

COLECCIÓN GRUPOS DE TRABAJO



Serie Movimientos sociales y territorialidades

ENTRE LO POLÍTICO Y LO RELIGIOSO DINÁMICAS ASOCIATIVAS EN AMÉRICA LATINA Y ESPAÑA

*Mónica Ulloa-Gómez
Erick Paz-González
[Coords.]*

ENTRE LO POLÍTICO Y LO RELIGIOSO

**DINÁMICAS ASOCIATIVAS EN
AMÉRICA LATINA Y ESPAÑA**

Los trabajos que integran este libro fueron sometidos a una evaluación por pares.

Entre lo político y lo religioso : dinámicas asociativas en América Latina y España / Mónica Ulloa-Gómez Erick Paz-González... [eds]. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : CLACSO, 2025.
Libro digital, PDF - (Grupos de trabajo de CLACSO)

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-631-308-178-3

1. Política. 2. Religiones. 3. iglesia Católica. I. Montañés Jiménez, Antonio
CDD 301

Otros descriptores asignados por CLACSO
Religiones / Iglesias / Ciudadanía / Movimientos Sociales /Colaboración /España / América Latina

COLECCIÓN GRUPOS DE TRABAJO

ENTRE LO POLÍTICO Y LO RELIGIOSO

DINÁMICAS ASOCIATIVAS EN AMÉRICA LATINA Y ESPAÑA

**Mónica Ulloa-Gómez
Erick Paz-González
(Coords.)**

**Grupo de Trabajo
Religiones y sociedad**



CLACSO

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales

Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

Colección Grupos de Trabajo

Director de la colección - Pablo Vommaro

Rodolfo Gómez - Coordinador

CLACSO Secretaría Ejecutiva

Pablo Vommaro - Director Ejecutivo

Gloria Amézquita - Directora Académica

María Fernanda Pampín - Directora de Publicaciones

Equipo Editorial CLACSO

Lucas Sablich - Coordinador Editorial

Solange Victory - Producción Editorial

Valeria Carrizo y Darío García - Biblioteca Virtual

Área de investigación

Magdalena Rauch - Coordinadora de Investigación

Marta Paredes, Rodolfo Gómez Luna González y Teresa Arteaga Equipo de Gestión Académica



**Librería
Latinoamericana
y Caribeña de
Ciencias Sociales**

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

Entre lo Político y lo Religioso (Buenos Aires: CLACSO, Mayo de 2026).

ISBN 978-631-308-178-3



CC BY-NC-ND 4.0

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

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.

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>

ÍNDICE

Prólogo		11
I Parte: Teorizando lo político y lo religioso: acercamientos teórico-metodológicos desde América Latina y España		19
Abraham Hawley Suárez ¿Para qué sirve el concepto de religión (y su distinción de lo político)?		21
Elizabeth Villanueva Jurado Moral, religión y laicidad: un acercamiento teórico		33
Montserrat Espinosa de los Monteros González Relaciones Iglesia-Estado y libertad religiosa: la postura oficial de la Iglesia católica según sus documentos		47

Mónica Ulloa Gómez ¿Cómo estudiar lo político-religioso? Una reflexión en el marco de las dinámicas evangélicas en Costa Rica	63
Rosa Martínez Cuadros Investigar islam y política: reflexiones metodológicas y de posicionalidad en el estudio de la participación política de mujeres musulmanas en Barcelona	79
II Parte Estudios de caso: Entre la teoría y la práctica cotidiana en América Latina y España	95
José Daniel Carabajal La actuación de la Iglesia Católica en procesos de cambio social y político. El caso del “Doble crimen de La Dársena” en Santiago del Estero, Argentina, durante el año 2003	97
Víctor Albert-Blanco Defender la mezquita. Notas sobre la etnografía de una movilización vecinal en Barcelona (2017-2018)	113
José Mario Minutti Sierra Notas sobre el abordaje de la Organización Nacional del Yunque	129
Erick Adrián Paz González #AborteraNoHablesEnMiNombre: discursos provida ante el 8M en Twitter	145
Epílogo	159
Sobre las autoras y autores	163

PRÓLOGO

Las últimas décadas han sido escenario de un renovado interés por comprender los vínculos entre lo político y lo religioso en varias zonas del mundo. A diferencia de las primeras tesis en la materia, en las que se estipula que dichos vínculos desaparecerían eventualmente, hoy existen numerosos fenómenos que muestran su vigencia: los grupos islamistas en Medio Oriente basan su proyecto precisamente en restaurar la unidad entre ambos; en Europa, algunos países mantienen partidos políticos de raíz cristiana; en el sureste asiático, donde hay varios ejemplos de regímenes autoritarios confesionales, el caso de India revela la instrumentalización de lo religioso como parte de la identidad nacional en el discurso de algunos partidos; y en los Estados Unidos de América la mayoría de los presidentes juran sobre la Biblia cuando toman posesión.

Así pues, parece innegable que las relaciones entre lo político y lo religioso continúan presentándose, y que se manifiestan de diferente forma dependiendo del contexto en el que se ubican. Al respecto, cabe destacar tres cuestiones trascendentes: (a) que la vinculación entre ambos rubros puede ser más o menos visible; es

decir, que en algunos entornos es claramente observable, mientras que en otros opera de maneras sutiles; (b) que el hecho de que los Estados se proclamen como laicos no necesariamente significa que lo religioso se repliegue al espacio privado y mucho menos que pierda su influencia en los valores, las causas o las preferencias políticas de las personas creyentes; y (c) que el proceso de secularización es heterogéneo, lo que deriva en la posibilidad de que algunos grupos coloquen sus creencias religiosas como el centro de su interpretación sobre el mundo social y, por tanto, de su activación política.

Las discusiones anteriores subyacen en esta obra colectiva, en la que se presenta una serie de reflexiones para comprender los vínculos entre lo político y lo religioso a partir de referentes empíricos concretos; a saber, España y América Latina. A primera vista podría parecer que se trata de entornos completamente distintos; no obstante, la selección de estos resulta pertinente por varios motivos:

(1) Los países que conforman la región latinoamericana estuvieron ocupados por España y Portugal entre los siglos XVI y XIX. Durante ese periodo ambas metrópolis se caracterizaron por la unidad entre la Corona y la Iglesia Católica. Es decir, por la vinculación total entre lo político y lo religioso. Dicho modelo tuvo cuando menos cuatro implicaciones significativas, tanto en la Península Ibérica como en América Latina:

(a) La autoridad política y la religiosa se legitimaron mutuamente, dejando de lado las posibilidades de cuestionar dicho orden, cuando menos por una vía legal.

(b) La oficialidad y la exclusividad del catolicismo derivaron en la construcción de un marco jurídico acorde con sus preceptos morales. En otras palabras, las creencias, prácticas e identidades ajenas a esta doctrina fueron invisibilizadas, excluidas, o directamente sancionadas.

(c) El sistema político se configuró también desde una lógica compatible con el catolicismo. No es objeto de este texto profundizar en las diferencias entre los territorios de ultramar portugueses, pensados inicialmente como colonia y luego como virreinato, y los españoles, que correspondieron

desde siempre a la segunda categoría. Sin embargo, cabe señalar que la figura del virreinato implicaba una responsabilidad por parte de las autoridades para evangelizar a la totalidad de los súbditos. En ese tenor, se adoptó una postura paternalista en la que estos debían obediencia y lealtad tanto a los representantes de la Corona como a los de la Iglesia.

(d) Además de la misión evangelizadora, la Iglesia Católica subsanó varias de las necesidades políticas y administrativas. A esta le correspondieron el registro de nacimientos, matrimonios y defunciones, la impartición de contenidos educativos, la procuración de servicios de salud, y la atención a grupos vulnerables, entre muchas otras actividades. Ello derivó en una falta de experiencia por parte del Estado en dichas materias, cuestión que resultó evidente una vez que los ya independientes países latinoamericanos se plantearon la pertinencia de proclamar la laicidad estatal.

(2) Aunado a las condiciones anteriores, la unidad entre las Coronas y la Iglesia Católica derivó en un traslape entre la identidad nacional y la religiosa. Tanto en España como en los territorios que obtuvieron su independencia respecto de ésta, la exclusividad del catolicismo a lo largo de varios siglos condujo a la ausencia de parámetros claros para diferenciarlas. Prueba de ello es que, una vez obtenida la autonomía política, los países que conforman la región latinoamericana conservaron la oficialidad de la religión católica cuando menos hasta mediados del siglo XIX. De hecho, el tránsito hacia la laicidad estatal es distinto en cada país; algunos experimentaron continuidades en ese proceso, otros alternaron entre modelos laicos y confesionales; y aún en la actualidad existen casos en los que la religión católica es oficial o se mantiene la figura del Concordato con el Estado Vaticano.

(3) Los procesos de diversificación social son observables en España y también en América Latina. Específicamente en lo que concierne a la religión y la espiritualidad, no puede decirse que se trate de un fenómeno nuevo. Empero, este se ha vuelto mucho más

visible desde mediados del siglo XX. Por otro lado, es menester señalar que los flujos migratorios han incrementado considerablemente en las últimas décadas, aumentando con ello la diversidad de identidades, creencias, y prácticas religiosas.

(4) Aunque los entornos nacionales e incluso locales operan con lógicas propias, aquí se propone que en los referentes empíricos que se incluyen en esta obra no existe una correspondencia entre laicidad y secularidad. La discusión es compleja como para agotarla en unas cuantas líneas. No obstante, a grandes rasgos esto significa que el hecho de que exista una separación formal entre Estado e Iglesias, que ninguna de ellas reciba tratos especiales, o que las leyes señalen la total autonomía respecto de dogmas, no se traduce en un abandono de lo religioso como eje de la organización social. Exceptuando a Costa Rica, tanto los países latinoamericanos como España se definen constitucionalmente como laicos. Sin embargo, difícilmente podría afirmarse que la totalidad de sus habitantes han abandonado la religión como parámetro para comprender el mundo. En ese orden de ideas, vale la pena preguntarse si lo religioso es un factor determinante en su activación política.

Así pues, el marco jurídico no siempre se corresponde con las prácticas políticas y sociales. El reto analítico que ello supone se vuelve todavía más complicado si se piensa en que laicidad y secularidad pueden manifestarse de forma diferenciada en los niveles macro, meso, y micro; que ninguno de estos niveles es homogéneo; que no hay definiciones consensuadas e inapelables respecto de lo que cada una significa; y que hay quienes afirman que más que pensarlas como cualidades habría que entenderlas como procesos inacabados, históricamente situados, y posiblemente reversibles.

Con el propósito de aportar a las discusiones anteriores, esta obra colectiva se divide en dos partes:

(1) La primera lleva por título *Teorizando lo político y lo religioso: acercamientos teórico – metodológicos desde América Latina y España*. En ella se ofrecen interesantes reflexiones sobre lo que entendemos por cada una de esas categorías, así como por otras que se les asocian. El primer capítulo,

de Abraham Hawley, comienza por cuestionar cómo se ha definido la religión desde una perspectiva académica, qué premisas subyacen en la base de esas definiciones y si resultan o no pertinentes para estudiar los fenómenos de interés en la actualidad. En el segundo, Elizabeth Villanueva retoma la categoría de religión y la vincula analíticamente con la moral y con la laicidad, explicitando algunas de las tensiones entre ellas. El tercero se centra en las relaciones entre Estado, Iglesia, y libertad religiosa, sumando con ello un elemento de análisis por demás complejo. Por otro lado, vale la pena destacar que Montserrat Espinosa aborda la discusión con base en los documentos de la Iglesia Católica, y no del marco jurídico estatal. Estas contribuciones se ubican en el plano teórico; es decir, se enfocan en los axiomas a partir de los cuales se construyen relaciones lógicas entre conceptos, y cuyo propósito consiste en aprehender un objeto de estudio. En este caso, las autoras y el autor buscan desentrañar los lazos entre lo religioso, lo moral, la laicidad, el Estado, las Iglesias, y la libertad religiosa.

Los dos capítulos siguientes abordan un debate distinto, pero igualmente relevante. Desde un análisis metodológico, las autoras exponen algunas interrogantes sobre las maneras de aproximarse a los vínculos entre lo político y lo religioso como objeto de estudio. Como se advierte en ambos textos, esta tarea no es sencilla: implica ante todo comprender la complejidad del objeto, situarlo históricamente, y admitir tanto su multidimensionalidad como su dinamismo. Así pues, el cuarto capítulo postula este problema a la luz del caso del evangelismo en Costa Rica, brillantemente expuesto por Mónica Ulloa. El quinto, de autoría de Rosa Martínez, se centra en la participación política de las mujeres musulmanas en Barcelona, y ofrece una enriquecedora reflexión respecto de la importancia de situar no sólo el objeto de estudio, sino las trayectorias y las posiciones de los sujetos.

(2) La segunda parte del libro se titula *Estudios de caso: entre la teoría y la práctica en América Latina y España*. En esta se retoman algunas de las discusiones teóricas y metodológicas antes expuestas. Empero, a diferencia de su antecesora, en esta sección se exploran casos empíricos. Es menester señalar que dichos casos han sido cuidadosamente seleccionados en función de su relevancia analítica; cada uno de ellos pone de manifiesto las tensiones, los alcances, y las limitaciones previamente discutidas. Además, cada capítulo aborda referentes empíricos que muestran la vinculación entre lo político y lo religioso, y por tanto contribuyen a señalar la importancia de construir herramientas pertinentes para explorarlos.

En el capítulo sexto, José Daniel Carbajal problematiza el papel de la Iglesia Católica frente a los procesos de transformación política y social en Argentina, destacando con ello la apremiante necesidad de situar el objeto de estudio en un contexto específico. El séptimo, de Víctor Albert-Blanco, explora las movilizaciones en torno a la defensa de una mezquita en Barcelona a través de una aproximación etnográfica. Además de mostrar la diversificación sociodemográfica, y con ello la religiosa, este texto permite complejizar las identidades y las dinámicas asociativas en un entorno situado. La asociación y la participación política vinculada con las creencias religiosas se explora también en el capítulo octavo, en el que José Mario Minutti ofrece una interesante reflexión sobre la Organización Nacional del Yunque, enfatizando los abordajes académicos que se han hecho sobre este. Por último, Erick Paz es autor del décimo capítulo, en el que se analizan las expresiones del vínculo entre lo político y lo religioso en el espacio digital. Este estudio se acota a los discursos provinda en Twitter en el marco del 8M, y supone un reto interesante en tanto que este escapa de los espacios sociales *offline*.

Como puede advertirse, este libro constituye un esfuerzo colectivo por brindar un panorama amplio sobre las múltiples intersecciones entre lo político y lo religioso a partir de casos concretos, así como por problematizar las aproximaciones teóricas y metodológicas a estas.

Todas las reflexiones vertidas en la obra son interesantes en sí mismas. No obstante, en conjunto constituyen una valiosa aportación al campo. En ese sentido, resulta imperioso acentuar que los textos han sido escritos por jóvenes que, a pesar de su corta edad, cuentan con una trayectoria destacada y con una motivación inagotable. Quienes se acercan a esta obra sabrán apreciar, sin duda alguna, el empeño volcado en sus páginas y la generosidad de las autoras y autores que, con un lenguaje sencillo, nos invitan a formular interrogantes y nos comparten sus ideas.

Mariana Molina Fuentes

I PARTE

TEORIZANDO LO POLÍTICO Y LO RELIGIOSO

ACERCAMIENTOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS DESDE AMÉRICA LATINA Y ESPAÑA

¿PARA QUÉ SIRVE EL CONCEPTO DE RELIGIÓN (Y SU DISTINCIÓN DE LO POLÍTICO)?

Abraham Hawley Suárez

Una visión aséptica de la metodología de la investigación nos diría que los conceptos son construcciones mentales —alejadas, por tanto, en menor o mayor medida, de la experiencia perceptiva—. Mediante ellos, los investigadores abstraen (reducen) un conjunto de rasgos que presuponen como comunes al fenómeno que desean representar (McKinney, 1968, pp. 20–22). Bajo esta visión, definir un concepto implica un acto de categorización en el que se establecen límites sobre el sector de la realidad al que se puede aplicar el término.

En este sentido, la potencia analítica de una definición puede testearse en función de dos cualidades: 1) que los atributos que estipula generen una categoría excluyente —es decir, los puntos de corte establecidos por el concepto indican con claridad qué casos u observaciones empíricas caen dentro de su ámbito de aplicación y cuáles lo exceden—; 2) que esos mismos rasgos son conjuntamente exhaustivos —esto es, la definición incluye todas las características esenciales del fenómeno de interés—.

Satisfacer estos criterios no es un reto menor. En el caso de la noción de religión, algunas definiciones han gozado de amplia popularidad porque parecen abarcar con justeza lo que en Occidente se entiende por dicho “fenómeno”. Tal es el caso de la propuesta de Émile Durkheim, pensador positivista que otorgó especial atención a cuestiones de método como las hasta ahora mencionadas. Para este autor, la religión es un “sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas, es decir, separadas, interdictas, creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos aquellos que se adhieren a ella” (traducción propia de Durkheim, 1968, p. 51).

Esta comprensión de la religión se alejó de otros abordajes —como los de Max Müller y Herbert Spencer, o los de Edward B. Tylor y James Frazer— que veían en lo sobrenatural, o en lo divino y lo espiritual, el aspecto esencial de la religión (pp. 22-27). En contraste con estas conceptualizaciones, Durkheim centró su atención en la distinción entre lo sagrado y lo profano —dos dimensiones de la realidad que todo lo abarcan pero que son esencialmente opuestas—, así como en el carácter social que se desprende de la noción de iglesia.

De esta manera, el sociólogo francés generó una definición bastante amplia para incluir tradiciones a las que se les había negado su estatus de religión —como el budismo (pp. 28-31)—. Al mismo tiempo, su concepto también fue lo suficientemente restrictivo como para distinguir a la religión de otros fenómenos similares como la magia (pp. 39-42). Dicho de otro modo, el concepto de Durkheim parece atender con relativo éxito los criterios de exhaustividad y de exclusión previamente explicados.

Parecería, entonces, que los investigadores del campo de los estudios religiosos encontrarían en esta clásica definición suficientes controles metodológicos como para aplicarla a su fenómeno de interés sin mayor preocupación. No obstante, cabe preguntarse si estos criterios de la lógica de la investigación en Ciencias Sociales agotan los mecanismos de evaluación de las herramientas con las que construimos nuestros objetos de estudio. Al respecto, puede

resultar esclarecedor un apunte de Bourdieu, Chambordeon y Passeron (2008, p. 18) sobre las exigencias críticas de una vigilancia epistemológica. En consideración de estos autores, ninguna tarea de supervisión del trabajo científico está completa si no incluye el análisis de las condiciones sociales en las que se produce dicha obra.

Pocas afirmaciones pueden tener más pertinencia para un concepto como el de religión. Intentos por definir esta noción —como el que recién revisamos— parecen asumir que en la realidad empírica existe una sustancia universal, presente en todos los contextos geográficos y temporales, a la que puede aplicarse la etiqueta de religión.¹ Sin embargo, la aparente obviedad de lo religioso como aspecto cultural omnipresente contrasta con la falta de consenso para definir su significado. De hecho, documentar la historia de las aproximaciones que pretenden estipular la esencia de lo religioso no solo revela una serie de enredos y caminos sin salida. La trayectoria por la que la religión y su terminología asociada se constituyeron como categorías de las Ciencias Sociales y las Humanidades —con sus respectivos correlatos en la cultura popular y la opinión pública—, y como un dominio distintivo y evidente en la realidad empírica, resulta un caso ejemplar de cómo el conocimiento y el poder se co-constituyen; específicamente, de cómo el lenguaje nunca es un mero reflejo del mundo que pretendemos conocer, sino que en buena medida es un pilar de su creación.

Al respecto, un conjunto de autores con abordajes genealógicos y discursivos se han dado a la tarea de *localizar* histórica, geográfica e intelectualmente los contextos de florecimiento de una categoría que se presupone como universal tal como lo es la religión, ponderando su participación en procesos de expansión colonial. Jonathan Z. Smith (1998, pp. 269–270), por ejemplo, explica que, si bien es cierto que la historia de la categoría se puede rastrear bastante antes del siglo XVI, no fue hasta ese momento que

1 Durkheim (1968) reconoce en la introducción de *Las formas elementales de la vida religiosa* que su deseo por desarrollar esta obra nació de su interés en lo que consideraba un aspecto “fundamental y permanente” de la humanidad; a saber, su “naturaleza religiosa” (p. 13).

comenzó a adquirir la relevancia y a construirse gradualmente un sentido más próximo al que hoy en día posee. Aunque existe una amplia tradición teológica invocando su etimología (*religare*, *relegere* o *religere*), lo cierto es que no hay consenso sobre su acepción. Según explica Smith, el uso del sustantivo *religio*, del adjetivo *religiosus*, y del adverbio *religiose* en Roma y por parte de los primeros cristianos era más bien un cultismo asociado a la ejecución de obligaciones rituales, y, si acaso, fue la expansión de este significado a la vida monacal la que gozó de mayor popularidad.

Fue, de hecho, esta vertiente semántica la que los exploradores españoles en América comenzaron a utilizar para referirse a las complejas civilizaciones que encontraron a su paso. Así, en su segunda *Carta de relación*, Cortés describió a “religiosos” —en el sentido de monjes— que vestían de negro desde el momento en que entraban a su “religión” —entendida como orden monástica— (citado en Smith, 1998, p. 270). Aun así, los conquistadores se mostraron ambivalentes ante la posibilidad de que los mesoamericanos poseyeran una religión, lo cual considero que se aprecia en que, para referirse a los templos donde adoraban a sus “ídolos”, Cortés utilizó la palabra “mezquita” y no “iglesia” —algo que no solo Smith (1998, p. 270) documenta, sino también Ryan Dominic Crewe (2019, p. 47).

Un sentido de religión, de raigambre católico, comenzó a forjarse desde entonces, primariamente, en torno a los comportamientos ceremoniales o rituales y solo, de manera secundaria, alrededor de las creencias. Tanto Smith (pp. 270-271) como Talal Asad (1993, pp. 55-82) registran que no sería hasta dos siglos después que compendios lexicográficos —como el *Diccionario de la Lengua Inglesa* de 1755 o la *Enciclopedia Británica* de 1771— registrarían nociones de religión y de ritual enfocadas en cuestiones de creencias y de significado, y gradualmente distantes de los aspectos de comportamiento ceremonial, en sintonía con la valorización protestante de la cuestiones de correcta creencia por encima de las de correcta práctica (p. 58). Esta reconstrucción histórica lleva a Smith a señalar que la noción de religión no fue una categoría nativa para

la mayor parte del mundo, sino un término de segundo orden impuesto del exterior, íntimamente vinculado a los proyectos coloniales e imperiales de Occidente, y con connotaciones cristianas y evolutivas.

Por su parte, Daniel Dubuisson (2003, p. 39) argumenta que el concepto de religión es una construcción de Occidente, central para la formación de su identidad, su universo de valores y representaciones, así como para configurar una manera de pensar y representar el mundo que facilita la expansión y mantenimiento de su dominio. El concepto de religión, que pretende mostrarse como un dominio distintivo y evidente en la realidad empírica, agrupa en realidad una colección de atributos dispares propios del cristianismo—teología, creencias, sacerdocio, escrituras, afiliación, iglesia, ritual, entre otros— que no se presentan en otras culturas y tradiciones como un dominio homogéneo y separado de otras esferas (pp. 27-28).

En una tónica similar, Tomoko Masuzawa (2005) reconstruye la genealogía del discurso de las religiones del mundo, delineando las inconsistencias que resultan de mapear la historia de la humanidad en términos religiosos. El trayecto por el que se ha definido el listado de religiones mundiales dista de ser una empresa de conocimiento aséptica o pacífica. De hecho, aún sus más recientes iteraciones, lejos de provenir de un análisis más refinado e incluyente sobre la diversidad cultural en el planeta pueden vincularse a una agenda eurocéntrica y cristiana disfrazada bajo un discurso de pluralidad.

Talal Asad (1993, pp. 28; 35) ofrece pistas sobre cómo los esfuerzos por establecer a la religión como un ámbito autónomo de la realidad son parte de una historia de poder y de conocimiento. Fue una conceptualización cognitivista que identifica y restringe a la religión al ámbito de las creencias, y que la desliga de las prácticas sociales de disciplina y de autoridad, la que posibilitó erigir como norma la separación de la religión y de la política en Occidente. Observando que la estipulación de los elementos constituyentes del concepto de religión es producto de relaciones históricas específicas

y que el concepto en sí mismo surge de procesos discursivos, Asad piensa que es imposible que exista una definición universal de religión.

Consideraciones similares no solo llevaron a Timothy Fitzgerald (2000) a cuestionar la valía de la religión como categoría analítica, sino a advertir cómo sus conceptualizaciones como fenómeno universal y transhistórico reifican y favorecen agendas teológicas cristianas. Esta crítica resuena con una discusión análoga en las teorías del Estado, que invitan a dejar de pensarlo como un objeto material y a considerarlo como un proyecto discursivo que legitima o mistifica ciertas formas de dominio en la modernidad (Cañeque, 2004, p. 6).

¿Qué alternativas le quedan entonces a los Estudios Religiosos, un campo de conocimiento que —según Smith (1998, pp. 281–282)— ha establecido su horizonte disciplinar sobre la base de este concepto?² Una primera opción es la de seguir imponiendo esta categoría a diferentes parcelas de la realidad, a sabiendas de que nuestro molde será excedido, y que tradiciones no cristianas son especialmente susceptibles a ser inadecuadamente representadas, exotizadas, estigmatizadas o permanecer ilegibles.³

Otra posibilidad radica en relativizar el término a través de la ampliación de la colección de atributos que lo conforman precisamente recabando información de tradiciones religiosas distintas a la cristiana. También puede emplearse el concepto para analizar casos que no serían convencionalmente considerados cercanos al ámbito de la religión.⁴ Una visión preocupada por la adecuación de las definiciones, como la de Giovanni Sartori (1994), advertiría sobre los

2 Smith plantea esta afirmación en referencia al campo de los *Religious Studies* tal como se ha constituido en Estados Unidos. Sin embargo, la reflexión bien puede ampliarse a cualquier investigación de la religión proveniente de otras disciplinas.

3 Farriss (2018) ofrece una interesante discusión sobre el problema de la incommensurabilidad de la categoría de religión en su llegada a Mesoamérica.

4 Al respecto, me parecen ilustrativos los trabajos de Kathryn Lofton, *Oprah. The Gospel of an Icon* (2011), y *Consuming Religion* (2017), que movilizan tropos, categorías y debates propios de las investigaciones en religión para interpretar contextos ostensiblemente seculares.

riesgos de un alargamiento de conceptos como el que suponen estas dos últimas alternativas. Cuando se extiende la lista de atributos de una definición puede que el concepto pierda su capacidad para elaborar una diferenciación propicia en torno a casos similares, pero con rasgos distintivos. En otras palabras, un término que todo lo abarca pierde utilidad analítica. Asimismo, imponer la categoría desde fuera puede subestimar que comunidades y tradiciones que en ocasiones los analistas perciben como “religiosas” se oponen al término o no le hayan significativo.

Parecería, entonces, que nos encontramos en un *impasse*. No obstante, este aparente punto muerto puede estar asociado a la manera en como estamos postulando la cuestión de origen. En lugar de preguntar —en un sentido analítico que descompone la realidad en elementos distinguibles— para qué nos sirve a los investigadores el concepto de religión, podemos plantearnos para qué ha servido el mismo término, en un sentido histórico y de poder. Dicho de otro modo, si estipular el significado de la religión parece una tarea que rehúye al consenso, probablemente podamos comenzar por documentar quién define a la religión (y a sus contrapartes), con qué autoridad, en qué contexto y con qué propósitos. Lejos de resultar un esfuerzo conformista, esta propuesta plantea una agenda de investigación empíricamente viable, teórica y políticamente relevante —en la cual los investigadores estamos lejos de ser actores desinteresados—.

Tan solo para mencionar un ejemplo de su aplicabilidad, quisiera remitirme a uno de los debates más populares en el campo: el de la secularización y el papel de la religión en la esfera pública. Durante las últimas cinco décadas, los especialistas en este campo han propuesto diferentes hipótesis para hacer frente al “desconcertante” fracaso del pronóstico sobre el declive de la religión en la modernidad (Berger, 1999; Blancarte, 2012; Casanova, 2012; Dobbelaere, 1981; Habermas et al., 2011; Romerales & Zazo, 2016). En el conjunto de explicaciones propuestas se encuentran 1) quienes consideran que la religión regresó a la esfera pública —lo cual implicaría que en algún momento se fue—. 2) Los que piensan que no se

fue pero que su papel se transformó —lo cual supone que la religión siempre estuvo ahí—. 3) Los que, prestando menos atención a la cuestión de si regresó o nunca se fue, consideran que su presencia es innegable y que, en consecuencia, se requieren regímenes seculares preparados para gestionar la diversidad religiosa —lo cual da por descontada la ubicuidad de la religión—, y 4) quienes insisten en su declive —lo que en cierto sentido amalgama los implícitos de las tres posiciones anteriores—.

La agenda de investigación propuesta reorienta el enfoque, pues, en lugar de preguntar si la religión (como esencia ahistórica) se fue, regresó, siempre estuvo o sigue y seguirá estando entre nosotros, indaga en cuándo llegó (como categoría) y quiénes, cómo y por qué han participado —y continúan haciéndolo— de su construcción (como formación discursiva). Este proyecto se inspira en el debate establecido en el subcampo de los estudios seculares, en el que se cuestionan las concepciones convencionales del secularismo (como la separación entre Iglesia y Estado) o sus representaciones “anémicas” (como el vaciamiento de lo religioso) (Asad, 2003; Mahmood, 2016).

Así, más que la sustancia que queda cuando la religión se retira de la vida social, lo secular se entiende aquí como una epistemología o una tradición discursiva que implica una regulación sin precedentes en la historia sobre lo que se considera “religioso”. Desde esta perspectiva, lo secular forma parte de las lógicas normativas y los regímenes discursivos que estructuran el mundo moderno (Blankholm, 2022) y que producen a la religión como una categoría opuesta por definición al resto de la vida social (Gauthier, 2020). Estas cuestiones apuntan a la desreificación de términos que se asumen como elementos *a priori* de la organización de las sociedades modernas (lo público como diferente de lo privado, y lo político como separado de lo religioso), señalando los mecanismos discursivos de poder que crean estas dimensiones, y que definen sus límites y significados (Mahmood, 2016).

Las paradojas y traslapes de lo “político” y lo “religioso” forman parte de las contradicciones generativas constitutivas del

secularismo político, que, en sus aspiraciones por privatizar a la religión, recurre a estrategias regulatorias y a su tematización como agenda de gobierno, inevitablemente trayéndola a la esfera pública (Mahmood, 2016). El debate académico de la secularización ha tratado de dar soluciones teóricas y prácticas a tales contradicciones, animado en buena medida por la ansiedad que produce la posibilidad de fracaso de la tesis todavía considerada como más defendible del paradigma: la diferenciación de esferas institucionales (Casanova, 2012) —fenómeno que parece ser producto de su propia narrativa (Blankholm, 2022)—. Sin embargo, documentar las contradicciones generativas, en lugar de buscar su solución, resulta relevante toda vez que informan nuestras discusiones, decisiones y representaciones sobre las fronteras de nuestro espacio social. Nos ayudan a entender la relevancia de la construcción de la religión como categoría en el contexto de la gobernanza secular.

Si —como Dubuisson (2003) sostiene— el concepto de religión ha sido central para la consolidación del proyecto civilizatorio de Occidente, acometer la agenda de investigación propuesta no es un aporte menor. Al contrario, coloca a los estudios en religión ante un cuestionamiento de relevancia total para las Ciencias Sociales y las Humanidades. No solo porque nos permite entender y rastrear la genealogía del momento histórico en el que vivimos, sino porque nos lleva a reflexionar sobre cómo los académicos participamos de esta historia de conocimiento y de poder.

En “The Discipline and Its Other: The Dialectic of Alterity in the Study of Religion”, José Cabezón (2006) reconstruye el desarrollo de los Estudios Religiosos a la luz de una díada analítica: la relación de los formadores de la disciplina con un “otro”. Bajo la visión de este investigador, la diferenciación con estos “otros” siempre se plantea con base en algo que a ellos les haría falta en comparación con Occidente (ya sea el estatus como religión, su capacidad para la racionalidad o el grado en que pueden sistematizar su pensamiento).

En este sentido, en tanto concepto y mecanismo para la construcción de la alteridad, la religión ha fungido como un conte-

nedor flexible de todo lo malo —o al menos de todo aquello que se opone a lo que la modernidad aprecia (racionalidad, ciencia, tecnología, libertades, etc.) (Blankholm, 2022, p. 187). Esta perspectiva puede llevar a peligrosas proposiciones tautológicas como que el mundo sería mejor si se eliminara la religión.

¿Qué implicaciones tiene para nuestra investigación renunciar a la vigilancia epistemológica de nuestras categorías más básicas de análisis?, ¿Cómo es que inspeccionar el contexto sociopolítico y geográfico en el que surgen estas herramientas analíticas nos puede informar sobre sus cargas valorativas implícitas? , ¿Qué nos puede decir su historia sobre la manera en que nos autocomprendemos y miramos (construimos) a los *otros*?, ¿Qué es lo que estamos entendiendo y modelando como objeto de estudio cuando utilizamos el concepto de religión? —o cualquiera de sus “contrapartes” (mágico, secular, laico, científico...)—. Entender este trayecto nos puede ayudar a ver que más que simples espectadores de un fenómeno, somos activos forjadores de su construcción aún en curso.

REFERENCIAS

- Asad, Talal. (1993). *Genealogies of religion: Discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Johns Hopkins University Press.
- Asad, Talal. (2003). *Formations of the secular: Christianity, Islam, modernity*. Stanford University Press.
- Berger, Peter. (Ed.). (1999). *The desecularization of the world: Resurgent religion and world politics*. Ethics and Public Policy Center ; W.B. Eerdmans Pub. Co.
- Blancarte, Roberto. (2012). Religión y sociología; cuatro décadas alrededor del concepto de secularización. *Estudios Sociológicos*, XXX(Extraordinario), 59–81.
- Blankholm, Joseph. (2022). *The Secular Paradox: On the Religiosity of the Not Religious*. New York University Press.
- Bourdieu, Pierre, Chamboredon, Jean-Claude y Passeron, Jean-Claude. (2008). *El oficio de sociólogo*. Siglo veintiuno.

