

# BOLETIN DE TEOLOGÍA

*Número Especial*

*Año 29, n° 57*

*1º Semestre 2013*

## ÍNDICE

### *Dossier IV Encuentro de diálogo: religión y política*

Miguel Andrés Brenner - <i>Enseñanza de la religión en la escuela pública del Estado para adolescentes</i>	3
Comentario de Beatriz Delpech y Natalia Jakubecki	11
Comentario de Mariano Gialdino	14
Comentario de Celina A. Lértora Mendoza	17

### *Dossier V Encuentro de diálogo: religión y política*

Jean-Pierre Bastian - <i>Pluralización religiosa, laicidad del Estado y proceso democrático en América Latina</i>	22
Comentario de Miguel Andrés Brenner	43
Comentario de Celina A. Lértora Mendoza	46



***Boletín de Teología***

Directora: Nancy Raimondo

Comité Asesor

*Virginia Azcuy* (Facultad de Teología - UCA, Buenos Aires)

*Marcelo González* (Facultad de Teología - UCA, Buenos Aires)

*Raúl Fornet-Betancourt* (Inst. Missio - Univ. Aachen)

**Número especial**

**Encuentros de Diálogo Religión y Política**

**N. 4 - noviembre 2012**

**N. 5 - junio 2013**

Copyright by Ediciones FEPAI, M. T. de Alvear 1640, 1° E, Buenos Aires.

e-mail: fundacionfepai@yahoo.com.ar

Queda hecho el depósito de Ley 11.723. Se permite la reproducción total o parcial del contenido de este Boletín, siempre que se mencione la fuente y se nos remita un ejemplar.

**ISSN 0326-792-X**

## DOSSIER RELIGION Y POLÍTICA

### Reunión 4 de noviembre 2012 .Museo Roca Buenos Aires

\* \* \*

#### Enseñanza de religión en la escuela pública del estado para adolescentes

*Miguel Andrés Brenner*

##### **A modo de inicio**

- La Ley Nacional de Educación 26.206/2006 ni afirma ni niega la educación religiosa en las escuelas públicas. Hay un principio constitucional que permite hacer todo lo que la ley no prohíba. A partir de aquí, ¿vale esa educación religiosa en la escuela pública luego de la tradición laica instalada a partir de la Ley de Educación Común 1420 de 1884?

- Teniendo en cuenta el considerando que antecede, la hipótesis que propongo es la siguiente: es posible la educación religiosa en la escuela pública, y no solo que es posible, sino conveniente y necesaria.

##### **Dios y los adolescentes**

- Si comprendemos “religión” como la relación del hombre con Dios, ¿es posible enseñarla en la escuela?

- ¿Y si los adolescentes no creen? ¿Y si creen, en qué creen, cómo creen?

- ¿Quién es Dios?

- En realidad, existen múltiples “Dios”, y desde una perspectiva monoteísta. Es que tendemos a antropomorfizarlo. Aparecería una especie de politeísmo, aún dentro del monoteísmo.

- ¿Y quién es ese Dios?

- ¿Es Dios el de las normas rígidas de una iglesia? ¿Lo aceptan los adolescentes?

- ¿Es el Dios de los sacramentos y su cumplimiento? ¿Lo aceptan los adolescentes?

- ¿Es el Dios que hay que glorificar? ¿Lo aceptan los adolescentes?

- ¿Es el Dios poderoso en el que hay que creer? ¿Lo aceptan los adolescentes?

- ¿Es el Dios milagroso? ¿Lo aceptan los adolescentes?

- ¿Hasta qué punto las valoraciones humanas y los intereses humanos cualifican a Dios de una manera u otra? En realidad, sabremos lo que Dios es recién cuando nos encontremos con el cara-a-cara, lo demás es Dios en la medida en que no lo es.

- Los adolescentes rechazan un Dios meramente normativo, meramente sacramental, meramente poderoso, meramente milagroso.

- Los adolescentes rechazan un Dios que a través de los hombres mata. Alguno de Uds. podrá decir que no es Dios un asesino, sin embargo es el que conocen los adolescentes, lo conocen a través de ciertos seres humanos que lo proclaman y matan, y de otros, que también lo proclaman, pero hacen la vista gorda cuando son muertos por esos que dicen creer en él.

- Los adolescentes rechazan un Dios poderoso que significa, en última instancia, el poder humano que lo proclama. Sabemos del poder de Dios, el problema acaece cuando la palabra del pastor se hace dictadura, y la fe en Dios es nada más la fe que el pastor proclama en nombre del Señor, es decir, en última instancia, fe en el pastor.

- Los adolescentes tienden a rechazar en nuestro presente un Dios milagrero. Ya es un milagro la vida en que vivimos, que exista yo y no otro. ¿Podría, acaso, ser “milagroso”

que el sistema económico sea justo y solidario? ¿Por qué los milagros son individuales y no comunitarios?

- Los adolescentes rechazan un Dios que me pide que yo sea bueno, que yo sea justo, que el otro sea bueno, que el otro sea justo, pero en última instancia apela a conductas meramente individuales. Así, por ejemplo, no podría haber una economía buena, una economía justa, pues la ética no sería algo pertinente a la economía. Rechazan los adolescentes una religiosidad que se recluye en el individuo, en las opciones individuales, mientras que en la economía, en la cultura, en el deporte, etc. no aparezca, mientras no aparezca en las comunidades, comunidades de vida.

- ¿Y por qué Dios es masculino? Es que lingüísticamente (y por ende culturalmente) lo masculinizamos. También masculinizamos la historia (en los libros de historia aparece más que nada el hombre), la música (los grandes músicos y las bandas de música generalmente se constituyen con hombres), cuando decimos “todos” los hombres incluimos a las mujeres aunque no a la inversa.

- ¿Y por qué permite el mal?, interrogante que el adolescente formula. Veamos: a) si creo en Dios, no me afecta, pues él es bueno, más allá de las conductas humanas; b) si no creo en Dios, no me afecta, pues no creo en Dios, y la pregunta, simplemente, es mera argucia intelectual, vacía de real interrogante. Aquí aparece el angustioso problema que se plantea en el Libro de Job: ¿por qué el justo sufre?, ¿acaso puede el hombre ingresar en la mente de Dios para ofrecer respuesta alguna?

### **¿Educación religiosa en la escuela pública?**

- Desde los interrogantes precedentes valga la invitación a pensar la posibilidad de una educación religiosa en la escuela pública.

- En principio, responsabilidad por el otro significa dejarse ser interpelado por ese otro<sup>1</sup>. Y en la escuela todos debemos ser responsables de todos. A tal fin, se requiere el reconocimiento existencial de ese otro, entonces, no debemos desconocerlo, obviarlo.

- Si hay religiosidad, ante todo debe descubrirse en el otro, una religiosidad que educativamente apunte al “compromiso con la vida y vida comunitaria”. Puedo enseñar ciencia sin estar comprometido con la investigación científica, pero no sucede lo mismo con la religión. El adolescente tiene un fino sentido de la coherencia, del compromiso,

de la vida. La cuestión es que pueda, desde su propia realidad, trascenderla, superando cualquier sectarismo.

- Además, si en la escuela pública hay compromiso con el otro, no debiera ser con un otro abstracto a la medida de mi propia mente individual o genérica, sino con un adolescente real, y si ese adolescente dice creer religiosamente, ¿es justo no considerarlo como es?, y si ese adolescente dice no creer religiosamente, ¿es justo no considerarlo como es?

- Y quienes dicen no creer, ¿es que en nada creen? ¿Se puede vivir cotidianamente sin creer en nada? La comprobación de todo y en todo (al modo científico) haría imposible la vida, la convivencia humana. Ej.: si la novia de mi hijo adolescente dice ir al cine con sus amigas, ¿debe creerle?, caso contrario tendría que comprobar *in situ* que dice la verdad. Una constante en ese estilo de vida haría de la misma un infierno.

- Un adolescente puede creer en Messi, puede creer en su novia, en el mate, en su banda preferida de música, en sus amigos, puede creer en lo que un docente le dice. No puede vivir sin creer. Ahora bien, ¿esas creencias se sostienen en un “compromiso con la vida y vida comunitaria”?

- Si uno de los objetivos de la educación es un alumno que pueda ponerse en palabras, que aprenda a dialogar y respetar las diferencias, ¿vale, acaso, ocultarlas, a la manera del significado del guardapolvo blanco que oculta la diversidad?

- Independientemente de lo que afirme o no la norma acerca de una escuela laica, ¿tiene sentido la enseñanza de la religión en ese espacio público?

- Quiero, ahora, en función comparativa, pegar un salto a otra cuestión, para luego regresar al tema de nuestro tratamiento. En este momento pienso en la materia “Construcción de la Ciudadanía”, en el curricular de la escuela de la Provincia de Buenos Aires. ¿Tiene sentido esa materia tal como se encuentra? ¿No tendría, acaso, más sentido que la escuela toda, en sus múltiples relaciones, enseñe en la praxis a construir ciudadanía y que la materia sea un espacio de reflexión, de diagnóstico, de evaluación, de propuestas? Si aconteciera esto último, ¿no cuestionaría el sentido jerárquico rígido y antidialogal del sistema escuela? Hay que reconocer la diferencia de funciones y saberes, pero ello no implica una praxis de relaciones donde lo que predomine es nada más que la aplicación de la norma. Lo que intento plantear es que el

reconocimiento de la democracia se da a partir de la praxis de la misma democracia, para luego reflexionar y proponer.

- Reitero la pregunta: en una escuela que se define laica, ¿tiene sentido la enseñanza de la religión? Sin embargo, ¿no es que históricamente su enseñanza es consecuencia del predominio del positivismo quien “cree” en una ciencia moderna promotora del progreso de la humanidad, dentro del decir de Augusto Comte, como religión de la humanidad? Empero, ¿no es, acaso, que esa concepción entró en descrédito con las posturas posmodernas para las que no caben ni el fin de la historia ni la certidumbre?

- Siguiendo con los interrogantes, ¿vale con una mano escribir acerca de la importancia de la diversidad, aunque con la otra o con la palabra negarla? Si hay adolescentes que creen, ¿hay que negarlos como adolescentes obviando sus creencias? Los adolescentes creyentes, ¿serían una particular especie de “nuevos desaparecidos”? ¿Por qué el ejemplo anterior de la materia “Construcción de la Ciudadanía”? Es que hay que partir de la realidad, de la construcción práctica de la ciudadanía, hay que partir del reconocimiento de la misma realidad. Ya lo afirmaba Giambattista Vico: “la única verdad es la realidad”<sup>2</sup>.

- Por ende, si los alumnos participan de creencias religiosas, negarlas es negar a los mismos alumnos. Si los alumnos no creen religiosamente, negar esa creencia es negar a los mismos alumnos. Es como si hubiera temas o cuestiones que no debieran tratarse, porque nos separarían. Solamente habría que trabajar acerca de los acuerdos. ¿Tiene sentido hoy, hoy día, en nuestro presente histórico (perdón por la redundancia) una escuela homogeneizadora? ¿No incurriríamos en un nuevo tipo de disciplinamiento? ¿Es justo negar que los alumnos sean diferentes en sus creencias? Y si solamente habría que trabajar acerca de los acuerdos, ¿no puede ser que existan relaciones de poder desde las que se orienten hacia dónde deben apuntar los acuerdos, por lo que los acuerdos no serían tan acordados?

- Y una pregunta “bruta”: si se niega la diversidad, ¿para qué “cuernos” sirve la escuela? ¿Cuál es su verdadero sentido, más allá de las grandilocuentes palabras acerca del respeto a la diferencia, en tanto la diferencia aquí, lisa y llanamente, sea negada?

- A mi criterio, la escuela pública debiera ser un espacio donde los adolescentes se descubran como personas, se descubran en comunidad, se descubran en sus diferencias, puedan convivir con ellas, puedan ser instituyentes, y no meramente instituidos. Y, a tal efecto, deben aprender curricularmente cuáles son esas diferencias.

- En múltiples oportunidades se alude a la “tolerancia” como valor de la democracia. A mi criterio, la “tolerancia” es simulación de democracia, pues se reduce nada más que a “soportar” al otro. Y soportar al otro (aguantarlo) desde ciertos parámetros innegociables. Esto me hace recordar al filósofo canadiense Charles Taylor<sup>3</sup>.

- Insisto. ¿Qué es lo que cree quien no cree? ¿Qué es lo que cree quien cree? Vale aquí una educación intercultural liberadora.