- Cabezón, José Ignacio. (2006). The Discipline and Its Other: The Dialectic of Alterity in the Study of Religion. *Journal of the American Academy of Religion*, 74(1), 21–38.
- Cañeque, Alejandro. (2004). *The king's living image: The culture and politics of viceregal power in colonial Mexico*. Routledge.
- Casanova, José. (2012). *Genealogías de la secularización* (1. ed). Anthropos.
- Crewe, Ryan Dominic. (2019). *The Mexican Mission: Indigenous Reconstruction and Mendicant Enterprise in New Spain, 1521–1600*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781108602310>
- Dobbelaere, Karel. (1981). Trend Report: Secularization: A Multi-Dimensional Concept. *Current Sociology*, 29(2), 3–153. <https://doi.org/10.1177/001139218102900203>
- Dubuisson, Daniel. (2003). *The western construction of religion: Myths, knowledge, and ideology*. Johns Hopkins University Press.
- Durkheim, Émile. (1968). Livre I: Questions préliminaires. En Jean-Marie Tremblay (Ed.), *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*. Les Presses universitaires de France. http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/formes_vie_religieuse/formes_vie_religieuse.html
- Farriss, Nancy. (2018). *Tongues of Fire: Language and Evangelization in Colonial Mexico*. Oxford University Press.
- Fitzgerald, Timothy. (2000). *The Ideology of Religious Studies*. Oxford University Press.
- Gauthier, François. (2020). *Religion, modernity, globalisation: Nation-state to market*. Routledge.
- Habermas, Jürgen, Taylor, Charles, Butler, Judit, y West, Cornel. (2011). En Jonathan VanAntwerpen y Eduardo Mendieta (Eds.), *El poder de la religión en la esfera pública*. Trotta.
- Lofton, Kathryn. (2011). *Oprah: The gospel of an icon*. University of California Press.
- Lofton, Kathryn. (2017). *Consuming religion*. The University of Chicago Press.

- Mahmood, Saba. (2016). *Religious difference in a secular age: A minority report*. Princeton University Press.
- Masuzawa, Tomoko. (2005). *The invention of world religions: or, How European universalism was preserved in the language of pluralism*. University of Chicago Press.
- McKinney, John. (1968). *Tipología constructiva y teoría social*. Amorrortu.
- Romerales, Enrique, y Zazo, Eduardo. (2016). *Religiones en el espacio público: Puentes para el entendimiento en una sociedad plural*. Gedisa.
- Sartori, Giovanni. (1994). Comparación y método comparativo. En Giovanni Sartori y Leonardo Morlino (Eds.), *La comparación en las ciencias sociales* (pp. 29–49). Alianza Editorial.
- Smith, Jonathan Z. (1998). Religion, Religions, Religious. En Mark C. Taylor (Ed.), *Critical terms for religious studies* (pp. 269–284). University of Chicago Press.

MORAL, RELIGIÓN Y LAICIDAD

UN ACERCAMIENTO TEÓRICO

Elizabeth Villanueva Jurado

El proceso científico, particularmente dentro de las Ciencias Sociales, no es lineal. En el entendido de que la objetividad plena es un principio irrealizable, la investigación se construye a partir de convergencias y divergencias teórico-metodológicas directamente influidas por los sesgos e intereses de quien realiza la investigación. Esto la dota de una fluidez que abre nuevas preguntas y, por lo tanto, nuevos caminos a seguir para construir nuestro entendimiento del mundo social.

El caso de esta investigación no fue diferente. Originalmente, el planteamiento de mi proyecto de investigación estaba constituido como un intento por analizar la intersección entre política y religión, llevando a cabo un análisis de caso enfocado en la relación e impactos de ciertos grupos evangélicos en la construcción del nuevo régimen de gobierno en México (a partir de la llegada a la presidencia de Andrés Manuel López Obrador en 2018). No obstante, durante los primeros meses de desarrollo del proyecto, lo que de forma inicial estaba planeado como un acercamiento teórico a la relación entre laicidad y democracia se convirtió en un nodo central

del proyecto, transformándolo de tal modo que el objeto de estudio original (los grupos evangélicos) se llevó a un segundo plano y, al final del proceso, fue eliminado del proyecto en su totalidad.

En su lugar, incorporé al análisis un concepto que ha sido desarrollado desde la Antigüedad pero que perdió fuerza como nodo explicativo de la realidad dentro de las Ciencias Sociales ante la tajante división moderna entre las esferas de lo público y lo privado: la moral. Mientras que durante siglos la moral se constituyó como un eje explicativo fundamental para el desarrollo de la vida en sociedad, particularmente derivada del papel preponderante de la religión en la misma, la racionalidad moderna cambió esta lógica y, en lo general, abandonó a la moral dentro del terreno de lo privado—aquello que era responsabilidad del individuo y la familia, no del Estado. Esto no sólo limitó la concepción misma de moral, reduciéndola y negando su dimensión social, sino que también invisibilizó la forma en que las estructuras morales existen también en elementos modernos como la democracia, la laicidad o el Estado en sí mismo.

En términos metodológicos, la razón de este cambio fue multifactorial. El obstáculo principal que determinó la incorporación de la moral fue que el análisis tradicional del concepto de laicidad como un elemento neutral y sin una carga ideológica parecía limitante y no permitía, en sí mismo, complejizar el impacto que tiene la incorporación de actores religiosos a la vida pública del país.

En este texto, mostraré el recorrido teórico que realicé para introducir la compleja relación entre moral, religión, laicidad y democracia. Se divide en tres argumentos principales: el primero ahonda en una visión analítica de la moral, explorando sobre todo el concepto de *animal moral* propuesto por Smith (2003), el segundo explica la relación entre moral y religión, y el último es un intento por explicitar la visión normativa de moral que se esconde en los análisis de la democracia y la laicidad.

Existen diversos acercamientos al término de moral, sobre todo desarrollados desde la filosofía (en específico la ética, pero

también otras ramas) y, en las últimas décadas, desde la psicología. Incluso dentro de estas disciplinas hay un sinnúmero de corrientes que han dilucidado respecto a qué abarca la moral y cómo definirla. En términos generales, todas las corrientes convergen en un análisis sobre la forma en que los seres humanos definimos la diferencia entre el bien y el mal. Imbuido en un amplio debate respecto al término desde la filosofía, Rachels (2006) establece una concepción mínima de lo que necesita ser la moral para calificar como tal:

La moral es, como mínimo, el esfuerzo de guiar nuestra conducta por razones —esto es, hacer aquello para lo que hay las mejores razones— al tiempo que damos igual peso a los intereses de cada persona que será afectada por lo que hagamos (p. 37).

Otro ejemplo, desde una visión normativa, es la definición de Thomas Scanlon: «[La moralidad] tiene que ver con nuestros deberes ante otras personas, incluyendo cosas como estar requeridos a ayudarles, y prohibiciones en contra de hacer daño, matar, coercionar o engañar» (Scanlon, 2000, p. 6). Este planteamiento se acerca más hacia una moralidad que va más allá de tradición o costumbre y se piensa como un deber al Otro, necesario para la convivencia, con una base en las teorías contractualistas que comparten la idea de la voluntad compartida por los miembros de una sociedad por encontrar razones (es decir, argumentos racionales) que justifiquen ante los demás nuestras demandas desde lo individual. Los juicios de bien y mal se convierten, en esta visión contractualista de la moral, en juicios sobre lo que está o no permitido basándose en principios que no podrían ser rechazados de forma racional por los demás miembros de la comunidad, si tuvieran las mismas motivaciones (Scanlon, 2000).

Para el análisis posterior, de la moral dentro de los regímenes democráticos modernos, la definición de Scanlon fue fundamental, pero fue necesaria también una definición enfocada en una dimensión analítica antes que normativa. Para ello, destaca la

visión de Smith (2003) sobre el ser humano como *animal moral*. En este acercamiento, la moral se entiende como un concepto que lleva al individuo—sin guiarse por sus propios deseos, decisiones o preferencias—a distinguir lo que está bien de lo que está mal, lo que es bueno de lo que es malo, lo que es justo de lo que es injusto. Esta separación entre lo moral y los deseos implica que se pueden crear estándares a través de los cuales sus propias ideas, decisiones, acciones y preferencias en sí mismas puedan ser juzgadas. Es decir, el ser humano se convierte en un *animal moral* en el momento en el que no sólo tiene deseos, creencias o sentimientos, sino que también tiene la habilidad y la disposición de evaluarlos y, en determinado momento, cambiarlos a partir de dicha evaluación.

En términos de Charles Taylor (1985), el ser humano tiene “deseos de segundo orden.” Es decir, no sólo tenemos la capacidad de experimentar, por ejemplo, un sentimiento, sino que podemos reconocer tal sentimiento y *juzgarlo* basados en una escala moral particular, cuyo resultado puede derivar en una toma de decisiones sobre intentar mantener o cambiar el sentimiento en cuestión. Smith (2003) pone el ejemplo del odio: los seres humanos tenemos la capacidad de odiar, pero también la capacidad de juzgar ese odio como *malo* y llegar a un punto en el que consideramos que no queremos odiar más. Por supuesto, esto no significa que siempre formemos estos deseos de segundo orden o mucho menos que los alcancemos cuando lo hacemos.

Esta capacidad tampoco significa que nuestras escalas morales sean inmanentes o innatas. Es a través del proceso de socialización que construimos e interiorizamos “órdenes morales,” lo cual significa que estas estructuras no son rígidas sino flexibles y cambiantes, y dependen de contextos específicos entre los que destacan, la familia como núcleo de formación de la personalidad o la religión como fuente de sistemas morales establecidos, tal como veremos a detalle más adelante.

Lo que Smith llama “orden moral” es una estructura institucional e intersubjetiva de sistemas morales que se derivan de narrativas y sistemas de creencias mucho más amplios. Por lo tanto,

implica un imperativo que afirma su compromiso con reglas y obligaciones que deben ser seguidas por personas que se encuentran en una determinada situación o estatus social. Lo moral, además, incluye un sentido normativo del deber que lleva a expresar o realizar obligaciones con *motivaciones intrínsecas*. Es decir, obligaciones que se cumplen porque son en sí mismas buenas, justas y dignas, sin que este cumplimiento esté motivado por un deseo orientado por los resultados o beneficios que se obtendrán de dicha acción (Smith, 2003).

A pesar de lo anterior, debo recalcar que no sólo las instituciones que se encargan de desarrollar escalas morales de forma explícita intervienen en la construcción de estos órdenes: toda institución y estructura social ha sido construida a partir de premisas que responden a un orden moral específico, incluidas la democracia y la laicidad. La moral no es sólo un tema relativo a la religión, a reglas éticas y a valores personales, así como las instituciones no son entes *neutrales* que se encargan de facilitar el desarrollo de la vida en sociedad. Las instituciones sociales son, siempre, lo que Smith llama “empresas moralmente motivadas”. Todas se encuentran integradas a un determinado orden moral que las genera, las define y las gobierna (Smith, 2003). Se haga explícito o no, las instituciones sociales siempre son expresiones de determinadas narrativas, tradiciones y visiones de mundo derivadas de órdenes morales específicos.

Las instituciones políticas, por supuesto, no son la excepción. Desde la Antigüedad, con la búsqueda de la virtud, se ha podido comprobar que los vínculos entre moral y política son estrechos. El tema remite a debates clásicos de la teoría política referentes a la regulación de la vida social que, a la vez, permita la preservación de la autonomía de los individuos. En muchos sentidos, la idea misma de justicia deriva de las concepciones sobre la moral y lo que es la *vida buena* de los seres humanos. En debates contemporáneos de la ciencia política, se ha explicado cómo la política moral se ocupa de los valores, de forma concreta de qué valores acepta el Estado y qué valores define el Estado como perversos. La aceptación de ciertos

valores por parte del Estado mejora el estatus social de algunos grupos y reduce el de otros.

Como podemos ver, una de las motivaciones fundamentales para la acción humana es la de performar y sostener un orden moral, lo cual ayuda a constituir, dirigir y darle sentido a la vida misma del individuo. Las personas vivimos en mundos sociales que se encuentran tejidos a través de premisas morales, creencias, compromisos adquiridos y obligaciones. Estos vínculos, las interacciones entre individuos, las rutinas y la vida cotidiana, las instituciones en donde nos desarrollamos e incluso las emociones que sentimos se encuentran entretejidas por premisas morales y las convicciones y obligaciones que nacen de ellas (Smith, 2003).

No es de sorprendernos, que el discurso de la moral importe cuando hablamos de política en general, pero de forma particular cuando se analiza la “intromisión” de actores religiosos en ella. Si bien es cierto que, durante mucho tiempo, e incluso actualmente, la religión ha sido una fuente primordial de discursos y normativas morales, recordemos que toda institución, incluyendo la democracia, está basada en ciertas premisas de este tipo: como veremos más adelante, se establecen para su funcionamiento definiciones específicas sobre libertad, participación, autogobierno, virtud pública, legitimidad pública, equidad procesal, etc.

Es imposible negar que la religión sigue siendo, en el discurso popular y la vida cotidiana, un referente de moralidad incuestionable. La mayoría de las religiones han desarrollado un diagnóstico particular de la condición humana, una explicación para la existencia del sufrimiento y la muerte, así como una solución para estos problemas. Las conductas morales se constituyen como parte de dicha solución, la cual varía según la religión en cuestión. No obstante, todas las religiones sostienen que la única forma de vivir una vida moral es a través de las enseñanzas religiosas (Zagzebsky, 2005).

Wainwright (2005) recuerda un discurso de Timothy Dwight, presidente de Yale, en donde argumenta que la moralidad es sólo una rama de la religión, y donde no hay religión, no hay moralidad;

en este sentido, donde no se adorara a Dios, la justicia, la bondad y la verdad no se practicarían, porque no hay motivos para ello ni fuerzas suficientes para resistir las pasiones. Esta era una posición con un amplio soporte en los siglos XVIII y XIX, y sigue siendo expresada por un número significativo de personas. Se desprende de lo anterior que, para muchos creyentes, la razón más importante, y a veces la única, por la cual deben preocuparse por los demás, en especial aquellos que son extraños o no tienen vínculos cercanos con ellos, es el seguimiento de las normas de su religión particular. Por lo tanto, los preceptos religiosos se consideran como “razones morales paradigmáticas” (Perry, 2000, p. 78). Las religiones occidentales, e incluso algunas ramas de la filosofía, sostienen que toda moralidad proviene de Dios. Las teorías de la ley natural, en la mayoría de los casos, se basan en la naturaleza divina, mientras que las teorías del mandato divino sostienen que la voluntad de Dios es el origen de la moralidad. Las teorías de la emulación divina, en las que se busca imitar las características divinas, implican que los preceptos morales se derivan de las virtudes divinas que se buscan alcanzar (Zagzebsky, 2005).

Sin embargo, con la transición de sociedades confesionales a sociedades seculares, se ha cuestionado la suposición de que todos los miembros deben estar de acuerdo en los objetivos morales sustanciales que se esperan si se desenvuelven bajo ciertos preceptos delimitados. En este sentido, no es esencial que todos tengan los mismos motivos para comportarse de manera moral, ni que crean diferentes cosas sobre aquellos que no lo hacen, siempre y cuando haya un consenso en cuanto a lo que está bien o mal en ciertos comportamientos dentro de la comunidad. Como aclara Zagzebsky (2005):

Si el objetivo es un acuerdo universal, esta es la forma incorrecta de abordarlo. Un acuerdo universal completo es definitivamente imposible, en cualquier caso, pero una moralidad común funcional tiene más posibilidades de surgir del diálogo entre distintas moralidades religiosas bien

desarrolladas que entre aquellos que desarrollan sistemas más abstractos y otros” (p. 362).

Ahora bien, en una sociedad democrática contemporánea, puede haber una diversidad de creencias y comportamientos morales dentro de ciertos límites en situaciones cotidianas, como en la familia o en las relaciones personales. No es necesario que todos los miembros de la sociedad estén de acuerdo en las bases metafísicas de la moralidad o en los motivos para comportarse moralmente de forma moral, pero deben concordar en características mínimas de conducta que constituyan patrones morales (Zagzebsky, 2005).

No es de sorprenderse, que ante esta nueva concepción la mayor parte de las obras de filosofía moral del siglo XX y principios del XXI apenas se hayan referido a la religión. Del mismo modo, la mayoría de los filósofos analíticos de la religión han tenido poco que decir sobre la moral (Wainright, 2005). Por supuesto, a veces se apela a supuestas verdades morales (por ejemplo, los debates sobre el problema del mal) pero las implicaciones de la moralidad como tal para la religión, y las implicaciones de la religión para ella, se han descuidado en gran medida.

Por ello, en los últimos siglos, la tradición teórica occidental ha buscado un análisis racional de la distinción entre el bien y el mal, sin depender de un ser supremo o dios que dicte los preceptos morales, pero aun buscando la mejor forma de vivir (Camps, 2008). La ética y la moral han sido temas de debate clásicos en la teoría política, en relación a la regulación de la vida social y la preservación de la autonomía individual. En muchos sentidos, la idea de justicia se deriva de las concepciones de la moral y lo que es una vida buena para los seres humanos.

La pregunta a la que me llevó este análisis, y que confrontaba a la concepción tradicional de la laicidad y la democracia, fue si es necesario considerar un elemento moral de legitimidad en las sociedades democráticas. Para responderla, era necesario acercarse a los estudios de democracia. Mientras que para algunos acercamientos la democracia está dotada de un conte-

nido que partía de preceptos morales, me centré en aquellas corrientes que negaban la participación de la moral en la vida pública. Es decir, enfoqué mi análisis en las corrientes procesuales o formales, tomando como centro las teorías desarrolladas por Bobbio y Bovero.

Bobbio (2009) enfatiza que la conexión entre la política y la moral es deontológica, lo que significa que está relacionada con lo que debería ser; además, a lo largo de la historia de la ciencia política y de la filosofía política se ha tratado de explicar la relación entre estos dos conceptos (o la falta de ella) de diversas maneras, y en la mayoría de los casos se reconoce la autonomía de la política (es decir, se acepta que los criterios para juzgar las acciones políticas como buenas o malas son diferentes a los criterios para juzgar una acción individual).

En el contexto de la institucionalización de los planteamientos modernos, el cambio más significativo fue la creación de dos sistemas morales, uno privado y otro público. Según Weber, la lógica de la modernidad llevó a un “vaciamiento” de valores más allá de la razón instrumental. Como resultado, la ética que reflexionaba sobre el bien y el mal fue relegada a los espacios privados, mientras que la ética que se centraba en la justicia y la vida en sociedad se convirtió en predominante en la vida pública. Esto significa que, en la modernidad, la ética pública y privada han sido separadas y tratadas de manera distinta.

Según algunos autores como Greppi (2013) y Anderson (2006), la modernidad trajo consigo una alteración de los fundamentos normativos que sustentaban la legitimidad del poder político. Un Estado secularizado, liberal y desvinculado de la religión y la tradición tendría dificultades para mantener la cohesión interna y se debilitaría. Ante esta situación, Anderson (2006) argumenta que la solución para evitar la desintegración del grupo dentro de un espacio territorial determinado fue el desarrollo del nacionalismo, el cual algunos otros autores, como Bellah y Hammond (2013), han descrito como una *religión civil*, haciendo referencia al término rousseauiano.

En un contexto moderno en el que los Estados soberanos se concibieron como los centros organizativos de la sociedad, también se convirtieron en la base simbólica de las nuevas identidades colectivas necesarias para el mantenimiento de estos nuevos sistemas políticos. En este sentido, posterior a la consolidación moderna del Estado-nación y sus transformaciones contemporáneas, la ética moderna se convierte en una búsqueda de las obligaciones que unen al individuo, en tanto sujeto y agente moral, con su sociedad: «la ética de la modernidad es una ética de los deberes, a diferencia de la ética antigua que era una ética de las virtudes» (Camps, 2013, p. 136). Como resultado, se desarrolló el concepto de ciudadanía, que busca resolver el dilema entre la dimensión individual y la dimensión colectiva, entre la justicia y la membresía comunitaria. La visión universal de los principios de solidaridad establecidos por la ciudadanía, junto con la creación de un sujeto moral autónomo, se convirtió en la base de la justicia moderna (Kymlicka & Norman, 1994; Bokser Liwerant, 2005).

Las actuales reflexiones sobre la moral no se centran en sustanciales; más bien, se trata de éticas procedimentales que buscan establecer los procedimientos y condiciones necesarios para la formulación de normas éticas. Están enfocadas en la relación entre la moral y la política, en su dimensión pública. A pesar de ello, mantienen la tradición moderna de separación de esferas y se ajustan al concepto de ciudadanía en lugar de hablar de una ética estatal. Estas éticas no emiten juicios sobre las acciones del poder o una visión normativa de las virtudes individuales; en cambio, se trata de un examen de las obligaciones y conexiones que conectan a los ciudadanos con su comunidad.

De ahí la importancia de comprender la interconexión entre la moral pública y la moral privada, ya que ambas están estrechamente relacionadas y mantienen una relación simbiótica. Esto se asemeja a las relaciones entre individuo y sociedad, así como entre libertad y justicia. He aquí, de nuevo, una de las preguntas fundamentales a las que me enfrenté en la investigación: ¿cómo pensar que lo privado es meramente privado, sin relación alguna con la

comunidad que enmarca las acciones y el desarrollo del individuo? En términos tradicionales de laicidad, surge la necesidad de plantear una ética pública (cívica) en términos de ciudadanía, lo que Adela Cortina (2000) denomina como una ética mínima. Esta ética se basa en el reconocimiento de la dignidad de todas las personas, la libertad civil, la solidaridad, la pluralidad y el uso del diálogo para la resolución de conflictos en la arena pública. Greppi (2013) argumenta:

Al derecho de un Estado rigurosamente laico no le corresponde afirmar, sostener o reforzar la moral correcta, interfiriendo por lo tanto en la vida moral de los ciudadanos, defendiendo o prohibiendo estilos de vida, promoviendo unas creencias ideológicas o religiosas.

En este sentido, el derecho laico es el que defiende todas las opciones a la vez, porque no se casa con ninguna, el que protege al individuo frente a los dogmas, las creencias hegemónicas o las culturas mayoritarias. Y esto implica renunciar a toda ambición por encontrar un fundamento trascendente de las normas jurídicas, así como a la pretensión de imponer la moral por medio del derecho. (pp. 333-334)

Para el autor, entonces, el propósito principal del Estado es crear normas que protejan los bienes fundamentales de los ciudadanos, como la vida, la dignidad, la libertad y la igualdad, sin interferir en la esfera privada o en las creencias individuales.

Teniendo en cuenta la idea de Bovero acerca de que hay ciertos valores mínimos inherentes a la democracia, resultó inevitable plantearse la cuestión de si estos valores constituyen un marco moral dentro de una sociedad pluralista, heterogénea y laica. La respuesta parece ser afirmativa, pero también se requiere considerar ciertos matices. Según López de la Vieja (2000), aunque los ciudadanos tienen la capacidad de elegir su forma de vida y un sistema de valores personal que les permita abordar cuestiones prácticas o trascendentales, las sociedades necesitan valores y prácticas que

fomenten la cooperación y la deliberación ciudadana. López de la Vieja propone definir estos valores como *principios morales* que establezcan un marco general para la discusión comunitaria.

Conciliar la concepción analítica de la moral me permitió, por lo tanto, identificar en qué momento se dio el rompimiento entre la moral religiosa y la moral pública, pero también observar la forma en que la democracia construyó una narrativa de neutralidad moral que limitaba el análisis de la laicidad. Sin embargo, en el contexto de la democracia, la consideración de ciertos principios éticos como la no violencia, la fraternidad y la tolerancia son fundamentales para establecer un marco que garantice la discusión y la deliberación informadas. Incluso si este marco solo puede establecerse en términos laicos en relación con el concepto de ciudadanía, éste implica deberes cívicos necesarios para la vida en democracia, centrados en ciertos principios morales que favorecen la consolidación institucional democrática.

Con este recorrido analítico, la propuesta no es argumentar que la democracia requiere transformar sus bases morales, sino evidenciar la forma en que el análisis tradicional de la laicidad ha construido una falsa neutralidad moral que limita el análisis de la realidad social. Si reconocemos explícitamente las bases morales sobre las que se sostienen la laicidad y la democracia, podremos también complejizar nuestras respuestas a debates contemporáneos sobre las intersecciones entre política y religión, la participación de actores religiosos en el debate público, y la pertinencia de la división entre las esferas pública y privada.

REFERENCIAS

- Anderson, Benedict. (2006). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. FCE.
- Bellah, Robert, & Hammond, Phillip. (2013). *Varieties of civil religion*. Wipf and Stock.
- Bobbio, Norberto. (2009). *Teoría general de la política*. Trotta.
- Bokser Liwerant, Judit. (2005). Poder político y ética pública. *Revista de la Facultad de Derecho*, LII(237): 45-56.

- Camps, Victoria. (2008). *Historia de la ética*. Crítica.
- Camps, Victoria. (2013). *Breve historia de la ética*. [Epub] RBA Libros.
- Cortina, Adela. (2000). *Ética mínima*. Introducción a la filosofía práctica. Tecnos.
- Greppi, Andrea. (2013). Laicidad y relativismo. Diálogos sobre lo que tiene que estar dentro y lo que queremos dejar fuera de la esfera pública. En Pedro Salazar Ugarte & Pauline Capdeville (Coords.), *Para entender y pensar la laicidad* (pp. 319-360). IJ-UNAM/Cámara de Diputados/IFE/Miguel Ángel Porrúa.
- Kymlicka, Will, & Wayne Norman. (1994). Return to the Citizen: A Survey of Recent Work on Citizenship Theory. *Ethics* 104(2): 352-381.
- López de la Vieja, María Teresa. (2000). Ética y modelo de los principios. *DOXA. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, (23): 655-664.
- Perry, Michael. (2000). Giannella Lecture: What is “morality” anyway? *Villanova Law Review*, 45: 69-105.
- Rachels, James. (2006). *Introducción a la filosofía moral*. FCE.
- Scanlon, Thomas. (2000). *What we owe to each other*. The Belknap Press of Harvard University Press.
- Smith, Christian. (2003). *Moral, believing animals: Human personhood and culture*. Oxford University Press.
- Taylor, Charles. (1985). *Human Agency and Language*. Cambridge University Press.
- Wainwright, William. (2005). *Religion and Morality*. Ashgate.
- Zagzebsky, Linda. (2005). Morality and religion. En William Wainwright (Ed.), *The Oxford handbook of philosophy of religion* (pp. 344-365). Oxford University Press.

RELACIONES IGLESIA-ESTADO Y LIBERTAD RELIGIOSA

LA POSTURA OFICIAL DE LA IGLESIA CATÓLICA SEGÚN SUS DOCUMENTOS

Montserrat Espinosa de los Monteros González

INTRODUCCIÓN

Actualmente, en la literatura tanto sociológica, como filosófica política podemos encontrar diversas caracterizaciones del término laicidad. Si nos remontamos al origen del término, que la laicidad surgió en el contexto del Estado nación francés donde la Iglesia católica (en adelante, Ic) tenía una presencia hegemónica en el ámbito religioso y contaba con un poder legitimador del orden político que posteriormente fue trasladado a otra entidad (la soberanía popular). A raíz de este nuevo orden pretendido por el Estado, la Ic desarrolló una postura específica respecto a las relaciones que debían mantener estas dos instituciones, el papel del creyente en la vida pública o algunos derechos que considera afectados en contextos de laicidad. En estas notas de investigación abordaré concretamente la distinción promovida por la Ic entre *laicismo* y *laicidad*, así como algunos aspectos de su noción de *libertad religiosa* para mostrar una serie de preconcepciones incompatibles con una concepción liberal de dichos conceptos, lo que dificulta un diálogo real entre ambas posturas, a pesar de que utilicen los mismos términos.

Aunque históricamente las relaciones entre el orden religioso y el orden político en la cristiandad occidental son bien conocidas y documentadas,¹ no es interés de este escrito retomar cuestiones históricas, sino dar un panorama general de la postura de la Ic respecto a la laicidad y a la libertad religiosa –cuyo interés por parte de la Ic es mucho más reciente que su interés por aclarar la propia postura frente al poder civil– a través del análisis de algunos documentos eclesiales que lo abordan. La alusión a los documentos no pretende ser exhaustiva sino únicamente representativa, aun cuando un estudio exhaustivo sería posible para quien se interesara en llevar a cabo dicha tarea (y dispusiera del tiempo), pues la Ic conserva un acervo documental milenario.

Un recurso muy útil para lo que aquí pretendo es el *Compendio de las definiciones de los símbolos y de las declaraciones de las materias de fe y costumbres* (Denzinger, 1963),² una obra monumental del teólogo alemán Heinrich Joseph Dominicus Denzinger, publicada en 1854, quien reunió declaraciones papales, conciliares y todo aquello que se denomina “Magisterio de la Iglesia”³ que supone una postura oficial de la institución. En ella es posible rastrear, a través de su índice analítico, todo lo declarado por la Iglesia sobre

1 Algunos autores consideran que cierta hostilidad entre ambos órdenes se remonta incluso a los orígenes del cristianismo pues más allá del emblemático “Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios” (Biblia de Jerusalén, 2009, Lc 20,25) (que la Iglesia ha tomado para hablar sobre la diferenciación de la esfera política de la espiritual), la condena de Cristo obedeció a motivos políticos ya que, según el Evangelio de Juan, los miembros del sanedrín, luego de ver que Pilato no se interesaba por las acusaciones de carácter religioso sobre el imputado, acudieron a otra de carácter político: “Si sueltas a éste, no eres amigo del César; todo el que se hace rey se opone al César” (Biblia de Jerusalén, 2009, Jn 19:12). Es importante hacer notar, sin embargo, que una distinción fuerte entre el orden religioso y el político sólo puede ubicarse precisamente hasta la Edad Moderna con el nacimiento de los Estados nación, la diferenciación de esferas, etc.

2 Esta obra ha tenido más de 30 ediciones ampliadas desde su aparición, la más reciente del año 2000 que recoge documentos hasta 1995.

3 La Ic entiende por Magisterio su función de enseñanza, misma que cree fundamentada en un mandato divino y que ha de extenderse sobre todas las personas y épocas: “Compete siempre y en todo lugar a la Iglesia proclamar los principios morales, incluso los referentes al orden social, así como dar su juicio sobre cualesquiera asuntos humanos, en la medida en que lo exijan los derechos fundamentales de la persona humana o la salvación de las almas” (CIC, can. 747, §2).

un tema específico. Además del *Denzinger* (como se le conoce a esta obra), son de utilidad los *documentos del Concilio Vaticano II*, dos compendios llevados a cabo durante el pontificado de Juan Pablo II: *Compendio del Catecismo de la Iglesia Católica* (2005) y *Compendio de doctrina social de la Iglesia* (2004), así como algunos otros documentos puntuales proclamados por el Vaticano. La elección de estas fuentes tiene que ver, repito, con que representan una postura oficial reiteradamente defendida tanto por diversos pontífices, como por las diferentes Conferencias episcopales que forman parte del Magisterio cuando están en comunión con el papa.

Para concluir con esta introducción, vale la pena aclarar que no se trata de un ejercicio apologético, sino expositivo y analítico de dicha postura; pretende ser de utilidad para quienes se interesan por estos temas pero que tienen poca familiaridad con el manejo documental eclesiástico que en ocasiones parece requerir su estudio.

RELACIONES IGLESIA-ESTADO. LAICIDAD Y LAICISMO

Como mencionaba brevemente en la introducción, existen diferentes caracterizaciones de la laicidad, sin embargo, un elemento que rescatan la mayoría de las acepciones es la existencia de una separación institucional entre la Iglesia y el Estado; a este respecto, obviamente, la Ic tiene su propia noción de en qué deberían consistir dichas relaciones y, por tanto, de lo que la laicidad debería ser. El tipo de relación que reconoce es el siguiente:

La comunidad política y la Iglesia son independientes y autónomas, cada una en su propio terreno. Ambas, sin embargo, aunque por diverso título, están al servicio de la vocación personal y social del hombre. Este servicio lo realizarán con tanta mayor eficacia, para bien de todos, cuanto *más sana y mejor sea la cooperación* [énfasis agregado] entre ellas, habida cuenta de las circunstancias de lugar y tiempo. El hombre, en efecto, no se limita al solo horizonte temporal, sino que, sujeto de la historia humana, mantiene íntegramente su

vocación eterna. La Iglesia, por su parte, fundada en el amor del Redentor, contribuye a difundir cada vez más el reino de la justicia y de la caridad en el seno de cada nación y entre las naciones. Predicando la verdad evangélica e *iluminando todos los sectores de la acción humana* [énfasis agregado] con su doctrina y con el testimonio de los cristianos, respeta y promueve también la libertad y la responsabilidad políticas del ciudadano (GS, §76c).

Con las cursivas en el párrafo anterior he querido acentuar dos elementos que considero de importancia: por un lado, resulta evidente que para la Ic la relación entre ambas esferas debería ser de *cooperación* y, por el otro, con la expresión *iluminando todos los sectores de la acción humana...* la Ic manifiesta su autoconcepción como guía de la humanidad.⁴

En este punto cabe preguntarse cómo es que la Ic reconoce que la comunidad política (el Estado) goza de independencia y autonomía con respecto a la institución eclesial y simultáneamente puede situarse por encima de ella para “iluminarla” o afirmar que lo más conveniente para ambas es la cooperación. La respuesta la podemos encontrar en su defensa de *un orden moral objetivo*: “[...] el Concilio declara que la primacía absoluta del orden moral objetivo debe ser respetada por todos, puesto que es el único que supera y congruentemente ordena todos los demás órdenes de las realidades humanas, por dignos que sean” (IM, §6). La Ic considera que ese orden moral objetivo le ha sido dado en custodia y que todas las realidades humanas, incluyendo la política, deben subordinarse a él.

La Ic necesita por ello lo que Chianssoni denomina *libertad eclesial*, para llevar a cabo su misión de autoridad y guía. Retomando a Francesco Ruffini, Chianssoni caracteriza la libertad eclesial como “el derecho de una confesión religiosa determi-

4 Misma que se ejemplifica bien con el can. 747, §2 del CIC recién citado, o más claramente en MM, §1-9.

nada a imponer el cumplimiento de sus propios preceptos morales y rituales, en una o más sociedades en todas las dimensiones de la vida de los individuos” (Chiassoni, 2013, p. 5). En el contexto que estamos analizando, esa confesión religiosa determinada sería la Ic y esa libertad daría origen, en último término, a la *laicidad positiva* o a la *cooperación amistosa*. Por “laicidad positiva” ha de entenderse “una actitud positiva respecto del ejercicio colectivo de la libertad religiosa”, que obliga al Estado a adoptar “una perspectiva [...] asistencial o prestacional” hacia las comunidades religiosas” (Ruíz Miguel, 2013, p. 11).⁵ Esta actitud del Estado tiene por base una “orientación ideológica fundamental, que consiste en creer que el fenómeno religioso tiene un elevado valor positivo para la sociedad” (Chiassoni, 2013, p. 30) y, por tanto, vale la pena no sólo protegerlo sino fomentarlo: las religiones mayoritariamente practicadas o las culturalmente dominantes merecen, en virtud del bien que suponen para la sociedad, una serie de ayudas o privilegios de exención por parte del Estado. Surge de ahí una “cooperación amistosa” pues de esta valoración positiva de la religión se desprende que los Estados deban garantizar ciertos privilegios a las Iglesias como la exención de impuestos y el acceso a recursos públicos para llevar a cabo sus tareas (sobre todo las relacionadas con la salud y la educación), así como el derecho a predicar y hacer proselitismo públicamente, etc. (Lemaitre, 2017, pp. 30-32). A esta relación positiva o amistosa la Ic la denomina, desde Pío XII, “sana laicidad” (Pío XII, 1958).