- En el sentido que le otorga Fernet Betancourt, la reconstitución de los lazos sociales o *con-vivencia* se logrará “por la constante interacción en el campo histórico-práctico y por la subsiguiente plataforma intercomunicativa que irían tejiendo los discursos en la misma explicación de sus controversias”<sup>4</sup>. También afirma: “A nadie se le escapa... que los tiempos que corren no son tiempos propicios para la interculturalidad. Y ante la violencia sistemática de un imperio... es posible caer en la tentación de la resignación o en la impostura de convertir la interculturalidad en un juego académico de teorías e interpretaciones vacías”.

- Concluyendo, se me ocurre parafrasear libremente a Carlos Marx: “no basta con interpretar interculturalmente el mundo, sino que es necesario transformarlo en un mundo intercultural”<sup>5</sup>.

### **Oración del Padre Mujica**

#### *Meditación en la Villa*

\* Señor, perdóname por haberme acostumbrado a ver que los chicos, que parecen tener ocho años, tengan trece.

\* Señor, perdóname por haberme acostumbrado a chapotear por el barro; yo me puedo ir, ellos no.

\* Señor, perdóname por haber aprendido a soportar el olor de las aguas servidas de las que me puedo ir y ellos no.

\* Señor, perdóname por encender la luz y olvidarme de que ellos no pueden hacerlo.

\* Señor, yo puedo hacer huelga de hambre y ellos no, porque nadie hace huelga con su hambre.

\* Señor, perdóname por decirles *no solo del pan vive el hombre*, y no luchar con todo para que rescaten su pan.

\* Señor, quiero quererlos por ellos y no por mí. Ayúdame.

\* Señor, sueño con morir por ellos: ayúdame a vivir para ellos.

\* Señor, quiero estar con ellos a la hora de la luz. Ayúdame.

#### **El culto en justicia** (*Eclesiástico 34, 21-30*)

*Al Altísimo no le agradan las ofrendas de los impíos, ni por los muchos sacrificios perdona los pecados. Ofrecer un sacrificio con lo que pertenecía a los pobres es lo mismo que matar al hijo en presencia del padre. El pan de los necesitados es la vida de los pobres, privarlos de su pan es cometer un crimen. Quitar al prójimo su sustento es matarlo, privarlo del salario que le corresponde es derramar su sangre. Uno construye, el otro demuele; ¿qué consiguen sino penas? Uno bendice, el otro maldice; ¿a quién escuchará el Señor? El que se purifica por haber tocado un muerto y lo vuelve a tocar, ¿de qué le sirve haberse purificado? Lo mismo que el hombre que ayuna por sus pecados, y va después a cometerlos de nuevo: ¿quién escuchará su oración? ¿De qué le aprovechó humillarse?*

\* \* \*

Luego del encuentro del 24 de noviembre de 2012, dentro del marco de la FEPAI en el Museo Roca de la Ciudad de Buenos Aires, se me ocurrieron los siguientes dos comentarios:

- Adolescencia: “el” adolescente no existe, es una conceptualización genérica, en la praxis histórico cultural hay multiplicidad de adolescentes; si bien en el texto, inicialmente menciono a “los adolescentes”, luego la cosa se precisa cuando puntualizo la diversidad, las diferencias.

- La educación religiosa: el planteo que formulo nada tiene que ver con la enseñanza de la religión que usualmente se da en las escuelas confesionales, tampoco puntualizo materias o tiempos, simplemente señalo una idea como propuesta.

### Notas

<sup>1</sup> Tomo como referencia la obra de Immanuel Lévinas.

<sup>2</sup> En latín, *verum factum*.

<sup>3</sup> Sostiene que reconocer la igual dignidad de las distintas formas de vida como potenciales productoras de bienes “no significa caer en la fácil aceptación de cualquier valor efectivamente producido”, pues “...el reconocimiento mayor o menor de una ciudadanía cultural dependerá del grado de integración de esa cultura en la comunidad”, Charles Taylor, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, México, FCE, 1993, pp. 43-107.

<sup>4</sup> Raúl Fonet Betancourt, *Transformación intercultural de la filosofía*, Bilbao, Ediciones Desclée de Brouwer. Bilbao, 2001, p. 47. Citado en Ricardo Salas Astrain, *Ética Intercultural*, Santiago de Chile, Edición de la Universidad Católica Cardenal Raúl Silva Henríquez, 2005, p. 48.

<sup>5</sup> Raúl Fonet-Betancourt, *La interculturalidad a prueba*, p. 23  
[www.uca.edu.sv/filosofia/admin/files/1210106845.pdf](http://www.uca.edu.sv/filosofia/admin/files/1210106845.pdf) (consulta: 9 de octubre de 2011).

### Comentario de María Beatriz Delpech y Natalia Jakubecki

Sobre la educación religiosa en las escuelas estatales. Críticas y propuestas.

Cuando el texto habla de la religión como “la relación del hombre con dios” ¿a qué se refiere? ¿De qué dios está hablando? ¿Es válido identificar la ética con la moral religiosa, cuando existen cuantiosas teorías éticas que no apelan a principios trascendentes para justificar sus fundamentos? ¿Por qué el autor se refiere únicamente a los adolescentes obviando toda la población de educandos mayores de edad que realiza sus estudios secundarios en instituciones estatales? El texto está plagado de generalizaciones apresuradas que, sabemos, son una falacia no formal y que, por tanto, dificultan una argumentación seria. Sabemos que toda generalización silencia las minorías. Y si hay algo que suscitan las preguntas del texto, es la necesidad de precisar, de poner en situación e identificar expresamente quiénes son los agentes, quiénes son los pacientes y de qué modo concreto esto es pasible de ser llevado a cabo. Con todo, intentaremos dar una respuesta más o menos acotada.

Habiendo definido la religión como la relación del hombre con dios se hace muy complicado pensar en una currícula que enseñe este tipo de relación, especialmente en términos del cuidado de la diversidad y el respeto. Está claro que un docente que enseñe esto tiene que tener un compromiso religioso, porque de lo contrario no puede enseñar religión. Es que la religión en este sentido no se enseña, sino que se predica, se inspira, se inculca... Pero ¿qué tipo de educación religiosa daría cuenta de la diversidad de creencias supuestamente negadas por la educación laica? El docente no puede tener más que una convicción religiosa y, por tanto, predicaría acerca de un solo dios. Especialmente en niños y adolescentes, tan impresionables y manipulables, sería un modo de inducir una religión y no permitir que su religiosidad se desarrollara sin más en contacto con su comunidad de pertenencia: la familia, los amigos, el barrio, la escuela. El espíritu de la escuela pública y laica es precisamente evitar la homogeneización y dar lugar a la realización y desarrollo de la diversidad, no como un rasgo distintivo y permanentemente subrayado de nuestra sociedad, sino como la naturaleza misma de lo social. Por eso, decir que la escuela pública ‘niega’ las creencias es, desde nuestro punto de vista y experiencia, un error. La diversidad como tal es un *factum*, y no debe ser tolerada, como bien propone el texto, sino abrazada y aceptada; incorporada a nuestros valores como ciudadanos. Para esto existen reglas de convivencia y la escuela desarrolla su actividad en el marco del resto de las leyes de Argentina que prohíben el racismo, la xenofobia etc, y también la discriminación por

cuestiones de religión. La escuela es el espacio de encuentro de la diversidad, donde nada es negado porque la diversidad religiosa es una realidad, y nada real se puede negar. A lo sumo silenciar, pero no creemos que ese sea el caso.

Lo conveniente es que la escuela logre albergar a una comunidad con sus diferencias y construir ciudadanía a través de nuestros elementos en común. Católicos, homosexuales, judíos, negros, umbanda, blancos, protestantes, ateos: al fin y al cabo, somos todos argentinos. Y es de este vínculo concreto del que se encarga la escuela pública ¿es esta función ‘homogeneizadora’ al punto de negar las creencias y ejercer violencia sobre los adolescentes? De ninguna manera. Creemos, por el contrario, que la escuela debe naturalizar esas diferencias para que, conviviendo cotidianamente con ellas, se creen lazos fundamentados en la identidad comunitaria. Por tanto, enseñar religión (en el caso de que fuera posible) sí sería un acto de violencia, o al menos de coacción. En otras palabras, obviando por el momento el *cómo*, sostenemos que no es posible dar cuenta de todos los cultos religiosos por igual e, incluso, de su contrario, el ateísmo, sin privilegiar uno acallando, así, a los otros. ¿Acaso no sería violento para el ateo recibir una enseñanza en la que no cree? ¿No sería injusto para padres que pretenden inculcar a sus hijos el ateísmo no tener ningún espacio educativo donde se vean exentos de una enseñanza a la que no adhieren?

Por otra parte, debemos tener en cuenta que la currícula escolar de las instituciones no religiosas incluye materias tanto artísticas y humanistas como científicas. Pero la religión es una cuestión de fe. Y no deben confundirse las acepciones del término “creencia”, como el texto parece hacerlo. Una cosa es “creer” por oposición a “saber”: yo creo que Juan cumplirá su promesa, pero no lo sé hasta que lo haga. Este es el caso de la fe (la confianza) la cual, por definición es indemostrable. Sin embargo, otra cosa muy distinta es “creer” en el sentido de un “estar convencido de la verdad de la proposición X”, como sucede en el caso de la ciencia: yo creo que el metal se dilata con el calor porque puedo demostrarlo. En efecto, todos convivimos diariamente con estos dos tipos de creencias. Las últimas se enseñan actualmente en las escuelas, las primeras, en cambio, pertenecen a un plano más subjetivo. Si se quiere, lo que deberían intentar las instituciones es fomentar un tipo de argumentación que integre de manera coherente esas convicciones personales en el propio debate y relato, evitando así el logicismo positivista, paradigma que, todos estamos de acuerdo, ya ha entrado en crisis y debería ser desterrado para siempre.

Repetimos entonces, ¿no es acaso violento que una institución inspire el diálogo con un dios en un alumnado religiosamente heterogéneo que no necesariamente cree

en el primer sentido, es decir, en el que no tiene fe? ¿Cómo inculcar al unísono el diálogo con Dios, Alá, Jeová, Ganesh o Pombashira? La relación con cada divinidad es diferente.

Y en relación directa con el *topos* de la violencia, no podemos obviar la infeliz elección de términos que caracteriza a los adolescentes creyentes como los ‘nuevos desaparecidos’. ¿Quién secuestra, viola, tortura, mata y desaparece físicamente los cuerpos de los adolescentes creyentes? ¿Este Estado? ¿La escuela? ¿La supuesta violencia sería eliminada al tener educación religiosa, que por otra parte nunca puede ser plural? El término utilizado me parece un exabrupto innecesario, sobre todo teniendo en cuenta que en Argentina el 70% de los ciudadanos se dice católico y, del 30% restante, la gran mayoría es creyente de otras religiones.

Ahora bien, si entendemos la escuela secundaria como un agente socializador que complementa y amplía la socialización primaria del grupo familiar, se pueden pensar propuestas alternativas que incluyan más explícitamente la transmisión de valores religiosos o de la religión. Con esto nos referimos a dos posibilidades concretas. La primera de ellas es que, si se desea inculcar la fe y profundizar en ella, lo que se podría hacer es, en primer lugar, un relevo de las religiones que cuentan con mayor número de fieles entre cada población educativa concreta, y ofrecer cursos de religión extracurriculares y, por tanto optativos, en los cuales los interesados puedan inscribirse fuera del horario de clases. Esto, por otra parte, supondría un gasto enorme por parte del Estado, ya que tiene que proveer los sueldos de los profesores y las condiciones edilicias que, sabemos, no en todos los distritos escolares están actualmente suplidas. Una segunda propuesta sería, en cambio, incluir la materia “Historia de las religiones” o, a lo sumo, exigir su inclusión dentro del programa de la materia “Historia”. Así, el alumnado tendría conocimiento de las principales creencias de los argentinos. Para dar cuenta de la diversidad, nuevamente, deberían tomarse en cuenta no sólo las grandes religiones monoteístas, sino también cada grupo poblacional específico. Así, por ejemplo, en el norte de nuestro país, no pueden soslayarse la historia de las creencias religiosas de los pueblos originarios.

En conclusión, esta propuesta, debe repensarse seriamente desde un aspecto práctico, esto es, tanto en sus condiciones materiales de aplicación como en sus fundamentos generales. Con todo, existen otras urgencias en el sistema educativo como para que hoy este debate sea una necesidad.

### Comentario de Mariano Gialdino

Lo más valioso del trabajo de Brenner descansa, a nuestro entender, en el hecho de partir de los adolescentes concretos, aquellos con los que trabaja hace más de 40 años. No se trata entonces de una reflexión aguda y vacía sobre la “religiosidad” en un ámbito laico, sino de “la fe” en un contexto humano. Esta problemática se abordará, tal como señala el autor, mediante la perspectiva filosófica de la responsabilidad de E. Levinas, enmarcada dentro de la filosofía intercultural de Fernet Betancourt.