Treinta años antes de que surgiera este famoso término (“sana laicidad”), el papa en turno, Pío XI, se había opuesto a lo que él denominaba “la peste del laicismo”. Cuando en 1925 el pontífice instituyó la fiesta de Cristo Rey, se expresaba sobre el laicismo en los siguientes términos:

Peste de nuestra edad decimos ser el que llaman laicismo con sus errores y criminales intentos [...] Se empezó por

5 En esta cita, Alfonso Ruíz Miguel está recogiendo, a su vez, las palabras de una sentencia sobre el Colegio de Abogados de Sevilla (mismas que aparecen entre comillas).

negar el imperio de Cristo sobre todas las naciones; se le negó a la Iglesia el derecho que viene del derecho mismo de Cristo, de enseñar al género humano, de dar leyes, de regir a los pueblos, en orden, ciertamente, de su eterna felicidad. Luego, poco a poco, fué [sic] igualada la religión de Cristo con las falsas religiones y puesta con absoluto indecoro en su mismo género; se la sometió después al poder civil y se la dejó casi al arbitrio de gobernantes y magistrados. Aún pasaron más allá quienes pensaron que la religión divina debía ser sustituida por una religión natural, por una especie de movimiento natural del alma. Y no han faltado Estados que han creído podían pasar sin Dios, y que su religión consistía en la impiedad y en el abandono de Dios (Denzinger, 1963, 2197b: QP, §23).

De hecho, como puede leerse en la misma encíclica, la institución de dicha fiesta se pensó como remedio al laicismo:

Y si ahora mandamos que Cristo Rey sea honrado por todos los católicos del mundo, con ello proveeremos también a las necesidades de los tiempos presentes, y pondremos un remedio eficacísimo a la peste que hoy inficiona a la humana sociedad (Denzinger, 1963, 2197b: QP, §23).

La distinción pues entre laicismo y laicidad fue introducida por la Ic para diferenciar un orden que considera amenazador, de otro compatible con su injerencia en la esfera pública; esta injerencia, como hemos visto, está fundamentada en su papel –concebido a su vez como mandato divino– de baluarte del orden moral y encargada de guiar a la sociedad.

Aunque pueda parecer una postura antigua o preconiliar (es decir, previa al ejercicio de *aggiornamento* llevado a cabo por la Ic durante el Concilio Vaticano II, entre 1962 y 1965), tanto los documentos conciliares, como los pontífices de la segunda mitad del siglo XX y principios del XXI, siguieron defendiendo ese modo de

cooperación y si bien Francisco no habla ya de una “sana” laicidad ni de modos de cooperación institucional, sí ha distinguido una versión adecuada y una inadecuada de ejercer la laicidad: la primera relacionada con garantizar la libertad religiosa y la segunda con no permitir expresar libremente la propia fe (Goubet y Maillard, 2016).⁶ Veamos, las dificultades de aludir a la libertad religiosa desde la concepción católica.

LIBERTAD DE CONCIENCIA Y LIBERTAD RELIGIOSA

Al igual que con el concepto de laicidad, la Ic sostiene una concepción específica de libertad religiosa que constriñe su noción a marcos muy particulares. Ésta se recoge en una de las tres declaraciones del Concilio Vaticano II, *Dignitates Humanae* o *Sobre la libertad religiosa. El derecho de la persona y las comunidades a la libertad social y civil en materia religiosa* (1965). De acuerdo con J. Lemaitre, en ella se ofrecen tres nociones de libertad religiosa (Lemaitre, 2017, pp. 35-36):

(1) La primera entiende la libertad religiosa como libertad de conciencia, es decir, que los individuos tienen el derecho a seguir los dictámenes de su conciencia y a no ser obligados a actuar en contra de ella.

(2) La segunda definición hace alusión a la libertad del creyente de expresar su religión de tal manera que: “manifieste externamente los actos internos de religión, se comunique con otros en materia religiosa, profese su religión de forma comunitaria” (DH, §3c).

(3) La tercera se basa en la postura tradicional católica que, como mencioné anteriormente, se autoconciencia como baluarte del orden moral y encargada de guiar a la sociedad. Dado que la finalidad del Estado debe ser el bien común, éste debe mostrarse propicio con aquellas instituciones que tengan por objetivo su búsqueda –entiéndase aquí la religión en general, pero la Ic en particular–. Esta última coincide

⁶ Es importante aclarar, sin embargo, que al tratarse de una entrevista no se considera un documento del magisterio pontificio y, por tanto, no entra en lo que aquí estamos recuperando como “postura oficial”.

con lo que más arriba hemos denominado “libertad eclesiástica” y que se relaciona, según veíamos, con el concepto de laicidad promovido por la Iglesia.

Aquí me interesa analizar la primera definición, libertad religiosa como libertad de conciencia, respecto de la cual la encíclica postula:

Esta libertad consiste en que todos los hombres deben estar inmunes de coacción, tanto por parte de personas particulares como de grupos sociales y de *cualquier potestad humana* [énfasis agregado], y ello de tal manera que en materia religiosa ni se obligue a nadie a obrar *contra su conciencia* [énfasis agregado] ni se le impida que actúe conforme a ella en privado y en público, solo o asociado con otros, *dentro de los límites debidos* [énfasis agregado] (DH, §2a).

Una vez más hago uso de las cursivas para rescatar ciertos elementos de análisis. Lo primero que me interesa señalar tiene que ver con la frase “Inmunes de coacción [...] de cualquier potestad humana”. Evidentemente, para la Ic existe potestad humana y potestad divina, esta segunda tiene, además, representantes que son la propia jerarquía eclesiástica. Cabría aquí preguntarse si la libertad religiosa, así entendida, es compatible entonces con otro tipo de coacción. La respuesta parece estar contenida en su defensa de *la verdad objetiva* y *la naturaleza propia del hombre* también contenida en la *Dignitates Humanae* (1965):

Por razón de su dignidad, todos los hombres, por ser personas, es decir, dotados de razón y voluntad libre y, por tanto, enaltecidos con una responsabilidad personal, son impulsados por su propia naturaleza a buscar la verdad, y además tienen la obligación moral de buscarla, *sobre todo la que se refiere a la religión*. Están obligados, asimismo, a adherirse a la verdad conocida y a ordenar toda su vida según las exigencias de la verdad (§2b).

Esa verdad que aquí genéricamente hace referencia a la religión es explicitada en el Código de Derecho Canónico de la siguiente manera: “Todos los hombres están obligados a buscar la verdad *en aquello que se refiere a Dios y a su Iglesia* [énfasis agregado] y, una vez conocida, tienen, por ley divina, el deber y el derecho de abrazarla y observarla”. (CIC, can. 748, § 1). La verdad, no obstante, “no se impone de otra manera, sino por la fuerza de la misma verdad, que penetra suave y fuertemente en las almas” (DH, §1c) de manera que los hombres “quedan obligados en conciencia, pero no coaccionados” (DH, §11a). No entraré aquí a investigar si una verdad que obliga en conciencia puede considerarse libre de coacción, ni su compatibilidad con la libertad humana (ya en el siglo IV se lo preguntaban los Padres de la Iglesia), con lo recogido en estas líneas únicamente he querido mostrar que la especificación “coacción por parte [...] de cualquier potestad humana” parece no ser gratuita.

Lo segundo que he acentuado por medio de las cursivas en la definición de libertad religiosa que ofrece la Ic es la alusión a la conciencia. El concepto de conciencia ha ido evolucionando históricamente, pero en general, hace alusión al ámbito interno de los individuos donde tienen lugar las representaciones que se hacen del mundo, de sí mismos y sus nociones de bien y mal. Como señala Chiassoni, la conciencia puede ser concebida como heterónoma y autoritaria (dependiente de “sistemas institucionalizados de moralidad” de acuerdo con Capdeville) o autónoma (es decir, que no depende sino de la libre autodeterminación del sujeto). Aunque incompatibles, estas concepciones coinciden en reconocer “un espacio de soberanía en el fuero interno de los individuos” (Chiassoni, 2013, pp. 5-12; Capdeville, 2015, pp. 19-23). Veamos ahora lo que la Ic afirma de la conciencia en uno de los documentos conciliares más relevantes:

En lo más profundo de su conciencia descubre el hombre la existencia de una ley que él no se dicta a sí mismo, pero a la cual debe obedecer, y cuya voz resuena, cuando es necesario, en los oídos de su corazón, advirtiéndole que debe amar y practicar el bien y que debe evitar el mal: haz esto, evita

aquello. Porque el hombre tiene una ley escrita por Dios en su corazón, en cuya obediencia consiste la dignidad humana y por la cual será juzgado personalmente. La conciencia es el núcleo más secreto y el sagrario del hombre, en el que éste se siente a solas con Dios, cuya voz resuena en el recinto más íntimo de aquélla. [...] Cuanto mayor es el predominio de la recta conciencia, tanto mayor seguridad tienen las personas y las sociedades para apartarse del ciego capricho y para someterse a las normas objetivas de la moralidad. No rara vez, sin embargo, ocurre que yerra la conciencia por ignorancia invencible, sin que ello suponga la pérdida de su dignidad. Cosa que no puede afirmarse cuando el hombre se despreocupa de buscar la verdad y el bien y la conciencia se va progresivamente entenebreciendo por el hábito del pecado (GS, 16).

A simple vista se puede apreciar que la noción de conciencia que está detrás de estas afirmaciones es la de una conciencia heterónoma autoritaria, recuperemos algunas líneas de la DH que reforzarían esta concepción:

Por su parte, los cristianos, en la formación de su conciencia, deben prestar diligentemente atención a la doctrina sagrada y cierta de la Iglesia. Pues por voluntad de Cristo, la Iglesia católica es maestra de la verdad, y su misión es exponer y enseñar auténticamente la Verdad, que es Cristo, y al mismo tiempo declarar y confirmar con su autoridad los principios del orden moral que fluyen de la misma naturaleza humana (DH, §14c).

Es decir que la conciencia, aquella que dirige las acciones y la IC considera que debe ser protegida, ha de ser formada según sus enseñanzas, resultando así que

La conciencia cristiana bien formada no permite a nadie favorecer con el propio voto la realización de un programa político o la aprobación de una ley particular que contengan

propuestas alternativas o contrarias a los contenidos fundamentales de la fe y la moral (Congregación para la doctrina de la fe, 2002).

Así también el Catecismo de la Iglesia Católica afirma que:

La conciencia recta y veraz se forma con la educación, con la asimilación de la Palabra de Dios y las enseñanzas de la Iglesia. Se ve asistida por los dones del Espíritu Santo y ayudada con los consejos de personas prudentes. Además, favorecen mucho la formación moral tanto la oración como el examen de conciencia (CCE, §374).

Vemos pues que, la defensa que la Ic hace de la libertad de conciencia, contiene no pocas preconcepciones que exigirían su aceptación antes de tomarla por válida y como susceptible de discusión.

Finalmente, la frase “dentro de los límites debidos” hace alusión tanto a *un orden moral objetivo* y a *una naturaleza humana determinada*, como a un *justo orden público*, según se lee en las siguientes líneas:

el derecho a esta inmunidad [la inmunidad de coacción por parte de cualquier potestad humana que supone la libertad religiosa] permanece también en aquellos que no cumplen la obligación de buscar la verdad y de adherirse a ella, y su ejercicio, con tal de que se guarde el justo orden público, no puede ser impedido (DH, §2b).

Reconstruyendo un poco el argumento de este apartado podríamos decir: todos los hombres, por razón de su naturaleza –naturaleza humana determinada–, están obligados a buscar la verdad, para ello necesitan estar libres de coacción humana. Esa verdad tiene que ver con Dios y su Iglesia –verdad objetiva–; además, todos deben actuar según su conciencia, pero esa conciencia debe ser formada y dirigida, principalmente, según las enseñanzas de la Ic –que conoce

y enseña un orden moral objetivo—. Pero, dado que la verdad obliga, pero no coacciona, también quienes no cumplen con la obligación de buscarla necesitan libertad (no sólo los que no profesan religión alguna sino quienes profesan una diferente al catolicismo).⁷ De esta manera se mantiene el justo orden público.

Es interesante notar que la conservación del orden público sea la razón por la que se defiende la libertad religiosa para todos, y no la afirmación de que todas las religiones e Iglesias tengan el mismo valor, cosa que la Ic no acepta.⁸ De hecho, en la afirmación incontrovertible de su superioridad se justificaría un trato especial, aunque siempre compatible con esa “concesión” o “condescendencia” hacia otras religiones, como dicta la misma encíclica:

Si, en atención a peculiares circunstancias de los pueblos, se otorga a una comunidad religiosa determinada un especial reconocimiento civil en el ordenamiento jurídico de la sociedad, es necesario que al mismo tiempo se reconozca y respete a todos los ciudadanos y comunidades religiosas el derecho a la libertad en materia religiosa (DH, §6c).

Cierto es que el párrafo consignado se refiere a “comunidad religiosa determinada” en general y no a la Ic en particular; pero existen razones históricas para creer que, más que la previsión de circunstancias posibles con respecto a otras religiones se trata de una defensa del especial trato que ha recibido en el pasado.

Sirva lo analizado hasta este punto para notar la serie de elementos imbricados en la concepción de libertad religiosa que defiende la Ic y que dificulta su puesta en relación con otras posturas, por ejemplo, la liberal.

7 “Creemos que esta única y verdadera religión subsiste en la Iglesia Católica y Apostólica, a la cual el Señor Jesús confió la misión de difundirla a todos los hombres” (DH, §1b).

8 Además de lo recogido en la nota anterior, podemos recordar las palabras de Pío XI más arriba consignadas que reflejan su convicción de ser la única religión verdadera: “igualada la religión de Cristo con las falsas religiones y puesta con absoluto indecoro en su mismo género...”.

NOTAS CONCLUSIVAS

A lo largo de estas páginas he abordado dos temas: la relación Iglesia-Estado y la noción de libertad religiosa, ambas desde la postura oficial de la Ic. Esta postura se recoge en diversos documentos eclesiales; sin embargo, según hemos tratado de exponer, no es suficiente con acudir a documentos puntuales que tratan estos temas, pues lo allí contenido se encuentra íntimamente relacionado con afirmaciones, preconcepciones, incluso dogmas que se han ido configurando a lo largo del Magisterio eclesial por siglos; un diálogo con la Ic respecto a estos temas, se antoja difícil sin la previa aceptación de cada uno de los elementos que componen sus formulaciones, pues la aceptación de todas y cada una de dichas afirmaciones es prácticamente imposible para todo aquel que no sea, ya de hecho, creyente suyo. En esto radica no sólo lo problemático de dicha postura que requiere análisis cuidadoso y conocimiento amplio de lo que la Ic entiende por casi cada palabra que enuncia, sino la imposibilidad de facto de tenerla como interlocutora en asuntos que exigen deliberación, flexibilidad, ceder un poco con tal de alcanzar acuerdos que permitan la pacífica convivencia.

La postura de la Ic, aunque podía considerarse como ir abriendo a las exigencias del mundo contemporáneo, parece tener un margen de variación mínimo pues da la misma importancia a lo contenido en la Sagrada Escritura, que a lo vivido por la Tradición⁹ y a lo declarado por el Magisterio.¹⁰ Mientras esto sea así, cada nuevo tema que atañe a la Ic (los derechos humanos, por ejemplo) buscará su justificación en esas raíces milenarias y sobrenaturales, no sin antes pasar por los enfrentamientos que la obligan a declararse a favor o en contra de dichos temas. Cuando se da alguna apertura

9 “La Tradición Apostólica es la transmisión del mensaje de Cristo llevada a cabo, desde los comienzos del cristianismo, por la predicación, el testimonio, las instituciones, el culto y los escritos inspirados” (CCE, §12).

10 “Escritura, Tradición y Magisterio están tan estrechamente unidos entre sí, que ninguno de ellos existe sin los otros. Juntos, bajo la acción del Espíritu Santo, contribuyen eficazmente, cada uno a su modo, a la salvación de los hombres” (CCE, §17).

o avance parece darse sólo aparentemente, esta realidad queda al descubierto cuando se lleva a cabo un análisis de los términos y documentos como el realizado en estas páginas.

ÍNDICE DE SIGLAS

- CCE Catecismo de la Iglesia Católica (*Catechismus Catholicae Ecclesiae*)
- CIC Código de Derecho Canónico (*Codex Iuris Canonici*)
- DH Declaración sobre la libertad religiosa. El derecho de la persona y las comunidades a la libertad social y civil en materia religiosa (*Dignitates Humanae*)
- Ic Iglesia católica
- IM Declaración sobre los medios de comunicación (*Inter mirifica*)
- GS Constitución sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo (*Gaudium et spes*)
- MM Carta encíclica sobre el reciente desarrollo de la cuestión social a la luz de la doctrina cristiana (*Mater et Magistra*)
- QP Carta encíclica sobre la fiesta de Cristo Rey (*Quam Primas*)
- Minúsculas que acompañan a los párrafos se refieren al número de párrafo dentro del mismo.

REFERENCIAS

- Biblia de Jerusalén. (2009) Desclée de Brouwer.
- Bovero, Michelangelo. (2013). *El concepto de Laicidad*. Instituto de Investigaciones Jurídicas-UNAM.
- Capdevielle, Pauline. (2015). *La libertad de conciencia en el Estado laico*. Instituto de Investigaciones Jurídicas-UNAM.
- Chiassoni, Pierluigi. (2013). *Laicidad y libertad religiosa*. Instituto de Investigaciones Jurídicas-UNAM.
- Concilio Vaticano II. (1966). *Constituciones. Decretos. Declaraciones. Legislación posconciliar*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Congregación para la Doctrina de la fe. (2002). *Nota doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política*.

- Denzinger, Enrique. (1963). *El magisterio de la Iglesia*. Herder.
- Goubet, Guillaume, y Maillard, Sébastien. (2016, 30 de junio). Entrevista del papa Francisco. *La Croix*. <https://www.la-croix.com/Religion/Pape/Entrevista-papa-Francisco-La-Croix-texto-completo-2016-06.30.1200772578>
- Iglesia Católica. (2005). *Catecismo de la Iglesia Católica. Compendio*. Librería Editrice Vaticana. http://www.vatican.va/archive/catechism_sp/index_sp.html.
- Iglesia Católica. (2003). Código de derecho canónico. Librería Editrice Vaticana. http://www.vatican.va/archive/ESL0020/_INDEX.HTM.
- Iglesia Católica. (2004). *Compendio de Doctrina Social de la Iglesia*. Librería Editrice Vaticana. https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_sp.html
- Juan XXIII. (1961). Carta encíclica sobre el reciente desarrollo de la cuestión social a la luz de la doctrina cristiana *Mater et Magistra*. Librería Editrice Vaticana.
- Lemaitre, Julieta. (2017). The Problem of the Plaza: Religious Freedom, Disestablishment and the Catholic Church in Latin America's Public Square. En Juan Marco Vaggione y José Manuel Morán Faúndes (eds.). *Laicidad and Religious Diversity in Latin America* (pp. 21-41). Springer.
- Pablo VI. (1965). Constitución sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo. *Gaudium et spes*. Librería Editrice Vaticana.
- Pablo VI. (1965). Declaración sobre la libertad religiosa. El derecho de la persona y las comunidades a la libertad social y civil en materia religiosa *Dignitates Humanae*. Librería Editrice Vaticana.
- Pablo VI. (1963). Declaración sobre los medios de comunicación *Inter mirifica*. Librería Editrice Vaticana.
- Pio XII. (1958). Discurso a los marquisanos residentes en Roma.
- Pontificio Consejo "Justicia y paz". (2005). *Compendio de la doctrina social de la Iglesia*, Librería Editrice Vaticana

http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_sp.html.

Ruiz Miguel, Alfonso. (2013). *Laicidad y constitución*. Instituto de Investigaciones Jurídicas-UNAM.

Vaggione, Juan Marco y Morán Faúndes, José Manuel (eds.). (2017). *Laicidad and Religious Diversity in Latin America*. Springer.

¿CÓMO ESTUDIAR LO POLÍTICO-RELIGIOSO?

UNA REFLEXIÓN EN EL MARCO DE LAS DINÁMICAS EVANGÉLICAS EN COSTA RICA

Mónica Ulloa-Gómez

La investigación del fenómeno religioso en Costa Rica tiene a su haber un camino recorrido por diferentes investigadores quienes han connotado su interés por las dinámicas religiosas, sociales, culturales y políticas, propiciadas por la religión. Estos análisis se han centrado mayoritariamente en la religión católica y en las más disímiles áreas cuya injerencia eclesial se halla (Blanco, 1967, 1984; Backer, 1974; Gil, 1975; Blanco, 1983; Soto, 1985; Sagot, 1986; Picado, 1987, 1989, 1990, 2010; Fernández, 1990; Vargas, 1991; Payne, 1992; Solano, 1993; Benavides, 2005; Velázquez, 2011; Sandí, 2010, 2011, 2012, 2016, 2018, 2021, entre otros) Lo cual propició que el denominado “mundo evangélico” quedara en la mayoría de ocasiones, aludido de estos estudios científicos.

Los esfuerzos académicos por comprender la “otra”¹ dinámica religiosa en Costa Rica a finales del siglo XX, fueron ejecutados por propios investigadores evangélicos, cuyos trabajos en muchas ocasiones respondían a la necesidad de plasmar la historia vívida de sus denominaciones religiosas, históricamente relegadas en un país católico, cuya jerarquía (la Iglesia Católica) mantenía una basta presencia dentro de la dinámica nacional. Así, el investigador que más aportó al estudio del evangelismo fue el Dr. Wilton Nelson con su obra *“Historia del protestantismo en Costa Rica”* (1983), abriendo un parteaguas para el análisis de este fenómeno religioso.

Por su parte, el Instituto Internacional de Evangelización a Fondo (IINDEF), gestó la elaboración de trabajos académicos y no académicos, que ubicaran la historia de las diferentes denominaciones no católicas en Costa Rica.

Por otro lado, desde la academia costarricense investigaciones devenidas de la teología, sociología, historia e incluso derecho, buscaron comprender la dinámica evangélica costarricense (Rodríguez, 1975; Alfaro 1976; Montero, 1978; Piedra, 1983; Valverde, 1987; Rojas, 1989; Saravia, 1995, entre otros). Hallándose estudios que se han dado la tarea de analizar temáticas asociadas al evangelismo, tanto en el ámbito religioso como en su incidencia social y recientemente, política. Esta última área ha figurado posterior a la campaña electoral del 2018, a partir del auge de la participación política evangélica que abrió la reflexión sobre cuánto y de qué manera han evolucionado las denominaciones evangélicas para concretar la casi elección presidencial en un país eminentemente católico.

1 En Costa Rica ha existido la tendencia de denominar a los evangélicos como los “otros”, haciendo eco de una diferencia religiosa, pero también social y racial, promovida por el hecho de que los movimientos evangélicos fortalecieron las labores de evangelización a partir de su llegada con la población afrodescendiente al Caribe costarricense a finales del siglo XIX, a raíz de la construcción del Ferrocarril al Atlántico. Espacio geográfico que desde entonces fue denominado como “la otra Costa Rica”, enfatizando en este como: una región de personas de color, que no podían ingresar al conocido Valle Central donde se encuentran las ciudades principales y segundo; el territorio de los “no católicos”, particularidad que hasta entonces, suponía una connotación unificadora del territorio y la sociedad costarricense.

El análisis investigativo del mundo evangélico puede segmentarse en tres áreas. La primera de ellas se relaciona a la historia de los movimientos evangélicos en Costa Rica, la cual ha sido abanderada en las últimas décadas, por el trabajo que ha llevado a cabo el Programa Latinoamericano de Estudios Sociorreligiosos (PROLADES) y otras investigaciones académicas (Holland, 2007, 2011, 2014, 2015, 2021; Capcha, 2012; Cortés, 2014; Sánchez, 2019). Dentro de esta arista, se encuentran clasificaciones de las tradiciones protestantes, reseñas históricas y contabilización de asociaciones evangélicas y feligresías dentro del territorio nacional, mayoritariamente caracterizado por un trabajo descriptivo, sin una profundización sustancial en su análisis.

El segundo enfoque se asocia a las matrices, prácticas y creencias religiosas en Costa Rica (Fuentes, 2015; IDESPO, 2018). Para ello, se han utilizado metodologías cuantitativas o mixtas, mediante la realización de estudios de opinión, que permiten analizar de primera mano, el sentir y pensar de la población costarricense.

Por último, la tercera línea de investigación que se encuentra en boga es la de la politización religiosa o participación política de los evangélicos en Costa Rica, producto de la coyuntura electoral del 2018. No obstante, en esta materia hay un vacío investigativo considerable. Lo anterior fruto de dos peculiaridades; la primera debido al desconocimiento de la dinámica evangélica en Costa Rica, en cuyo caso, hasta hace 60 años eran una minoría importante en el país; que, además, era vista desde el lente del prejuicio social y espiritual². La segunda, el fenómeno de incidencia pública y política de los denominados grupos evangélicos es reciente en Costa Rica, en contraposición a otros países latinoamericanos en los que su injerencia es mayor, debido a las cuotas religiosas y sus mecanismos de participación pública.

La participación política y la incidencia en espacios públicos de los movimientos evangélicos de forma corporativa, es decir,

2 Como el trabajo de Jaime Valverde *“Las sectas en Costa Rica. Pentecostalismo y conflicto social”*.

como agrupaciones y no como un acto individualizado³ comenzó en la década de 1980. Con ello y particularmente al inicio del nuevo milenio, se abrió la reflexión en torno a este proceso. Una de las personas más interesadas en esta línea temática fue el investigador Jean-Pierre Bastian, quien, además, se había ocupado del análisis en torno a la participación política de los evangélicos en América Latina y las transformaciones en el marco de la dinámica religiosa, o como él lo denomina “las mutaciones religiosas en América Latina” (1997, 1999, 2000, 2006)

En virtud de lo anterior, Bastian estudió la dinámica de participación política y el crecimiento evangélico en el territorio costarricense, haciendo énfasis en el caso pentecostal a través de su estudio *“Imaginaire pentecôtiste et confessionnalisation de la politique au Costa Rica”* (2000). El objetivo de su investigación era determinar las razones por las cuales los evangélicos deciden apropiarse o tomar partido de espacios sociales; en primera instancia, y posteriormente de ámbitos políticos; a partir de la conformación de partidos políticos de corte confesional desde 1981 con la aparición del Partido Alianza Nacional Cristiana (PANC).

Sin embargo, entre los estudios de Bastian y la coyuntura política suscitada en las elecciones presidenciales del 2018 en Costa Rica —que provocaron el interés por estudiar la participación político-evangélica—, hay 20 años de un cuasi desconocimiento y vacío académico en torno al tema. Por ello, es imperante explicarnos en el contexto que suscita retomar la reflexión investigativa sobre este fenómeno.

La campaña política de las elecciones presidenciales del 2018 en Costa Rica inició de manera habitual, posicionando a algunos candidatos por encima de otros, con discursividades y actividades propias del fenómeno electoral costarricense. No obstante, en el mes de enero, la emisión de la resolución de la Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) sobre una Opinión Consultiva realizada

3 Antes de 1980, personas evangélicas formaban parte de estructuras políticas, pero no como representantes religiosos, sino como ciudadanos que al igual que la mayoría, profesan un credo religioso específico.

por el Gobierno de Costa Rica en el 2017 (OC-24/17), en razón de la aprobación del matrimonio igualitario y otros derechos de las colectividades LGTBIO+, cambiaron el debate de los comicios. Pronto, el escenario político varió, cimentando a partidos políticos que hasta ese momento no eran favoritos para ganar las elecciones nacionales, entre los que resaltó una agrupación conservadora evangélica: el Partido Restauración Nacional (PRN). desde su surgimiento en el 2010, no había tenido un impacto trascendental en el quehacer público y político nacional.

De esa manera, el Partido Acción Ciudadana (PAC), representado por su candidato Carlos Alvarado Quesada, tomó lugar en el amparo de la resolución de la CIDH. Mientras que el Partido Restauración Nacional (PRN), De corte evangélico-conservador y liderado por el cantante y ministro neopentecostal Fabricio Alvarado Muñoz, se posicionó como la agrupación defensora de los valores y moral de la sociedad costarricense. Lo cual provocó una polarización dentro de la sociedad costarricense, que se traslapó indudablemente al escenario electoral:

Con ese panorama, las elecciones del 8 de febrero del 2018 se desarrollaron en un contexto sociopolítico inusual, en el que de una u otra forma —en mayor o menor medida—, estuvo presente un encuentro entre el conservadurismo y progresismo costarricense, lo que dio por resultado que ninguno de los candidatos a presidencia tuviera el porcentaje mínimo de votos para ganar las elecciones (40%). Esto supuso la realización de una segunda ronda electoral que fue disputada entre los dos candidatos que obtuvieron mayores porcentajes en los comicios de febrero: Fabricio Alvarado (25%) y Carlos Alvarado (21,6%) (Ulloa, 2022, p. 216).

Lo anterior provocó que buena parte de la sociedad, medios de comunicación y por supuesto, la academia costarricense, reflexionaran sobre cómo una agrupación ultraconservadora y religiosa, figuraba como una de las dos fuerzas más importantes de las elec-

ciones nacionales. Además del hecho que se consolidaron como la segunda bancada más importante en el Poder Legislativo, alcanzando 14 de las 57 curules asambleístas que se disputaban en el proceso electoral. ¿Cómo lograron “apropiarse” de un espacio político?, ¿Quiénes son?, ¿Cuánto tiempo llevan allí? Fueron algunas de las interrogantes que marcaron este momento histórico. Empero, la mayoría de las reflexiones acaecidas en el marco de dicha coyuntura, supusieron respuestas disociadas en cuanto a su proceso histórico, resaltando únicamente la particularidad del 2018. Lo que, a su vez, restaba legitimidad a los procesos históricos de participación política religiosa y particularmente evangélica en Costa Rica.

Entre los estudios desarrollados posterior a este fenómeno político, cabe resaltar aquellos que primaron responder en una perspectiva amplia y compleja la dinámica político-evangélica. En estos se encuentran los estudios de César Zúñiga Ramírez (2018, 2022) “*Costa Rica: el poder evangélico en una democracia estable*” y “*Costa Rica: los hermanos separados en la política evangélica costarricense*”, que aportan una visión conjunta del desarrollo de la participación política evangélica en Costa Rica, contribuyendo a un mejor entendimiento de su proceso histórico en larga data. Asimismo, el trabajo de Andrey Pineda Sancho (2019) “*Religión, conservadurismo y progresismo en las elecciones del 2018: de las desigualdades socio existenciales a las diferencias políticas y morales*”, que, a pesar de situarse sobre la coyuntura del 2018, realiza un análisis en la dinámica participativa de las agrupaciones político-evangélicas, durante el periodo posterior al 2000. A su vez, enfatizando en la instauración de las primeras agrupaciones evangélicas a finales del siglo XX. Aunado a estos, las investigaciones realizadas por Laura Fuentes Belgrave (2014, 2019, 2022) resaltan la incidencia pública y política de los conservadurismos religiosos costarricenses, haciendo hincapié en el marco de las elecciones del 2018, como un punto de inflexión de la dinámica conservadora en el país.

Por otro lado, uno de los estudios más recientes concernientes a esta temática es la tesis de Maestría en Historia Aplicada “*La participación evangélica en la política costarricense: El caso pente-*

costal y neopentecostal 1980-2022" (2022), investigación realizada por quien escribe este texto. En virtud del razonamiento expuesto en cuanto a las explicaciones superficiales de la dinámica político-evangélica, se planteó analizar no solo la participación político-religiosa, sino sentar las bases que conllevaron a su accionar político, a partir de la comprensión de la llegada, crecimiento y participación socioreligiosa de los movimientos evangélicos desde el siglo XIX en Costa Rica. Lo cual priorizaba dar razón que lo acontecido en el 2018, era producto de un proceso histórico que inició en Costa Rica a finales del siglo XIX, pero particularmente luego de la década de 1950, y que hasta la fecha había sido ignorado o ensombrecido en Costa Rica.

En el quehacer investigativo y siendo conocedores de esta área temática, se pueden señalar líneas de estudio que deben abordarse en un corto y mediano plazo, que permitan expandir el universo de investigación en torno al fenómeno religioso. Hallándose directamente relacionado a la comprensión de la participación religiosa (evangélica) en el espacio público costarricense. Entre estas líneas, es menester dirigir la mirada a la historia del evangelismo y tradiciones protestantes, puesto que su desarrollo ha sido escueto y peor aún, muy poco difundido fuera del marco de acción eclesial. Según se indicó en el estudio mencionado (Ulloa, 2022), la denominación y/o familia religiosa influye paralelamente en el marco de acción sociopolítico de las agrupaciones religiosas en Costa Rica. Por ende, comprender su dinámica interna como movimiento religioso, propiciaría ampliar el marco interpretativo de su dinámica social y política en espacios públicos no religiosos.

Asociado a este elemento, es fundamental actualizar la matriz religiosa de Costa Rica, tomando en consideración las variaciones y moviidades religiosas existentes en el panorama nacional. Es decir, reconocer que, aunque el catolicismo sigue siendo mayoría en la nación, las diferentes denominaciones evangélicas y/o protestantes han crecido desde la mitad del siglo XX, lo cual también ha involucrado un proceso de evolución y podría decirse, maduración, por parte de estos grupos religiosos (Ulloa, 2022). Además, es funda-

mental establecer diferencias y paralelismos entre estas denominaciones religiosas, haciendo hincapié que la categoría “*evangélico*” deje de utilizarse como se ha hecho históricamente en Costa Rica, en el cual a toda religión “*no católica*” se la ha impuesto el calificativo de “*evangélica*”, pasando por alto toda categoría interna y dogmática de las religiones presentes fuera del catolicismo. Ello provoca un irreconocimiento de las religiones en el país, propiciando una amplia brecha en el entendimiento de cada una de ellas.

Asimismo, en aras de ampliar el análisis temático, es imperante (re)iniciar estudios en torno a la incidencia social y económica de las diferentes denominaciones religiosas. Por ejemplo, la dinámica de las iglesias neopentecostales o Mega Iglesias, que para el caso costarricense han propiciado un espacio de acción pública particular, facilitando su presencia en estadios y momentos específicos según sus intereses religioso-políticos. Al mismo tiempo, las iglesias evangélicas que en zonas periféricas⁴ son la primera línea de acción ante situaciones sociales, políticas y ambientales que deberían ser subsanadas por el gobierno costarricense. De forma tal, que son estas iglesias quienes visten, dan de comer, sanan y ayudan a la población de zonas social y geográficamente vulnerables. Esto incide directamente en la percepción social de sus habitantes, quienes ven en estas instituciones un “aliado” capaz de resolver lo que el gobierno no logra cumplir, invistiéndoles de mayor legitimidad sociopolítica.

Ahora bien, en cuanto a las investigaciones de la participación política-evangélica propiamente dicha, el cuadro de acción es más amplio y a su vez, supone un reto por la carencia de marcos teóricos y metodólogos que guíen su realización. Por ende, esta es una de las limitantes centrales a las que se afronta el investigador que trabaja los temas. No obstante, la única manera de avanzar en esbozos teórico-metodológicos es realizando investigación, en otras

4 Las zonas periféricas son espacios geográficos alejados del llamado Valle Central, paisaje que compone las cuatro provincias principales: San José, Cartago, Heredia y Alajuela, en las que se desarrolla mayoritariamente la economía y política costarricense. Por ende, se tornan “vulnerables” ante la escasa atención gubernamental.

palabras, sólo la generación de más estudios académicos propiciará el marco de referencia para continuar profundizando en el tema. De esa manera, los trabajos que se han realizado en los últimos años se fundan como el marco teórico de esta línea temática.

Según se ha indicado (Ulloa, 2022) en cuanto a temas asociados a la incidencia pública y política de los sectores evangélicos y conservadores en Costa Rica, es imperante acercarse al estudio de: la dinámica e incidencia de los grupos evangélicos presentes en la Asamblea Legislativa, hágase referencia a sus propuestas de ley, proyectos que amparan y/o rechazan y el impacto que desde su agrupación política mantienen en el espacio público costarricense, más allá de las curules alcanzadas en los diferentes periodos electorales. Asimismo, en cuanto al tema de género, religión y participación política, es importante analizar la participación femenina en el Poder Legislativo durante el periodo 2018-2022, contexto en el que se inscribe por primera vez la participación femenina en una agrupación político-evangélica en Costa Rica. Empero, reconociendo que su accionar es producto de un proceso socioreligioso, por ende, es necesario acercar la mirada al posicionamiento de la mujer en las denominaciones evangélicas costarricenses y cómo su figura religiosa, permea y transversaliza su personificación como actriz en el espacio público-político bajo la representación corporativa de sus agrupaciones.

Aunado a lo anterior —planteado desde la visión *macro histórica*—, es fundamental que este ámbito investigativo profundice en el análisis *micro histórico* y *micro político* de la incidencia público-política. En razón de lo anterior, se debe reflexionar sobre su incidencia:

En materia de elecciones municipales y su impacto sectorizado en aquellas zonas donde han logrado mantener un fuerte apoyo electoral y las figuras que conforman sus agrupaciones a nivel local, su grado de parentesco con iglesias evangélicas y los beneficios que de estas se han producido (Ulloa, 2022, p. 268).

Esto en virtud de la relación e importancia de las iglesias evangélicas en las zonas periféricas de Costa Rica, territorios donde el apoyo electoral hacia estas agrupaciones religiosas es mayor que en otros sectores del país, así como también la normalización de su presencia en estos ámbitos: sociales, políticos, económicos, culturales, entre otros.

Todo esto supone un reto metodológico esencial y es la consulta de fuentes de información que contribuyan a la construcción analítica en cuestión, partiendo del hecho de que en los principales acervos documentales del país: Archivo Nacional de Costa Rica, Biblioteca Nacional de Costa Rica y Archivo Histórico Arquidiocesano Bernardo Augusto Thiel, la documentación sobre los movimientos evangélicos en el país no es profusa como se puede pensar. Asimismo, la necesidad de realizar trabajo de campo, en zonas que quizás no han sido identificadas como espacios centrales del accionar religioso, a partir del desconocimiento de la cantidad real de iglesias evangélicas en Costa Rica⁵, complica la tarea de la persona investigadora interesada en escudriñar en esta área temática.

Para finalizar, es imperante que la misma academia costarricense, pueda establecer marcos metodológicos y teóricos situados en Costa Rica, en cuyo caso su dinámica varía en contraposición con otras teorizaciones realizadas por diferentes investigadores a nivel latinoamericano. Para ello es necesaria la discusión inter y multidisciplinaria, la construcción y análisis conjunto de los objetos de estudio y el avance en la investigación propiamente dicha. Esto supone el posicionamiento del análisis de la participación público-política religiosa como un tema transversal en la dinámica sociopolítica nacional, tomando en cuenta no únicamente a los movimientos evangélicos, sino también a la presencia y relación de estos con la Iglesia Católica, inscrita en el marco de la renovación de actores religiosos en la política costarricense.

5 A pesar de que la Federación Alianza Evangélica de Costa Rica es el ente representante de las iglesias evangélicas en Costa Rica, esta alberga alrededor del 80% de agrupaciones presentes en Costa Rica. Por lo cual, no se tiene un panorama certero de la presencia e incidencia de estos movimientos religiosos.

REFERENCIAS

- Alfaro, Armando. (1976). *Presencia de las iglesias cristianas en Costa Rica. (Descripción sociográfica)*. Tesis de Licenciatura en Teología. Universidad Nacional de Costa Rica.
- Backer, James. (1974). *La Iglesia y el sindicalismo en Costa Rica*. Editorial Costa Rica.
- Bastian, Jean-Pierre. (1997). *La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. Fondo de Cultura Económica.
- Bastian, Jean-Pierre. (1999). Los nuevos partidos políticos confesionales evangélicos y su relación con el Estado en América Latina. *Estudios Sociológicos* 17(49), 153-173.
- Bastian, Jean-Pierre. (2000). Imaginaire pentecôtiste et confessionnalisation de la politique au Costa Rica. En André Corten y André Mary (Eds.), *Imaginaires politiques et pentecôtismes Afrique / Amérique latine* (pp. 213-232). Éditions Karthala.
- Bastian, Jean-Pierre. (2006). De los protestantismos históricos a los pentecostalismos latinoamericanos: Análisis de una mutación religiosa. *Revista de Ciencias Sociales* 16, 38-54.
- Benavides, Manuel. (2005). Relación entre Estado e Iglesia en Costa Rica a través de la historia. *Revista de Historia de América*, 103-128.
- Blanco, Graziella. (1983). *El Estado confesional costarricense*. Tesis de Licenciatura en Derecho. Universidad de Costa Rica.
- Blanco, Ricardo. (1967). *Historia eclesiástica de Costa Rica (1502-1850)*. Editorial Costa Rica.
- Blanco, Ricardo. (1984). *1884. El estado, la iglesia y las reformas liberales*. Editorial Costa Rica.
- Capcha, Josué. (2012). *La Miseria de la Teología de la Prosperidad. Una reflexión crítica desde la cristología pneumatológica latinoamericana al discurso de la prosperidad presente en las maratónicas de Enlace (Canal 23)*. Tesis de Licenciatura, Escuela de Ciencias Teológicas. Universidad de Costa Rica.
- Cortés, Alexander & Trejos, Randall. (2014) *La Iglesia anglicana en Costa Rica*. EUNED.

- Díaz, José. (2021). Does Religion Matter? Public Opinion on Social Issues in Costa Rica. *Iberoamericana. Nordic Journal of Latin American and Caribbean Studies* I(50), 1-12. <https://doi.org/10.16993/iberoamericana.482>
- Fernández, Álvaro. (1990) *Iglesia Católica y conflicto social en Costa Rica, 1979-1989*. Tesis de Maestría en Sociología. Universidad de Costa Rica.
- Fuentes, Laura. (2014). El cristianismo en la matriz política del Estado: laicidad y autonomía reproductiva en Costa Rica y Nicaragua. *Anuario de Estudios Centroamericanos*, 11-36.
- Fuentes, Laura. (2015). *La tibieza de quien peca y reza. Cambios en las creencias religiosas en Costa Rica*. Sebila.
- Fuentes, Laura. (2019). Politización evangélica en Costa Rica en torno a la agenda “provida”: ¿Obra y gracias del Espíritu Santo? *Revista Rupturas*, 9(1), 85-106. <https://doi.org/10.22458/rr.v9i1.2230>
- Fuentes, Laura. (2022). Percepciones sobre el Estado laico en un Estado confesional. *Revista Rupturas*, 12(1), 83-106. <https://doi.org/10.22458/rr.v12i1.3999>
- Gil, José Daniel. (1975) Un mito de la sociedad costarricense: El culto a la Virgen de los Ángeles (1824-1935). *Revista de Historia*, VI (11).
- Holland, Clifton. (2007). *Hacia un sistema de clasificación de grupos religiosos en América Latina, con un enfoque especial sobre el movimiento protestante*. PROLADES.
- Holland, Clifton. (2011). *Una breve historia de las doce denominaciones protestantes más grandes en Costa Rica, 1890-2000*. PROLADES.
- Holland, Clifton. (2014). *Un análisis de la obra evangélica de Costa Rica en 2013-2014 en perspectiva histórica*. PROLADES.
- Holland, Clifton. (2015). Public Opinion Polls on Religious Affiliation in Costa Rica, 1983-2015. PROLADES.
- Holland, Clifton. (2015). *El Movimiento Protestante en Costa Rica*. PROLADES.
- Holland, Clifton. (2021). *A Classification System of Religious Groups In The Americas By Major Traditions And Family Types*. PROLADES.

- Ibarra, Ariana, y Ulloa, Mónica. (2020). Humor político y fortalecimiento del neopentecostalismo en Costa Rica: análisis de la campaña electoral 2017-2018. *Revista Cambios y Permanencias*, 11(1).
- IDESPO. (2018). *Percepción de la población costarricense sobre valores y prácticas religiosas*. IDESPO.
- Montero, Daniel. (1978). *La evolución de la tolerancia religiosa en Costa Rica durante los siglos XIX y XX*. Tesis de Licenciatura en Historia] Universidad de Costa Rica.
- Nelson, Wilton. (1982). *Historia del Protestantismo en Costa Rica*. IINDEF.
- Payne, Elizabeth. (1992). *Breve Historia de la Iglesia en Costa Rica (1502-1992)*. Heba.
- Picado, Miguel. (1987). Clero y política en Costa Rica. Antecedentes históricos. *Senderos* (30).
- Picado, Miguel. (1989). *La iglesia costarricense entre Dios y el César*. DEI.
- Picado, Miguel. (1990). *La Iglesia Costarricense entre el Pueblo y el Estado (de 1949 a nuestros días)*. Alma Mater.
- Picado, Miguel. (2010). *La Iglesia Católica de Costa Rica en la historia nacional: Desafíos y respuestas*. EUNED.
- Piedra, Arturo. (1983). *La Misión Latinoamericana en perspectiva histórica: 1921-1945 (Contribución a la historia del protestantismo en Costa Rica)*. Tesis de Licenciatura en Teología. Seminario Bíblico Latinoamericano.
- Pineda, Andrey. (2019). Religión, conservadurismo y progresismo en las elecciones del 2018: de las desigualdades socioexistenciales a las diferencias políticas y morales. En Manuel Rojas e Ilka Treminio (Eds.), *Tiempos de travesía. Análisis de las elecciones del 2018 en Costa Rica* (pp. 147-173). FLACSO.
- Rodríguez, Jorge. (1975). *Análisis Histórico Pastoral de la Iglesia Metodista en Costa Rica (1963-1973)*. Tesis de Licenciatura en Teología. Universidad Nacional de Costa Rica.
- Rojas, Jorge Alberto. (1989). *La Vigencia del Mensaje Pentecostal en la Zona Atlántica Costarricense*. Tesis de Licenciatura en Sociología. Universidad de Costa Rica.

- Sagot, Montserrat. (1986). *La Iglesia Católica de Costa Rica y su participación en política electoral de 1953 a 1982*. Tesis de Maestría en Sociología. Universidad de Costa Rica.
- Sánchez, Esteban. (2019). La “Presencia” del Protestantismo en Costa Rica desde la mirada eclesiástica: Un acercamiento al panorama religioso en el cambio de Siglo (1890-1910). En Francisco Rodríguez, y Martínez, Ricardo (Eds.), *Subjetividades esotéricas. Estudios sobre masonería, espiritismo y teosofía en Costa Rica* (pp. 160-182). Editorial de la Sede del Pacífico, UCR.
- Sandí, José Aurelio. (2010). Las Leyes anticlericales de 1884 en Costa Rica; una relectura desde otra perspectiva. *SIWÓ' Revista De Teología/Revista De Estudios Sociorreligiosos* (3), 59-100.
- Sandí, José Aurelio, y Rojas, Vernor. (2011) (Comp.) *Estudios Historiográficos de Monseñor Thiel*. Editorial UNED.
- Sandí, José Aurelio. (2011). La participación de la Iglesia católica en el control del espacio en medio de la creación de un país llamado Costa Rica 1850-1920. *Revista De Historia* (63-64).
- Sandí, José Aurelio. (2012). *Estado e Iglesia católica en Costa Rica 1850-1920; en los procesos de control del espacio geográfico y la creación de un modelo de costarricense*. Publicaciones UNA.
- Sandí, José Aurelio. (2016). Costa Rica en la geopolítica de la Santa Sede. La representación papal en Centroamérica entre 1908-1936. *Revista Espiga* 15(32), 81-102. <https://doi.org/10.22458/re.v15i32.1581>
- Sandí, José Aurelio. (2018). *La Santa Sede in Costa Rica 1870-1936. Il rapporto politico-religioso e diplomatico tra il governo del Costa Rica, la gerarchia cattolica del paese e la Santa Sede nel periodo liberale costaricano*. Tesis de Doctorado. Scuola Normale Superiore, Pisa, Italia.
- Sandí, José Aurelio. (2021). El comportamiento político-electoral del clero católico en Costa Rica: un ejemplo de legitimidad y sostén del «status quo» (1921-1936), *Revista de Historia* (84), 210-253. <https://doi.org/10.15359/rh.84.10>

- Sandí, José Aurelio. (2021). La romanización de los sacerdotes y los fieles de Costa Rica entre 1880-1939. *Revista di Storia del Cristianesimo* 18(1), 205-242.
- Saravia, Roberto Antonio. (1995). *El protestantismo y la Constituyente de 1949 en Costa Rica*. Tesis de Licenciatura en Teología. Seminario Bíblico Latinoamericano.
- Solano, Edgar. (1993). *Iglesia, sociedad y relaciones de poder en Costa Rica, 1881-1894*. Tesis de Licenciatura en Historia. Universidad Nacional de Costa Rica.
- Soto, Gustavo. (1985). *La Iglesia costarricense y la cuestión social. Antecedentes, análisis y proyecciones de la reforma social costarricense de 1940-1943*. EUNED.
- Ulloa, Mónica. (2022). *La participación evangélica en la política costarricense: El caso pentecostal y neopentecostal 1980-2022*. Tesis de Maestría en Historia Aplicada. Universidad Nacional de Costa Rica.
- Valverde, Jaime. (1987). *Sectarismo religioso y conflicto social*. Tesis de Licenciatura en Sociología. Universidad de Costa Rica.
- Valverde, Jaime. (1990). *Las sectas en Costa Rica. Pentecostalismo y conflicto social*. DEI.
- Vargas, Claudio. (1991). *El liberalismo, la Iglesia y el Estado en Costa Rica*. Guayacán.
- Velázquez, Carmela. (2011). La Iglesia Católica en Costa Rica en el periodo de Florencio del Castillo. En Academia de Geografía e Historia, *La Constitución de Cádiz y Florencio del Castillo: legado de una época*. EUNED.
- Zúñiga, César. (2018). Costa Rica: el poder evangélico en una democracia estable. En José Luis Pérez y Sebastian Grundberger (Eds.), *Evangélicos y poder en América Latina*. Konrad Adenauer Stiftung/Instituto de Estudios Social Cristianos.
- Zúñiga, César. (2022). Costa Rica: los hermanos separados en la política evangélica costarricense. En José Luis Pérez (Ed.), *Pastores y Políticos: el protagonismo evangélico en la política latinoamericana*. Konrad Adenauer Stiftung e Instituto de Estudios Social Cristianos.

"INVESTIGAR ISLAM Y POLÍTICA"

**REFLEXIONES METODOLÓGICAS Y DE
POSICIONALIDAD EN EL ESTUDIO DE LA
PARTICIPACIÓN POLÍTICA DE MUJERES
MUSULMANAS EN BARCELONA**

Rosa Martínez-Cuadros

Realizar una tesis doctoral es quizás una de las pocas oportunidades de la carrera investigadora en la que podemos dedicar un tiempo extenso a un proyecto de investigación propio. Son muchas las limitaciones y las inseguridades del proceso, sumadas a comunes situaciones de precariedad, que quizás no nos hacen valorar las ventajas académicas del momento. En ocasiones, no es hasta que pasa un tiempo que la mirada hacia atrás nos permite releer e incluso añorar la época llamada “predoctoral”. Una vez finalizada la tesis doctoral, muchas otras presiones académicas surgen y en muchas ocasiones no podemos dedicar el tiempo a reflexionar sobre temáticas y metodologías usadas en las investigaciones posteriores. En cambio, la dedicación y la duración de la etapa doctoral nos facilita preguntarnos con calma: ¿qué metodología debo usar para responder a las preguntas de investigación?, ¿qué nuevas técnicas me puedo replantear?, ¿qué nuevos temas empíricos debo obviar o incluir?, ¿cómo debo negociar mi posicionalidad en el campo?

Este texto es una reflexión a partir de mi propia experiencia realizando la tesis doctoral presentada en junio de 2022 con el título “Islam, género y esfera pública. La identificación religiosa y la participación social y política de mujeres en Barcelona”. Recupero en este texto reflexiones sobre las decisiones metodológicas que guiaron la investigación, partiendo de la realidad empírica, los retos metodológicos y los de posicionalidad que fueron surgiendo a lo largo del tiempo. Esperando que sea útil para quienes se encuentran en proceso de planteamiento y reflexión, este texto pretende iluminar sobre las reflexiones y tensiones presentes en cualquier investigación, pero en especial en las doctorales. Las elecciones metodológicas supuestamente deben ser guiadas por preguntas de investigación y por la relevancia de la contribución teórica. Sin embargo, el proceso de la tesis doctoral acaba siendo más complejo y en pocos textos estamos expuestas a compartir reflexiones en proceso, sobre todo cuando tratamos temas complejos y presentes en la esfera pública como la religión y la política.

LAS PRIMERAS DECISIONES: DE LA CURIOSIDAD INICIAL A LA FORMALIDAD DE UN PROYECTO

El interés en el islam ya había empezado en mis investigaciones previas al doctorado. Concretamente, fue con los trabajos de máster que hice en Barcelona y Manchester cuando empecé a analizar a fondo cuestiones sobre islam y género a través de estudios etnográficos en asociaciones de mujeres musulmanas. Fueron estudios cortos con los que gané experiencia en hacer entrevistas a mujeres musulmanas, y en los que me interesaba el papel del islam en el funcionamiento de las asociaciones. Una diferencia relevante apareció cuando reflexionaba en ambos proyectos de investigación: mientras que en la asociación que analicé en Barcelona las coordinadoras y dinamizadoras eran mujeres catalanas, no migrantes, y no musulmanas, en Manchester la asociación se caracterizaba por estar organizada por y para mujeres musulmanas y de Bangladesh. Las diferencias se debían, entre otras cuestiones, por las diversas trayectorias

migratorias de ambas ciudades, pero esta cuestión tenía un claro impacto en su funcionamiento.

Cuando volví a Barcelona con la idea de seguir investigando sobre el islam y valorar la opción del doctorado, me llamó la atención que algo estaba sucediendo en el tejido asociativo de la ciudad catalana y que empezaba a parecerse a lo que había observado en la ciudad inglesa: una creciente presencia del islam en la esfera pública. Entre otras noticias, en ese momento una mujer ocupaba varios titulares por ser la primera mujer musulmana regidora en una ciudad del área metropolitana de Barcelona. En paralelo, también pude ver convocatorias de asociaciones de personas que se estaban organizando a partir de su identificación como musulmanes. Era un tema nuevo, pero a la vez planteaba una continuidad de lo que había analizado con anterioridad y podría ser una contribución a trabajos previos sobre la participación política de mujeres musulmanas en diferentes países (Belli 2013; Easat-Daas 2020; Joly y Wadia 2017). A partir de ahí, empecé a elaborar la propuesta de investigación doctoral en la que me preguntaba sobre el papel de la religión en la esfera pública, especialmente para las mujeres: ¿por qué una mujer se presenta en una conferencia como “mujer musulmana y diputada”?, ¿por qué era objeto de titulares de prensa una mujer con velo en un Ayuntamiento?, ¿por qué había jóvenes que se empezaban a organizar en asociaciones bajo el lema de “juventud musulmana”?, ¿Para qué destacar la identificación religiosa?

Las propias preguntas implicaban una cierta concepción sobre el papel de la religión en un contexto secularizado. En esos momentos todavía no conocía en profundidad los debates sociológicos sobre la religión y la esfera pública, pero éstos después fueron claves en los diálogos teóricos y la redacción final de la tesis (Habermas, 2006; Casanova, 1994; Benhabib,1992). Por ejemplo, fue relevante esta literatura para entender la potencialidad de la religión de tener una presencia en la esfera pública como proceso de contestación y legitimización discursiva. También lo fueron los trabajos previos de mis directores y de investigadores que empezaba a conocer sobre diversidad religiosa, género y agencia (Griera y

Burchardt, 2016; Griera 2016; Cazarin y Griera 2018; Astor, Griera, y Cornejo 2019; Planet, 2018; Mijares y Ramírez 2021). Desde una perspectiva de género, y en un contexto secular y de diversidad religiosa, la esfera pública se convierte en un escenario clave en el que las mujeres pueden cuestionar los elementos de “otredad” y estigmatización, mientras que articulan su posicionamiento en torno a su identificación religiosa. A partir de ahí, la relevancia teórica se complejizó después de muchas lecturas, y me permitió concretar y afinar las preguntas de investigación.

Respecto a la metodología, desde el principio tenía claro las técnicas de investigación a utilizar. Ya lo había hecho de forma exploratoria y breve en los trabajos de final de máster en Barcelona y en Manchester y conocer y entrevistar a mujeres era una de las premisas más relevantes. Además, mi primera formación formal en investigación había sido en el Máster de Antropología y Etnografía de la Universidad de Barcelona. Aunque me costaba autodescribirme como antropóloga, la perspectiva aprendida me hizo dar por hecho la importancia de hacer triangulación de datos y complementar entrevistas con observaciones y conversaciones informales (Hammersley, M., & Atkinson, 2001).

Empecé a desarrollar la propuesta de investigación cuando ya vivía en Barcelona, por lo que era muy práctico realizar lo que después llamaría “trabajo de campo exploratorio”. Podía asistir a eventos y conferencias sobre el islam o en la que mujeres musulmanas participasen. Mientras buscaba financiación para realizar la tesis doctoral, e intentaba aprender los entresijos burocráticos de las mal llamadas “becas”, podía ir avanzando en un listado de asociaciones e incluso de potenciales informantes a las que poder entrevistar.

Las decisiones metodológicas se complicaron cuando entró en juego la posibilidad de introducir una comparación entre dos ciudades. Mis directores conocían mi experiencia previa en el Reino Unido y me animaron a complejizar las preguntas de investigación con la inclusión de un segundo caso de estudio. Dicha comparación debía estar justificada de forma teórica y empírica. Así, aunque

había vivido un año en Manchester y era la ciudad que más conocía, las lecturas sobre islam en el Reino Unido me llevaron a decidir introducir el caso de Birmingham. Realizar una comparación empírica implica trabajar previamente la justificación teórica, no puede ser una comparación solo porqué sí. Sabemos que detrás de estas justificaciones teóricas también hay decisiones personales e incluso prácticas, pero éstas no deben ser las primordiales en una investigación, aunque en realidad si pueden acabar siendo determinantes.

La relevancia teórica de la comparación la pude justificar de diversas formas. Por un lado, ambas ciudades cuentan con características similares, tanto a nivel local como nacional, que hace relevante y pertinente su comparación. Entre otras cuestiones, tanto Barcelona como Birmingham se caracterizan por ser ciudades con un creciente movimiento migratorio, sin ser las capitales de los respectivos países europeos. Ambas eran ciudades de países democráticos, que además han desarrollado políticas migratorias que han abierto fronteras especialmente por razones económicas y con una atención especial a poblaciones de países que han sido anteriores colonias (Gest, 2016). Además, forman parte de un contexto donde las políticas nacionales han apostado por una mirada inclusiva multicultural, mientras que en los últimos años también se han desarrollado distintas políticas de prevención del extremismo religioso (Gest, 2016). Por otro lado, también hay diferencias sustanciales en el contexto de las dos ciudades, y su comparación permitiría analizar el efecto de dichas diferencias. Una de las diferencias más relevantes era la relativa a las características del tejido asociativo y el islam. Birmingham también destacaba por ser la sede de la entidad “Muslim Women’s Network Uk”, una organización de mujeres musulmanas con reconocimiento estatal de la cual no se encontraba equivalente en el caso español. Además, en Birmingham eran ya muy conocidas y visibles figuras como Salma Yaqoob que fue líder y vicepresidenta del ‘Respect Party’ a partir de 2006 y se convirtió en uno de los iconos no solo de mujeres musulmanas, sino de activistas en el Reino Unido (Abbas, 2008). En cambio, en Barcelona, el tejido asociativo funcionaba especialmente a nivel

local y la aparición de mujeres musulmanas en la esfera pública empezaba a ser un fenómeno emergente y todavía poco conocido.

LA TESIS EN PROCESO: NUEVOS RETOS Y NUEVAS PERSPECTIVAS METODOLÓGICAS

Después de dos años de avances más o menos precisos, el tercer curso, el del 2019-2020 iba a ser una anualidad clave para la evolución de la investigación. Ya había avanzado en el trabajo de campo en Barcelona: había podido realizar varias observaciones presenciales a eventos, y había entrevistado unas 12 mujeres de distintos perfiles. En el segundo semestre de este curso había programado una estancia de investigación en la Universidad de Birmingham. El objetivo principal de la estancia era realizar el trabajo de campo que había planeado y justificado en los anteriores dos años de explicación de la tesis. Considerando las posibles diferencias entre las dos ciudades y el menor conocimiento que tenía de la ciudad de Birmingham, con respecto a Barcelona, la idea era replicar todo lo posible las técnicas implantadas. Sin embargo, dos imprevistos que se convirtieron en nuevos retos metodológicos y de investigación sucedieron en esos meses.

El primero fue relativo al trabajo de campo en Birmingham. Mi estancia empezaba en marzo y me preocupaba el acceso al campo y tener tiempo suficiente para construir relaciones de confianza o de proximidad con diferentes mujeres para conocer sus experiencias. Esta preocupación se desvaneció rápido desde el primer día paseando por el campus. Mientras buscaba el edificio donde tenía la cita para tramitar la tarjeta de la universidad, pasé por delante de una carpa grande blanca en cuya puerta había una pizarra donde había escrito “Discover Islam Week”. En ese momento me di cuenta de que eso significaba que la “Islamic Society” de la Universidad de Birmingham había organizado esa semana una serie de actividades para dar a conocer el islam a los demás estudiantes. Sin haberlo podido planear antes, me encontraba ya desde mi primer día inserta en el campo, conociendo a mujeres de distintos países que habían venido a la ciudad inglesa a estudiar la carrera y encontraban en

esta sociedad de estudiantes un espacio donde conocer a otras musulmanas. Conocí a varias universitarias que esa misma semana me invitaron a una cena organizada por una de las asociaciones islámicas referentes del Reino Unido y con sede en diferentes ciudades europeas. Además, también me hablaron de otras actividades parecidas organizadas por otra universidad que se encontraba en el centro de la ciudad y a las que asistimos juntas.

A esta sorprendente y efectiva casualidad -que sin duda era parte de las características propias del tejido asociativo de la ciudad y el papel del islam en la esfera pública- se le sumó que en esa semana había muchos eventos convocados a propósito del 8 de marzo, día Internacional de la Mujer. Encontré una página de eventos con varias convocatorias, algunas de ellas de mezquitas o asociaciones musulmanas, y pensé que era una buena ocasión para diversificar el campo. Lo que sucedía en la universidad era muy interesante y ya podía vislumbrar diferencias con el campo asociativo y religioso de Barcelona y sus universidades. Sin embargo, también quería conocer qué sucedía fuera de la universidad, en asociaciones que podrían ser más parecidas a las que había analizado en Barcelona. Para acabar de cerrar con las buenas expectativas de mis primeros días en marzo, la asociación “Muslim Women’s Network” organizaba una charla con Amina Wadud como invitada especial. Fue un evento especial en el que pude conocer uno de los referentes académicos de mi investigación, y de la reinterpretación del islam desde una perspectiva de género (Wadud, 1999), además de poder hacer observaciones en el evento en sí. Al ver que todo avanzaba de forma fluida, me atreví incluso a empezar a convocar mis primeras entrevistas. Sabía que eso conllevaba tiempo y que hacer primeros contactos me iba a permitir conocer todavía más rápidamente la realidad de la ciudad inglesa en el campo político y religioso.

Los buenos resultados de los primeros días dieron un vuelco de 180 grados en la segunda semana de la estancia. El tema del COVID-19 llevaba semanas apareciendo en los medios de comunicación, pero, como seguramente muchas personas en ese momento, nunca pensé que podría tener un impacto directo a nivel personal y

en la investigación. Al principio quise acelerar el trabajo de campo por miedo a cualquier imprevisto, pero a lo largo de la semana todo cambió muy rápido. Mientras veía como se me abrían oportunidades para el éxito de mi proyecto, los temores de que sucediera algo más fuerte se iban haciendo más evidentes. Apenas 10 días después, el jueves de la segunda semana, una mujer de una asociación me invitó a su casa para poderla entrevistar. Cuando me sugirió quedarme a cenar, miré mi teléfono que había dejado apartado para estar concentrada en lo que ella me contaba. Varios mensajes me alertaban de la situación preocupante en España y le dije que creía que tenía que volver al campus. En tren de camino de vuelta, consulté vuelos y decidí volver a Barcelona al día siguiente. En menos de 24 horas tuve que recoger todo, avisar a todas las personas con las que había hablado esa semana y volver.

Después de unos meses con mucha incertidumbre, finalmente tuve que decidir dejar de lado la comparación. A pesar de la experiencia positiva en los primeros días, no era viable continuar con la investigación. Mi apuesta metodológica estaba basada en mi experiencia en terreno, en asistir a muchos eventos y conseguir una experiencia etnográfica lo más cercana posible. Aunque se empezaba a concretar la posibilidad de sustituir entrevistas presenciales por virtuales, decidí que eso no era viable especialmente para el caso de Birmingham. No había conocido suficientemente la ciudad, ni podía acceder a gran variedad de contactos que pudieran permitir una muestra lo más variada posible. Después de haber trabajado teóricamente la comparación, tocaba replantear las preguntas de investigación basadas únicamente en Barcelona. Por lo tanto, podía incluir nuevas preguntas mientras descartaba otras.

El segundo reto metodológico tuvo lugar de forma paralela a estos meses de cambios e incertidumbre. Desde el principio, un criterio de selección clave en mi tesis había sido el de las mujeres que claramente se autodefinían como musulmanas. Sin embargo, a partir del 2019 empezó a aparecer otro perfil de mujeres que impactaron mi investigación de forma imprevisible. Todo sucedió a raíz de la publicación de un libro titulado “Siempre han hablado

por nosotras”, escrito por una autora catalana de origen marroquí, Najat El Hachmi. Yo había leído antes varias de sus novelas. Una de ellas era, de hecho, una de mis principales recomendaciones de lecturas en catalán. Sin embargo, este libro no era una novela más sino un ensayo feminista en el que formulaba una crítica a la relación entre feminismo e islam. Aunque no se definía como “exmusulmana” su discurso se caracterizaba por ser el de una persona que había crecido en una familia musulmana pero que formulaba una crítica del islam. Su aparición en presentaciones de libros y conferencias marcó el inicio de otras voces de mujeres con perfiles parecidos.

En varias de las charlas que este perfil de mujeres protagonizaba se discutían críticamente temas que precisamente eran el objeto principal de mi investigación doctoral: ¿por qué aparecen mujeres con velo en la esfera pública? ¿por qué hay partidos políticos interesados en tener en sus filas mujeres visiblemente musulmanas? ¿por qué el islam estaba ocupando un papel tan relevante en el debate público? Mientras que yo trataba estas preguntas con un carácter analítico y desde una curiosidad académica, ellas lo estaban formulando con una perspectiva normativa. Entre los diferentes temas, una de las cuestiones que ellas han criticado más ha sido la supuesta utilización de perfiles de mujeres musulmanas en las listas de los partidos políticos de izquierdas con únicamente fines electoralistas. Una cuestión que después yo trabajé analíticamente en la tesis bajo el concepto de “tokenismo” (Vanzan, 2019), y así analizar la negociación de las propias mujeres entre la posibilidad de ser elegidas por ser únicamente “simbólicamente musulmanas” o por sus propias habilidades para la gestión política.

Otra cuestión clave de su discurso era que muchas de ellas articulaban una crítica directa al perfil de mujeres que yo tomaba como principal objeto de investigación: las que articulan su identificación religiosa como parte clave de su participación política y social. En ocasiones, se referían a ellas como “hijabistas”, con un tono despectivo al uso reivindicativo del *hijab* o velo. Esto hizo que acabaran sucediendo conflictos directos

e indirectos entre las que se definen como musulmanas y las que rechazaban ser musulmanas o se definían como “exmusulmanas”. En muchas ocasiones, estos conflictos eran derivados por discursos duros de invalidación de unas contra otras. Al ver que su presencia crecía en la esfera pública y en el debate público, empecé a dudar sobre la posibilidad de incluirlas como objeto de estudio.

Me interesaban sus experiencias ya que en realidad protagonizan un proceso parecido al primer grupo de mujeres que, sí se identificaban como “mujeres musulmanas”, pero con una diferencia substancial: mientras las primeras articulaban su participación a partir de la afirmación de su identificación religiosa, las segundas lo estaban haciendo a partir de su rechazo. Es decir, en ambas había un elemento común clave: su experiencia personal en primera persona era lo que principalmente justificaba la necesidad de hablar por ellas mismas y tener un papel activo en el debate público sobre el islam en Barcelona.