Desde esta perspectiva, estamos frente a responsabilidad absoluta, que hace que el otro pase antes que el mismo, y por ende hace del bien ajeno una esfera de trascendencia que el mismo no puede comprender, pero a la que puede entregarse. Levinas mismo dirá que la esencia del discurso es *oración*, y es oración porque desde la inmanencia de una subjetividad se intenta trascender hacia el infinito, hacia aquello que ese sujeto no es: el otro<sup>1</sup>. Invocar aquello que queda por fuera del ámbito de mi razón es precisamente eso: orar. El lenguaje debe forzosamente adoptar matices trascendentes, y esto debido a que lo que está frente a una subjetividad responsable no es ni siquiera otra persona, sino el Infinito, la trascendencia que excede y supera continuamente los límites con la que se intenta conocerla, reducirla, *com-prenderla*<sup>2</sup>.

Así, lo que importa no es la definición de “religión” que uno pueda defender o preferir, sino la articulación política concreta de la religión en el contexto de los adolescentes, y atendiendo no a la supuesta importancia de transmitir un saber “perfecto”, sino sobre todo la de aportar elementos para que los jóvenes puedan ellos mismos nutrir su búsqueda.

El viejo esquema que pone al estudiante frente a un saber establecido y “universal” queda imposibilitado, primero, porque la prioridad ya no está en el objeto de estudio, sino en los estudiantes y, segundo, porque la interculturalidad presupone una revolución epistemológica que confunde la producción de conocimiento con un genuino interés por permitir que los actores de los procesos puedan ser, ellos mismos, sus intérpretes y teóricos. Si la legitimidad de la práctica debe responder ante la responsabilidad que el otro, *en tanto otro*, requiere, se consigue imposibilitar cualquier justificación que avale un saber totalitario, impositivo, dogmático y no compatible con

sus destinatarios. La brecha que se abre tradicionalmente entre los productores de teoría y sus destinatarios queda, de esta forma, salvada. El fundamento del trabajo de Andrés no debe buscarse por fuera de la necesidad de aportar a los jóvenes la posibilidad de articular un saber liberador, emancipador y crítico, sobre sus propias realidades, en este caso, religiosas.

Nos parece que las críticas a los verticalismos, dogmatismos y personalismos que articula Andrés contra lo que muchas veces fue el papel histórico de las religiones no hay que entenderlas con base en un supuesto moral que no sea el de la responsabilidad por los jóvenes. Son problemas, pero porque los jóvenes rechazan los dogmas, o no comparten los verticalismos. Si la tarea de la escuela es la de brindar saberes liberadores, en tanto que permitan que los jóvenes puedan mañana buscar su realización material y espiritual con entera libertad dentro y fuera del Estado que los formó, la enseñanza de la religión en este contexto no puede sino darse como un discurso abierto, crítico y no dogmático.

Así dicho, parecería que en lugar de religión estamos buscando un espacio *teológico* dentro de la escuela, y que hablamos de *religiosidad* más que de religión. Y esto porque teológico dice más y mejor. Una enseñanza abierta, en lugar de recordar las obligaciones litúrgicas en un contexto educativo, quizás debería cuestionarse sobre los fundamentos de las religiones, para así no limitar lo “religioso” a una confesión y permitir, por lo menos, que los jóvenes sepan y comprendan medianamente que la historia y el mundo, la relación del hombre con el infinito no puede, sin cierta violencia por lo menos interpretativa, resumirse a una dogmática.

Al presentarse como un saber único y unificado, la religión se confunde con un dogmatismo equivalente al de las leyes penales, y hasta invita por ese medio a confundir una facultad como la fe con otra como la razón. Así, ya no habría que creer, debido a que con la obediencia alcanzaría. Esto equivaldría, por ejemplo, a obedecer todos los mandamientos, olvidando cumplir con el primero. Se obedece por costumbre, por temor, pero no por **el amor a Dios por sobre todas las cosas**.

Siguiendo la caracterización de Descartes, Levinas definirá el **milagro** como la presencia de lo infinito dentro de lo finito. Concretamente, se trata del amor, de aquello que permite que una persona cerrada en sí misma pueda abrirse hacia lo insospechado, hacia aquello que la excede pero a lo que el amor vincula: el otro. Así, Andrés no invita a que hagamos “religión” en la escuela, sino a que adoptemos una actitud milagrosa en



ella, actitud que sólo podrá liberar y fortalecer a los jóvenes, porque es el amor hacia ellos lo que la justifica.

### **Notas**

<sup>1</sup> Cf. E. Levinas, *Entre nous. Essais sur le penser -à- l'autre*, Paris, Grasset, 1995.

<sup>2</sup> Cfr. E. Levinas, *Totalité et Infini – Essai sur l'extériorité*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1971.

### Comentario de Celina A. Lértora Mendoza

El escrito “disputativo” de Brenner consiste fundamentalmente en su reflexión a partir de la propia experiencia como docente y como creyente. Por esta razón su mirada tiene dos características: 1) se refiere concretamente a los adolescentes; 2) se refiere a la religión cristiana, y quizá sobre todo a la católica. Sin embargo considero válido ampliar la mirada al espectro de la educación desde la niñez, por una parte, y a otras concepciones religiosas, como corresponde considerar el problema del “costado político” de la enseñanza de religión (de diversas religiones) en un país pluriconfesional con una buena proporción de prescindentes (categoría que incluye agnósticos, ateos positivos, creyentes “tibios” o no comprometidos, laicista en general, etc.).

Mirada la cuestión desde este punto de vista, creo que habría un consenso mayoritario en que

1. la “enseñanza de la religión” en las escuelas públicas es un derecho asegurado constitucionalmente, para todos los creyentes;
2. como contrapartida, incluye el derecho de no recibirla, para los no creyentes;
3. debe asegurarse la “enseñanza de la religión” en la escuela pública a todas las religiones oficialmente reconocidas en el país; lo contrario sería claramente una discriminación, prohibida por las leyes.

Una vez fijados estos tres puntos, que me parecen inatacables, comienzan las perplejidades y las dudas. Como no se puede abordar todo este panorama dubitativo, me centraré sólo en dos preguntas

¿Qué significa “religión”?

¿Qué significa “enseñar” religión?

Con respecto a “**religión**”, creo que el concepto es ya de por sí suficientemente ambiguo y problemático como para constituir un problema en sí mismo, sobre el cual hay escritas bibliotecas enteras. No me propongo encarar esto, no sería el sentido de

estos encuentros. Me parece que, tratándose de la conexión con la política, y por ende con la sociedad constituida normativamente, el concepto de “religión” que aquí tiene sentido es el de “religión oficialmente reconocida”, como dije antes.

Los asuntos problemáticos de este concepto, al menos a simple vista, son

- que en realidad nuestras normas no hablan de “religiones” sino de “cultos”. Esto parece razonable porque la ley se refiere al fuero externo, por tanto en él la “religión” (sea lo que sea) se expresa como “culto”. Pero más aún, “culto”, en el sentido de que pueda ser un antecedente para exigir ser enseñado en la escuela pública, no es cualquier “culto” (en el sentido vulgar del término) sino los que están reconocidos como tal por la legislación argentina, es decir, los que están inscriptos en el Registro de Cultos, que son más de dos mil. ¿Cada uno de ellos tiene derecho a ser enseñado? Uno diría que sí, si hay “alumnos voluntarios”, pero ¿con qué mínimo? ¿por quién? ¿cómo asegurar esta “prestación de servicio”?

- El segundo problema es la implementación. Supongamos una clase de 30 alumnos para la cual hay un aula (las demás están ocupadas por otros cursos), en la cual hay 18 católicos, 5 judíos, 3 islámicos, 2 luteranos y 2 prescindentes. Otra composición tan posible (o real) como la anterior: 14 católicos, 7 “evangelistas”, 3 judíos, 1 islámico y el resto “de los pueblos originarios”. Si la escuela fuera en el norte, por ejemplo, la proporción de los “originarios” podría alcanzar y hasta superar a los católicos; en algunos lugares, los evangelistas superan ampliamente a los católicos. El problema de estas composiciones es qué hacer con las minorías religiosas, cuya composición, mirando cada escuela e incluso cada curso, es tan diversificada. Pues bien ¿todos deben ser enseñados en su religión=culto, en un lugar separado, puesto que naturalmente tiene que ser en el mismo horario? ¿el maestro de cada uno debe ser pagado por el Estado? ¿lo mismo el que tiene 20 que el que tiene 1? ¿es lícito juntar a las minorías en una sola escuela que quede lejos de las demás? ¿está bien que los maestros de religión sean pagados por cada culto? Con respecto a esto último, recordemos que la Religión Católica tiene un presupuesto propio que le da el Estado, y las otras no, lo que los adeptos a todos los demás cultos considera una discriminación, idea que crece a medida en que también crecen sus respectivas comunidades.

Pareciera que pretender asegurar la “enseñanza religiosa” para todos los posibles interesados genera al menos estos problemas, algunos conceptuales y otros prácticos. Estos últimos, por cierto, pueden ser considerados “coyunturales” o “circunstanciales”

y sujetos –por tanto- a soluciones ad hoc, en lo posible consensuadas. Pero mi segunda perplejidad proviene de considerar que el ofrecimiento de “clases de religión” en sí mismo tal vez resulte inadecuado a las expectativas de las “religiones=cultos” implicadas. Paso entonces a mi segundo problema, el de “enseñar”

Todos sabemos que “enseñar” tiene múltiples acepciones, pero creo que –siguiendo mi anterior línea discursiva- acordaremos que aquí significa exactamente lo que hemos venido suponiendo:

1. la inclusión de una nueva “materia” en el currículo,
2. que tenga un programa de “contenidos mínimos”,
3. que se le asigne un horario, un aula, un profesor,
4. que se contemple una “metodología” de “enseñanza” y determinados criterios y/o modalidades de “aprobación” (incluso dentro de una línea de “enseñanza religiosa” tan estereotipada como la católica, ¿es lo mismo “aprobar catecismo” que “aprobar religión”?).

Podemos disentir al infinito sobre los mejores o peores modelos educativos, pero más o menos sabemos de qué hablamos cuando aplicamos estos conceptos a historia, matemáticas, física o biología. Pero parece que no queremos decir lo mismo cuando pensamos en “religión”. Hay un primer punto y es que las “materias” consisten en contenidos (teóricos o prácticos) que se “trasmiten” o se “inducen” (o lo que sea, didácticamente hablando) pero dentro de un rango bastante homogéneo. En otras palabras, “saber” o “enseñar” química, física, historia no es una cuestión “de fe” o “de convicción” personal. Se puede decir que otras disciplinas, como filosofía o derechos humanos, implican contenidos “de convicción” en el sentido de que son reconocidamente “ideológicos”, o bien que forman parte de un “*ethos*” (al democrático occidental) y por tanto son susceptibles de funcionar como premisas tópicas en las correspondientes argumentaciones. Desde Aristóteles sabemos que esto es válido en la esfera de la praxis o del obrar humano. Pero me parece que tampoco esta peculiaridad captura lo específico de lo “religioso”, sobre todo porque ello se diversifica según las religiones o “cultos”.

Ahora bien, me parece que la “enseñanza de la religión”, dicho sea con todo respeto, ha tomado –queriendo o sin quererlo- el modelo de la catequesis cristiana: la transmisión de ciertas “verdades” que se creen y que todos deben conocer para poder decir que creen (en serio). Desde el siglo II por lo menos, es el criterio que ha tenido el

cristianismo, en todas sus formas, hasta el siglo pasado. Pero solo el cristianismo y esto ya nos indica una seria limitación. Pero además, también en el propio cristianismo hacía agua. Las “verdades” de la fe son una construcción teórica que como tal no está en los libros sagrados del cristianismo, al menos no en forma explícita y evidente. Por lo tanto, tal enseñanza no podía ser sólo leer la Biblia (curiosamente Lutero lo vio claro, pero después la cosa se torció y finalmente tuvo que organizarse una “escolástica” protestante, algo que parece una *contradictio in terminis*). Además, el texto bíblico en sí mismo, a diferencia de la Tora y del Corán, no es un texto inmediatamente normativo. Entonces parece que el saber qué dice ni siquiera sirve para saber cómo hay que obrar (para salvarse). En resumidas cuentas, que la “enseñanza” de la religión cristiana se convirtió en una especie de versión resumida (eventualmente “para infantes”) de la teología sistemática con algún aditamento de lecturas “piadosas” (entre ellas algunas bíblicas). Ahora bien, esta enseñanza, inclusive –si se quiere– la enseñanza de la “teología” en las universidades ¿es “enseñanza de la **religión**”? Si nos atenemos a lo que parecen ser (o debieran ser) los objetivos específicos, habría que decir que no, que los objetivos son distintos. Y si esto sucede en la religión cristiana (en sus formas históricas más relevantes: católica, ortodoxa y protestante) la que por antonomasia generó una tradición docente de sí misma, qué podemos decir de todas las demás, algunas de las cuales se apartan mucho de este modelo. Por ejemplo, las nuevas líneas “evangelistas” (cuyo crecimiento las ha convertido, en muchos lugares, en alternativas que están desplazando a las formas tradicionales del cristianismo, lo que obliga a tomarlas en consideración en un planteo de este tipo) no se preocupan de “enseñar” contenidos dogmáticos sino de “proclamar” algún mensaje religioso, al estilo de los primeros cristianos, conforme narra Hechos de los Apóstoles, actitud que –pro otra parte– era heterodoxa incluso para los judíos, más proclives que los posteriores cristianos a este tipo de “enseñanza”.