Como explicaré en la próxima sección, la reflexión sobre mi posicionalidad en esta investigación fue relevante en todo el transcurso de la tesis y también se me plantearon dudas en este sentido al decidir si incluir o no sus experiencias. Sin embargo, esta decisión coincidió en el periodo en el que tuve que volver de Birmingham y decidir centrarme en el caso de Barcelona. Con el transcurso del tiempo, y después de valorar varias cuestiones tomé la decisión que me haría replantear de nuevo las preguntas de investigación: incluir la comparación entre mujeres que afirmaban su identificación religiosa y autodefinidas como “musulmanas” y las que rechazaban su identificación religiosa y que había definido como “exmusulmanas”. Esto implicó una revisión general de toda la estructura de la tesis doctoral, además del trabajo de nuevas lecturas y nuevos términos teóricos como “deconversión” o “apostasía” (Barbour, 1994; van Nieuwkerk, 2018, 2006). Estos conceptos me permitieron comprender las peculiaridades de los procesos y cambios biográficos de las personas que abandonan una religión.

SOBRE MI POSICIONALIDAD EN LA INVESTIGACIÓN

En la tesis no solo me encontré estos retos metodológicos, sino también de posicionalidad. Investigar sobre algo tan personal y a la vez público como la religión no es tarea sencilla. Incluso si queremos tomar distancia del objeto de estudio, nos debemos preguntar qué implicación tiene tanto para nosotras como para nuestras informantes. Al principio de la tesis me sentía muy segura del tema escogido y de la posibilidad de llevar a cabo el trabajo de campo. Como he expuesto anteriormente, mis investigaciones anteriores me abalaban y sabía que no era la primera vez que hacía preguntas sobre el islam. Además, mientras buscaba financiamiento para hacer la tesis doctoral, fortalecí mis vínculos con el ámbito asociativo y acabé involucrada en una asociación de diálogo interreligioso. Empecé a colaborar en proyectos de promoción de la diversidad religiosa en la ciudad. Inicialmente, esto me permitió sentirme más segura porque podía presentarme como una investigadora con cierta sensibilidad por el tema y que también estaba implicada en el terreno.

No obstante, el avance del trabajo de campo reveló que la cuestión de la posicionalidad era una cuestión compleja y que estaría presente a lo largo de toda la tesis. Uno de los primeros momentos clave en este sentido fue cuando una mujer que conocía de varios eventos me rechazó directamente la posibilidad de hacerle una entrevista. Ella me dijo claramente: “Si quieres tomamos un café y te cuento cómo me siento siendo un objeto de estudio”. Recuerdo ese momento muy bien, aunque no recuerdo porqué finalmente nunca hicimos ese café. Ahora pienso que me marcó su respuesta y me hizo repensar la investigación. Tanto en el ámbito académico como el asociativo, me empecé a empapar de la perspectiva interseccional y de la perspectiva decolonial. Me hice consciente de la posición de poder que cualquier investigadora tiene a la hora de tratar otros grupos sociales como objeto de estudio.

Con el tiempo también me di cuenta de que esta tensión también era especialmente presente por la temática tratada en la intersección entre religión, política y activismo. Las experien-

cias de las mujeres que me interesaba conocer era precisamente la de mujeres que habían tomado un papel relevante en la esfera pública a través de su activismo y participación política. En muchas ocasiones, su decisión de implicarse en política respondía a su voluntad de hablar por ellas mismas y no dejar que otras personas hablaran por ellas. Así, estaba claro que esto podía explicar en gran parte su recelo de ser objetos de mi estudio. Intenté mantener esta reflexión mientras avanzaba en el trabajo de campo. De hecho, llevar a cabo la tesis doctoral tal y como estaba inicialmente planteada fue posible precisamente porque muchas otras mujeres accedieron a hablar conmigo y compartir sus experiencias. Algunas de ellas incluso valoraron especialmente poder ser parte de una investigación doctoral, destacando el rigor científico y la profundidad del análisis frente a invitaciones a participar en Trabajos de Fin de Carrera o de Máster. Así, más allá de las comunes reflexiones sobre posicionalidad en el campo académico, cuando hacemos investigación sobre religión y política y agentes movilizados, cabe introducir la propia investigación como un elemento más de reflexión.

Otro momento clave de reflexión sobre mi posicionalidad fue cuando incluí el grupo de mujeres “exmusulmanas” o que se caracterizaban por el rechazo o crítica a su identificación religiosa. Como he explicado antes, su aparición en el campo fue durante el proceso de la tesis e irrumpieron en la investigación hasta llegar a replantearme un cambio de enfoque en la tesis. Además de las dudas sobre las implicaciones teóricas que tendría incluirlas en la investigación, también había una cuestión sobre posicionalidad que me hizo dudar al principio. Mientras que las trayectorias de las mujeres musulmanas que había analizado hasta el momento se caracterizaban por tener una cobertura mediática discreta y muy marcada por un contexto de islamofobia y discriminación creciente, las mujeres “exmusulmanas” tenían una cobertura mediática mucho más relevante.

A pesar de ser un grupo reducido y con una presencia muy reciente, las mujeres que pertenecían a este segundo grupo habían participado en conferencias y presentaciones incluso en la univer-

sidad donde estaba realizando la investigación doctoral. Esto podría responder al hecho de que un discurso de crítica directa al islam, y además basado en la experiencia en primera persona, tendría un encaje más fácil con el discurso público. Así, había una diferencia relevante entre ellas: mientras que las “mujeres musulmanas” tenían que romper con los estereotipos y las ideas preestablecidas sobre el islam y las mujeres, las mujeres “exmusulmanas” defendían un discurso que no siempre rompía con el hegemónico. A nivel sociológico esta era una diferencia sumamente interesante, pero claramente también me incomodaba a nivel personal: ¿debía incluir en la tesis las experiencias de mujeres que invalidaban a otras? ¿Debía poner en el mismo nivel analítico las experiencias de ambos grupos de mujeres? Como he explicado antes, al final decidí incluirlas en la investigación, pero estas preguntas siempre formaron parte del proceso de investigación y en el análisis de los resultados.

CONCLUSIONES ABIERTAS

Estas notas de investigación aportan reflexiones metodológicas y de posicionalidad que a menudo no son presentes en el resultado final de una tesis doctoral. Cuando leemos otras investigaciones buscando inspiración para nuestros propios proyectos, nos encontramos con textos coherentes con la relevancia teórica y metodológica justificadas. Esta coherencia existe y cabe incluirla, pero en pocas ocasiones conocemos las idas y venidas que ha habido detrás de dichas formulaciones.

Tal y como demuestra mi experiencia, en el transcurso de una tesis doctoral cabe ser coherente con las decisiones teóricas, pero a la vez ser flexibles ante nuevos retos y cambios. La larga duración de la tesis nos permite estar atentas a estos cambios y convertirlos en partes intrínsecas y enriquecedoras de la tesis. Cecilia Delgado-Molina (2019, p. 148) señalaba de forma clara a propósito de su investigación: “Una lección aprendida es que la realidad empírica siempre rebasa mis proyecciones y mis elecciones metodológicas”. Y es que la realidad empírica además puede cambiar en el propio transcurso de la tesis, tal y como demuestra mi propia experiencia.

Este texto permite mostrar la complejidad de estas decisiones y la necesidad de mantener la flexibilidad y la mente abierta hacia posibles nuevos rumbos y nuevos retos. Inicialmente estos retos pueden ser frustrantes cuando nos vemos abocadas a aplicar cambios y replantear cuestiones que ya habíamos cerrado. Sin embargo, estos cambios indudablemente enriquecen la tesis y nos ponen a prueba como investigadoras. Esto no únicamente sucede en las tesis doctorales, sino que está presente en cualquier proyecto. La única diferencia es que, siendo doctorandas, nuestro rigor y reflexión en las decisiones metodológicas y de posicionalidad es uno de los primeros ejercicios de responsabilidad ante la investigación de temas tan delicados como la política y la religión.

REFERENCIAS

- Abbas, Tahir (2008). *Muslims in Birmingham, UK*. Background Paper for COMPAS, University of Oxford. http://www.compas.ox.ac.uk/media/RR-2008-Muslims_Cohesion_Birmingham.pdf
- Astor, Avi, Griera, Mar, y Cornejo, Mónica. (2019). Religious governance in the Spanish city: hands-on versus hands-off approaches to accommodating religious diversity in Barcelona and Madrid. *Religion, State and Society*, 47(4-5), 390-404.
- Barbour, John D. (1994). *Versions of Deconversion: Autobiography and the Loss of Faith*. University of Virginia Press.
- Belli, Alessia. (2013). Limits and Potentialities of the Italian and British Political Systems through the Lens of Muslim Women in Politics. En Jorgen Nielsen (Ed.), *Muslim Political Participation in Europe* (pp. 163-189). Edinburgh University Press.
- Benhabib, Seyla. (1992). *Situating the Self: Gender, Community, and Postmodernism in Contemporary Ethics*. Psychology Press.
- Casanova, José. (1994). *Public Religions in the Modern World*. University of Chicago Press.
- Cazarin, Rafael, y Mar Griera. (2018). Born a pastor, being a woman: biographical accounts on gendered religious gifts

- in the Diaspora. *Culture and Religion* 19(4), 451-70. doi: 10.1080/14755610.2018.1534749.
- Delgado-Molina, Cecilia. (2019). Combinar metodologías: una apuesta entre el control y la flexibilidad. En Hugo José Suárez y Karina Bárcenas Barajas (Eds.), *Estudiar el fenómeno religioso hoy: caminos metodológicos* (pp. 131-152). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Easat-Daas, Amina. (2020). *Muslim Women's Political Participation in France and Belgium*. Springer Nature Switzerland AG.
- El Hachmi, Najat. (2019). *Siempre han hablado por nosotras*. Destino.
- Gest, Justin. (2010). *Apart: Alienated and engaged Muslims in the West*. Hurst & Co
- Griera, Mar. (2016). The governance of religious diversity in stateless nations: the case of Catalonia. *Religion, State and Society* 44(1), 13.
- Griera, Mar, y Marian Burchardt. (2016). Religión y espacio público: el conflicto en torno a la regulación del velo integral islámico. *Papeles del CEIC* (2), 1-28. doi: 10.1387/pceic.16190.
- Habermas, Jürgen. (2006). Religion in the public sphere. *European Journal of Philosophy* 14(2), 99-109.
- Hammersley, Martyn, y Paul Atkinson. (2001). *Etnografía: métodos de investigación*. Paidós.
- Joly, Danièle, y Khursheed Wadia. (2017). *Muslim Women and Power. Political and Civil Engagement in Western European Studies*. Palgrave Macmillan.
- Mijares, Laura, y Ángeles Ramírez. (2021). *Los feminismos ante el islam. El velo y los cuerpos de las mujeres*. Catarata.
- Nieuwkerk, Karin van. (2018). *Moving In and Out of Islam*. University of Texas Press.
- Nieuwkerk, Karin van. (2006). *Women Embracing Islam: Gender and Conversion in the West*. University of Texas Press.
- Planet Contreras, Ana (Ed.). (2018). *Observing Islam in Spain*. Brill.
- Vanzan, Anna. (2016). Veiled Politics: Muslim Women's Visibility and Their Use in European Countries' Political Life. *Social Sciences* 5(21), 1-14. doi: 10.3390/socsci5020021.

Wadud, Amina. (1999). *Qur'an and woman: Rereading the sacred text from a woman's perspective*. Oxford University Press.

II PARTE

ESTUDIOS DE CASO

**ENTRE LA TEORÍA Y LA PRÁCTICA
COTIDIANA EN AMÉRICA LATINA Y ESPAÑA**

LA ACTUACIÓN DE LA IGLESIA CATÓLICA EN PROCESOS DE CAMBIO SOCIAL Y POLÍTICO

EL CASO DEL “DOBLE CRIMEN DE LA DÁRSENA” EN SANTIAGO DEL ESTERO, ARGENTINA, DURANTE EL AÑO 2003

José Daniel Carabajal

INTRODUCCIÓN

En este capítulo se analizará el rol y la importancia de un sector de la Iglesia Católica en las marchas por el “doble crimen de La Dársena” en la provincia de Santiago del Estero, Argentina, durante los años 2003 y 2004, teniendo en cuenta que fue una institución receptora de denuncias de violaciones a los Derechos Humanos, que tuvo una participación activa en la organización y en la facilitación de contactos en el gobierno nacional, y el aporte de la experiencia en circunstancias similares como el caso “María Soledad Morales” de la provincia de Catamarca.

El 6 de febrero del año 2003, dos jóvenes santiagueñas, Leyla Bashier Nazar y Patricia Villalba, de 22 y 26 años respectivamente, fueron encontradas sin vida. Este doble homicidio marcó el inicio de un proceso social y político que culminó con el régimen juarista, debido a las características de escándalo político del mencionado caso policial y la supuesta implicancia en el mismo de ciertas personas vinculadas a la función pública de la provincia de Santiago del Estero.

Es posible considerar que también valió la experiencia de la reacción popular frente al “Caso María Soledad Morales”, en Catamarca por cuanto facilitó los mecanismos de movilización social y política, como las llamadas marchas del silencio, la presencia en medios de comunicación, la multiplicidad de actores sociales convocados, intervención de sectores de la Iglesia Católica, etcétera (Rauber, 2015; Tarrow, 1997). Lo paradigmático de estos dos casos (tanto el de Catamarca como el de Santiago del Estero) fueron los actores supuestamente implicados, al igual que la cobertura que los medios de comunicación nacional le dieron al avance de las investigaciones que se llevaron a cabo, pues trascendieron las fronteras provinciales y se convirtieron en temas de agenda política y mediática nacionales (Camps y Pasos, 1999). Estos dos casos tienen muchas y particulares coincidencias, entre ellas se menciona que en dichos acontecimientos se trata de provincias gobernadas por las mismas personas o familias desde hacía décadas atrás; los Saadi en Catamarca (Zicolillo y Montenegro, 1991), y el matrimonio Juárez en Santiago del Estero; sumado a esto la participación en ambos casos de funcionarios del Estado provincial, o los denominados “hijos del poder”.

A poco de comenzadas las marchas, se especulaba la posible participación de los denominados “hijos del poder”¹ o personas vinculadas a algún cargo público de la más alta jerarquía, es decir que esta situación llevaría a confrontarse con el propio régimen. Se expresa lo antedicho porque, a partir de allí, se comenzó a sospechar de una red de encubrimientos desde el mismo poder político para no comprometer a los supuestos implicados que formarían parte de los denominados “hijos del poder”. Esto deslegitimaría al régimen, pues como se anotó anteriormente se implicó a hijos de funcionarios, legisladores, en calidad de encubridores y autores de los crímenes. En las conclusiones se hará referencia a la importancia

1 La expresión popular “hijos del poder” comenzó a utilizarse en el caso “María Soledad Morales” en la provincia de Catamarca en el año 1991, para referirse a los hijos de diputados, funcionarios, ministros, empresarios, comisarios, etcétera, que se sospechaba estaban implicados en el crimen. (Zicolillo y Montenegro, 1991).

política de la participación católica en dichas marchas, y finalmente se reflexionará sobre la teología de la liberación.

REFERENTES CONCEPTUALES

Durante los años sesenta y setenta, tuvo lugar dentro de la Iglesia Católica el movimiento llamado teología de la liberación, del cual surgieron dentro de las propias disciplinas y ciencias, tanto sociales como humanísticas, una multiplicidad de subdisciplinas y ramificaciones con su característica propia, pero con el agregado de ser un pensamiento orientado a la liberación como praxis, como acción y no solo como reflexión ni como mera crítica (Ferrater Mora, 1994/2004).

(...) En este orden de ideas es claro, entonces, que, si bien el movimiento social y revolucionario de origen cristiano de los años setenta es denominado Teología de Liberación, el término correcto para nombrarlo en Colombia sería “Pastoral de la Liberación”, pues en Colombia nadie hizo en la época un ejercicio teológico como tal (salvo el catecismo de Ávila Penagos). (...) (Acevedo Tarazona y Delgado Díaz, 2012, p. 250).

La característica principal de esta corriente liberadora es su sentido latinoamericano y renovador del pensamiento americanista. Este movimiento hunde sus raíces en el pensamiento del americanismo, el nacionalismo, marxismo, continentalismo, anticolonialismo, independentismo, la encíclica *Populorum Progressio* de 1967 (Chaouch, 2007), la Doctrina social de la Iglesia (Devés Valdés, 2003), denuncia al capitalismo y la explotación, críticas al poder político (Silva Gotay, 1979; Borelli, 2019; Acevedo Tarazona y Delgado Díaz, 2012), y otras influencias que acentúan su matriz identitaria que logró una expansión casi mundial de sus postulados. Sin embargo, otra convergencia analítica importante es la que considera que “La t. de la liberación se elabora, pues, asumiendo como una de sus mediaciones la *mediación socioanalítica* de la teoría de la depen-

dencia, tal y como ésta ha sido propuesta, corregida y desarrollada en su interior.” (Bobbio et al., 1998, p. 1559).

No obstante, los mismos autores colombianos (Acevedo Tarazona y Delgado Díaz, 2012, p. 250) advierten que “(...) El primer teólogo de la liberación que utilizó el término fue Rafael Ávila Penagos (con un catecismo que intituló *La Liberación*, publicado antes que la obra de Gustavo Gutiérrez (a quien se le considera padre del término) (...)). Esta teología puede ser entendida en movimiento (Chaouch, 2007) (en contradicción con la teología clásica que es estática con sus dogmas y formas milenarias), o como un movimiento teológico, o como un movimiento eclesial, tal como fueron en su momento los franciscanos, dominicos o cistercienses.

La particularidad de la teología de la liberación, con diferencia a los antes mencionados, es que aquellos se llevaron a cabo acatando las autoridades y esta última fue planteada a contracorriente de las jerarquías, es decir “(...), el conflicto se generó entre una concepción ortodoxa y otra heterodoxa de la misión del cristianismo contemporáneo. (...)” (Chaouch, 2007, p. 439). Por otro lado, la teología de la liberación pretendía modificar prácticas de la Iglesia hacia la sociedad, hacia afuera de la institución, a diferencia de los reformadores medievales (Francisco de Asís, Domingo de Guzmán, Ignacio de Loyola, etcétera) que lograron introducir sus reglas en la institución a través de la aprobación de sus órdenes.

TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN COMO TEORIZACIÓN Y PRAXIS DE LO SOCIAL

La teología de la liberación resulta un importante aporte teórico para comprender estas acciones alejadas de la espiritualidad y la contemplación de la Iglesia tradicional, surgen del compromiso histórico de una parte de la Iglesia que tomó una actitud activa en el campo público. Llegados a este punto cabe realizar una distinción conceptual, explican algunos autores que, en realidad, en Colombia ya se venía llevando a cabo lo que ellos denominan una “*pastoral de liberación*” (Acevedo Tarazona y Delgado Díaz, 2012, p. 250), es decir una acción social realizada desde la Iglesia con sus curas párrocos en

sus respectivas jurisdicciones, en terreno; mientras que se prefiere utilizar el término teología de la liberación para los estudios teológicos más profundos y de índole intelectual con una sistematización más academicista antes que práctica, y se diferencia básicamente en que “El propósito esencial de una pastoral de liberación consiste en mostrar a los grupos sociales más oprimidos, un Cristo que les libera. (...)” (Acevedo Tarazona y Delgado Díaz, 2012, p. 250).

Otra novedad que presenta la teología de la liberación es la pretensión de disputar el espacio público, concretamente el espacio político, por parte de una institución religiosa, lo cual evidencia una preocupación terrenal en el campo de las políticas públicas, las políticas sociales, asistencia social, se desea presentar a la Iglesia como un agente capaz de gestionar y/o brindar soluciones a los problemas sociales junto a la comunidad (con una metodología participativa), y más drásticamente el apoyo, y eventual participación, en la lucha armada.

(...) Sin embargo, en América Latina la interpretación que más se difundió fue la del análisis marxista y las relaciones con los Evangelios para interpretar y transformar la realidad social. La teología es la reflexión crítica sobre la práctica histórica a la luz de la Palabra de Dios. Eso significa que la teología ya no reflexiona sobre la revelación, sino sobre el hecho concreto, que es la lucha de los pobres y oprimidos por su liberación. Jesucristo es visto como un líder político, como un revolucionario, como un subversivo, si se quiere, y ahí adquiere una dimensión más humana que divina. Algunos teólogos de la liberación, a partir de estos supuestos, han afirmado que Jesucristo no es una persona divina, sino que simplemente fue un hombre a través del cual Dios manifestó su amor por los pobres y los oprimidos. (...) (Acevedo Tarazona y Delgado Díaz, 2012, p. 257)

Se puede apreciar en este párrafo como los autores advierten sobre la evidente desviación a la que llevan interpretaciones extremas de

la teología de la liberación, puesto que la religión pierde todo su carácter sagrado y queda reducida a una mera instrumentalidad al servicio de fines y objetivos eminentemente políticos; junto con esa desacralización se llega a afirmaciones que harían dudar del carácter divino de Jesucristo, y se acercaría a interpretaciones judías o islámicas al considerar a Jesús solo como un gran profeta, un hombre santo, o un simple hombre.

Una posible interpretación al fenómeno puede ser que, desde un sector de la Iglesia más comprometido con el progresismo y las clases populares, se intentó una recuperación de una parte de la feligresía que coincide con las clases más desatendidas por parte del Estado y sus políticas públicas y sociales. Luego surgió la teología de la revolución que intentó disputar el espacio de poder con los gobiernos contra los que se debatía o, incluso, se predicaba (Chaouch, 2007).

METODOLOGÍA

Para el presente trabajo se realizó un “estudio de caso” (Galeano Marín, 2024, p. 63) para brindar una descripción lo más completa posible del fenómeno estudiado. Se llevó a cabo una indagación, mediante entrevistas en profundidad (Rodríguez Gómez, Gil Flores y García Jiménez, 1999), sobre las marchas por el “Doble crimen de La Dársena”. La elección de dichos entrevistados responde a una decisión estratégica y de sospecha metodológica, pues todos ellos asistieron a las marchas en reclamo de justicia por el “Doble crimen de La Dársena”.

Para lo cual se realizaron entrevistas a miembros laicos y clérigos de la Iglesia católica de la Diócesis de Santiago del Estero que tuvieron una importante participación en tales marchas y en su organización. Como fuente de datos secundaria, se recurrió a libros, documentos, archivos, revistas, material multimedia y la exploración de páginas web. Asimismo, se recurrió a los archivos de los principales medios periodísticos locales (Nuevo Diario y El Liberal), como así también a los diarios de mayor circulación a nivel nacional (Clarín, La Nación, p. 12, entre otros) de los años

2003, 2004 y posteriores que trataran el tema o estuvieran referidos a los hechos investigados.

LA PARTICIPACIÓN DE LA IGLESIA CATÓLICA EN LAS MARCHAS POR EL “DOBLE CRIMEN DE LA DÁRSENA”

La Iglesia Católica es una institución que ha intervenido, en ciertos casos, en los pedidos de justicia de los sectores populares, tal como lo hizo en el caso “María Soledad Morales”, ocurrido en el año 1990 en la provincia de Catamarca, siendo una religiosa quien comenzó con las marchas del silencio en reclamo de justicia, pues la víctima, María Soledad Morales, fue alumna de un colegio religioso.

Mientras que, por otro lado, en el caso del “Doble crimen de La Dársena” fue un sacerdote misionero de Estados Unidos perteneciente a la congregación de La Sallet, quien primero se apersonó a la vivienda de la familia de una de las víctimas, ubicada a poca distancia de la parroquia Virgen de La Sallet. Por motivos personales, el mencionado sacerdote tuvo que volver a su país natal, pero el acercamiento logrado sirvió para que toda la comunidad parroquial brindara su acompañamiento en las marchas a las familias de las víctimas. Durante todo este periodo, fue obispo diocesano Monseñor Juan Carlos Maccarone, un duro opositor y crítico del gobierno del régimen juarista, tal como lo fuera su predecesor Monseñor Gerardo Sueldo.

Monseñor Maccarone, frente al “Doble crimen de La Dársena”, optó por tener una postura activa y de acompañamiento hacia una parte del pueblo que reclamaba justicia. Esta postura se manifestaba en la asistencia a las marchas y en la celebración de misas multitudinarias, también en la gestión de las denuncias receptadas por los sacerdotes en cuestiones de retardos de justicia, torturas y vejaciones sufridas en comisarías, violencia institucional y demás cuestiones relacionadas con los Derechos Humanos.

Sociológicamente este clero llena una función opuesta a la de mantener la estabilidad política y social. Son agentes de cambio al servicio de una clase social diferente a la que la

Iglesia como institución social ha estado sirviendo políticamente. Aquí advertimos que la religión institucionalizada y la religión como movimiento ideológico-evangélico realizan dos funciones sociales contradictorios que sirven a dos clases sociales opuestas en sus intereses. (...) (Silva Gotay, 1979, p. 12)

Es importante recordar que por la característica de ser una iglesia de extensión nacional (claramente es mundial), la Iglesia Católica debe ser considerada como un “actor social” (Puga, Peschard Mariscal y Castro, 2007, p. 55) que favoreció la nacionalización de la protesta, debido a las gestiones de Monseñor Maccarone ante el Ministerio del Interior, como así también de quien era en ese entonces ministro de justicia, el católico Gustavo Béliz. Todo esto, junto al enorme componente católico de asistentes a las marchas del silencio marcó con un carácter nacional al descontento provincial. Se debe tener en cuenta que en el caso “Doble crimen de La Dársena” fue un grupo de mujeres de una parroquia cercana a la vivienda de la familia Villalba, a la cual concurría la familia de la víctima, el que impulsó la realización de marchas.

Por todo este cúmulo de antecedentes, se considera de importancia el análisis del rol de la Iglesia Católica y sus autoridades. En dichas autoridades eclesíásticas se encuentra representada la gran masa de asistentes a las marchas que eran convocados a través de parroquias y movimientos católicos, también por su participación en la organización de las mismas y por las gestiones realizadas ante organismos de Derechos Humanos a través de su oficina de Pastoral Social y Secretaria Diocesana de Derechos Humanos. Así refiere su participación uno de sus sacerdotes:

Sí, se había conformado como una especie de comité de solidaridad con las familias y fundamentalmente es ahí donde los miembros de la pastoral social y de la Secretaría Diocesana para los Derechos Humanos tratábamos de estar,

de aportar, nuestro tiempo, nuestros escasos recursos económicos porque mucho no teníamos pero de acompañar, de hacer que se articulen entre los distintos sectores y creíamos ver que durante las marchas propiamente dicho nuestro rol como sacerdote era realmente una manifestación de una conciencia sin duda muy importante, entonces no queríamos clericalizar la situación (que aparezcan los curas) no, eran las familias víctimas de impunidad las que habían encabezado estas marchas y que cada vez se sumaba más gente y en ese sentido no queríamos tener un rol protagónico porque no es nuestra misión. (Sacerdote)

El entrevistado alude a un rol importante dentro de cualquier agrupación humana: la capacidad de articular a diferentes sectores sociales y políticos (Tarrow, 1997). Es de notar la conciencia del rol de la Iglesia en las marchas, pues como lo destaca la fuente consultada, no estaba dentro de sus intenciones tener un protagonismo sino solo ser partícipes secundarios y acompañar a las familias de las víctimas generando una “moral social de reconocimiento” (Honneth, 2010, p. 36).

La t. de la liberación no se contenta con ayudar individualmente a los pobres, como hace el simple asistencialismo, ni tampoco, como el reformismo, intenta mejorar su situación dejando incólumes el tipo de relaciones sociales y la estructura básica de la sociedad. Además de conmoverse ante el hecho de la miseria colectiva, considera a los pobres como sujetos de su propia liberación, valorando en ellos su capacidad de resistencia, de conciencia de sus derechos, de organización, y de transformación de su situación (...) (Bobbio et al., 1998, p. 1558).

Desde antaño los ciudadanos estaban acostumbrados a escuchar únicamente el discurso de los gobernantes y de los clérigos. En la actualidad, y con la llegada de los medios de comunicación masiva,

existen otras proclamas y su opinión no se ve tan performada por las prédicas religiosas, con lo cual pueden tener mayor autonomía y reclamar participación en las cuestiones públicas.

Es importante comprender la dimensión del cambio que se vivía en la sociedad de Santiago del Estero. Se trabajó desde los grupos que son mencionados por los distintos actores sociales y desde la experiencia aportada por el obispo Maccarone con su participación en la denominada Mesa del Diálogo Argentino. Cabe destacar que, a nivel nacional, la Iglesia se encontraba trabajando en la organización social de la sociedad argentina luego de la debacle política que significó la renuncia del entonces presidente Fernando De la Rúa, acaecida en el año 2001. En esas circunstancias, quien fuera Obispo Diocesano de la provincia de Santiago del Estero, Monseñor Juan Carlos Maccarone tuvo una participación en esa denominada “Mesa del Diálogo Argentino”, lo cual le permitió tomar experiencias que luego intentó aplicar a nivel local en Santiago del Estero.

Analizando el protagonismo de la Iglesia Católica, la entrevistada refiere la participación de su grupo en las marchas, en consonancia con las palabras del sacerdote, en el sentido de una participación discreta, organizativa y evaluadora de lo que acontecía en las marchas y en los próximos pasos a seguir.

Bueno, nuestro protagonismo, protagonismo en el sentido de ir adelante y esas cosas, casi no, nosotros hemos trabajado mucho en la preparación de cada viernes, había una juntada los lunes y los miércoles, donde pensábamos un poco lo que había pasado, qué mensaje seguir dando, que otras cosas se iban moviendo, había muchas novedades del escenario político, en esa época ya estaba Kirchner y había unas internas políticas con Juárez que para mí es una de las causas importantes porque nación metía mano en provincia (...) (Miembro religiosa laica)

La Iglesia tuvo una participación en dos aspectos, en primer lugar, el de la pastoral social, lo cual significaba acompañar las acciones de

las marchas, reflexionar sobre lo acontecido, planificar y preparar las futuras acciones a seguir en la próxima marcha. Por otro lado, también estaba el aspecto institucional, donde se participaba en la multisectorial, en la cual aquella fue importante como una de las instituciones opositoras al régimen, y también con la prédica de su Obispo Monseñor Juan Carlos Maccarone, quien alertaba contra los excesos del autoritarismo.

Homilía de Monseñor Juan Carlos Maccarone el día 23/11/2003:

Esta soberanía y poder de Cristo es paradigma de todo aquel que debe ejercer legítimamente la autoridad; debe ser servicio de liberación y no de opresión, particularmente con los pobres y sufrientes, aquellos que para el criterio de mundo, no cuentan porque a veces hasta se quedan al margen de las estadísticas.

Los autores colombianos también hacen notar esta preocupación de la Iglesia comprometida con causas sociales.

Por lo tanto, la eucaristía pasa de ser un sacramento a ser el momento para la concientización ideológica de los pobres quienes se entienden como “los explotados que luchan justamente por su liberación y que son miembros de una clase social que está enfrentada y en lucha contra otra clase social explotadora y opresora”. Esta interpretación de la Teología de la Liberación llevaría a afirmar que fue una desviación hacia la teología marxista de la Liberación (Acevedo Tarazona y Delgado Díaz, 2012, p. 257).

En el mismo sentido los maestros italianos también ponen énfasis en que una de las preocupaciones de los teólogos de la liberación eran las condiciones económicas y la explotación que se ejercía sobre las clases bajas desde el poder político en conjunción con el empresariado de la provincia.

(...), la t. de la liberación incorporó el método social de análisis genético-estructural, que explica el subdesarrollo del llamado tercer mundo y de América Latina como un subproducto del desarrollo del denominado primer mundo. Es decir, por formas antiguas y nuevas de colonialismo externo en los terrenos militar, político, cultural, económico, comercial, social, tecnológico y financiero, así como por formas de colonialismo interno que las refuerzan y mantienen, sustentadas por oligarquías, burguesías, aristocracias y grupos de poder cada vez más reducidos en cada uno de los respectivos países (Bobbio et al., 1998, pp. 1558 – 1559).

La siguiente entrevistada muestra el nexo existente entre, un sector de la Iglesia Católica que se movilizaba en reclamo de justicia por las víctimas del “Doble crimen de La Dársena” y por numerosos casos de violencia institucional, como también con otros grupos de orden político como la multisectorial, la intersectorial y diversas organizaciones políticas y sociales.

Nuestras actividades concretas eran participar en este grupo de reflexión y acción que era la multisectorial, de ir llevando adelante el ritmo de esto si bien había un grupo que era mucho más operativo y muy cercano a la familia de Villalba, ellos también participaban de la multisectorial digamos y ellos también han tenido un rol muy importante (...) (Miembro religiosa laica)

La opinión del entrevistado es coincidente con la de los teóricos colombianos sobre el trabajo pastoral de la Iglesia comprometida con la causa de los más desfavorecidos.

Para este grupo de sacerdotes una pastoral de la liberación (léase Teología de la Liberación por la salvedad ya explicada) se reconocía como una tendencia de análisis, praxis y liberación a partir de los textos de San Pablo y los Evangelios. En consonancia, buscaba una aplicación de las enseñanzas

de la revelación hacia las cuestiones sociales. (...) (Acevedo Tarazona y Delgado Díaz, 2012, p. 257).

Volante de las CEB's (Comunidades Eclesiales de Base) invitando a las marchas



Fuente: Archivo personal

En torno a esta cuestión de los Derechos Humanos, el Obispo Maccarone desde algún tiempo atrás receptaba denuncias a través de la Secretaría de Derechos Humanos de la Diócesis de Santiago del Estero. Al tiempo que se realizó un trabajo con los campesinos en torno a la problemática de la tenencia de tierras. Por lo tanto, al entrar en contacto con organizaciones nacionales le permitió ampliar sus vínculos y lograr la llegada de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos a la provincia, para continuar receptando denuncias.

La Iglesia Católica también tenía sus propias víctimas de persecuciones, gestionaba y recibía denuncias sobre abusos y cuestiones relacionadas a la negación de justicia. Pero quienes esperaban más celeridad y eficacia por parte de la justicia en ese

momento eran los familiares de las víctimas del “Doble crimen de La Dársena”, y ese era el motivo de su acompañamiento en el reclamo de las marchas.