Hay un punto de inflexión que me parece necesario destacar: “enseñar” un contenido religioso tiene que ver, fundamentalmente, con un concepto intelectualista de la religión: se pertenece a una religión por lo que se cree, no por lo que se hace. El judaísmo no tiene este concepto, y en cierto modo tampoco el islamismo, cuyas “verdades” (dogmas, si se quiere) “hay un solo Dios y Mahoma es su profeta” carece por sí mismo de un “contenido” que constituya un “programa” curricular. De hecho, la “enseñanza” religiosa del islamismo mayoritario consiste en la lectura y comentario del Corán, algo similar a lo que sucede en las escuelas religiosas judías; no es un “programa” de contenidos dogmáticos, en el sentido de los catecismos cristianos. El modelo islámico que más se asemejan al cristiano es el chiita, pero sus tratados de

Teología Fundamental (alguno de los cuales conozco) se asemejan en su estructura, a las sumas latinas medievales: intentan una teología fundamental argumentativa deductivista, para probar la existencia de Dios, sus atributos y su relación con el hombre (ética). En realidad son casi filosóficos, con la ventaja, para el islamismo, que no deben incluir dogmas históricos, como el cristianismo, lo que los hace a la vez aptos para ser usados como obras de ética secular. En este caso, los contenidos conceptuales religiosos y éticos se confunden; pero, insisto, es un caso especial y debe ser tomado como tal. En cuanto a los demás cultos, cada vez con más adeptos y muy heterogéneos, la cuestión se presenta mucho más vidriosa. Me pregunto cómo se enseñaría –con este modelo- budismo, shintoísmo, neopaganismo, etc. etc., es decir, las numerosas y muy nutridas corrientes de las nuevas religiosidades y de las viejas “originarias” remozadas.

Es aquí, entonces, donde resuenan las inquietudes de Brenner: ¿en qué Dios creen los adolescentes (o los niños, como propongo ampliar)?, y aún más ¿en qué creen? (con un sentido que se acerque a lo “religioso”). Yo avanzo más y pregunto: “eso” (ese contenido vivencial más que mental o intelectual o volitivo, si es que estas categorías escolásticas todavía tienen algún sentido para ellos) ¿es susceptible de ser **enseñado** en algún sentido análogo a las “materias” del currículo? Más aún, este tipo de “enseñanza” ¿sería satisfactoria, sería lo que esperarían, los alumnos creyentes? No me parece una pregunta ociosa. Recuerdo una anécdota, que puede ilustrar lo que quiero decir. En 1973 la mayor parte de los jóvenes estudiantes de universidades públicas eran izquierdistas, en alguna de las numerosas líneas del marxismo; así lo eran mis alumnos de la Universidad de Mar del Plata. Cuando la intervención estudiantil de la “Cuarta Internacional” que estaba -supuestamente- con el presidente Cámpora, pidió que se incluyera a Marx en el programa de Lógica y yo lo hice (añadiendo el tema de lógica dialéctica y algunos textos de Marx para analizar su aplicación), los alumnos hicieron huelga porque no querían “una bolilla más” en el programa. Pero no por eso dejaban de ser marxistas. Fue un error de perspectiva de los líderes revolucionarios demasiado intelectualistas: una cosa es la adhesión a Marx, otra cosa es que sea tema de examen.

Por lo tanto, yo diría que el acuerdo inicial se transformaría en: ¿religión en la escuela pública? Sí, es parte de la vida, de la cultura y es un derecho; ¿“enseñanza de la religión”? aquí veo demasiados interrogantes.

## DOSSIER RELIGION Y POLÍTICA

**Reunión 1 de junio 2013  
Museo Roca Buenos Aires**

\* \* \*

**Pluralización religiosa, laicidad del Estado  
y proceso democrático en América Latina**

*Jean-Pierre Bastian*

América Latina lleva la impronta de una modernidad católica en frecuente conflicto con las ideas de la Ilustración y del liberalismo. En efecto, las luchas entre la Iglesia católica y el Estado en pro de la definición de la modernidad fueron constantes durante los siglos XIX y XX. La mayoría de los países adoptaron paulatinamente constituciones que garantizan la libertad de culto y la neutralidad del Estado ante la religión. Sin embargo, la negociación de concordatos con el actor religioso hegemónico dio como resultado situaciones caracterizadas por las concesiones mutuas, la conciliación de intereses y el statu quo en materia de pluralismo. Ahora bien, desde hace medio siglo, el campo religioso latinoamericano ha cambiado considerablemente ante la aparición de importantes movimientos religiosos, entre los cuales destacan los pentecostales.

La cuestión del pluralismo religioso resultaba un tanto abstracta cuando las minorías religiosas eran aún insignificantes en términos de arraigo social. Ante el surgimiento de nuevos movimientos religiosos de masas, el problema de la pluralización religiosa de la sociedad obligó a los Estados a regular activamente los cultos. Se trata pues de explorar de qué manera se posicionan los cultos nuevos ante el Estado y la Iglesia católica, reivindicando una laicidad que garantiza el reconocimiento público de dichos cultos y no la mera gestión de la pluralidad. Quisiera para ello sondear una paradoja: siendo que la pluralización religiosa conlleva la fragmentación de los actores y debería conducir a la privatización, en América Latina produce más bien una incursión decidida de lo religioso dentro de la esfera pública, cuyo rasgo más notable es la confesionalización de la política a través de la integración de decenas de pequeños

partidos políticos evangélicos en todos los países de la región desde los años 1980. Esta estrategia de implicación en el ámbito político corresponde a las demandas en pro de una redefinición de las relaciones entre lo religioso y lo político y, por ende, del régimen de laicidad que caracteriza a los países de la región.

### **¿Qué debemos entender por laicidad del Estado en América Latina?**

La modernidad religiosa latinoamericana no es fruto de un proceso homogéneo ni lineal, sino que se ha ido construyendo con base en avances y retrocesos. Se ha distinguido por el enfrentamiento entre el Estado liberal y la Iglesia católica romana. En tal sentido, se asemeja a la modernidad de la Europa latina, en cuyo marco la guerra entre las dos Francias resulta ejemplar de un proceso que cobró modalidades específicas en función de los contextos nacionales; sin embargo, es difícil detectar umbrales de laicidad homogéneos para toda la región. Lo mismo ocurre en América Latina, donde unos pocos países (México, Uruguay) son emblemáticos de una laicidad que ha intentado hacer volver la opción religiosa a la esfera privada, mientras que la gran mayoría no han llegado a aplicar tal política. México es probablemente el país donde la idea de laicidad del Estado tiene raíces más antiguas y donde ha persistido de manera continua hasta nuestros días (Blancarte 2000). Las leyes de Reforma de 1859-1860, elevadas a rango constitucional en 1873, definieron la política del Estado laico a largo plazo. Separaron la Iglesia del Estado; secularizaron el registro civil, los cementerios y la educación pública; definieron el principio de la no injerencia del Estado en los asuntos internos de los cultos; y establecieron la libertad de culto.

La Constitución actual, que data de 1917, ignora el término de “laicidad”, cuya definición sólo aparece de manera indirecta en el artículo tercero, relativo a la educación. Allí, se afirma que “garantizada por el artículo 24 la libertad de creencias, dicha educación será laica y, por tanto, se mantendrá por completo ajena a cualquier doctrina religiosa”. Fue preciso esperar una ley complementaria (Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público, 1992) para ver enunciado el principio del Estado mexicano como un Estado laico, es decir, sin “ningún tipo de preferencia o privilegio en favor de religión alguna. Tampoco a favor o en contra de ninguna iglesia ni agrupación religiosa”. El Estado mexicano superaba así la laicidad combativa –fruto de las luchas revolucionarias, y que privaba al clero del derecho de voto– y restablecía las relaciones con el Vaticano, interrumpidas desde 1861.

El radicalismo mexicano en términos de laicidad es único dentro de la región latinoamericana. La mayoría de las constituciones ignoran dicho término. Si bien hubo procesos violentos de imposición de principios laicos durante la segunda mitad del siglo XIX en Colombia, en Ecuador y en Guatemala, por ejemplo, tales principios resultaron pasajeros en la medida en que otros regímenes conservadores restablecieron constituciones que reconocen al catolicismo como religión nacional, a la vez que instituyen el principio de tolerancia, primero, y el de libertad de culto, después. Hoy en día, la libertad de culto es reconocida por todas las constituciones pero, al mismo tiempo, casi todas ellas guardan singular consideración al culto católico. Tal es el caso de la Constitución argentina que, en su artículo segundo, menciona que “El Gobierno federal sostiene el culto católico apostólico romano”, lo cual se traduce en un presupuesto anual de varios millones de dólares. Aun cuando se reconoce la libertad de culto, las prácticas dominantes de las últimas décadas convierten al catolicismo en religión oficial del Estado. Sólo en fechas recientes, mediante la reforma constitucional de 1994, fue abolido el artículo de la Constitución nacional argentina de 1853 según el cual el presidente debía ser católico (Mallimaci 2004). Algunos países todavía no han llegado a tal punto. Así, en Costa Rica, la Constitución estipula que el presidente debe ser católico; y el primer acto de cada presidente electo consiste en rendir homenaje a la patrona nacional, en la Basílica de la Virgen de los Ángeles (Cartago), en presencia del arzobispo.

Todos los Estados latinoamericanos mantienen relaciones diplomáticas con el Vaticano, lo cual no afecta en sí de manera alguna el principio de laicidad. Sin embargo, casi todos ellos han ido más lejos, y han aceptado concordatos que garantizan al culto católico personalidad y capacidad jurídicas de carácter público, así como convenios privilegiados con la Iglesia en términos de subsidios y de enseñanza. El Estado peruano, por ejemplo, apoya la educación religiosa católica según el acuerdo suscrito con la Santa Sede (Decreto Ley núm. 23211), donde se estipula que la República del Perú debe contribuir al financiamiento de las instituciones educativas católicas mediante subsidios manejados por la Oficina Nacional de Educación Católica. Una cláusula añadida en julio de 2004 por el Ministerio de Educación señala que “para el nombramiento de los profesores de Religión Católica de los centros educacionales públicos [...] se requiere presentación del Obispo respectivo” (es decir, la aprobación escrita del obispo de la diócesis respectiva además de la del director de la escuela), y que los contenidos de los programas de los cursos de religión serán elaborados por la Iglesia católica en coordinación con el Ministerio de Educación.<sup>1</sup> Desde una perspectiva más amplia, el Estado suele apoyar la representación de la identidad católica de la

nación mediante ciertos ritos y actitudes. Tal es el caso, por ejemplo, en Ecuador, cuya santa patrona es también la del ejército, a semejanza de lo que ocurre en España con la virgen del Pilar.

Más allá de tales prácticas, que corresponden a una definición bastante restrictiva de la laicidad, es preciso tomar en cuenta que, en toda la región, del país legal al país real hay un gran trecho. Ello permite esquivar la ley y mantener normas que remiten tanto a la usanza como a las negociaciones corporativistas. El más elocuente de los ejemplos históricos se dio en México con la política llamada “de conciliación” puesta en práctica por el régimen liberal de Porfirio Díaz entre 1876 y 1911. La Constitución de 1857, aunada a las Leyes de Reforma, se convirtió en la más radical de la región en términos de libertad de culto y de separación de la Iglesia y del Estado. Aunque permaneció sin cambios, en la práctica el régimen toleraba la violación de los principios constitucionales relativos a la educación y a la ocupación del espacio público por parte de la Iglesia, a cambio del apoyo político a la dictadura. La Iglesia católica estuvo en condiciones de resistir a la laicización gracias a su permanente capacidad para movilizar a las masas y a su negativa a confinar la religión a la esfera privada. El catolicismo integral, post *Rerum novarum* (1891), sigue ocupando hoy el espacio público, social y político. Aun desde el rango de sociedad civil, la Iglesia católica sigue siendo el principal actor ante el Estado. En efecto, una de las características de las sociedades latinoamericanas radica en la escasa autonomía de la sociedad civil ante los dos principales actores que son el Estado y la Iglesia católica. Las fuerzas sociales se definen en términos de subordinación y de articulación respecto de uno u otro de ambos actores centrales, según estrategias clientelares. La democratización se ha visto afectada por ello, y sólo desde hace unas cuatro décadas se empieza a observar cierta diferenciación y cierta autonomización de la sociedad civil.