(...) entonces cuando estabas celebrando una misa o una celebración de comunidad vos sabias que estaban grabando, vos sabias que te escuchaban las conversaciones por teléfonos, vos sabias del sistema de espionaje muy bien acentuado, que se va cada vez más acentuando, se va efectuando, se endurece y con cada vez más personas en las calles y con los medios de comunicación (...) (Sacerdote)

Es de recalcar el papel de la Iglesia como institución de envergadura nacional y mundial, que albergaba en sus atrios a los huelguistas y a quienes no eran escuchados por el régimen juarista, pues como ya se mencionó en otras páginas, la mayoría de las marchas culminaban en la Catedral Basílica. Los atrios de la Catedral Basílica brindaban la protección institucional frente al atropello que se denunciaba y que no podía ser expresado de otros modos, y servían de canal para que se oyera la voz de quienes eran desplazados por su calidad de opositores al régimen.

CONCLUSIONES

No cabe duda de que la participación de la Iglesia Católica como mediadora y nexo entre algunos funcionarios del Estado a nivel nacional fue fundamental para lograr la resolución del “Doble crimen de La Dársena”, como así también la crítica asidua de los obispos que, con su prédica contra el juarismo, contribuyeron a la finalización de un régimen arcaico, obsoleto y abusivo desde lo político y judicial con numerosas denuncias por violación a los Derechos Humanos.

Con respecto a las marchas por el “Doble crimen de La Dársena”, es factible afirmar que la Iglesia aportó una estructura institucional con un aprendizaje producto de su participación institucionalizada en diferentes mesas e instancias de mediación y

negociación luego de múltiples intervenciones en diferentes crisis sociales y políticas que se sucedieron a lo largo de la historia argentina. También es de destacar el hecho de la participación de algunos sacerdotes en las marchas, lo cual contribuyó a garantizar el orden y la paz de las movilizaciones y el numeroso aporte humano, organización y logística que realizaron sus fieles que acompañaron las marchas desde distintas parroquias y grupos cristianos. También resulta interesante analizar el contexto político, pues el hecho que en aquel momento hubiera un gobierno de corte progresista como el de Néstor Kirchner, con los Derechos Humanos como política de Estado, contribuyó a que las autoridades nacionales intervengan políticamente en un territorio subnacional por una cuestión de violación de Derechos Humanos, y que el entonces ministro de Justicia, Gustavo Veliz, un ferviente católico estuviera predispuesto a recibir a obispos y miembros de la Iglesia preocupados por un tema que atañe a su ministerio, marca la importancia de la participación de la Iglesia en las marchas en reclamo de justicia por el “Doble crimen de La Dársena” en Santiago del Estero.

Sobre la teología de la liberación cabe una última reflexión, como teorización significó una novedad a nivel de planteamiento teológico que, tal vez sin proponérselo, representó una corriente amplia que no se sentía representada, pero también representó una novedad a nivel de teoría social porque se proponía discutir la pobreza desde un lugar que muy pocos lo había hecho con tanta claridad hasta entonces, pero también porque ponía en cuestión una institución que muy pocos osaban criticar; en tal sentido puede decirse que la teología de la liberación fue una suerte de reforma protestante a medias, porque al igual que Martín Lutero planteaban cuestiones y objeciones terrenales por sobre las celestiales, tomando como referencia una opción por los pobres.

REFERENCIAS

Bobbio Norberto, Matteucci Nicola, Pasquino Gianfranco, y otros. (1998). *Diccionario de política*. Siglo XXI editores.

- Camps, Sibila, y Pasos, Luis. (1999). *Justicia y televisión. La sociedad dicta sentencia*. Libros Perfil.
- Galeano Marín, María Eumelia. (2004). *Estrategias de investigación social cualitativa: el giro en la mirada*. La carreta.
- Honneth, Axel. (2010). *Reconocimiento y menosprecio. Sobre la fundamentación normativa de una teoría social*. Katz Editores.
- Rauber, Isabel. (2015). *América Latina. Movimientos sociales y representación política*. Fundación Editorial El perro y la rana.
- Rodríguez Gómez, Gregorio, Gil Flores, Javier, y García Jiménez, Eduardo. (1999). *Metodología de la investigación cualitativa*. Ediciones Aljibe.
- Tarrow, Sidney. (1997). *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*. Alianza editorial.

DEFENDER LA MEZQUITA

NOTAS SOBRE LA ETNOGRAFÍA DE UNA MOVILIZACIÓN VECINAL EN BARCELONA (2017-2018)

Víctor Albert-Blanco

En las últimas décadas, las ciudades europeas han experimentado una notable pluralización de su paisaje religioso. Expresiones percibidas hasta hace poco como extranjeras y lejanas se han hecho visibles y palpables en unas áreas urbanas que se caracterizaban por presentar una hegemonía católica o protestante, así como un ingente proceso de secularización. En este sentido, las migraciones propias del período poscolonial y de la globalización, acaecidas desde la segunda mitad del siglo XX, han supuesto una profunda transformación sociodemográfica de numerosas ciudades europeas que también se ha trasladado al campo religioso (Albert-Blanco & Astor, 2022). Así, estas ciudades han visto aparecer nuevos lugares de culto, comercios y restaurantes especializados, celebraciones y rituales en el espacio público o nuevas expresiones corporales y vestimentarias. Sin embargo, esta pluralización y el conjunto de elementos materiales y simbólicos que la sustentan, no se ha producido sin tensiones. En ocasiones, algunos sectores de las sociedades mayoritarias han cuestionado la legitimidad de dichas expresiones.

El islam ha focalizado muchas de estas controversias, situándose en el centro de numerosos debates en diferentes países. Uno de los aspectos que más ha centrado la agenda social, política y mediática ha sido la apertura de mezquitas ya que, en algunos lugares, las comunidades islámicas han encontrado una fuerte oposición vecinal. Esta temática encontró asimismo un relativo eco en la agenda académica, y diversos autores empezaron a analizar dichos conflictos a finales de los años 90's y en la primera década de los 2000 (Cesari 2005; Allievi; 2009). En España, Jordi Moreras (2009) analizó la sucesión de estas movilizaciones en Cataluña y Avi Astor (2016, 2017) comparó los conflictos ocurridos en ciudades colindantes y "periféricas" de Barcelona y Madrid. El antropólogo Martin Lundsteen también ha trabajado sobre esta cuestión (2017), focalizándose, en su caso, en un análisis sociohistórico del conflicto sobre la apertura de una mezquita en la localidad barcelonesa de Premià de Mar en el año 2002. Todas estas contribuciones se focalizan, principalmente, en los vecinos opuestos a la apertura de centros de culto islámico, con distintas explicaciones sobre la emergencia de este tipo de conflictos. Aunque la islamofobia está presente en todas ellas, algunas de las investigaciones han ido más allá, otorgando una gran relevancia a las realidades urbanas concretas en las que se desarrollan dichas controversias.

Partiendo de estas contribuciones, estas notas se centran, por el contrario, en un movimiento que defendió la apertura de una mezquita en el barrio barcelonés de Prosperitat entre los años 2017 y 2018. Esta movilización reconfiguró el vínculo de los activistas vecinales con la religión. Militantes de izquierdas e impregnados de los principios de laicidad, la defensa de un centro de culto se revistió de un argumentario basado en los "derechos de ciudadanía". Con la movilización se enarboló también el concepto de "diversidad", lo que permitió ahondar en la construcción de la memoria histórica del barrio, resaltando la voluntad de "acogida" y la trayectoria "luchadora" como elementos de su identidad colectiva.

Este texto pretende restituir los retos y los dilemas que conllevó la realización de una etnografía sobre esta movilización,

ya que la investigación implicó la toma de decisiones metodológicas y epistemológicas que condicionaron los resultados finales. Después de esta introducción, las notas siguen con una breve descripción del barrio y de la movilización vecinal, situándola en su contexto espacial y temporal y, sobre todo, como reacción a otro grupo de vecinos opuestos a la mezquita y que contaba con el apoyo de formaciones de extrema derecha. Seguidamente, el texto presenta algunas de las decisiones metodológicas anteriormente mencionadas, indicando que conllevaron la realización de una etnografía parcial pero comprometida con el propio objeto de estudio. Finalmente, en la última sección, señalo la ambivalencia con la que los activistas vecinales que defendían la apertura de la mezquita se acercaban al hecho religioso. Esto permite, a la vez, reflexionar sobre los retos que una etnografía de estas características supone para las Ciencias Sociales de la religión y la necesidad de adoptar una perspectiva que cuente con las aportaciones de otras subáreas del conocimiento como los estudios urbanos, la sociología de los movimientos sociales o el análisis de las políticas públicas.

UNA MEZQUITA EN PROSPERITAT

El barrio de Prosperitat se ubica en el centro del distrito barcelonés de Nou Barris. Con una población actual cercana a los 26.000 habitantes, este territorio presenta unos indicadores socioeconómicos inferiores a la media de la ciudad, pero ligeramente superiores a los del conjunto del Distrito. Historiadores y cronistas locales consideran que el barrio cumplió su centenario en el año 2019. Así, a principios del siglo XX, la construcción de viviendas creció rápidamente en la zona con la llegada de inmigrantes provenientes de zonas rurales catalanas. Posteriormente, el barrio siguió expandiéndose con la llegada de personas de otras regiones de España como Andalucía, Murcia, Aragón o Galicia. De esta forma, Prosperitat devino en un barrio obrero que pronto vio emerger un potente movimiento vecinal en simbiosis con las luchas sindicales, la oposición antifranquista y el catolicismo social (Andreu, 2015; Naya, 2023). Como en otros barrios periféricos de Barcelona y otras ciudades

españolas, el movimiento vecinal fue clave para la reivindicación y consecución de mejoras urbanas y sociales en un territorio denso que se había construido sin planificación.

Recientemente, y en consonancia con la evolución del conjunto de España y Cataluña, Prosperitat ha experimentado importantes cambios a nivel sociodemográfico por la llegada e instalación de nuevos inmigrantes, provenientes esta vez de otros países. En el año 2018, el barrio contaba con un 15% de población extranjera, un porcentaje ligeramente inferior al de la media de la ciudad de Barcelona (18%). Asimismo, mientras que a nivel de ciudad las comunidades más relevantes eran la italiana, la china, la pakistaní y la francesa, en Prosperitat, los grupos extranjeros mayoritarios eran principalmente latinoamericanos (Honduras, Ecuador, Bolivia) así como la comunidad china. Esta transformación sociodemográfica ha conllevado una mayor diversidad religiosa. Durante los últimos años se han instalado en el barrio diferentes iglesias evangélicas (5) y una adventista que, juntas, superan el número de lugares católicos (4). La comunidad islámica de la parte central de Nou Barris (que además de Prosperitat incluye los barrios de Verdum, Roquetes y Guineueta) inició en el 2015, los trámites para abrir un centro de culto y dar respuesta, de esta forma, a la comunidad musulmana del distrito, formada mayoritariamente por personas originarias de Marruecos y de Pakistán.

La comunidad alquiló entonces los bajos de un edificio del Verdum para instalar un oratorio. Los musulmanes contaron con el apoyo del Ayuntamiento y estuvieron acompañados por la plataforma *Nou Barris Acull*, una entidad local dedicada al apoyo a las personas migrantes. Se encontraron sin embargo con la oposición de un grupo de vecinos, que provocaron el desistimiento de la comunidad. Ésta decidió entonces buscar otro lugar y, en enero del 2017, encontró un nuevo local en la calle Japón, en Prosperitat, muy cerca de algunas centralidades del barrio como la avenida Via Júlia o la plaza Ángel Pestaña.

De nuevo, un grupo de vecinos se posicionó abiertamente en contra de la apertura del centro. Empezaron entonces una dura

movilización, colgando pancartas, recogiendo firmas y organizando una manifestación que congregó a un centenar de personas. En abril del 2017 iniciaron una serie de caceroladas diarias delante del local de la comunidad, rápidamente apoyadas y animadas por reconocidos militantes de extrema derecha, pertenecientes a los partidos *Plataforma per Catalunya* (PxC) y *Democracia Nacional* (DN), en un momento en el que Vox todavía era una formación política irrelevante. Como consecuencia de estos apoyos ultraderechistas, algunos de los vecinos que habían iniciado la movilización se fueron desmarcando de la misma. Un núcleo de oponentes persistió, tornándose las protestas cada vez más violentas. Éstas terminaron solamente cuando, en marzo del 2018, la Fiscalía inició un procesamiento contra 7 militantes de DN y la guardia urbana empezó a multar a los participantes en las caceroladas.

El tejido asociativo del barrio, formado por distintas entidades vecinales dedicadas a temáticas concretas pero encaradas a promover la mejora urbana y social del territorio, se movilizó rápidamente para defender a la comunidad musulmana. De esta forma se articuló alrededor de *Nou Barris Acull* un espacio de coordinación entre distintos actores para hacer seguimiento del conflicto y programar diferentes acciones, como una manifestación “por la convivencia” que congregó a varios centenares de personas en mayo del 2017. Más allá de *Nou Barris Acull*, tuvieron un papel central en esta movilización la propia *Comunidad islámica*, la *Asociación de Vecinos* (AVV)¹ del barrio, el *Casal*² de jóvenes y la entidad gestora

1 Las asociaciones vecinales (AVV) son una estructura particular que existe en numerosos barrios de distintas ciudades españolas. Estas organizaciones nacieron al final de la dictadura franquista aprovechando un resquicio legal abierto por las autoridades de la época. En ese momento sirvieron para canalizar las actividades de numerosos grupos de oposición, cuyas organizaciones políticas y sindicales seguían siendo ilegales bajo la dictadura. Las AVV tuvieron un papel muy importante en la reivindicación de mejoras urbanas y sociales de los barrios más populares y marcaron la línea de los nuevos ayuntamientos democráticos surgidos de las primeras elecciones municipales de 1979. Actualmente, las AVV siguen funcionando activamente en muchos barrios, en colaboración con nuevos movimientos sociales urbanos (como los sindicatos de inquilinos) u otras entidades locales (como grupos culturales o de comerciantes). Ver la referencia Andreu, 2015.

2 *Casal* es una palabra catalana que sirve para designar una “casa” con unos usos

del *Casal* del barrio. Participaron igualmente otras entidades del distrito como el *Ateneu³ Popular de Nou Barris*, los *casales* de jóvenes de los barrios vecinos o la plataforma *Unitat contra el Feixisme i el Racisme* (UCFR).

Esta coordinación asociativa persistió en la defensa de la comunidad islámica y de su “derecho” a abrir un centro de culto en el barrio. Durante más de un año, las entidades que conformaban la coordinación se reunieron de manera periódica y organizaron distintas acciones. Pretendían, de esta forma, contrarrestar el discurso de los oponentes a la mezquita y de la extrema derecha. Las entidades ejercieron de apoyo a la comunidad, y desarrollaron un papel de acompañamiento y de interlocución con las administraciones públicas. Finalmente, la comunidad pudo inaugurar su oratorio en mayo del 2018 después de haber acondicionado el local según las normas locales para la apertura de lugares de culto y de haber sufrido, durante todos estos meses, el acoso persistente de los oponentes.

UNA ETNOGRAFÍA PARCIAL Y COMPROMETIDA

Durante todo este tiempo, entre los meses de mayo del 2017 y junio del 2018, realicé una etnografía de la movilización de las entidades vecinales que apoyaban a la comunidad islámica. Así, pude observar las actividades y reuniones de esta coordinación asociativa, distintos eventos sociales del barrio y algunos espacios de participación ciudadana. En estos meses efectué también una quincena de entrevistas con actores clave y procedí a recoger y analizar más de un centenar de documentos como folletos de las entidades, actas de reuniones públicas, artículos de prensa o documentos sobre la historia y la realidad del barrio.

Desde un principio me presenté ante los informantes como sociólogo. En las reuniones de las entidades me limitaba a observar

particulares. En este contexto se utiliza para identificar un equipamiento público dirigido a un colectivo específico. En él se realizan actividades sociales y culturales.

3 La palabra *Ateneu*, en catalán, tiene una acepción similar a la de *casal*. En este caso, es el nombre de una entidad del distrito creada a finales de los años 70 y que promueve una actividad cultural autogestionada e independiente.

y tomar notas, pero durante los eventos sociales, como las fiestas populares, las acciones reivindicativas o las visitas al local de la comunidad islámica, mantenía numerosas charlas informales que permitían completar la información recogida. La distancia crítica propia de la actividad investigadora no impidió que me identificara públicamente con los objetivos de la movilización. Más allá de una coherencia personal y política, esto me permitió acceder a espacios y momentos clave del trabajo de campo al ser percibido por los informantes como “uno de los suyos”.

Esta implicación con la movilización tuvo consecuencias metodológicas en el desarrollo del trabajo de campo. En un inicio, mi intención era llevar a cabo una etnografía del “conflicto”, pensando en recoger el testimonio y las representaciones tanto de los que apoyaban a la comunidad islámica como de los que rechazaban la apertura del oratorio. Sin embargo, la forma de entrar al campo condicionó los pasos posteriores y, a medida que el conflicto se enquistaba, hizo más difícil mantener una posición “neutral” entre los dos grupos vecinales. En este sentido, mi primer contacto con el caso tuvo lugar un domingo del mes de mayo del 2017. Ese día, las entidades del distrito de Nou Barris organizaban una jornada festiva en el parque de la Guineueta. Acudí a este evento por la recomendación de una técnica de la oficina de asuntos religiosos (OAR) del Ayuntamiento de Barcelona, quién, durante una entrevista pocos días antes, me explicó que las asociaciones vecinales tratarían el tema de la mezquita en esa jornada y que la comunidad islámica estaría presente en la misma.

Al llegar al parque de la Guineueta pude comprobar que, efectivamente, la cuestión de la apertura del oratorio estaba bien presente en una jornada que se definía como festiva. En numerosos puestos de las entidades lucían carteles y eslóganes a favor de la “diversidad” y la “convivencia”. La propia comunidad islámica también tenía su espacio, tal como me habían indicado desde el Ayuntamiento. En su puesto, los asistentes podían degustar té y pastas marroquíes y hacerse la henna en las manos. Muy cerca, se encontraba la mesa de la asociación de vecinos de Prosperitat

donde, nada más acercarme, me entregaron un manifiesto a favor de la apertura del oratorio y en contra de la presencia de la extrema derecha en el barrio. Fue en ese momento en el que, por casualidad, me encontré con una antigua conocida, implicada en el tejido asociativo del distrito, quién, al explicarle mi proyecto de investigación, no dudó en presentarme a Lourdes, una persona “clave” en la movilización, activista vecinal y líder de *Nou Barris Acull*. Esta intermediación tuvo un doble efecto. Por un lado, facilitó mi entrada al campo, ya que legitimaba mi presencia. Por otro, suponía mi identificación ideológica con las entidades vecinales y con su movilización.

Esta rápida aceptación por parte de los informantes me permitió acceder a numerosos espacios en los que, en otras circunstancias, hubiese resultado más difícil realizar trabajo de campo. Pocos días después de la jornada festiva en el parque de la Guineueta, pude acudir a una reunión entre miembros de la coordinación asociativa con representantes de la policía y del Ayuntamiento. Esta situación se reprodujo varias veces en el año que duró mi etnografía, durante el cual también pude acudir a numerosas reuniones internas de la coordinación. En estos encuentros se abordaban las estrategias a seguir, sobre las que no siempre había unanimidad entre las asociaciones. Seguidamente, tomaba parte en muchas de las acciones que se habían decidido, lo que reafirmaba mi posición como un “participante más”.

Entre febrero y marzo del 2018 los contrarios al oratorio persistían en su protesta y, los fines de semana, contaban con la presencia de una veintena de jóvenes militantes de extrema derecha que rodeaban el local de la mezquita, llegando a realizar pintadas o poniendo objetos como basura, cruces o velas en la puerta. La coordinación asociativa decidió entonces ir a “defender” a la comunidad islámica frente a lo que se tildaba como acoso y a una “inacción” policial que lo permitía. La defensa de la mezquita no era solamente un objetivo moral y simbólico plasmado en manifiestos, discursos y reuniones, sino que adquirió entonces un carácter físico y corporal, no exento de tensión, en el que la policía tuvo que intervenir para

evitar las agresiones de los militantes de extrema derecha hacia los activistas vecinales. En una situación así, es difícil adoptar una posición neutral, y las fronteras entre la etnografía y el compromiso político se vuelven porosas.

Llegados a este punto, se hacía especialmente difícil acceder a la “otra parte” implicada en el conflicto: los vecinos que rechazaban la mezquita y los grupos de extrema derecha que los apoyaban. Como numerosos autores han demostrado, incluso en este mismo volumen, hacer etnografía con grupos conservadores y de extrema derecha es posible, aunque implique numerosos desafíos. Sin embargo, en el contexto de Prosperitat, la intensidad y la tensión resultante del conflicto dificultaban tal empresa. Por otra parte, los oponentes a la mezquita me habían visto acompañando a los activistas vecinales en numerosas ocasiones, sin distinguir cual era mi papel entre esas asociaciones. Además, yo tenía la sensación de que parte de la confianza ganada con estas últimas reposaba en la supuesta (y al mismo tiempo real) afinidad con sus objetivos. Desarrollar la misma complicidad y confianza con la otra parte no solo era difícil, sino que podía suponer una cierta incoherencia.

En este contexto, decidí finalmente asumir plenamente mi posicionalidad en el campo, renunciando a acceder a los vecinos contrarios a la mezquita y centrando la etnografía y el análisis en los grupos vecinales que la apoyaban. Al fin y al cabo, mientras que los movimientos contrarios a la apertura de centros de culto han sido ampliamente analizados, raras han sido las investigaciones sobre las movilizaciones a su favor (hecho sin duda atribuible a las pocas movilizaciones de este tipo que han existido en España y Europa). Como se señalaba anteriormente, esta posicionalidad asumida me permitió acceder a numerosos momentos y espacios, generando así un conjunto de datos de una gran riqueza para su análisis posterior. Por otra parte, mi presencia en el campo era utilizada por algunos miembros de la coordinación asociativa para legitimar su movilización. El hecho de que esta situación suscitara el interés de un trabajo académico era objeto de comentarios informales indicando la gravedad que suponía el hecho de que un grupo de vecinos inten-

tara impedir la apertura de la mezquita. En algunas ocasiones, los activistas de la coordinación asociativa preguntaban mi parecer y se interesaban por averiguar cómo se habían resuelto conflictos similares en otras ciudades catalanas.

Finalmente, es importante señalar que la posicionalidad asumida y esta forma de etnografía parcial pero comprometida no implican renunciar a la objetivación propia de las Ciencias Sociales ni a una mirada crítica sobre los fenómenos observados. En este sentido, la afinidad ideológica con la coordinación asociativa no impidió analizar algunos elementos importantes como las dinámicas de poder en el seno de la misma, el papel secundario que en ocasiones se otorgaba a la comunidad islámica (principal víctima del movimiento contrario a la mezquita), los mecanismos de control y regulación de las expresiones religiosas o las representaciones de alteridad hacia el islam y la religión que profesaban, paradójicamente, algunos de los activistas que afirmaban apoyar la apertura del oratorio. Es precisamente este último punto el que se desarrolla en la siguiente sección.

¿MILITANTES LAICOS DEFENDIENDO UN CENTRO DE CULTO?

Una de las cuestiones que desde el principio llamó mi atención fue la insistencia de algunos miembros de la coordinación asociativa por marcar distancias con la “religión”: los activistas vecinales se reclamaban “laicos” y ateos al tiempo que se manifestaban en defensa de la apertura de un centro de culto. Además, algunos de ellos, expresaban también su incomprensión hacia algunas prácticas religiosas y criticaban ciertos aspectos doctrinales achacados al islam y, por ende, a todas las religiones. ¿Cómo puede explicarse entonces esta aparente contradicción? Creo que esta ambivalencia está estrechamente relacionada con dinámicas sociales más amplias y, concretamente, con la evolución del vínculo con la religión que ha experimentado la sociedad barcelonesa. En este sentido, y tal como se indicaba en la introducción, es importante completar las herramientas de las Ciencias Sociales de la religión con otros dispositivos teóricos, epistemológicos y metodológicos

que ayuden a entender mejor el lugar y el papel del objeto “religión” en las ciudades contemporáneas.

Esta aparente contradicción se refleja en numerosas notas de campo tomadas durante la etnografía. Un domingo del mes de diciembre del 2017, varios informantes acudieron a una manifestación “antifascista” convocada por UCFR en el Distrito para protestar contra el “auge” de las agresiones ultras, que según los convocantes era consecuencia del conflicto sobre la mezquita y de la impunidad de la extrema derecha a raíz del proceso independentista catalán. A lo largo de la manifestación mantuve una larga conversación informal con un destacado miembro de la AVV, que me explicó que “el pasado viernes”, y en espera de poder abrir su oratorio, los musulmanes rezaron en el local de la Asociación de Vecinos. Seguidamente precisó que no “pasaba nada con esto”, a pesar de que a él “las religiones” no le “gustan” después de haber vivido “el catolicismo durante el franquismo”. Como se observa, el rechazo a una forma de hegemonía política y religiosa se conjuga con la reivindicación de un modelo que garantice la “igualdad de trato” para todas las confesiones. En esta misma línea, durante una reunión de coordinación de las entidades, celebrada en enero del 2018, una de las responsables de la red *Nou Barris Acull* decía lo siguiente, tal como quedó anotado en el diario de campo:

Lourdes recuerda que nos encontramos en un “momento complicado” en el barrio (...). “Se trata de una acción colectiva de apoyo a una comunidad del Distrito para realizar sus rezos. (...) Cuando empezamos no se entendió, algunas entidades decían que éramos ateos y que no nos tocaba meternos en esto. Ahora se entiende que es una cuestión de derechos y de libertad de culto”.

La movilización se justificaba pues por “una cuestión de derechos y de libertad de culto”, que trascendía la dimensión religiosa para inscribirse en el ejercicio de la ciudadanía en condiciones de igualdad por parte de todos los vecinos del barrio. Este discurso se inscribe

en un contexto en el que se ha producido un cambio de paradigma respecto a la cuestión religiosa. En este sentido, la creencia en un proceso de secularización irreversible en España y Barcelona se ha visto socavada -entre otros factores- por el fenómeno migratorio y la emergencia de una nueva pluralidad religiosa a la que habría que dar respuesta (Griera, 2012; Albert-Blanco, 2019). La acción y los discursos de los activistas de Prosperitat podían representar la cristalización, a nivel local, de este proceso.

Por otra parte, la defensa de la mezquita permitía también poner en valor la memoria colectiva del barrio. La movilización se presentaba como un elemento de continuidad en las luchas protagonizadas por el tejido asociativo durante las últimas décadas. En una observación el 12 de mayo del 2017, con motivo de una manifestación “por la convivencia” y en defensa de la comunidad islámica, un miembro de la AVV del barrio lamentaba “haber olvidado la camiseta de *Nou Barris cabrejada*”. En efecto, ese era el lema de la campaña que pusieron en marcha las asociaciones del barrio y del distrito en contra de los recortes y las políticas de austeridad durante la crisis económica que tuvo lugar en España y el sur de Europa a partir del año 2008. En este sentido, en las reuniones de las entidades, la memoria militante se exponía de manera constante y orgullosa. Ésta ejercía un rol legitimador de las posturas de los activistas, y algunos de los militantes más veteranos recordaban con frecuencia su pasado en la clandestinidad durante el final del franquismo y la transición.

La reivindicación de la memoria individual y colectiva se ponía también al servicio de la propia movilización y se utilizaba para diseñar las distintas acciones previstas. En las discusiones sobre las actividades a programar -manifestaciones, ruedas de prensa, acompañamiento a la comunidad islámica, reuniones con las administraciones, fiesta de inauguración de la mezquita...- se usaba como referencia la preparación de acciones o campañas pasadas: la Fiesta Mayor del barrio, la movilización *Nou Barris Cabrejada* o tal manifiesto conjunto por alguna otra

reivindicación constituirían un conjunto de ejemplos en los que apoyarse e inspirarse a la hora de defender la mezquita.

La historia del tejido asociativo, así como la experiencia de sus activistas, se convirtió en un recurso durante la movilización. Eso se percibía en las propias acciones organizadas, pero también en la fuerte capacidad de incidencia política de la coordinación asociativa, perceptible a lo largo de todo el trabajo de campo. La manifestación antes citada “a favor de la convivencia” contó con una amplia representación institucional: presencia de la concejal de distrito, de un teniente de alcaldía y de todos los partidos salvo PP y Cs. El Consejo de Distrito aprobó, unos días antes y por unanimidad, una declaración de apoyo a la comunidad islámica, y los activistas utilizaban en muchas ocasiones los espacios de “participación ciudadana” para recordar la movilización y mostrar su apoyo a la comunidad. Durante el mes de ramadán de 2018, el iftar (la ruptura del ayuno en el atardecer) de Prosperitat fue el único de toda la ciudad de Barcelona que contó con la presencia de la alcaldesa de la ciudad. En un principio, los oponentes a la mezquita intentaron estar presentes en estos espacios institucionales, pero pronto dejaron de asistir. Una técnica del Ayuntamiento resumió, en una conversación informal, esta situación diciendo que los contrarios a la mezquita percibían los espacios de participación como un “territorio de las entidades” en el que no tenían nada que hacer ni que ganar.

CONCLUSIONES

Como se señalaba en la introducción, la estructura, los recursos y la historia del tejido asociativo son claves para entender el éxito de la movilización, entendido este como el hecho de que la mezquita consiguió abrir sus puertas y los oponentes a ella tuvieron que cejar en su empeño. Además, lo que podría parecer una contradicción -defender la apertura de un centro de culto desde posiciones laicistas y aconfesionales- se inscribe en una retórica basada en garantizar la igualdad de derechos de todos los vecinos (Albert-Blanco, 2022). El “derecho a la ciudad”

promulgado históricamente por el tejido vecinal se ampliaba, en este caso, a una de las minorías religiosas presentes en el barrio.

La movilización y la apertura de la mezquita contrastaron, sin embargo, con el “fracaso” sufrido dos años antes por la comunidad en su intento de instalarse en el vecino Verdum. Estas notas no son suficientes para ahondar en la explicación de esta cuestión, pero algunos datos recabados refuerzan la hipótesis, ya señalada, sobre la estructura asociativa. En efecto, a pesar de su proximidad, Prosperitat presenta un tejido asociativo más fuerte, cohesionado y conectado que el de Verdum. Algunos informantes señalaban también la historia reciente de este último, marcada por la demolición de varios bloques de viviendas, así como por los estragos de la droga. Otras voces apuntaban, también, a la falta de espacios urbanos de “centralidad” y vida comunitaria que contrastaría con el gran centro de “sociabilidad” que es la plaza Ángel Pestaña de Prosperitat. Sin querer establecer relaciones de causalidad ni pretender hacer comparaciones entre barrios, estos últimos apuntes permiten, sin embargo, plantear nuevas hipótesis y preguntas sobre el encaje de la diversidad religiosa en las ciudades españolas contemporáneas.

Estas notas han mostrado la porosidad de las esferas política y religiosa, aproximándose a las dinámicas asociativas y vecinales que generó la apertura de una mezquita en el barrio barcelonés de Prosperitat. En este sentido, y debido seguramente a la porosidad de dichas esferas, la etnografía que se llevó a cabo supuso diferentes retos y dilemas metodológicos. Tal como se ha señalado, la realización de una etnografía implica siempre elegir y centrar la mirada investigadora, un proceso que nunca es neutral y que condiciona el acercamiento al propio objeto de estudio. Por otra parte, esta porosidad permite asimismo entender algunas de las dinámicas que se produjeron en Prosperitat y, especialmente, la relación ambivalente con la religión expresada de manera reiterada por los activistas vecinales.

REFERENCIAS

Albert-Blanco, Víctor. (2019). Valoriser le quartier par la diversité religieuse. Regards croisés entre la Goutte d'Or (Paris) et

- le Raval (Barcelona). *Cahiers de géographie du Québec*, 63(178), 21–35.
- Albert-Blanco, Víctor. (2022). Diversidad religiosa, políticas públicas y gentrificación en París y Barcelona. *Papeles del CEIC*, 2022/1
- Albert-Blanco, Víctor. & Astor, Avi. (2022). Inmigración y religión en España: un paisaje plural y en transformación. *Anuario Económico*, 36.
- Allievi, Stefano. (2009). *Conflicts over Mosques in Europe. Policy issues and trends*. Alliance Publishing Trust / Network of European Foundations.
- Astor, Avi. (2017). *Rebuilding Islam in Contemporary Spain: the politics of mosque establishment*. Sussex Academic Press.
- Astor, Avi. (2016). Social Position and Place-Protective Action in a New Immigration Context: Understanding Anti-Mosque Campaigns in Catalonia. *International Migration Review* 50(1), 95-132.
- Andreu, Marc. (2015). *Barris, veïns i democràcia. El moviment ciutadà i la reconstrucció de Barcelona (1968-1986)*. L'Avenç.
- Cesari, Jocelyne. (2005). Mosque Conflicts in European Cities: Introduction. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 31(6), 1015-1024.
- Griera, Mar. (2012). Public policies, interfaith associations: a new policy paradigm? Evidence from the case of Barcelona. *Social Compass* 59(4), 570-587.
- López Bargados, Alberto. (2018). Barcelona, ¿ciudad islamófoba? Variaciones sobre las políticas seculares y el “problema musulmán”. *Revista de estudios mediterráneos internacionales*, 24.
- Lundsteen, Martin. (2017). *Espai, capital i cultura : el cas de la mesquita de Premià de Mar*. Pol·len.
- Moreras, Jordi. (2009). *Una mesquita al barri. Conflicte, espai públic i inserció dels oratoris musulmans a Catalunya*. Fundació Bofill.
- Naya, Andrés. (2023). *50 anys fent barri. Cronologia de les lluites veïnals a la Prosperitat. 1972-2022*. Comissió de memòria i patrimoni de l'Associació de Prosperitat-Nou Barris.

NOTAS SOBRE EL ABORDAJE DE LA ORGANIZACIÓN NACIONAL DEL YUNQUE

José Mario Minutti Sierra

El proceso de investigación de una organización secreta es un gran reto para cualquier persona que intenta adentrarse a su estudio. Tratar de acceder a los pasillos oscuros en los que se encuentra la información es una travesía, ya que existen varias encrucijadas puestas por los mismos miembros para tratar de proteger su estructura, métodos, fines y motivaciones. Las verdades a medias, derivadas de la reserva mental que promulgan internamente, nublan los datos o los tergiversan. La limitación al no poder acceder a fuentes primarias o a la capacidad de consultar archivos genera una dificultad para adentrarse al estudio, iniciando el trabajo tratando de encontrar el origen, con un análisis exhaustivo de las fuentes de la época, al igual que los testimonios desde el punto de vista de los militantes y de adversarios políticos.