El contexto de transición democrática que caracteriza a la región una vez concluidas las dictaduras militares y la guerra fría refuerza una paulatina pluralización, que se traduce tanto en el plano de lo político como en el plano de los actores de la sociedad civil, con la multiplicación de ONGs, por ejemplo. Uno de los aspectos más significativos de esta transformación que apunta hacia la autonomización de los actores sociales es la pluralización religiosa sin precedentes que se ha dado en la región. Empero, en la mayoría de los países en cuestión, dicha pluralización se ha desarrollado sin que las relaciones entre la Iglesia católica y el Estado se hayan modificado en el sentido de una laicidad radical. El trato preferencial que recibe la Iglesia católica perdura; y una laicidad restringida cobra en ocasiones el aspecto de una laicidad conciliadora, que

sigue caracterizando a la región. Baste para probarlo la misa que la Embajada del Uruguay ante la Santa sede organizó en Roma tras el fallecimiento de Juan Pablo II, así como el traslado de la estatua de este último desde un predio privado hasta un lugar público (a un lado de la cruz erigida en ocasión de una de sus visitas a Uruguay, dentro del importante centro comercial Tres Cruces, donde se ubica también la estación de autobuses de Montevideo). La reciente protesta presentada por la Federación de Iglesias evangélicas de Uruguay al presidente de la República, en nombre de la laicidad del Estado, es representativa de la vigilancia que ejercen los nuevos movimientos religiosos a este respecto.<sup>2</sup> El incremento numérico de los actores no católicos los lleva incluso a cuestionar los concordatos, tal como ocurrió en la República Dominicana.<sup>3</sup> Son justamente esas estrategias por parte de quienes recién han ingresado al campo religioso las que deseo explorar a continuación.

### **La pluralización religiosa y sus efectos**

La pluralización de las creencias no es un fenómeno reciente en América Latina. Hace ya cerca de siglo y medio, las primeras constituciones liberales instituyeron la libertad de culto, mientras que las primeras iglesias protestantes históricas empezaban a difundirse. No obstante, fue preciso esperar hasta los años 1950 para que se diera un doble movimiento: por un lado, los modelos religiosos protestantes liberales se vieron suplantados por los modelos efervescentes de tipo pentecostal; por el otro, las afinidades electivas entre el imaginario pentecostal y la religiosidad de las masas rurales y suburbanas brindaron al pentecostalismo una expansión mucho más dinámica que la de los protestantismos liberales. Todas las curvas nacionales de incremento del número de afiliados a las sociabilidades “protestantes” revelan un auge claramente perceptible durante los años 1960 y un ascenso sin tregua en el transcurso de las siguientes dos décadas. Hoy en día, muchas de las iglesias pentecostales cuentan con más de medio millón de miembros y algunas de ellas, tales como las Asambleas de Dios o la Iglesia Universal del Reino de Dios en Brasil, reivindicán varios millones de fieles. Todos los países de la región registran tasas significativas de población protestante, que superan 20% en Brasil, Chile y Guatemala. El porcentaje de evangélicos en Perú habría pasado en el transcurso de la última década de 7 a 13%.

Los datos nacionales deben sin embargo ser ponderados a partir de un acercamiento más detallado a la pluralización en curso dentro de la región. Por ejemplo, el censo nacional mexicano de 2000 permite medir el impacto regional de la desregulación del campo religioso. Por primera vez en la historia, México contaba en 2000 solo unos 87%

de católicos. No obstante, la geografía de la pluralización no es uniforme en el país y se configura de manera tripolar. En un polo con fuertes tasas de no-católicos, están por un lado los estados pioneros del norte, limítrofes con Estados Unidos, de población mestiza de reciente migración; por otro, en otro polo, los estados del sur, rurales e “indios”; y finalmente, el tercer polo lo conforman las periferias miserables de las grandes urbes. En cambio, el centro-oeste, donde el catolicismo barroco goza de una implantación añeja y de una mejor integración social, resiste con tasas de no católicos inferiores a 4% de la población. Resulta significativo que Chiapas, el estado menos católico de la República mexicana, sea también el de mayor población indígena. La población católica de Chiapas pasó de 91% en 1970 a 76% en 1980, a 67% en 1990 y, posteriormente, a 63 en 2000. Intentando delinear con mayor precisión aún los datos religiosos acerca de Chiapas en 2000, se aprecia cómo en 33 de los 111 municipios, sobre todo en las áreas indígenas, los católicos representan menos de la mitad de la población (*México. Censos de población, 1970-2000*).

Esta geografía de la pluralización se reproduce en toda América Latina con mayor o menor intensidad. La geografía de la innovación religiosa es efectivamente la de la miseria y la marginalización. El vínculo sectario se construye de manera privilegiada en un medio étnico, entre desarraigados rurales de las periferias urbanas y entre trabajadores migrantes transplantados hacia polos de desarrollo económico. Se trata de una religión popular de tipo pentecostal y carismático que, en medio rural y suburbano, se desarrolla estableciendo lazos de continuidad con el imaginario religioso ancestral.

Simultáneamente, en el transcurso de los años 1980, ciertos sectores urbanos de clase media –que vieron su rango social amenazado por la crisis económica y política recurrente, y que cedieron a la seducción de los modelos religiosos importados de Estados Unidos– se convirtieron a movimientos religiosos transnacionales de tipo pentecostal y evangélico o bien dieron inicio a movimientos religiosos nuevos que adaptaron con buen éxito los modelos importados a las mentalidades latinoamericanas. La Iglesia del Verbo en Guatemala, fundada en 1976, o la Iglesia Universal del Reino de Dios, fundada en Río de Janeiro por el “obispo” Macedo en 1977, son representativas de esa tendencia.

Como consecuencia de lo anterior, se produjo una fragmentación del campo religioso que dio lugar a un nuevo equilibrio de fuerzas, llevando a la Iglesia católica a combatir y posteriormente a refrenar el fenómeno. Las respuestas católicas ante la expansión

“protestante” se esbozaron desde los años 1960. Las comunidades eclesiales de base surgieron en un principio dentro del marco de una estrategia antipentecostal. Tras haber sido desviadas por los sectores católicos radicales, dieron pie al surgimiento de la Renovación carismática católica, que imprimió un sello pentecostal al catolicismo latinoamericano. A estas reacciones desde el terreno se añadieron presiones políticas destinadas a catolizar nuevamente la escuela o a frenar la secularización de la sociedad (Corten 1995b: 29). La competencia cada vez más intensa entre organizaciones religiosas, así como el recurso constante de la Iglesia católica a sus relaciones privilegiadas con el Estado para combatir lo que sigue clasificando como “sectas”, impelieron a los dirigentes pentecostales y evangélicos a implicarse también en política, capitalizando para ello el crecimiento exponencial de su número de fieles.

### **De las demandas religiosas a la acción política**

Los pentecostalismos surgieron de “la cultura de la pobreza”, según la expresión acuñada por Oscar Lewis, y vehiculan los esquemas y las estructuras tradicionales de autoridad. Tal como lo ha mostrado ya Lalive d’Épinay (1975), reproducen el modelo patriarcal y patrimonial de la hacienda, y el pastor aparece como el patrón de una clientela religiosa. La relación clientelar constitutiva de la sociabilidad pentecostal evolucionó rápidamente, debido a la creciente amplitud de la base movilizadora en pro de una negociación corporativista con los actores políticos. Dentro de un campo religioso en expansión, marcado por una competencia cada vez mayor, y en el contexto de los años 1950 caracterizados por el desvanecimiento de la cultura política liberal que las había visto nacer, las sociabilidades protestantes históricas se “pentecostalizaron” a su vez o, cuando menos, adoptaron las propuestas teológicas fundamentalistas para poder sobrevivir y desarrollarse. Dicha convergencia tuvo por efecto, salvo en casos excepcionales como los de ciertas iglesias metodistas y luteranas, el que las iglesias evangélicas y pentecostales adoptaran un anticomunismo primario de apoyo a los regímenes militares de los años 1960 y 1970. Se trató por lo demás de un movimiento recíproco, que suscitó el interés de aquellos políticos que requerían renovar o simplemente crear su base electoral. Ello condujo a la cooptación de los evangélicos y los pentecostales por parte de los regímenes militares, tal como ocurrió con Pinochet en Chile, con los generales brasileños, con Banzer en Bolivia, con Ríos Montt en Guatemala y con los sandinistas en Nicaragua. Así, los dirigentes pentecostales y los laicos destacados de las sociedades evangélicas entraron al ruedo político, esencialmente a nivel municipal.

Durante el ocaso de los regímenes burocráticos autoritarios y ante las transiciones democráticas que empezaron a darse desde los años 1980, los dirigentes evangélicos y pentecostales externaron su voluntad de traducir las demandas religiosas en organizaciones políticas. De allí la constante creación de partidos y de movimientos políticos en al menos diez países de la región y la postulación de candidatos “evangélicos” a las elecciones presidenciales en cinco de ellos (Venezuela, Perú, Guatemala, Brasil y Colombia) en diversos procesos electorales ocurridos entre 1987 y 1994.

La visibilidad política de los evangélicos se manifiesta en especial en Brasil, donde ningún partido evangélico ha sido creado, pues la cooptación de los actores sociales por los partidos que se reparten el poder es algo arraigado en las costumbres. La obra de Paul Freston (1993, 1994a, 1994b) da cuenta de la irrupción de candidatos evangélicos durante las elecciones para la Asamblea constituyente brasileña de 1986. Pese a tener filiaciones políticas diversas, en su mayoría conservadoras, los evangélicos destacaron tanto por su nutrida presencia –hubo 36 de ellos– como por su habilidad para agruparse dentro de la Bancada evangélica, organismo de negociación clientelar y tercera fuerza política dentro de la Asamblea. El fenómeno dista de ser coyuntural pues, durante las elecciones siguientes de 1990 y de 1994, se mantuvo una presencia significativa de respectivamente 31 y 26 diputados “protestantes”. De origen pentecostal y evangélico, los pastores y diputados en cuestión comparten dos rasgos característicos, según señala Freston. Por un lado, en su mayoría son electos mediante un voto de tipo corporativista, basado en el lema “El hermano vota por un hermano”; por el otro, gozan de una relación privilegiada con los medios de comunicación, ya sea en su calidad de presentadores de programas religiosos en radio y televisión, ya sea como dueños de estaciones o como detentores de concesiones radiofónicas o televisivas. Si bien ocurre lo mismo con el conjunto de la clase política brasileña, el fenómeno parece acentuarse entre los evangélicos, quienes no titubean en hacer un uso electoral del púlpito, aunque no de manera sistemática.

Tanto en Perú (en 1991) como en Guatemala han ocurrido procesos semejantes (Romero 1994, Bastian 1994). No es casual, a la vista de los datos estadísticos ya evocados, que un gobernador “protestante” del Partido Acción Nacional, en aquel entonces perteneciente a la oposición, haya resultado electo en el vecino estado de Chiapas en 2000. En 2006, a escala nacional, el Estado mexicano, en nombre de una laicidad reivindicada mas no aplicada por el secretario de gobernación Carlos Abascal –que ostentó su presencia de manera pública y regular en actos religiosos y restableció

la misa de los políticos, práctica que había caído en el olvido— ejerció una regulación extrema sobre las iniciativas de los actores religiosos independientes, especialmente los “evangélicos”. En efecto, estos últimos, siguiendo el ejemplo de sus correligionarios en el resto de América Latina, han intentado capitalizar el incremento de sus bases y transformar la opción religiosa en un grupo político de presión. El presidente de la Federación Evangélica de Iglesias en México (FEDIMEX) incluso fue amonestado por haber hecho pronunciamientos políticos durante actos religiosos. El desplazamiento de lo religioso disidente hacia la acción política corporativista en el país más laico de América Latina es representativo de una tendencia generalizada hacia una confesionalización larvada o manifiesta de la acción política. Los evangélicos mexicanos reivindican en efecto su participación política, organizada justamente a raíz de la estrecha asociación entre la Iglesia católica y la hegemonía del Partido Acción Nacional, en el poder desde 2000, tras más de 70 años de ejercicio ininterrumpido del poder por parte del Partido Revolucionario Institucional. Mientras el PRI negociaba con la Iglesia manteniéndola a distancia y respetando una estricta laicidad del Estado en materia de educación y dentro del espacio público, hoy en día ambos terrenos se encuentran bajo presión ante un retorno del catolicismo.

#### **Principales partidos o movimientos políticos confesionales “evangélicos” en América Latina**

<b>Países de creación</b>	<b>Partido o movimientos políticos</b>	<b>A ñ o</b>
Argentina	<i>Movimiento Cristiano Independiente</i>	1991
	<i>Movimiento Reformista Independiente</i>	1994
Bolivia	<i>Alianza Renovadora Boliviana (ARBOL)</i>	1992
Brasil	<i>Bancada Evangélica</i>	1986
	<i>Movimiento Evangélico Progresista</i>	1990
	<i>Primer encuentro nacional político evangélico</i>	1991
Chile	<i>Partido Alianza Nacional Cristiana</i>	1995
Colombia	<i>Alianza Nacional Cristiana</i>	1980
	<i>Partido Nacional Cristiano</i>	1989
	<i>Movimiento Unión Cristiana</i>	1990

Costa Rica	<i>Partido Central Auténtico Nacionalista</i>	1997
	<i>Partido Renovacion Costarricense</i>	1993
El Salvador	<i>Movimiento de Solidaridad Nacional</i>	1993
Guatemala	<i>Movimiento Unidad</i>	1985
	<i>Alianza Cristiana Internacional de Partidos y Movimientos Políticos</i>	1993
México	<i>Grupo Lerdo de Tejada</i>	1992
	<i>Frente de Reforma Nacional</i>	1996
Nicaragua	<i>Partido de Justicia Nacional</i>	1992
	<i>Movimiento Político Cristiano</i>	1992
	<i>Camino Cristiano Nicaraguense</i>	1996
	<i>Alternativa Cristiana</i>	1980
Perú	<i>Frente Evangélico (FE)</i>	1985
	<i>Alternativa Cristiana</i>	1990
	<i>Movimiento Acción Renovadora (AMAR)</i>	1985
	<i>Unión Renovadora de Evangélicos peruanos</i>	1990
	<i>Presencia Cristiana</i>	1994
Venezuela	<i>Organización Renovadora Auténtica (ORA)</i>	1987

### **Una política de alabanza y don**

La irrupción política de lo religioso sectario halla su explicación en las afinidades electivas entre pentecostalismo y cultura política latinoamericana. Los estilos de autoridad y los mecanismos de dominación se encuentran marcados en el continente por la recurrencia del autoritarismo, cuyas raíces remontan a la herencia colonial y son también fruto de estructuras rurales que durante largo tiempo permanecieron intactas. Ciento cincuenta años de independencia no bastan para eclipsar tres siglos de colonización que fueron el crisol de las relaciones sociales. En América Latina, la estratificación social es ante todo una estratificación segmentaria y racial, que está basada en un orden dominado por las minorías blancas, amenazadas de manera recurrente por los mestizos, siempre dispuestos a equipararse a la elite blanca o a adoptar sus valores y comportamientos, una vez alcanzado el poder. La persistencia de esas castas definidas por sutiles matices en el color de la piel torna totalmente ficticio el anonimato jurídico de la ciudadanía abstracta.

La índole vertical de las relaciones sociales no sólo expresa un orden social tradicional o un arcaísmo derivado del impacto de las estructuras rurales de la hacienda sobre las mentalidades y los comportamientos. También es fruto de dos actores institucionales que se han visto beneficiados por la herencia colonial, a saber, el Estado y la Iglesia católica. Ambos brindan espacios propicios al desarrollo de formas más o menos oligárquicas o personalizadas de concentración del poder y al rechazo de todo impulso independiente por parte de las bases populares.

Este estilo de ejercicio del poder saca fuerza y perennidad del hecho de que también se manifiesta en el plano de las estructuras locales, trátase de pueblos o de barrios. Se reproduce a todos los niveles de la escala social, desde los más altos hasta los más bajos, mediante cadenas de lealtades, reciprocidades y dependencias que estructuran relaciones sociales verticales y asimétricas. El caudillismo, hacia lo alto, y el caciquismo, hacia lo bajo, son dos modalidades a través de las cuales se expresan mecanismos de dominación dentro de las sociedades latinoamericanas<sup>4</sup>.

Por lo tanto, el neocomunitarismo pentecostal nace en el seno de sociedades que presentan condiciones favorables a las relaciones de patronazgo y a las redes clientelares. Según lo señala atinadamente Corten (1995b), se trata de “una protopolítica de la alabanza” como primer enunciado, que se inscribe dentro de una cultura política corporativista. La fusión emocional comunitaria a la que conduce constituye a la vez la afirmación igualitaria del nosotros de los excluidos del sistema social y la adopción de un lenguaje, el de la glosolalia y la alabanza, inaceptable para la sociedad dominante. Al mismo tiempo, se trata de una estructuración autoritaria de la protesta, donde el grupo se halla sometido al jefe natural carismático. En tal sentido, Corten (1995b: 137) subraya de manera pertinente que esa cultura “contiene un enunciado no compatible con el « primer enunciado » del sistema político occidental, el contrato”.

A la alabanza como primer enunciado del pentecostalismo se añade el don como mecanismo de estructuración de la relación corporativista. El don se manifiesta mediante el sacrificio financiero de los fieles, elemento central en los cultos pentecostales en la medida en que expresa el reconocimiento del poder carismático del dirigente. El fiel aporta dinero a cambio de un bien simbólico, que recibe de manos del mediador carismático. El don es ante todo reconocimiento del poder carismático del que es portador el dirigente religioso capaz de garantizar la reciprocidad o de responder al “exceso del creer” (Gisel) a través de una bendición espiritual y material. Rouquié (1987: 272) resume mediante una fórmula lapidaria la lógica de ese mecanismo de poder:

“la política del don es ante todo una política de la escasez” y se inscribe en la “necesidad de la intercesión”. La escasez de bienes vitales y la mediación necesaria para acceder a ellos dan sustento y continuidad tanto a la emoción neocomunitaria de los pobres movilizados por el pentecostalismo como al mecanismo corporativista de dominación política y religiosa ejercida por los pastores-patronos. Por ende, el enunciado pentecostal no sólo está “a la puerta de de lo político” (Corten 1995a: 281), sino que contribuye a dar forma al recurso político clásico según las mentalidades latinoamericanas. A este respecto, mantiene lazos de continuidad antes que de ruptura con las mentalidades religiosas católicas que han estructurado y consolidado el imaginario político y social corporativista. Al pasar de las demandas religiosas a la acción política, el pentecostalismo intenta superar el desfase existente entre la realidad del mundo de exclusión que le da origen y una modernización política de fachada, que sigue negando en los hechos los principios democráticos liberales al basarse en un parlamentarismo que le impide obtener una representación no corporativista. De allí que las minorías pentecostales, inscritas dentro de la estructura dual de los sistemas políticos latinoamericanos, y en continuidad con el universo simbólico endógeno, tiendan a establecer con el Estado una relación clientelar y subordinada, con miras a un reconocimiento y una negociación.

### **Una relación de subordinación respecto del neocorporativismo de Estado**

En América Latina, la acción política o religiosa no depende de la opinión del actor individual sino de los servicios logrados y de la protección brindada al grupo social. Este rasgo distingue las prácticas políticas latinoamericanas del modelo democrático liberal. En vez de aplicar el principio de la representación de los individuos, el sistema político se basa en la participación y la movilización, a partir de la comunidad local y de los actores colectivos. Por ende, tal como lo ha subrayado Touraine, “el caciquismo no refuerza el aislamiento de las comunidades; por el contrario, facilita el acceso de estas últimas al poder central. Sin embargo, se trata más de un medio de control de una población que de un agente de expresión de las demandas de la misma, incapaces de manifestarse directamente, a través de los « representantes » electos”<sup>5</sup>.

Facilitar el acceso al poder regional y central permite al pentecostalismo transformarse en un movimiento de captación de votos, en la medida en que el voto es visto como un bien intercambiable entre muchos otros por bienes de utilidad más inmediata. La negociación del voto cautivo de los fieles pentecostales es reivindicada por las mismas bases y utilizada por los pastores con fines políticos. En la medida en que los dirigentes pentecostales o evangélicos se inscriben dentro de una lógica de

crecimiento de su empresa religiosa, se ven obligados a buscar los medios para incrementar o cuando menos mantener su prestigio. Dicho interés converge con el de los dirigentes políticos deseosos de obtener clientes potenciales, es decir, actores susceptibles de entrar en “una relación de dependencia personal, sin lazos de parentesco, basada en un intercambio recíproco de favores entre dos personas, el patrón y el cliente, que controlan recursos desiguales”.<sup>6</sup> De allí que, durante los años 1970 y 1980, los pastores hayan atraído la atención de los regímenes militares deseosos de legitimidad; de allí que desde los años 1990 se vean cortejados por organizaciones políticas variopintas.

Así pues, los dirigentes evangélicos se integran a redes que cubren todo el espectro social. En efecto, desde el candidato electo al cargo más modesto hasta el jefe de Estado, la mayoría de los hombres políticos echan mano de recursos relacionados con su función para constituir o ingresar a redes clientelares cuyas ramificaciones se entremezclan, tal como Monclaire (1994) lo ha demostrado en el caso de Brasil.

En el marco de esta cultura política, las prácticas de mediación del dirigente “protestante” se desarrollan en función de su capacidad para movilizar clientelas religiosas cada vez más amplias. Los pastores pentecostales que en un inicio parecían hacer caso omiso de la sociedad global, tal como lo ha subrayado Lalive d’Épinay (1975), se transformaron, ante el crecimiento exponencial de sus iglesias, en “vendedores de votos”, en mediadores muy solicitados, dispuestos a ofrecer el voto cautivo de sus fieles a cambio de puestos políticos subalternos, de la redistribución de bienes públicos o privados, del otorgamiento de concesiones radiofónicas o televisivas, entre otros. A través de ese mecanismo, los movimientos religiosos neocomunitarios que se apoyan en los pobres y los excluidos establecen una relación clientelar de subordinación respecto del Estado, que tiene por objetivo “menos la construcción de un conflicto que una integración social y política, lo cual explica su radicalismo conservador en el que se entremezclan los discursos más extremos y el clientelismo más utilitario” (Touraine 1988: 257).

Priva el paralelismo y la complementariedad entre la acción política y la acción religiosa, pues ambas obstaculizan las solidaridades horizontales, autónomas, y refuerzan las configuraciones verticales en beneficio de los actores corporativistas. Puesto que el pentecostalismo y el evangelismo ofrecen una vía para escapar a la hegemonía corporativista de la Iglesia, la confesionalización de la política mediante la creación de partidos y de movimientos constituye una manera de ejercer presión sobre el Estado, con el fin de redefinir el régimen de laicidad y de regulación de los cultos.

### **Una redefinición del régimen de laicidad mediante una negociación corporativista: el ejemplo chileno**

En América Latina, lo político y lo religioso no se encuentran separados dentro de las prácticas del principal actor religioso, la Iglesia católica. Ésta ha logrado incluso reconquistar sus vínculos privilegiados con todos los Estados de la región, hecho sin precedentes tras siglo y medio de liberalismo anticlerical. La modernidad política latinoamericana es, en efecto, una modernidad paradójica. La nación populista, orgánica, segmentaria o étnica sigue oponiéndose al modelo cívico, voluntario, contractual o electivo inscrito en las constituciones. Más allá del marco jurídico secularizador, las prácticas sociales e inclusive políticas no son realmente seculares. La Iglesia interviene sin cesar, ya sea como mediadora en los conflictos políticos, ya sea como principal opositora a las medidas de modernización ética (en torno al aborto, el divorcio, la procreación) o de secularización (en torno las escuelas confesionales). Cabría analizar la multiplicación de pequeños partidos católicos adicionales a la Democracia cristiana, principal actor político confesional en la región, así como el ascenso de políticos católicos que gozan de apoyo por parte de la Renovación carismática católica.<sup>7</sup> El ingreso de los pentecostalismos al espacio público responde a esta situación, intentando desplazar a la Iglesia de su papel de interlocutor privilegiado y hasta exclusivo del Estado, y movilizándolo a sus bases tal como la Iglesia católica lo hace con las suyas.

Al transformar el neocomunitarismo sectario en una expresión política, los movimientos evangélicos buscan promover una negociación a su favor, en el marco del juego corporativista de reciprocidad entre actores políticos legítimos y actores subalternos religiosos.<sup>8</sup> Al negociar el voto evangélico, estos últimos tratan de obtener una relación privilegiada con el Estado, desplazando de su posición exclusiva a quien solía tradicionalmente detentar ese privilegio, es decir, la Iglesia católica.

El contexto chileno ilustra dicha lógica.<sup>9</sup> Hasta los años 1970, el pentecostalismo más antiguo de América Latina (1910) era ignorado tanto por el Estado como por la Iglesia católica. Ahora bien, el enorme éxito de movilización clientelar obtenido por la Iglesia metodista pentecostal de Chile (que, junto con la Iglesia evangélica pentecostal a la que se halla estrechamente ligada, reúne a cerca de medio millón de miembros) llevó al Estado dictatorial de Pinochet a iniciar negociaciones con ella desde 1974. A cambio de su reconocimiento por parte del Estado, dicha Iglesia, en alianza con otras iglesias pentecostales que representan a cerca de 80% de los protestantes,<sup>10</sup> dio su apoyo al régimen. Ello se tradujo en la edificación de una catedral pentecostal en el centro de Santiago, de rango

equivalente a la de la catedral católica, pues desde 1975 se organizó allí un *Te Deum* con motivo del aniversario de la independencia chilena en presencia del dictador y sus ministros, es decir, con pleno reconocimiento del Estado. Siendo que la Iglesia católica se oponía a la dictadura, ese acto entraba en competencia con el acto ecuménico celebrado desde 1968 en la catedral católica romana. Tras la derrota de la dictadura en 1990, los nuevos dirigentes políticos demócrata-cristianos, bajo la presidencia de Patricio Aylwin, intentaron imponer un retorno al *Te Deum* único, colocando así al pentecostalismo en el sitio que en principio le corresponde dentro de un orden religioso regulado por el monopolio católico, respaldado por el Estado mediante el otorgamiento de personalidad y capacidad jurídicas de carácter público según la constitución de 1980 (Precht Pizarro 2001: 150). El Comité de Organizaciones Evangélicas (COE), organismo central de las iglesias evangélicas, se opuso a ello, y mantuvo el *Te Deum* evangélico.

¿Por qué el Estado no logró zafarse de ese tipo de cooptación implementado por la dictadura? Porque mientras tanto, los evangélicos habían pasado de 5.6% de la población, en 1960, a 12.4% en 1992 y a 15.1% en 2002.<sup>11</sup> Si bien no constituyen una masa homogénea ni un bloque electoral unívoco, representan una reserva de aproximadamente 1.7 millones de convertidos y simpatizantes capaces de traducir en términos políticos sus tendencias confesionales para defender sus intereses religiosos. Abrir los lugares de culto a la acción política durante las campañas electorales no fue la menos eficaz de las estrategias a las que recurrieron los pentecostales en los años 1990. En cuanto se restableció la democracia, el COE emprendió la tarea de convencer a la clase política de la necesidad de una nueva ley de culto que les brindara personalidad y capacidad jurídicas de carácter público.

Un proyecto de ley donde se establecía la igualdad jurídica de todas las confesiones, incluyendo la católica, fue elaborado por una comisión parlamentaria expresamente nombrada para ello en julio de 1993. Venía a colmar un vacío legal en la Constitución de 1980, que instituye la libertad de conciencia y de culto, pero que define a todas las organizaciones religiosas como corporaciones de derecho privado, excepto en el caso de la Iglesia católica romana y de la Iglesia ortodoxa griega. Un constante cabildeo, asociado a maniobras clientelares en términos de votos, hizo que las presiones surtieran efecto el 6 de noviembre de 1996, fecha en que la Ley de cultos fue sometida a discusión ante el parlamento, y posteriormente aprobada y remitida al Senado. En septiembre de 1997, mientras una comisión del Senado estudiaba el proyecto de ley, la Conferencia episcopal chilena declaró que prefería ser excluida de la legislación sobre los cultos, por considerar que ésta podía afectar las garantías y privilegios que la Constitución otorga a la Iglesia católica. Más adelante, en vísperas de la sesión que dedicó al tema el Senado el 23 de junio de 1999, la Iglesia católica se opuso al debate del proyecto de ley previamente aprobado por la Cámara de Diputados,

y que reconocía la igualdad jurídica de todas las religiones, alegando que por razones históricas la Iglesia católica merecía un trato preferencial y debía permanecer fuera del marco de la ley. No obstante, el 12 de agosto de 1999, las dos cámaras reunidas en el Congreso aprobaron la nueva ley, dando al presidente un año para promulgarla tal como éste lo hizo poco tiempo después, el 1º de octubre siguiente.

De esta manera, Chile había pasado de la libertad de culto inscrita en la Constitución de 1925 y reafirmada en la de 1980, y del privilegio exclusivo reservado a la Iglesia católica dentro de un régimen de separación de la Iglesia católica y del Estado, a la igualdad jurídica de las organizaciones religiosas. La nueva ley garantiza el acceso de las iglesias vinculadas al COE a los hospitales, a las prisiones y a los cuarteles, mediante el nombramiento de capellanes que brindan un servicio público en igualdad con los capellanes católicos, que hasta entonces eran los únicos en gozar de ese privilegio. En cuanto a la enseñanza religiosa confesional en las escuelas públicas, las organizaciones religiosas minoritarias obtuvieron los mismos derechos que la Iglesia católica, a partir de cierta cantidad de alumnos por grupo. La igualdad respecto de la Iglesia católica se aplicó asimismo al nombramiento, en 2001, de un capellán evangélico del Palacio presidencial de La Moneda, resultando designado el obispo metodista Neftali Arevana. También se tradujo en cambios protocolarios durante los actos públicos: al obispo pentecostal Francisco Anabalón, representante del COE, se le asignó un sitio del mismo rango que el del arzobispo de Santiago, el cardenal Francisco Javier Errázuriz, durante el discurso de investidura presidencial de marzo de 2000.

Desde entonces, la presencia del evangelismo en la esfera pública se ha intensificado. Los evangélicos no han dejado de intervenir en el juego político, especialmente durante la campaña presidencial de 1999, cuando algunos de ellos apoyaron a Ricardo Lagos, agnóstico, en contra de Joaquín Lavín, miembro del *Opus Dei*. Es por ello que, poco después de su investidura, Lagos recibió el 27 de enero de 2000 a un grupo de pastores y de obispos pentecostales. Éstos instituyeron por primera vez un culto evangélico de oración para la toma de posesión, el 18 de marzo, con la esperanza de que a partir de entonces el mismo acto podría ser celebrado con motivo de cada entronización presidencial, independientemente de la pertenencia política del presidente, tal como ocurría hasta entonces de manera exclusiva en la catedral católica de Santiago. A los *Te Deum* evangélicos de 2001 y 2002 acudieron, según la costumbre, el presidente, todos los ministros y los representantes de las fuerzas armadas. Al de septiembre de 2005 asistieron, además del presidente Lagos, los principales candidatos a la elección presidencial del 11 de diciembre de 2005: Michelle Bachelet (Partido de la Concertación), Joaquín Lavín (Unión Democrática Independiente) y Sebastián Piñera (Partido de la Renovación Nacional)<sup>12</sup>.

El caso chileno ilustra el tipo de laicidad que han negociado o habrán de negociar a menor o mayor plazo los actores religiosos minoritarios. En el vecino Perú, el presidente Alan García participó el 29 de julio de 2007, y por segunda vez, en el *Te Deum* organizado por los evangélicos según el modelo chileno, inmediatamente después de su elección en abril de 2006.<sup>13</sup> Resulta interesante hacer notar que, cuando la hay, la laicización corresponde más al primer umbral de laicización de principios del siglo XIX destacado por Baubérot (2001) en el caso de Francia que al segundo, tipificado por un estricto régimen de separación, que se dio en 1905. En este modelo francés de primer umbral, se admite abiertamente la legitimidad social de las organizaciones de culto: la religión es una de las grandes instituciones de la sociedad. Responde a necesidades religiosas y asume un servicio público reconocido, protegido y también supervisado por el Estado. El catolicismo, religión de la gran mayoría, debe compartir el reconocimiento de legitimidad con las minorías religiosas que acceden también al rango de “cultos reconocidos”. Sin embargo, la modalidad francesa de laicidad rompió de manera espectacular con el sistema de los cultos reconocidos, en 1905. El caso chileno se asemeja más, hoy en día, al modelo belga. La constitución belga sigue ignorando la referencia a la laicidad, aun cuando el Estado puede ser calificado de laico y, en todo caso, de neutro, dentro de un régimen de cultos reconocidos, no concordatario en lo que atañe a la Iglesia católica, que equipara los diversos cultos, incluyendo el pilar laico.

A diferencia del modelo belga, el proceso en Chile se llevó a cabo mediante un pluralismo aplicado por el Estado con base en prácticas clientelares. La fuerza del pentecostalismo chileno consiste en haber logrado transitar a largo plazo de la clandestinidad al espacio público, y en haber redefinido y modificado a su favor el régimen de laicidad restringida. Siendo que los protestantismos liberales en América Latina habían luchado por una laicidad correspondiente al modelo mexicano o al segundo umbral de laicización francés, los pentecostalismos contemporáneos optan por un modelo mucho menos radical. En una sociedad en la que lo religioso y lo político permanecen estrechamente ligados en las prácticas públicas y sociales, la opción radical ha sido descartada, en pro de una cooptación de las organizaciones religiosas por el Estado que administra el pluralismo religioso.

Las constituciones liberales en América Latina habían enfatizado la estricta separación entre la Iglesia y del Estado, instaurando la libertad de culto y la no intervención del Estado en materia de cultos. Ese modelo sigue presente en el caso mexicano<sup>14</sup>; éste constituye, debido a la estrategia de ciertos actores minoritarios y a la voluntad del Estado, la excepción a la regla en una región caracterizada por otro tipo de laicidad. La que llamo laicidad corporativa implica el reconocimiento de la personalidad y la capacidad jurídicas de carácter público de los actores religiosos por parte del Estado, que se convierte así en el gran árbitro. El Estado ve en ella una manera de debilitar a la Iglesia católica, que enfrenta la

competencia de actores religiosos minoritarios. Si bien hubiera podido esperarse que la pluralización religiosa acelerara un proceso de privatización de lo religioso, se produce el fenómeno inverso. La confesionalización de la política conduce a los recién llegados a aprovechar su relación de fuerza clientelar para lograr que el Estado les adjudique prerrogativas públicas idénticas a las de la Iglesia católica. Desde el “extremo Occidente” que constituye América Latina (Rouquié 1987: 112), dichos actores contribuyen a definir una laicidad corporativa de cultos reconocidos, que no es ni la laicidad combativa que privó en la región en tiempos del anticlericalismo liberal, ni la laicidad apaciguada y secularizada mediante la privatización y la desinstitucionalización de lo religioso que se da en Europa. Por este medio, los actores pentecostales, surgidos ante todo de los sectores marginados y excluidos de las sociedades latinoamericanas, se sienten reconocidos como ciudadanos y constituyen un espacio organizativo relativamente autónomo, fortaleciendo lo que se puede llamar la sociedad civil. Se puede entonces afirmar que los movimientos religiosos nuevos forman parte de una lenta democratización de las sociedades latinoamericanas, en cuyo seno la pluralidad religiosa puede llegar a resultar en cierta cultura del pluralismo.

### Referencias bibliográficas

- Badie, Bertrand y Guy Hermet, *Política comparada*, México, FCE, 1993.
- Bastian, Jean-Pierre, *Los disidentes, sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*, México, FCE, 1989.
- Bastian, Jean-Pierre, *Le protestantisme en Amérique latine, une approche socio-historique*, Ginebra, Labor et Fides, 1994.
- Baubérot, Jean, “Les seuils de laïcisation dans l’Europe latine et la recomposition du religieux dans la modernité tardive”, en Jean-Pierre Bastian (dir.), *Europe latine-Amérique latine, la modernité religieuse en perspective comparée*, París, Karthala, 2001: 15-28.
- Blancarte, Roberto (dir.), *Laicidad y valores en un estado democrático*, México, El Colegio de México, 2000.
- Cámara de Diputados, República de Chile, *Sesión del 6 de noviembre de 1996, Redacción de sesiones, Publicación oficial*, Santiago, Imprenta nacional, 1996.
- Cárdenas, Eduardo, *La Iglesia hispanoamericana en el siglo XX*, Madrid, Mapfre, 1992.
- Corten, André, “La glossolalie dans le pentecôtisme brésilien, une énonciation proto-politique”, *Revue Française de Science Politique* 45, 2, 1995 : 159-281.
- Corten, André, *Le pentecôtisme au Brésil, émotion du pauvre et romantisme théologique*, París, Karthala, 1995.

- Couffignal, Georges, “Démocratisation et transformation des Etats en Amérique latine”, en Daniel Van Eeuwen, *La transformation de l’Etat en Amérique latine. Légitimation et intégration*, París, Karthala-Crealc, 1994 : 21-36.
- Dierkens, Alain (ed.), *Pluralisme religieux et laïcités dans l’Union européenne*, Bruselas, Éditions de l’Université libre de Bruxelles, 1994.
- Ebel, Roland H. et al., *Political Culture and Foreign Policy in Latin America. Case Studies from the Circum-Caribbean*, Nueva York, State University of New York Press, 1991.
- Freston, Paul, “Brother votes for Brother: The New Politics of Protestantism in Brazil”, en Garrard Burnett, Virginia y David Stoll (eds.), *Rethinking Protestantism in Latin America*, Filadelfia, Temple University Press, 1993: 66-110.
- Freston, Paul, “Breve historia do pentecostalismo brasileiro”, en *Nem Anjos ni demonios, interpretações sociológicas do pentecostalismo*, Alberto Antoniazzi ed., Petrópolis, Vozes, 1994: 67-162.
- Freston, Paul, “Popular Protestants in Brazilian Politics: A Novel Turn in Sect-State Relations”, en *Social Compass* 41, 4, 1994: 537-570.
- Hermet, Guy, “Les fonctions politiques des organisations religieuses dans les régimes à pluralisme limité”, en *Revue Française de Science Politique*, París, 23, 1983: 439-472.
- Iffly, Catherine, “L’Église catholique et les protestantismes depuis 1985”, en *Problèmes d’Amérique latine*, abril-junio de 1993 : 87-107.
- Inegl, *XI Censo general de población y vivienda*, México, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, 1991.
- Lalive d’Épinay, Christian, *Religion, dynamique sociale et dépendance. Les mouvements protestants au Chili et en Argentine*, París, Mouton, 1975.
- Lambert, Jacques y Alain Gandolf, *Le système politique de l’Amérique latine*, París, PUF, 1987.
- Mallimaci, Fortunato, “Catolicismo, religión y política: las relaciones entre la Iglesia católica y el actual gobierno del Dr. Kichner”, *L’ordinaire latino-américaniste*, “L’Argentine est- elle sortie de la crise?”, 198, octubre-diciembre de 2004:67-82.
- Marques Pereira, Bérengère, “Le ‘corporatisme d’Etat’, quelques perspectives théoriques”, en *Cahiers des Amériques Latines*, París, 16, 1994: 147-158.
- Monclaire, Stéphane, “Prises et emprises de l’Etat au Brésil”, en *La transformation de l’Etat en Amérique latine. Légitimation et intégration*, Daniel van Eeuwen (ed.), París, Karthala-Crealc, 1994 : 93-112.
- Precht Pizarro, Jorge, *Derecho eclesiástico del estado de Chile, análisis históricos y doctrinales*, Santiago, Ediciones de la Universidad Católica de Chile, 2001.
- Romero, Eduardo, “Observing Protestant Participation in Peruvian Politics”, en *Latinamericanist*, Gainesville, Spring, 1994: 6-10.

- Rouquié, Alain, *Amérique latine. Introduction à l'extrême Occident*, París, Seuil, 1987.
- Schmitter, Philippe C., "¿Continúa el siglo del corporativismo?", en *Neocorporativismo, más allá del estado y del mercado*, Schmitter, Philippe y Gerhard Lembruch (eds.), Madrid, Alianza Editorial, tomo I, 1992: 15-66.
- Touraine, Alain, *La parole et le sang. Politique et société en Amérique latine*, París, Odile Jacob, 1988.

### Notas

<sup>1</sup> *Agencia Latinoamericana y caribeña de comunicación (ALC)*, "Denuncian resolución procatólica del Ministro de la Educación", 17 de mayo de 2005.

<sup>2</sup> [noticias@ecupres.com.ar](mailto:noticias@ecupres.com.ar), 2 de mayo de 2005.

<sup>3</sup> [director@alcnoticias.org](mailto:director@alcnoticias.org), 12 de julio de 2005, donde se señala por ejemplo que el Consejo Dominicano de Unidad Evangélica (CODUE) reivindica la representación de 16 a 20% de los dominicanos, y solicita la anulación del concordato suscrito por el dictador Trujillo en 1954, pues "atenta contra la necesaria equidad religiosa del país".

<sup>4</sup> Acerca del caciquismo, véanse Touraine 1988: 99-100, Rouquié 1987: 271-278, Lambert y Gandolfi 1987: 94-109. Acerca de la noción de cultura política, véase Ebel 1991.

<sup>5</sup> Según lo afirma Touraine (1988: 294): "Existe un modelo político dominante en América Latina, el modelo nacional popular, dentro o respecto del cual se definen actores sociales que, antes que llevar a cabo una acción autónoma, responden a intervenciones del poder político" Véase también Badie y Hermet (1993: 199, 262).

<sup>6</sup> Véase Jean-François Médard, "Le rapport de clientèle: du phénomène social à l'analyse politique" en *Revue française de science politique* (París), 1976, núm. 1, p. 103.

<sup>7</sup> Cárdenas 1992: 260; Iffly 1993: 99-100; Rouquié 1987: 252-259. La injerencia católica en política es recurrente. Por ejemplo, en Brasil, el grupo parlamentario ligado a la Renovación carismática católica cuenta con dos diputados federales y ocho estatales, además de controlar un canal de televisión, Rede Vida (véase *Courrier International*, núm. 259, 19-25 de octubre de 1995, p. 40). En México, tras la reanudación de relaciones diplomáticas con el Vaticano, los obispos se han inmiscuido abiertamente en la política (véase Bernardo Barranco V., "La 59 asamblea de los obispos" en *La Jornada*, México, 25 de noviembre de 1995).

<sup>8</sup> Acerca de corporativismo y actores sociales en América Latina, véanse Couffignal (1994: 27); Marques-Pereira (1994) y Schmitter (1992: 34-35).

<sup>9</sup> Los datos siguientes provienen de *Servicio de Noticias ALC* ([alc+@amauta.rcp.net.pe](mailto:alc+@amauta.rcp.net.pe)), 24 y 30 de septiembre de 1997; 18 de junio, 12 de agosto, 7 de octubre de 1999; 13 y 27 de enero, 13 de marzo, 22 de mayo, 2 de junio, 18 de septiembre de 2000; 19 de octubre, 26 de noviembre y 15 de diciembre de 2001; 4 de julio y 18 de septiembre de 2002.

<sup>10</sup> *Servicio de Noticias ALC* ([alc+@amauta.rcp.net.pe](mailto:alc+@amauta.rcp.net.pe)), 26 de noviembre de 2001.

<sup>11</sup> Lalive d'Épinay (1975: 62-63); *Servicio de Noticias ALC* ([alc+@amauta.rcp.net.pe](mailto:alc+@amauta.rcp.net.pe)), 28 de marzo de 2003. Mientras tanto, los católicos pasaron de 76.8% de la población en 1992 a 69.96% en 2002.

<sup>12</sup> *Servicio de noticias ALC*, 12 de septiembre de 2005.

<sup>13</sup> "Te Deum evangélico en Perú" en *Nuevo Siglo*, Quito, septiembre de 2007, p. 18.

<sup>14</sup> Los actores religiosos minoritarios intentan ejercer en México la misma presión que en el resto de la región en el marco de las elecciones presidenciales de 2006 (véase "Líderes evangélicos formularon proyecto cristiano de nación", *Nuevo Siglo*, Quito, 5, núm. 7, julio de 2005, p. 4).

## Comentario de Miguel Andrés Brenner

Dice Jean-Pierre Bastian sobre la fragmentación de actores

“Una paradoja: siendo que la pluralización religiosa conlleva la fragmentación de los actores y debería conducir a la privatización, en América Latina produce más bien una incursión decidida de lo religioso dentro de la esfera pública, cuyo rasgo más notable es la confesionalización de la política a través de la integración de decenas de pequeños partidos políticos evangélicos en todos los países de la región desde los años 1980. Esta estrategia de implicación en el ámbito político corresponde a las demandas en pro de una redefinición de las relaciones entre lo religioso y lo político y, por ende, del régimen de laicidad que caracteriza a los países de la región.”

La fragmentación es propia de la mercantilización del espacio público. ¿No será, entonces, que la denominada “confesionalización de la política” no es más que una especie de mercantilización de la política en términos de democracia formal? Existe en ciertos países una multiplicidad de elecciones posibles político partidarias (vgr. en Brasil, no en Argentina), no en Argentina, a pesar que la multiplicidad se muestra a nivel de “congregaciones” confesionales. La oferta es múltiple, la demanda también, y la persuasión, al modo publicitario, el anzuelo. La Iglesia Católica en sus bases comunitarias no pretende persuadir, y acontece así la pérdida de fieles que necesitan respuestas rápidas a las necesidades inmediatas, respuestas tales dadas por las múltiples confesiones, una especie de “fast food” religioso. Los bienes mercantiles carecen de perspectivas, sólo promueven un consumo, aquí y ahora. Las creencias populares recientes, aún dentro del catolicismo, crean al San Expedito, no cabría un San Lentejuela. Y no es cuestión de culpabilizar al común de los creyentes, simplemente, la fragmentación del capitalismo neoliberal tiende a la segmentación del tejido social y, en este sentido, encuentra zonas de triunfo. La economía política del capitalismo vigente estableció las condiciones de posibilidad de múltiples confesiones religiosas, hasta múltiples movimientos políticos de resistencia también se encuentran fragmentados, salvo excepciones.

Dice Bastian sobre la pluralización religiosa y sus efectos

“Esta geografía de la pluralización se reproduce en toda América Latina con mayor o menor intensidad. La geografía de la innovación religiosa es

efectivamente la de la miseria y la marginalización. El vínculo sectario se construye de manera privilegiada en un medio étnico, entre desarraigados rurales de las periferias urbanas y entre trabajadores migrantes transplantados hacia polos de desarrollo económico. Se trata de una religión popular de tipo pentecostal y carismático que, en medio rural y suburbano, se desarrolla estableciendo lazos de continuidad con el imaginario religioso ancestral”

“... se produjo una fragmentación del campo religioso que dio lugar a un nuevo equilibrio de fuerzas, llevando a la Iglesia católica a combatir y posteriormente a refrenar el fenómeno. La competencia cada vez más intensa entre organizaciones religiosas, así como el recurso constante de la Iglesia católica a sus relaciones privilegiadas con el Estado para combatir lo que sigue clasificando como “sectas”, impelieron a los dirigentes pentecostales y evangélicos a implicarse también en política, capitalizando para ello el crecimiento exponencial de su número de fieles.”

La participación de la Iglesia Católica y de las iglesias en el aparato político formal tiende a ser conservador o neoderechista. La Iglesia Católica, y aún confesiones protestantes tradicionales, tienen en sí mismas a sus disidentes que resisten políticas de opresión, no liberadoras, que no se separan, trabajaron y aún trabajan con sectores populares impeliendo a la lucha por sus reivindicaciones, cosa que las nuevas confesiones no hacen, simplemente, apelan meramente a la salvación individual, siguiendo el mismo juego de la opresión neoconservadora.

Dice Bastian en el párrafo “De las demandas religiosas a la acción política

“Los pentecostalismos surgieron de ‘la cultura de la pobreza’<sup>1</sup>, según la expresión acuñada por Oscar Lewis, reproducen el modelo patriarcal y patrimonial de la hacienda, y el pastor aparece como el patrón de una clientela religiosa. La relación clientelar constitutiva de la sociabilidad pentecostal evolucionó rápidamente, debido a la creciente amplitud de la base movilizadora en pro de una negociación corporativista con los actores políticos”.

Habría que precisar, cultura de la pobreza dentro del capitalismo vigente. El concepto de cultura de la pobreza expuesto por Lewis es criticable. Pues atribuir la pobreza a valores de los que cabe responsabilizar a los mismos pobres es una manera de tranquilizar la conciencia de opresión. La tendencia a culpar a los mismos pobres de su situación no es una idea privativa de múltiples miembros de las clases medias y altas. Los mismos pobres son a menudo defensores del punto de vista de que si una persona

realmente quiere trabajar, siempre encontrará algún empleo, debido a que son cooptados por la ideología hegemónica. Esta forma de entender el mundo muestra una escasa comprensión de las condiciones político-económicas que hacen de la pobreza consecuencia inevitable para ciertas franjas importantes de la población humana. Cfr., al respecto, en similar sentido, la posición del autor cuyo texto se cita a continuación. Marvin Harris (1981). *Introducción a la antropología general*. España, Alianza Universidad Textos. Año edición en español: 1981.

\* \* \*

### **Respuesta de Jean-Pierre Bastian**

Sobre el punto: la denominada “confesionalización de la política” no es más que una especie de mercantilización de la política en términos de democracia formal. No lo pienso; si la lógica de mercado informa la producción de bienes simbólicos de salvación, lo político no