Se trató de reconstruir la historia de los sacerdotes jesuitas que resultaron centrales para la formación de los jóvenes estudiantes del Instituto Oriente, clérigos doctrinalmente con un contexto histórico abiertamente cristero. De especial relevancia

resultaría el padre Manuel Figueroa Luna, el principal asesor e instigador. Con lo anteriormente mencionado se generaron ciertos hilos que permitieron ir reconstruyendo el origen nacionalcatólico del grupo y posteriormente su evolución con el paso de las décadas.

El objetivo de la investigación fue analizar la evolución ideológica de la Organización Nacional del Yunque desde su origen hasta la actualidad, sosteniendo que su ideología parte del nacionalcatolicismo hispánico, con base en un catolicismo integral-intransigente, contrario al nacionalismo revolucionario y a los movimientos totalitarios del siglo XX. Su proyecto ideológico evolucionó a finales de siglo por el propio contexto internacional y por las ideas hegemónicas que se internalizaron, llevándola en su conjunto al pragmatismo de un proceso de institucionalización, pero con una ideología latente en el adoctrinamiento y en la identidad colectiva.

Desde una óptica cualitativa, el trabajo se basó en investigación documental apoyada en entrevistas a profundidad que permitieron analizar la evolución desde su génesis hasta la reconfiguración en la actualidad en Puebla, teniendo en la nación, la familia, la educación y la militancia, los observables para poder analizar sus repercusiones y motivaciones.

El presente texto es una reflexión sobre el proceso de investigación de una organización secreta, denominado por ellos reservada (por tener parte de la jerarquía eclesiástica conocimiento de su existencia, avalando su juramento y en teoría sus acciones), estipulando los problemas metodológicos en el abordaje, los mecanismos mediante los cuales acceder a información, los procesos de discernimiento para comprender la veracidad de lo planteado por las entrevistas, al igual que una constante retroalimentación con expertos en el estudio de sociedades similares. Se intentó profundizar en sus creencias, dejando a un lado los juicios de valor, cuestión que para dicho tipo de estudios resulta ser de vital relevancia, dado que se trata de un trabajo científico, no de uno militante o con finalidades de denostar un proyecto político adverso.

ABORDAR METODOLÓGICAMENTE A LA ORGANIZACIÓN NACIONAL DEL YUNQUE

En la actualidad, éste no es un tema nuevo. Desde el inicio del siglo se empezó a conocer públicamente mediante los trabajos de Álvaro Delgado (2003, 2004, 2007); posteriormente llegaron los testimonios de ex militantes como Luis Paredes (2009) o la publicada por Louvier, Díaz y Arrubarrena (2013), el último con la intención de hacer una apología del Yunque, ello sin citar los extraordinarios trabajos académicos. Aportar nuevos conocimientos al estudio resulta una tarea compleja; ante ello, el principal punto fue el planteamiento del problema, tratar de resolver la forma de abordar lo que se necesitaba analizar, la razón y lo que se quería buscar. Un punto de partida fue la delimitación del espacio y del tiempo, el análisis se planteó en la ciudad de Puebla, la denominada por los militantes como “tierra de fundadores”, y el tiempo desde su fundación en 1953 hasta la actualidad, tratando con ello de comprender las transformaciones internas en sus aspectos ideológicos. Esto cambió el propio proceso, ya que en un inicio se había planteado en México, pero resultaba ser un trabajo de gran amplitud.

El principal dilema fue la forma de abordar a “la Organización”, a lo cual le debo un agradecimiento particular en toda la metodología al Dr. Fabián Gerónimo, teniendo la opción de abordarlo como un estudio de caso, siendo un trabajo con poca originalidad y de manera holística, es decir, tratando de analizarlo en su conjunto. La otra opción era un caso de estudio, con la intención de profundizar en el proceso de radicalización y el funcionamiento interno, los procesos, los mecanismos y las formas de institucionalizarse. El abordaje de la tesis de maestría fue bajo la comprensión de ser un caso de estudio por su particularidad, tratando de examinar los procesos identitarios, la forma de interpretar la religión católica, la transmisión interna de su vocación de “instaurar el reinado social de Cristo en la tierra”, al igual que sus valores de primordialidad, reserva y disciplina.

Al definir que se analizaría mediante un caso de estudio, el primer punto era tratar de informarse a profundidad sobre el tema,

encontrando que en muchos trabajos, en especial los periodísticos, la información estaba tergiversada por el contexto histórico, por la propia dinámica de secrecía que distorsionaba la información y también por antagonismos ideológicos. Ante ello, se debe tener claro que en el contexto histórico se tenía poco entendimiento de los fundamentos ideológicos de jóvenes estudiantes formados por jesuitas del Instituto Oriente, en especial el sacerdote Manuel Figueroa Luna. Él fue central para la Asociación Fraternaria de Estudiantes de Jalisco, conocidos como “los Tecos” y al llegar a Puebla comenzó a recomendar literatura a los jóvenes estudiantes proclives a la creencia en una “conspiración judeo-masónica-comunista contra la civilización cristiana”. Encontramos también al S.J. Agustín Da Silva y el S.J. Jorge Vértiz como clérigos importantes en la fundación, y al arzobispo Octaviano Márquez y Toriz como aquel que respaldó a los estudiantes dándoles los estatutos y el juramento, de acuerdo con Manuel Díaz Cid (González, 2019; Dávila, 2003; Feldmann, 2005).

Figura I. *Sacerdote jesuita Manuel Figueroa Luna.*



M. FIGUEROA

Fuente: Anuario del Instituto Oriente, 1952.

Lo anteriormente mencionado resulta central en el planteamiento de la propia investigación. No se trata de generar juicios de valor y de analizar a “la Organización” desde la distancia, al ser un caso de estudio la intención es inmiscuirse en los espacios recónditos para tratar de encontrar las certidumbres que permitan un análisis verídico. Por ello, el analizar su origen nos permite acercarnos a las lecturas de su época, a la formación en su instituto, a sus instigadores, dejando a un lado los peyorativos, en especial los que se les suelen atribuir de fanáticos religiosos, fundamentalistas e incluso fascistas. En la lectura sobre el origen encontré una serie de documentos que me permitieron encontrar nexos con el nacionalcatolicismo español, en especial con el texto de Ramiro de Maeztu (1934), pensamiento que Ramón Plata Moreno, el fundador, transcribió en documentos tanto del Frente Universitario Anticomunista, fundado en 1955 como primera organización fachada en Puebla, y en la Vanguardia Integradora de la Nacionalidad (VIN).

El abordaje de sus primeros desplegados, el entendimiento de la formación por parte de sacerdotes jesuitas formados en la primera mitad del siglo XX y el contexto histórico permitieron clarificar la categoría analítica idónea, comprendiendo que forma parte de un fenómeno nacionalcatólico en México, mismo que tiene sus ecos en la propia fundación de la nación y que tiene su origen en la comprensión que ser mexicano está íntimamente asociado con ser católico. Desde su perspectiva no existe una distancia entre ambas, siendo la nación inherentemente enraizada en el catolicismo que le da su origen, fundación y destino: es al mismo tiempo *instrumentum regni e instrumentum civitatis*.

La categoría analítica no fue puesta desde un inicio, fue la propia investigación lo que la confirmó mediante ella, lo que resulta ser algo medular en el estudio de dicho tipo de organizaciones, ya que usualmente se les suele catalogar de ultraderecha *a priori*, sin un abordaje a profundidad de sus planteamientos y sin tener un análisis de fenómenos similares. La pérdida de especificidad al utilizar la categoría ultraderecha nubla la posibilidad de comprender el caso de estudio, ya que dentro de ella entran derechas religiosas, católicas,

ateas, paganas, liberales, entre otros casos que ideológicamente están contrapuestos. Evidentemente es un fenómeno radical, pero que se debe insertar dentro de las derechas católicas mexicanas, en específico, del catolicismo integral-intransigente, desarrollado por María Luisa Aspe (2013).

La categoría analítica tiene la finalidad de ser operativa, es decir, de contener variables observables, generando una definición con base en trabajos académicos realizados con anterioridad, encontrando los aportes más relevantes en los precedentes de España. Con un análisis de los textos se creó una definición operativa del nacionalcatolicismo, siendo una ideología política religiosa de derecha con raíces en el catolicismo integral-intransigente.

La definición parte de la realidad de comprender que los seres humanos somos animales simbólicos que nos comunicamos principalmente mediante conceptos que remiten a realidades específicas, por lo que hacer una delimitación de su definición es esencial, entendiendo la relevancia del *mundus intelligibilis* para los *homo sapiens*, en particular en los trabajos científicos (Sartori, 2003).

Al realizar el estado del arte y comprender los fundamentos ideológicos de la Organización Nacional del Yunque en la primera generación, se analizó su fundación en tres niveles: el internacional, el nacional y el local. Lo anteriormente mencionado con la finalidad de clarificar sus motivaciones, poniendo especial énfasis en su visión del catolicismo, ya que es la defensa de su religión la motivación de lucha: el apostolado de los juramentados. Sin el entendimiento de ello resulta parcial el análisis del caso de estudio. Ante ello, surgió un análisis del catolicismo, de la vertiente de las organizaciones secretas católicas y también de sus reconfiguraciones en el siglo XXI, de especial relevancia contra la democracia cristiana y la teología de la liberación, interpretadas como la incorporación del marxismo dentro de la Iglesia, pero sin llegar al sedevacantismo y al lefebrismo, tendencia a las cuales se opusieron. Claramente el abordaje del catolicismo resultaría un trabajo que llevaría toda la vida académica, así que se plantearon algunos esbozos generales para su comprensión.

Con los elementos anteriormente mencionados, y al no poder partir de la observación en la investigación por la secrecía, las entrevistas se tornaron en un medio vital para la recopilación de información, terminándolas en el momento en el cual se encontró saturación. El proceso dialógico con los miembros y ex miembros de “la Organización” fue a profundidad, partiendo de temas centrales, con preguntas que van surgiendo con la propia conversación, teniendo varios encuentros con los testimonios para ver si existían contradicciones y si tenían un relato coherente. Las entrevistas partieron de una ignorancia simulada: se tiene un conocimiento de los procesos internos, de la ideología, los valores y las frases que se convierten en mantras, ello con la finalidad de poder guiar la conversación a los puntos establecidos, pero nunca llegando a ser directivo o buscando la confirmación de las propias creencias. El objetivo es que no sean graduales ni dicotómicas, en el proceso dialógico se busca escuchar al otro, su testimonio, lo que tiene que decir, tratando de comprender el caso de estudio desde la militancia, desde adentro, lo que permite reconstruir los procesos.

En las entrevistas a profundidad se encuentra un tema sumamente delicado para el abordaje de las organizaciones secretas, en específico por el miedo de hablar y el sentimiento de traición al juramento que hacen como “caballeros cristianos”, de mantener la “reserva tanto interna como externa” y de traicionar a los “hermanos de lucha” que se convertirían en “jueces implacables” al dar información a un externo. Los ex militantes que tienen la apertura al proceso dialógico fueron enfáticos en la reserva de sus nombres civiles, con la intención de tener una cierta protección ante los mecanismos punitivos propios de la institución.

Lo que permiten las entrevistas a profundidad es tener un conocimiento completo del discurso interno, las formas de dominación, el disciplinamiento, los mecanismos de formación de nuevos militantes y las repercusiones personales que tiene dicho proceso. Se eligió esa forma de entrevistas por encontrar en ellas el mecanismo para adentrarse en la ideología de los miembros juramentados, teniendo los temas principales en su visión del catolicismo,

su ingreso a la organización con el proceso de militancia, la organización en la última década y su sentir en la actualidad, encontrando unas preguntas guía que se incorporaron en los anexos de la investigación.

Con la entrevista a profundidad finalizada se empieza el proceso de transcripción, tomando en cuenta tanto el testimonio como el lenguaje corporal. Dichas entrevistas posteriormente fueron entregadas a los testimonios para su verificación y para que tuvieran la capacidad de validar o no su testimonio. Ese elemento es vital: el consentimiento de los entrevistados. Deben estar de acuerdo en la publicación de lo que ellos expresaron, de sus propias experiencias. En la mayoría de las ocasiones se encontró un abuso espiritual de “los jefes” que generó fuertes daños emocionales junto con una clara animadversión a la religión católica, de la cual fueron fieles creyentes al incorporarse a “la Organización”, pensando que era un mecanismo para defender su fe, al igual que a la Iglesia ante los embates de la “cultura de la muerte”, rompiendo al salirse con la institución por las contradicciones internas y los abusos.

Junto con las entrevistas a profundidad se generó un diario de campo con la intención de mantener un registro de los resultados o hallazgos importantes, así como observaciones e interpretaciones, contestando las preguntas ¿cuándo?, ¿qué? y ¿para qué? Fue de relevancia para las conversaciones informales con ex militantes, con gente del clero y personajes del sector empresarial, en particular para entender la forma de operar de los miembros juramentados. Inicialmente se aclaró que la principal motivación era realizar una entrevista, pero al proponerlo no aceptaron por cuestiones de seguridad, primordialmente para no arriesgar sus negocios, el clero por la propia reserva eclesiástica y los ex militantes para no ser detectados.

El miedo es un elemento indispensable de operación de los juramentados, las personas que tuvieron cercanía con la estructura y los métodos de coacción prefieren no arriesgarse a las represalias de hablar: desde la difamación pública hasta cerrar las oportunidades laborales en amplios sectores. Luis Paredes (2009) narra

su experiencia en su libro. En una ciudad como Puebla, en la que muchos miembros están en sectores estratégicos, parece ser que el miedo a las represalias es justificado, el no exponerse es entendible.

INSTITUCIONALIZACIÓN Y TEORÍA DE ÉLITES

En el inicio de las investigaciones se tiene un cierto sentido de la formulación del proceso, los métodos, las teorías y el abordaje, pero resulta pertinente mencionar que en ocasiones aparecen algunas teorías que permiten comprender el objetivo de la investigación pero que no se tenían estipuladas en un principio, y que surgen en la formación profesional. La apertura es un elemento esencial. No estar cerrado a lo que quieres demostrar, a las teorías que se conocen con anterioridad, no hacer que el caso de estudio se amolde a lo que quieras. El proceso debe de ser diferente, debes de leer todo lo que puedas, hacer el estado del arte y con la formación irán llegando herramientas para el análisis; ése fue mi caso.

En las investigaciones tan complejas como el tratar de analizar a una organización secreta se debe tener una distancia con las afinidades políticas propias y también detectar en los análisis de la revisión de pares cuándo se trata más de militancia que de un comentario académico. Las simpatías o antipatías deben mantenerse lo más posible a la distancia. Una de las motivaciones es intentar acceder a la subjetividad de los militantes, tratar de acercarse a lo que piensan, sus motivaciones, su identidad y su visión del mundo, lo que es imposible acceder si se parte de la ideología propia o de cargas peyorativas: se pondrían muros desde un inicio.

Generando los antecedentes de “la Organización”, en una clase con el Dr. César Cansino leímos un texto de Angelo Panebianco (1995). Al analizarlo, me pareció que las dinámicas internas de los primeros militantes al proceso de institucionalización se encontraban en dicho texto y la teoría de los partidos políticos podía aplicarse sin ningún problema a cualquier movimiento que se institucionaliza. Dentro de los elementos más importantes fue el proceso de movimiento altamente dogmático, con una ideología férrea a una institucionalización en la cual el pragmatismo es lo central.

Es decir, el propio mantenimiento del aparato burocrático; ya no es indispensable mantener la coherencia de las convicciones, lo principal es conservarse y el crecimiento de la institución como tal. En el proceso se empiezan a generar liderazgos profesionales que generan una oligarquía en los mandos, mismas que se mantienen. Al no tener que rendir cuentas por la propia secrecía, los incentivos dejan de ser colectivos, pues suelen estar permeados por la ideología y empiezan a ser selectivos. Existe un proceso de profesionalización, de concentración, de organización y también de una mejor forma de conseguir los objetivos políticos.

Sobre el proceso de generación de oligarquías, el trabajo de Robert Michels (1979) central. Argumenta que en cualquier proceso de institucionalización en la cual los miembros generan jerarquías, unos siempre se convertirán en los profesionales, lograrán cooptar cuotas de poder y tratarán, en la medida de lo posible, de mantenerse en el ejercicio.

En la militancia se encuentran los creyentes, los que no cuestionan la ideología (en relación al caso de estudio una determinada forma de religión dentro del catolicismo); no ponen en tela de juicio la obediencia, es parte de su dogma, con ello van a conseguir la salvación eterna, van a estar “a la derecha del Padre”; es su apostolado, lo juraron ante Dios como “caballeros cristianos”, con su vocación de ser “mitad monjes y mitad soldados”.

A diferencia de los creyentes, los militantes arribistas quieren ejercer el poder, buscan puestos, dinero, conseguir escalar socialmente, llegar a los mandos. Existen dos formas de manejarlos: sacarlos o que crezcan dentro de la institución. El dilema es que suelen ser los que consiguen los objetivos, tenerlos genera beneficios para la estructura burocrática.

Las teorías anteriormente mencionadas permitieron comprender el proceso de la Organización Nacional del Yunque, que no dista de cualquier tipo de movimiento que se institucionaliza, lo que ayudó a profundizar en las transformaciones internas, mismas que podrían ser contradicciones claras: por ejemplo, pasar de un catolicismo totalmente hermético con base en la visión integral-

intransigente, a un pragmatismo político, en especial con la llegada al Partido Acción Nacional con una tendencia empresarial y liberal. Esto fue algo contrario a los valores fundacionales de las primeras generaciones en la ciudad de Puebla, pero que en la mística interna, al igual que en el relato, su misión es la “cruzada hispánica”, la defensa de la “cultura de la vida”. Existe una clara discrepancia entre la idea y la praxis.

Con lo anteriormente mencionado vale la pena recalcar que es recomendable en una investigación nunca cerrarse a las alternativas que se plantean dentro del proceso de formación, es preferible estar abierto a las teorías que ayuden a explicar el caso de estudio, no mediante una afinidad ideológica buscar las teorías que gusten para amoldar el caso, ya que ello originaría una distorsión clara en la investigación. Dicho elemento resulta pertinente de matizar, ya que evidentemente existen tendencias en los análisis, ideologías propias que cada investigador carga sobre sus hombros, pero en la medida de lo posible es preferible buscar las herramientas que permitan el abordaje aunque no sean con las que habitualmente existe cercanía, es preferible nunca descartar acercamientos por propias preconcepciones.

La apertura siempre resultará un elemento a destacar, en especial durante la revisión de pares, en donde otros expertos hacen sus observaciones para ir mejorando en el proceso, para tener una investigación sólida y lograr con ello un trabajo que se acerque a la verdad. Para la investigación fue central el *Seminario Permanente sobre las Derechas en México* y el *Seminario Institucional Sociedades Reservadas y Grupos Secretos Católicos en los Siglos XX y XXI*, en los cuales extraordinarios académicos contribuyeron de forma sustancial a la investigación, cuestionando y aportando. Debemos de tener en cuenta que somos animales sociales y que ningún trabajo es parte del que escribe, influyen una gran cantidad de docentes, personas, familia, pareja y, en general, cualquier persona que tenga la buena intención de conversar. El hablar de forma informal sobre la investigación ayuda mucho, en especial en cuestiones de coherencia, lógica y narración. Muchas veces, aunque no sean expertos en los

temas, los oyentes se percatan de una gran cantidad de lagunas que se tienen que ir subsanando.

Teniendo una categoría analítica, teorías e información, el siguiente proceso es escribir, ir tratando de encontrar las explicaciones, hacer el rompecabezas de información, siendo ese el principal reto. Si realmente es apasionante la investigación, se lee todo el tiempo, se habla, se trata de buscar más información; pero ello tiene un riesgo que pasó en los primeros borradores: al tratar de comprender la ideología a profundidad, al leer tantos textos de ellos y sobre ellos, se corre el riesgo, en especial de los que no tenemos buena pluma, de transcribir en algunas partes el pensamientos de los observados. Ante la deficiencia de comillas, el mismo proceso empieza a absorberte; ello es especialmente fuerte en las sociedades secretas, por lo cual le tengo un agradecimiento enorme a mi director de tesis, el Dr. Octavio Moreno, por percatarse de ello y llamarme la atención sobre la inercia que estaba teniendo el tema sobre mi persona. Bien diría Friedrich Nietzsche (2005, p. 114): “quien con monstruos lucha cuida de no convertirse a su vez en monstruo. Cuando miras largo tiempo un abismo, también éste mira dentro de ti”.

Junto con ello se deben ir abordando cuestiones que resultan las raíces de su ideología: la cuestión de la supuesta conspiración judeo-masónica-comunista es el principal, mentalidad conspiranoica que mantienen hasta la actualidad y que resulta ser un elemento vital para el entendimiento de la secrecía, de su forma de organizarse, de su actuar político. La creencia en la conspiración es parte central de su *corpus* ideológico, permite generar identidad mediante la otredad, da explicaciones a sucesos sumamente complejos, al igual que el narcisismo de grupo, de acuerdo con lo planteado por Erich Fromm (2018).

Concluyo el presente apartado destacando que los pequeños detalles dan pauta para entender el caso de estudio. Las entrevistas dieron elementos de comprensión determinantes, muchos que se separan de la propia racionalidad; involucran sentimientos complejos que se quedan arraigados en los militantes, en especial el

miedo que procede de una clara manipulación espiritual que está secundada por su propio “clero orgánico”, el cual genera una religiosidad a modo. Tienen mantras tan fuertes como los siguientes: “hermanos de lucha o jueces implacables”, “la revolución nunca descansa, mientras tú comes un plato de lentejas los agentes revolucionarios promueven el pecado”, “tú prefieres un plato de lentejas que la lucha por Cristo”, “el maltrato hay que ofrecerlo a Dios para que sea glorificado”, “el que obedece no se equivoca”, “eso no te sirve para tu salvación”, entre otras. El abordaje es complicado por las heridas profundas que dejan en los ex militantes, mismas que años después no desaparecen, de acuerdo con sus testimonios.

NOTAS FINALES

La investigación fue todo un reto, analizar una organización secreta, que dentro de su criterio son reservados, resulta tener una complejidad especial por el poco acceso que se tiene de información fidedigna, la misma que se encuentra en muchas ocasiones tergiversada por los propios miembros, en otras ocasiones se encuentran análisis que en muchas ocasiones se entremezclan con finalidades políticas específicas y en otras ocasiones por la falta de profundidad en el análisis.

Esta investigación es una minúscula aportación para tratar de comprender a la Organización Nacional del Yunque, en particular en sus planteamientos ideológicos fundacionales y su transformación, contando con un análisis del proceso, desde las pre-organización, la juramentación, la militancia y la formación, contando en las entrevistas con casos claros de rupturas con los dogmas.

La profundización en la estructura, la expansión nacional e internacional y las nuevas estrategias serán temas que se tienen que desarrollar en otros trabajos complementarios. Sobre el tema de la ideología fundacional existen acercamientos significativos para entender a las primeras generaciones, partiendo de la motivación de no juzgarlas, dejar a un lado las preconcepciones clásicas de entenderlos como fanáticos religiosos o dogmáticos. Un trabajo académico tiene que tratar de empatizar en la medida de lo posible

con ellos, lo que nos permite inmiscuirnos en el contexto de jóvenes estudiantes en la ciudad de Puebla que pensaron defender el catolicismo en la ciudad y que terminaron orquestando una sociedad secreta de escala internacional.

Queda mucho trabajo por hacer, temas que desarrollar, personas que entrevistar, certezas que aclarar, es el primer trabajo de dicha índole. Particularmente, queda por profundizar en los mecanismos de expansión a otros países, para lo cual se deberá generar otro análisis metodológico: cada objetivo de investigación tiene que tener un método adecuado para lo que se quiere abordar, no se puede tratar un estudio de caso internacional mediante una observación participante, cada herramienta tiene su finalidad y su funcionalidad.

Los dos años de trabajo de la maestría fueron arduos y con un gran problema para encontrar información, aunque se encuentren muchos trabajos contra dicha organización partiendo de una animadversión, en ocasiones por incompreensión de sus estrategias y de su forma de actuar, llegando en algunas ocasiones a plantear que se trata de un fenómeno de fascismo mexicano. Animo a que cualquier señalamiento de dicho tipo siempre se cuestione, que se trate de hacer una definición de los conceptos para no banalizarlos y no usarlos en sentido peyorativo contra los proyectos políticos a los cuales no se tiene afinidad.

FUENTES CONSULTADAS

ARCHIVOS

Archivo personal sobre la Organización Nacional del Yunque. Anuario de 1952 del Instituto Oriente.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Aspe, María. (2013). *La formación social y política de los católicos mexicanos*. Universidad Iberoamericana y Asociación Mexicana de Promoción y Cultura Social.

Dávila, Nicolás. (2003). *Las santas batallas, el anticomunismo en Puebla*. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

- Delgado, Álvaro. (2003). *El Yunque. La ultraderecha en el poder*. Random House Mondadori.
- Delgado, Álvaro. (2004). *El ejército de Dios. Nuevas revelaciones sobre la extrema derecha en México*. Random House Mondadori.
- Delgado, Álvaro. (2007). *El engaño: predica y práctica del PAN*. Random House Mondadori.
- Feldmann, Klaus. (2005). *Ramón Plata Moreno. Un cruzado de la hispanidad y Mártir de Cristo Rey*. Ediciones y servicios.
- Fromm, Erich. (2018). *El corazón del hombre. Su potencial para el bien y para el mal*. Fondo de Cultura Económica.
- González, Fernando. (2019). *Secretos fracturados. Estampas del catolicismo conspirativo en México*. Herder.
- Louvier, Juan, Díaz, Manuel, y Arrubarrena, José Antonio. (2013). *Autonomía Universitaria-Génesis de la UPAEP*. Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla.
- Maeztu, Ramiro de. (1934). *Defensa de la Hispanidad*. Ediciones Fax.
- Michels, Robert. (1979). *Los partidos políticos 1. Un estudio sociológico de las tendencias oligárquicas de la democracia moderna*. Amorrurtu.
- Nietzsche, Friedrich. (2005). *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*. Alianza.
- Panebianco, Angelo. (1995). *Modelos de partido. Organización y poder en los partidos políticos*. Alianza.
- Paredes, Luis. (2009). *Los secretos del Yunque. Historia de una conspiración contra el Estado mexicano*. Random House Mondadori.
- Sartori, Giovanni. (2003). *La política. Lógica y método en las ciencias sociales*. Fondo de Cultura Económica.

#AborterNoHablesEnMiNombre

DISCURSOS PROVIDA ANTE EL 8M EN TWITTER

Erick Adrián Paz González

¿LO PROVIDA COMO IDEOLOGÍA POLÍTICA?

Desde el siglo pasado, las movilizaciones por los derechos de las mujeres han detonado conflictos en diversos sectores de la sociedad. Uno de ellos es el movimiento provida, el cual se opone al aborto al concebirlo como un problema de dimensiones morales, religiosas, políticas, sociales y biomédicas. Sin embargo, durante la realización de mi tesis de doctorado me di cuenta de que lo provida no se limita a la cuestión del aborto, sino que ha ampliado su diversidad temática a la “lucha” contra el comunismo/socialismo/marxismo/progresismo (usados como sinónimos), la idea de un feminismo único, la “ideología de género” particularmente la diversidad sexual, el matrimonio homoparental y la cuestión trans, y en menor medida la eutanasia. También, se muestran relaciones directas con el mundo cristiano, principalmente con jerarquías católicas, y el uso del discurso biomédico para consolidar sus argumentos (Paz-González, 2022).

Para explorar esta diversidad temática realicé un seguimiento a liderazgos provida previamente identificados por su amplia actividad en redes sociodigitales; de forma particular, a los tuits generados en torno a la Marcha del 8 de Marzo (8M) de 2022. El objetivo de este documento es analizar los discursos y los tópicos que estos liderazgos abanderaron durante el evento, así como sus interrelaciones con otros dentro del mismo y fuera de él.

La importancia de este ejercicio radica en la consolidación discursiva que ha alcanzado el movimiento y que va más allá de una simple oposición al aborto. En América Latina, al menos al inicio, se consideró como respuesta (o confrontación) principalmente a los grupos feministas (Bárceñas, 2021a; Güereca, 2003; Morán Faúndes, 2013; Ramírez, 2021), con Argentina como un centro clave (Gudiño Bessone, 2017; Donatello, 2005; Morán Faúndes, 2015; Rabbia, 2022). En este contexto, se reconoce una tendencia provida latinoamericana que se detona en las juventudes y conforma liderazgos con gran fuerza en las redes sociodigitales, lo que amplía su alcance más allá de las barreras geográficas del campo etnográfico.

El movimiento provida en México se ha acompañado de una serie de movilizaciones. Una parte de los estudios (Bárceñas, 2020a; López, 2020; Pedroza et al., 2021; Vera, 2018) se enfocan en organizaciones cuya movilización principal se da *offline*¹ y en organizaciones no propiamente provida, pero que apoyan al movimiento como el caso del Frente Nacional por la Familia (FNF) y su “batalla” en contra de la legalización del aborto y otros temas que giran torno a la “ideología de género”. De esta forma, generan presión política hacia diferentes niveles y direcciones. Estos estudios reconocen su importancia como opositores de ciertos derechos considerados fundamentales, como los reproductivos o los de la diversidad sexogenérica, y así articulan discursos que alcanzan a otras esferas.

También se reconoce cierta importancia a los grupos religiosos, principalmente institucionales y ligados a la Iglesia Católica:

1 Para términos prácticos, entiendo a lo digital conformado por dos dimensiones que se complementan como una sola: la *online* y la *offline*.

son quienes respaldan las marchas por la vida, los rosarios por los no nacidos e incluso llaman a la “protección” de las iglesias de los “ataques” feministas que toman forma de grafitis durante las protestas (Vaggione, 2012, 2020; Vera, 2018). Asimismo, existen trabajos que abordan los procesos de cabildeo y oposición política desde las iglesias y grupos en diferentes niveles, por ejemplo, en torno a discusiones legislativas o del campo político (Gudiño Bessone, 2017; Lacerda & Brasiliense, 2019; Paz-González, 2020).

Por otra parte, si bien el uso de los medios sociodigitales no es un elemento nuevo, sí ha adquirido fuerza con el paso del tiempo. Con la etnografía digital que he levantado desde 2020, he observado cómo los liderazgos provida intentan alcanzar la digitalidad, es decir, complementan el trabajo *online*, con el trabajo de calle, el *offline*, y así generan circularidad de discursos, lo que aumenta su presencia (Bárceñas, 2020b, 2021a; Paz-González, 2022; Zarembert & Guzmán, 2019).

Esta etnografía me permitió observar el aumento en número y presencia de líderes y discursos provida en redes sociodigitales a raíz del confinamiento por la COVID-19, principalmente en Facebook, Twitter (ahora X) y Tik Tok, traducido en la intensificación de su actividad y sus filas. Así, se acrecentó una formación de cuadros: la creación de nuevos liderazgos gracias a “certificaciones”, cursos y redes de apoyo en temas provida y formación en técnicas sociodigitales para mejorar los procesos de creación y difusión de discursos.

También destaca el elemento de “lucha”, de “batalla”, contra todo lo que consideren como enemigo, esto es, aquello que provenga de las izquierdas de forma sumamente amplia y ambigua. El que se hable de “batalla cultural” como un campo ideológico no es fortuito, ya que es recurrente la idea de que el enemigo se debe destruir, aplastar, y no dialogar con él. Esto permite explicar el cierre del movimiento provida ante ideas diversas y la coexistencia de otros discursos radicales como los antivacunas, anti-OMS, antiecologistas o antianimalistas. Lo provida se convierte en una posición política bien definida, pero no necesariamente abierta al diálogo democrático.

De todo esto, en este escrito rescato la “batalla” contra la idea de un feminismo único, sin diversidad y radical. Para eso tomo el caso de la marcha del 8 de marzo (8M), la cual ha sido relacionada a causas feministas, vandalismo principalmente a iglesias, odio al hombre y, sobre todo, una especie de aborto obligatorio, lo que también rechaza la idea de una madre feminista. De esta forma, el 8M nos muestra cómo el movimiento provida construye a un enemigo, lo ataca, lo radicaliza y así difunde una imagen de ello en redes sociodigitales que puede alcanzar a otros espacios.

En resumen, la justificación de este trabajo se articula en tres puntos: los conflictos en torno a los movimientos sobre el derecho a decidir y los contra-movimientos que se articularon como respuesta, lo que derivó en movimientos provida con estructura propia; la difusión de estos discursos entre líderes especialmente jóvenes; y la forma en que se replican en redes sociodigitales a raíz del confinamiento por la COVID-19, aterrizado en el caso de la marcha del 8M en 2022.

#AborterNoHablesEnMiNombre: SOBRE EL SEGUIMIENTO EN TWITTER

En sintonía con Hine (2015), entiendo a internet como un entorno mediado, es decir, capaz de extenderse a sujetos y situaciones más allá del “entorno”, del campo físico. De esta forma, la presencialidad se transforma radicalmente para abarcar la experiencia de formas mediatizadas de participación e involucrar conexiones posteriores, sin que esto implique la co-presencia física en el espacio geográfico o la interacción directa cara a cara.

De esta forma, elegí la marcha del 8M como un espacio digital, es decir, un espacio geográfico temporal que acontece *offline* durante un día en particular (8 de marzo de 2022), pero que no se limita así en redes sociodigitales: los discursos relacionados se detonan y movilizan días antes y días después *online*. Para este trabajo, identifiqué un periodo de cuatro días anteriores donde éstos comenzaron a aparecer en las cuentas de líderes provida previamente seleccionados, lo que permitió dar seguimiento a su crecimiento y diversificación. Delimité el campo etnográfico a las

publicaciones e interacciones en Twitter por la inmediatez de sus contenidos y por la amplia cantidad de tuits que estos líderes publicaron en el periodo seleccionado.

Gracias al seguimiento previo de las actividades los líderes provida en estos entornos, logré identificar a Twitter como un medio que consideran apropiado para hacer llegar información inmediata y concisa, lo que nos subordina a las reglas de esta plataforma, sus formatos, los discursos que posibilitan y sus interacciones (Abidin & De Seta, 2020). Esta participación es sincrónica, en tanto que monitoree lo que compartieron en el momento, y asincrónica, lo que me permitió recopilar discursos que por la naturaleza cambiante de las plataformas no soy capaz de seguir inmediatamente y que, además, generan interacciones tiempo después de ser publicados.

Aunque el centro de la investigación se encuentra en Twitter y se delimita a un periodo de tiempo. Para interpretaciones más sólidas es necesario ir más allá de lo que se ve y se observa en el momento. De esta forma, contrasto estos tuits con lo observado en otros espacios, gracias a los procesos de triangulación de información y la reflexividad (Geertz, 1973).

Junto con lo anterior, es necesario complementar las interpretaciones de los discursos que no sólo son textos, sino imágenes (fotografías, memes), videos, emoticones, las frases armadas, que muestran mucho de la identidad y la vida cotidiana de los usuarios (Collier & Wyer, 2015; García, 2009). Así, el lenguaje utilizado permite rastrear ciertos significados que le conllevan, por ejemplo, con el uso del discurso bélico.

Para la observación, como mencioné anteriormente, delimité un periodo de cuatro días antes y cuatro días después de la marcha convocada por el 8M, es decir, del 4 al 12 de marzo de 2022; esto permitió identificar la aparición de discursos relacionados al tema desde esa fecha. Así, identifiqué cuatro grandes categorías de observación: Cultura de la muerte/vida, compuesta por temas sobre aborto, eutanasia y pena de muerte; Ideología de género, compuesta por matrimonio homoparental, diversidad sexual e “infancias trans”; Feminismo, la categoría principal, compuesta por vanda-

lismo y protesta, apariencia física, construcción del movimiento y estructura familiar; y Comunismo, compuesto por vagancia (“ninis”), dictadura ideológica (o “ideología woke”), izquierda, progresismo y pobreza.

En este periodo de tiempo recopilé 1,720 registros de tuits, respuestas y menciones; a estos, apliqué un análisis cualitativo en función a las categorías descritas para interpretar aquellas que se relacionaron o podrían relacionarse con temas del 8M. Con esto, se buscó identificar los tópicos que construyen, consolidan y movilizan.

Para el seguimiento de este periodo, elegí a líderes provinda en Twitter de entre una lista de líderes con amplia presencia en esta red, en función a quienes abordaran dicho tema desde el 4 de marzo. Así, el objeto de análisis fueron los contenidos que generaron y compartieron en torno a la Marcha del 8M los siguientes perfiles: Elsa Méndez (@SoyElsaMendez), Carlos Leal (@CarlosLealMx), Cynthia Canales (@ccanaless), Liliana Garrido (@LFerruzca), Carlos A. Ramírez (@CarlRamirezA), Uriel Esqueda (@urielestqueda4), María (@tuyomiespiritu), Maaaaaav (@marcearmenta), Frida Espinosa (@Frida_Espinosaa) y Lía Trueba (@liatrueba).

Los líderes provinda analizados no son artistas, servidores públicos ni poseen alguna característica que les pudiera identificar inmediatamente como figuras públicas, a excepción de Elsa Méndez y Carlos Leal, quienes fueron diputados y el segundo continúa como líder político. Esto es una clara limitante sobre la forma en que se podría exponer su información o sus datos sensibles. Sin embargo, los criterios que permitieron formar la lista de líderes consideran un gran número de seguidores e interacción dentro de plataformas sociodigitales con acceso público (Crovi & Lemus, 2014). Aunado a otros estudios (Rabbia, 2022; Ramírez, 2021), podemos sugerir que dicha interacción busca exposición, lo que da cierto margen para trabajar los discursos sin mayores preocupaciones por cuidar su identidad. Además, al observar lo acontecido en Twitter, los discursos se relacionan con un evento público: la marcha del 8M.

LO PROVIDA MÁS ALLÁ QUE EL ABORTO

Organicé la información según las categorías de observación ya mencionadas. A partir de ahí, extraje tópicos, es decir, temas que resultaron recurrentes y/o relevantes entre los discursos generados o compartidos en Twitter. Esta no es la primera vez que utilizo una metodología de análisis por tópicos (Paz-González, 2020, 2021, 2023), se trata de simplificar los tuits a pocas palabras según su significado lo que, relacionadas con otros tópicos similares, permite reformular y construir nuevas categorías para ordenar los datos empíricos.

Para esto, seguí un camino simple: analicé las publicaciones para identificar su o sus tópicos centrales; posteriormente, las agrupé bajo las categorías antes dichas y se articularon para brindar una descripción de cada uno de ellos. Así, podemos describir los tópicos relacionados.

LA CULTURA DE LA VIDA Y DE LA MUERTE

En esta categoría organicé los discursos en torno al aborto, principalmente. Aunque la categoría de observación inicial consideraba la eutanasia y la pena de muerte, en el periodo observado estos tópicos aparecieron de forma escasa, a excepción de referencias a la cultura de la vida que consideraba a la eutanasia como continuidad al aborto. De esta forma, para los líderes provida estudiados, el aborto atenta en contra de la vida e impulsa la cultura de la muerte (Vaggione, 2012). Esto resulta importante por dos dimensiones: la mayoría de los reclamos en contra del 8M son por el aborto, lo que provoca una generalización en el movimiento.

Así, en los discursos se muestra una relación directa entre cultura de la muerte □ aborto □ feminismo □ 8M. Pero esto no se encuentra aislado, sino que se articula gracias a los tres tópicos siguientes. En primer lugar, esta cultura de la muerte es vista como sello casi obligatorio de los movimientos feministas; es decir, se muestra una relación de que todas las feministas abortan y buscan hacer a otras abortar, lo que permite entender a las otras categorías y tópicos como aquellos que permiten e impulsan dicha cultura.

Una línea que se relaciona con ello es la maternidad. En los discursos relacionados, ninguna feminista puede ser madre ya que esto sería hipocresía pues buscan asesinar bebés, incluyendo a los propios. Así, tanto en los tuits del 8M como en otros discursos de los líderes estudiados, se observa crítica y mofa a mujeres embarazadas o con bebés en brazos que asisten a la marcha y/o respaldan a los feminismos con pañuelos y colores morados o verdes.

Por otro lado, esta cultura de la muerte se encuentra apoyada por grupos con diferentes intereses. Resaltan los temas del globalismo, entendidos como los vínculos internacionales con intereses económicos y políticos de las élites, mismos que se reflejan en la política mexicana como en los miembros de la Suprema Corte de Justicia de la Nación; del negocio del aborto, donde Planned Parenthood es mencionado como aquel que incentiva los abortos; Morena, como partido político que incentiva la muerte y prohíbe la vida; entre otros.

COMBATE A LA IDEOLOGÍA DE GÉNERO

Un tema que es recurrente en los discursos de los líderes provida más allá del 8M es la ideología de género. Este es un concepto difuso que refiere al reconocimiento de ideas relacionadas al género, principalmente al papel de las mujeres y de la diversidad sexual. Sin embargo, el enfoque es negativo, es decir, se considera un atentado a los valores tradicionales, a la familia y a la sociedad, la mayoría de esto, relacionado con el cristianismo (Acción Familia, 2020; Bárcenas, 2014, 2018, 2021b; Paz-González, 2022).

En el periodo estudiado en Twitter se muestran dos niveles: la ideología y la ideología de género. La primera siempre es negativa, contraria a la verdad, la razón y la ciencia; diferente a posturas que reconocen a las ideologías como marcos simbólicos que permiten organizar la vida cotidiana (Bourdieu & Boltansky, 2009); mientras que la ideología de género es específica a la cuestión del género, un concepto nacido en el seno de la Iglesia Católica desde los años noventa y que fue difundido, primero, a esferas cristianas hasta alcanzar una dimensión política (Bárcenas, 2021b; Vaggione, 2020).

Esto es importante porque todo aquello que se considere contrario a sus ideas es reconocido o despectivamente como ideología (en una dicotomía ideología vs. verdad o vs. ciencia) o como parte de la ideología de género. En ambos casos, se debe combatir.

Ante esto, se deriva el término de “ideología feminista” para desacreditar las ideas, discursos, símbolos, personajes (principalmente mujeres) que tengan tendencia de izquierda, comunista, socialista o similar y busquen el derecho a decidir, al aborto y a otros temas relacionados con la sexualidad. Esto se explicará más adelante. La ideología feminista nace de la ideología de género, con una vertiente violenta: en las marchas, son quienes causan destrozos en iglesias y monumentos, quienes agreden policías, quienes se desnudan y realizan acciones simbólicas que no necesariamente son tradicionales.

Uno de los elementos que aparecen, y que no es nuevo en los discursos provida es el pin parental, una iniciativa política que busca defender a los niños de “las sucias a manos de la ideología de género” a través de la búsqueda por limitar ciertas atribuciones del Estado en la educación, ya que se considera que este Estado es controlador. Así, el pin parental es una solución propuesta ante la creciente ideología de género.

Dentro de la ideología de género se engloban otros tópicos como la defensa a la familia tradicional y se opone a otros modelos de familias.

RECHAZO AL COMUNISMO

Como se ha podido notar, para los líderes estudiados el comunismo se encuentra como sustento de la ideología de género y la cultura de la muerte, además del feminismo. Así, el comunismo se reconoce como un sistema ideológico antes que político que orienta decisiones en contra de la nación, de la familia, la empresa y Dios.

Para estos líderes, existe una equivalencia entre comunismo, socialismo, izquierda y progresismo (“progres”), por lo que se usan como términos indiferenciados, lo que construye tópicos donde lo comunista es malo y lo anticomunista es bueno. Este anti-

comunismo adquiere también otras equivalencias como la derecha, lo conservador, la tradición o la libertad.

Esta idea del comunismo se califica como un sistema que conlleva a la dictadura, que atiende a “flojos” y “ninis” para adoptar clientelismos y, al mismo tiempo, genera y se alimenta de la pobreza. Con esto, se ataca directamente al gobierno de Morena, que se considera comunista.

De esta forma, los discursos anticomunistas contra elementos del 8M refieren al respaldo que sus grupos poseen por parte del gobierno, quien financia al comunismo internacional y a los grupos feministas que promueven al aborto.

En ese sentido, los líderes analizados consideran que el 8M ha sido cooptado por grupos comunistas, por lo que construyeron como respuesta un discurso de celebrar el auténtico 8M: aquel de las “verdaderas mujeres”, que defienden la vida, que se oponen a la ideología de género y que siguen a Dios.

RECHAZO AL FEMINISMO

Como se ha visto, en torno a la Marcha del 8M el elemento del feminismo resalta en toda la narrativa y construye un antifeminismo tajante y sin variedades.

Aquí resaltan dos claves: se hizo evidente que las demandas por seguridad, salud, equidad y otros que se manifestaron en la movilización se vinculan con los grupos feministas, pero se da un rechazo casi automático a las mismas por considerarlas feministas y, principalmente, impulsadas por el comunismo y la ideología de género. Esto llevó a que fueran minimizadas, ridiculizadas, al grado que aparecieron otros discursos que legitimaban el acoso, el abandono paterno y otros tópicos.

El feminismo al que se combate es aquel reconocido como un feminismo único cuyas características principales corresponden a un feminismo radical y “vandálico”. Cuando se hace referencia a estos actos vandálicos, se muestran como los elementos que fundamentan al movimiento; a esto se suma la idea de una apariencia física desagradable y la ruptura de relaciones familiares, principal-

mente con los padres. Así, los discursos mencionan la incapacidad de las feministas para establecer relaciones sociales saludables.

En otro sentido, los líderes que se construyen como antifeministas buscan atacar estos elementos que consideran como debilitadores de la familia, la tradición y la sociedad, sin olvidar nunca la promoción y casi obligación del aborto. Esta categoría construye al feminismo y a las feministas como un enemigo directo.

A MANERA DE CONCLUSIÓN

Los tuits publicados durante el 8M 2023 por liderazgos provida son sólo una muestra de cómo se consolida una serie de discursos y tópicos que fundamentan gran parte del movimiento provida, lo que se moviliza en otros entornos y momentos. Esto, antes que generar discordias entre los líderes que lo nutren y del cual se delimitan, genera discursos bastante homogéneos en torno a 4 ejes: la cultura de la muerte con énfasis en el aborto y el rechazo a la ideología de género, al comunismo y al feminismo único.

Se observa un discurso creciente que no da lugar a interpretaciones distintas y que, un año después de este ejercicio de Twitter, he podido constatar cómo éste permea en otros espacios, hipotéticamente hacia su aceptación, su fortalecimiento y circulación. La limitación del ejercicio, entonces, es que esta observación permitió dar cuenta de discursos y tópicos que se presentan y movilizan en lo *online*, con faltante de lo *offline* para complementar la circularidad, es decir: ¿cómo estos discursos se presentan en la vida cotidiana, cara a cara?

Lo que interesa es profundizar en un movimiento que ha adquirido fuerza y que logra articular discursos en torno a un acontecimiento social bastante generalizado, utilizando plataformas como Twitter para encontrar a personas con ideas similares, generar interacción, tender redes y, sobre todo, consolidar discursos y tópicos que salen de esos ámbitos para discutirse en el espacio público.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Abidin, Crystal., y De Seta, Gabriele. (2020). Private messages from the field: Confessions on digital ethnography and its discomforts.

- Journal of Digital Social Research*, 2(1), 1-19.
- Acción Familia. (2020, agosto 31). *La ideología de género y el comunismo metamorfoseado*. Acción Familia. <https://www.accionfamilia.org/revolucion-cultural/en-la-raiz-de-la-ideologia-de-genero-el-comunismo-metamorfoseado/>
- Bárceñas, Karina Berenice (2014). Iglesias y grupos espirituales para la diversidad sexual y de género en México: Intersecciones sobre religión y género. *Revista de Estudios Sociales*, 49, 33-46. <https://doi.org/10.7440/res49.2014.03>
- Bárceñas, Karina Berenice. (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 & Sociedade*, 38(2), 85-118. <https://doi.org/10.1590/0100-85872018v38n2cap03>
- Bárceñas, Karina Berenice (2020a). Elecciones presidenciales 2018 en México: La ciudadanía religiosa contra la “ideología de género”. *Estudios Sociológicos*, 38(114), 763-794.
- Bárceñas, Karina Berenice (2020b). #EleNãO (Él no): Tecnofeminismo interseccional en Brasil frente al ascenso del neoconservadurismo evangélico y el posfascismo. *Alteridades*, 30(59), 43-56.
- Bárceñas, Karina Berenice (2021a). Aborto, contramovilización y estrategias de comunicación contra la expansión de derechos en México. *Intersticios Sociales*, 21, 125-150.
- Bárceñas, Karina Berenice (2021b). 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*, 21, 125-150.
- Bourdieu, Pierre, & Boltanski, Luc (2009). *La producción de la ideología dominante*. Nueva Visión.
- Collier, Aileen, y Wyer, Mary (2015). Researching reflexively with patients and families: Two studies using video-reflexive ethnography to collaborate with patients and families in patient safety research. *Qualitative Health Research*, 26(7), 979-993. <https://doi.org/10.1177/1049732315618937>
- Crovi, Delia, y Lemus, Consuelo (2014). Jóvenes estudiantes y cultura digital: Una investigación en proceso. Bitácora de la propuesta

- metodológica cuantitativa. *Virtualis*, 5(9), 36-55.
- Donatello, Luis Miguel (2005). Catolicismo liberacionista y política en la Argentina: Desde la política insurreccional en los setenta a la resistencia al neoliberalismo en los noventa. *América Latina Hoy*, 41, 77-97.
- García, Ángela Cora (2009). Ethnographic Approaches to the Internet and Computer-Mediated Communication. *Journal of Contemporary Ethnography*, 38(1), 52-84.
- Geertz, Clifford (1973). *La interpretación de las culturas*. Gedisa.
- Güereca, Eva Raquel (2003). *La sociedad civil organizada, Pro Vida y Católicas por el Derecho a Decidir: Dos perspectivas sobre el aborto*. Tesis de licenciatura en Periodismo y Comunicación Colectiva. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Gudiño Bessone, Pablo (2017). Activismo católico antiabortista en Argentina: Performances, discursos y prácticas. *Sexualidad, Salud y Sociedad (Rio de Janeiro)*, 26, 38-67. <https://doi.org/10.1590/1984-6487.sess.2017.26.03.a>
- Hine, Christine (2015). *Ethnography for the Internet: Embedded, Embodied and Everyday*. Bloomsbury Publishing.
- Lacerda, Fabio, y Brasiliense, José Mario (2019). Brasil: La Incursión de los Pentecostales en el Poder Legislativo brasileño. En José Luis Pérez Guadalupe & Sebastián Grundberger, *Evangélicos y poder en América Latina* (2.a ed., pp. 141-180). Konrad-Adenauer-Stiftung / Instituto de Estudios Social Cristianos (IESC).
- López, Jairo Antonio. (2020). Aborto, contramovilización y estrategias de comunicación contra la expansión de derechos en México. *Revista Interdisciplinaria de Estudios de Género de El Colegio de México*, 6(1), 1-36. <https://doi.org/10.24201/reg.v6i0.621>
- Morán Faúndes, José Manuel (2013). Feminismo, Iglesia Católica y derechos sexuales y reproductivos en el Chile post-dictatorial. *Revista Estudios Feministas*, 21(2), 485-508. <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2013000200004>
- Morán Faúndes, José Manuel (2015). El desarrollo del activismo autodenominado "Pro-Vida" en Argentina, 1980-2014. *Revista Mexicana de Sociología*, 77(3), 407-436.

- Paz-González, Erick Adrián (2020). *Evangélicos en la política mexicana: El caso de Confraternice* [Tesis de maestría en Ciencias Sociales]. Flacso-México.
- Paz-González, Erick Adrián (2021). Evangélicos y política: Una posición de enunciación. En Jorge Alberto Hidalgo-Toledo (coord.), *Dimensiones de lo público y lo político en la segunda alternancia democrática* (Vol. 3). AMIC / Ria Editorial.
- Paz-González, Erick Adrián (2022). Aborto, género, comunismo y Dios: La lucha provida de jóvenes líderes en redes socio-digitales. *Temas Sociológicos*, 30, 107-136. <https://doi.org/10.29344/07196458.30.3159>
- Pedroza, Blanca Imelda, Patiño, María Eugenia, y Velázquez, Pilar (2021). Espacio público, sociedad civil y creencias religiosas: Origen y filiaciones del Frente Nacional por la Familia (FNF) en México. *Cultura y religión*, XV(2), 135-166.
- Rabbia, Hugo (2022). Movilizaciones religiosas conservadoras en Argentina: La campaña de municipios y provincias provida. *Iztapalapa*, 94(43), 111-146.
- Ramírez, María del Rosario (2021). Entre el verde y el azul: Derechos y antiderechos en la arena pública latinoamericana. En René de la Torre y Pablo Semán, coords., *Religiones y espacios públicos en América Latina* (pp. 413-426). CLACSO / CALAS.
- 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*, 32(2), 57-80.
- Vaggione, Juan Marco (2020). The conservative uses of law: The Catholic mobilization against gender ideology. *Social Compass*, 67(2), 252-266. <https://doi.org/10.1177/0037768620907561>
- Vera, América Quetzalli (2018). *El Frente Nacional por la Familia y las negociaciones públicas de la familia y las identidades de género*. El Colegio de México.
- Zarembeg, Gisela, y Guzmán, Álvaro Fernando (2019). Aborto, movimientos y femocracias: Un análisis relacional. *Revista Mexicana de Sociología*, 81(1), 145-177.

EPÍLOGO

Los capítulos anteriores son muestra fidedigna de una realidad investigativa normalmente invisibilizada y casi olvidada. Es una certeza rotunda que todas las personas que nos dedicamos y/o afrontamos al mundo investigativo pasamos por una serie de pasos que nutren, conforman y nos consolidan en un tema específico. Es justamente este proceso de estiras y encoges, de idas y venidas, de peripecias académicas y personales, de replanteamientos, de reflexiones internas y externas, de transformaciones teóricas, metodológicas y epistemológicas, el que nos convierte en especialistas de un área temática específica. No obstante, la centralidad y rigurosidad académica, nos ha hecho olvidar o dejar de lado ese mismo proceso cíclico y no lineal que nos transversaliza como investigadores e investigadoras.

Es por eso que este libro tuvo como pretensión central reflejar esos procesos de construcción investigativos en torno a tres ejes centrales: religión, política y espacio público. Cuyo fin, además de ahondar en temas específicos, era mostrar que la investigación no

es lineal, que cada objeto de estudio tiene sus particularidades, que estos fenómenos traen consigo sus propios retos, sus propias reflexiones y que también nos empujan a replanteamientos personales. Por ello, también, el libro deja de lado aquella “*objetividad totalizante*”, que se nos ha vendido en las academias más positivistas del mundo occidental, donde “*lo subjetivo*” es decir “*el yo investigador*”, no puede ser mostrado ante el mundo, teniendo como consigna que el buen trabajo académico es aquel “*imparcial*”, “*pulido*” y “*perfecto*”, que no deja ventanas abiertas al criterio del propio investigador como sujeto social y que cierra la ventana a todas aquellas posibilidades de reflexión sobre los procesos de construcción.

Quisimos dejar de lado esa rigidez epistemológica que niega y oculta las vicisitudes académicas-investigativas de quienes estamos exhortos en el mundo investigativo y dejarlas aflorar, dejarlas ser y sobre todo dejarlas ser escuchadas, por quienes tienen afinidad temática, por quienes se han interesado en iniciar en este mundo temático y por aquellos, que por simple curiosidad, han decidido sumergirse en estas páginas. En especial a las personas que inician su camino en el estudio de lo religioso, la política y el espacio público, deseamos que estas notas contribuyan a su reflexión interna y su posicionamiento académico, que les muestren que los procesos de construcción son variables, fluctuantes y dinámicos, que nos hacen devolvernos a plantearnos elementos que no habíamos contemplado, a modificar aquellos que consideramos ciertos y precisos y sobre todo, a confiar en que el camino investigativo llega a un puerto que nos nutre como profesionales en una disciplina y área temática particular, pero que, sin duda, nos transversaliza como personas y como sujetos sociohistóricos de un espacio-tiempo determinado.

Deseamos que las contribuciones teórico-metodológicas de la primera parte, contribuyan a (re) pensar conceptos fundantes como la religión gracias al aporte conceptual de Abraham Hawley y la laicidad, vista desde lo moral y lo religioso, gracias a la contribución de Elizabeth Villanueva. Asimismo, comprender las diná-

micas existentes entre lo religioso y/o la religión con la política y el espacio público, a raíz del capítulo de Montserrat Espinosa de los Monteros, con su análisis sobre el posicionamiento de la Iglesia Católica hacia el Estado y la libertad religiosa; el abordaje teórico-metodológico que sobre la participación política-evangélica se ha hecho en Costa Rica como nuevo fenómeno de estudio, gracias a la reflexión de Mónica Ulloa-Gómez; y la posicionamiento a la hora de ahondar en el estudio del islam y la política en Barcelona, a partir del capítulo de Rosa Martínez.

Asimismo, esperamos que los estudios de caso presentes en la segunda parte de este libro permitan comprender la relación teoría-práctica y las modificaciones que en el camino se realizan. Resaltando las notas de José Daniel Carabajal con la actuación de la Iglesia Católica en procesos de cambio social y político en el caso particular de Santiago del Estero en Argentina, vista desde la Teología de la Liberación; el posicionamiento y la defensa de la libertad de culto y derechos ciudadanos a raíz de la instauración de una mezquita en Prosperitat, Barcelona, que nos muestra Víctor Albert-Blanco, reflejando su posicionalidad como investigador-sujeto social activo; o la experiencia de estudiar organizaciones religiosas secretas como la Organización Nacional del Yunque gracias al análisis realizado por José Mario Minutti y la necesidad de dejar los sesgos y juicios de valor hacia estas agrupaciones que se han construido históricamente. Finalmente, Erick Paz-González, nos muestra lo que es hacer investigación de lo religioso en entornos digitales a partir de su experiencia con la marcha del 8M en el 2022, resaltando las metodologías investigativas en línea a las nuevas fuentes existentes para estudiar fenómenos religiosos.

Con todas estas contribuciones y recordando las palabras de la Dra. Mariana Molina Fuentes en el prólogo de este texto, resaltamos la importancia de continuar analizando las relaciones en sus más variadas acepciones del fenómeno religioso con la política y el espacio público en general. Los aportes aquí concentrados son apenas una pincelada de la multiplicidad de trabajos

realizados en torno a estas temáticas y, aún más importante, son un reflejo de los trabajos que investigadores e investigadoras jóvenes han y siguen realizando en el mundo académico occidental, mostrando, con ello, las nuevas voces que se constituyen y posicionan en América Latina y Europa.

Mónica Ulloa-Gómez
Erick Paz-González

SOBRE LAS AUTORAS Y AUTORES

ANTONIO MONTAÑÉS JIMÉNEZ

Es doctor en Antropología y Sociología por la Universidad de St. Andrews y la UAB, y especialista en estudios Gitanos y antropología de la religión. Actualmente es profesor e investigador postdoctoral en la Universidad de Oxford y adjudicatario de una beca Fullbright en la Universidad de Miami. También es investigador y miembro del grupo ISOR.

MARIANA GUADALUPE MOLINA FUENTES

Becaria posdoctoral en el Instituto de Investigaciones Dr. José Ma. Luis Mora, donde desarrolla un proyecto de investigación sobre activismos conservadores y reaccionarios en México. Profesora de medio tiempo en la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco.

Colaboradora de Otros Cruces. Integrante del Grupo de Trabajo Religiones y sociedad. Tensiones, diversidades y movilizaciones en debate, en el marco de las actividades de CLACSO. Co-coordinadora del eje “Religión y esfera pública”.

Cofundadora y coordinadora del Grupo de Trabajo Interinstitucional sobre Secularización, laicidad, y sus efectos en el ejercicio de derechos, en colaboración con la Cátedra Extraordinaria “Benito Juárez”, la Coordinación de Estudios Teóricos y Multidisciplinarios en Ciencias Sociales, de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM. De 2018 a 2022, Coordinadora de la Cátedra Extraordinaria “Benito Juárez”, de la UNAM.

Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, Nivel I. Líneas de investigación: Religión, secularización y laicidad; implicaciones legales, políticas y sociales de la laicidad; activismos de derecha; socialización de valores en el espacio educativo; y educación católica en México.

MÓNICA ULLOA-GÓMEZ

Magister Scientiae en Historia Aplicada por la Universidad Nacional de Costa Rica (UNA). Especialista en la investigación del fenómeno religioso en las áreas de Historia Política y Religión. Sus temas de investigación se centran en las participaciones políticas evangélicas, el crecimiento evangélico en Costa Rica y las participaciones político-religiosas en América Latina.

Co-coordinadora del Grupo de Trabajo “Religiones y sociedad. Tensiones, diversidades y movilizaciones en debate” del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO). Cofundadora y Secretaria Ejecutiva de la Red Centroamericana de Investigadores del Fenómeno Religioso (RECIFRE) Miembro del Seminario de Intersecciones de lo Religioso (SEMIR) y de la Comunidad Epistémica de Estudios Sociorreligiosos del Observatorio de lo Religioso de la Escuela Ecuménica de Ciencias de las Religiones de la Universidad Nacional de Costa Rica (UNA) Académica de la Sección de Historia de la Cultura de la Escuela de Estudios Generales de la Universidad de Costa Rica (UCR).

ERICK ADRIÁN PAZ-GONZÁLEZ

Co-coordinador del Grupo de Trabajo “Religiones y sociedad. Tensiones, diversidades y movilizaciones en debate” (2023-2025)

del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) y miembro fundador del Seminario de Intersecciones de lo Religioso (SEMIR).

Doctorando en Ciencias Políticas y Sociales, orientación Comunicación, por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Doctorando en Sociología por la Universitat Autònoma de Barcelona (UAB). Maestro en Ciencias Sociales (FLACSO-México), licenciado en Ciencias de la Comunicación (UNAM) y con estudios de licenciatura en Creación Literaria (UACM). Ha realizado cursos y estancias de investigación en la California State University, San Marcos (CSUSM), la Universidad Rey Juan Carlos (URJC), el Centro de Investigaciones y Estudios Laborales (CEIL- CONICET), el Centre of Discourse Studies y la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP).

Ha sido docente en la Academia de Comunicación y Cultura de la UACM, en la Facultad de Teología de la Universidad Católica Lumen Gentium (UCLG) y, actualmente, en la licenciatura en Ciencias de la Comunicación en la Universidad Rosario Castellanos (URC), además de impartir cursos y talleres en temas de planeación, diagnóstico y desarrollo de proyectos sociales y comunitarios en organizaciones privadas y civiles en México.

Líneas de investigación: discursos religiosos, participación política confesional, identidades religiosas, identidades gastronómicas e investigación-acción participante.

ABRAHAM HAWLEY SUÁREZ

Abraham es estudiante de doctorado en el Departamento de Estudios Religiosos de la Universidad de California, Santa Barbara (UCSB). Obtuvo una licenciatura con honores en Ciencias de la Comunicación por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), una maestría en Sociología por El Colegio de México, y una maestría en Estudios Religiosos por UCSB. Su investigación tiene como objetivo examinar la construcción en curso de la religión como categoría de gobierno y el poder discursivo de la laicidad en México, observando cómo se imaginan e implementan estos

conceptos en la política en materia religiosa del Gobierno Federal y en sus proyectos de colaboración con funcionarios locales, académicos y actores interreligiosos. Abraham está comprometido con la labor educativa y divulgativa sobre cuestiones religiosas y políticas. Ha impartido cursos en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM, y es miembro fundador y presidente del grupo interdisciplinario de jóvenes investigadores de la religión en América Latina, Seminario de Intersecciones de lo Religioso (SEMIR). Como becario Fulbright, siempre busca establecer un diálogo fructífero entre las redes de Estudios Religiosos de México y Estados Unidos.

ELIZABETH VILLANUEVA JURADO

Licenciada en Relaciones Internacionales por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM y estudiante de la Maestría en Estudios Políticos y Sociales del Programa de Posgrado en Ciencias Políticas y Sociales de la misma institución. Ha trabajado como asistente de investigación por parte del Sistema Nacional de Investigadores y colaborado dentro del proceso editorial de la Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales. Forma parte de distintos grupos de investigación sobre geopolítica, violencia y espacio público, y se ha desempeñado como becaria de ciencia básica del CONACyT en proyectos de investigación relacionados con género, políticas públicas y juventudes. Ha participado como organizadora y ponente dentro de diversos espacios académicos y ha realizado distintas publicaciones científicas y de divulgación. Es miembro fundador del Seminario de Intersecciones de lo Religioso y coordina su área editorial. Sus líneas de investigación son democracia, sociología de la religión y moral pública.

MONTSERRAT ESPINOSA DE LOS MONTEROS GONZÁLEZ

Licenciada en Artes Visuales por la UNAM, en Filosofía por la Universidad Pontificia de México, maestra y candidata a Doctora en Filosofía Política por la UNAM. Profesora y miembro de grupos y proyectos de investigación sobre política, religión y lo común, como el Seminario de Investigación “Religiosidad y cultura” de la FFyL-

UNAM, “Los nuevos feminismos y la emergencia de lo común” de la FFyL-UNAM, la Sociedad de Investigación sobre Religiosidad y Cultura, A.C. y la Red Mexicana de Mujeres Filósofas. Sus intereses y líneas de investigación giran en torno al pensamiento de Hannah Arendt, así como las relaciones entre política y religión.

ROSA MARTÍNEZ CUADROS

Investigadora postdoctoral Juan de la Cierva en la Universidad de Barcelona. Doctora en Sociología con Mención Internacional y Mención Cum Laude por la Universidad Autónoma de Barcelona en el año 2022. Realizó una estancia postdoctoral en la Universidad de Bérgamo y ha sido investigadora visitante en la Universidad de Birmingham. Su formación previa al doctorado tuvo lugar en varias universidades, incluida la Universidad de Manchester y Boston College. Su tesis doctoral abordó el estudio del islam, el género y la participación política y social.

Ha colaborado en diversos proyectos de investigación sobre diversidad religiosa y expresiones públicas de la religión, con perspectiva de género. En 2022 recibió financiación de la INSBS (International Network for the Study of Science and Belief in Society) de la Universidad de Birmingham para dirigir y realizar un proyecto sobre islam, género y salud con trabajo de campo realizado en Barcelona y Tánger. Es miembro de la junta del FIMAM (Foro de Investigación del Mundo Árabe y Musulmán) y presidenta de la Asociación Antropologies. Actualmente investiga sobre la intersección entre islam, ciencia y salud, y más concretamente, sobre la infertilidad y el uso de técnicas de reproducción asistida.

JOSÉ DANIEL CARABAJAL

Doctor en Política y Gobierno por la Universidad Católica de Córdoba, Argentina; Licenciado en Ciencia Política por la Universidad Nacional de La Rioja, Licenciado en Sociología, y Técnico en Informaciones Económicas y Sociales por la Universidad Nacional de Santiago del Estero. Se desempeña como investigador en el Centro de Investigaciones Jurídicas y Sociales de la Universidad

Nacional de Córdoba; tiene numerosas publicaciones en revistas y capítulos de libros tanto de Argentina como Latinoamérica. Sus investigaciones se centran en comunicación política, gobierno electrónico y movimientos sociales. Es consultor político asesorando en campañas electorales y a gobiernos locales.

VÍCTOR ALBERT-BLANCO

Doctor en Sociología por la Universidad Paris 8 (Saint Denis, Francia) y Licenciado en Ciencias Políticas por la Universidad Pompeu Fabra (UPF, Barcelona, España). Actualmente, es investigador postdoctoral “Juan de la Cierva” en el grupo Investigaciones en Sociología de la Religión (ISOR) de la Universidad Autónoma de Barcelona (UAB). También ha sido docente en la Universidad de Toulouse 2 – Jean Jaurès y colaborador de la Universidad Oberta de Catalunya (UOC). Sus líneas de investigación se centran en la intersección del espacio urbano, la religión y la política, con un foco especial en los procesos de regulación de la diversidad religiosa en barrios y ciudades de Europa.

JOSÉ MARIO MINUTTI SIERRA

Licenciado en Relaciones Internacionales por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, graduado con la tesis: “Nacionalismo reaccionario en Europa: El caso del Front National en Francia (2008-2018)”. Maestro en Ciencias Políticas con mención honorífica por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, con la tesis titulada: “El nacionalcatolicismo en Puebla: La Organización Nacional del Yunque (2011-2022)”. Estudiante en el doctorado en Sociología por el Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélaz Pliego” (ICSyH - BUAP)

COLECCIÓN GRUPOS DE TRABAJO

Este libro constituye un esfuerzo colectivo por brindar un panorama amplio sobre las múltiples intersecciones entre lo político y lo religioso a partir de casos concretos, así como por problematizar las aproximaciones teóricas y metodológicas a estas.

Todas las reflexiones vertidas en la obra son interesantes en sí mismas. No obstante, en conjunto constituyen una valiosa aportación al campo. En ese sentido, resulta imperioso acentuar que los textos han sido escritos por jóvenes que, a pesar de su corta edad, cuentan con una trayectoria destacada y con una motivación inagotable. Quienes se acercan a esta obra sabrán apreciar, sin duda alguna, el empeño volcado en sus páginas y la generosidad de las autoras y autores que, con un lenguaje sencillo, nos invitan a formular interrogantes y nos comparten sus ideas.

Del prólogo de Mariana Molina Fuentes.



CLACSO

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales

Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais
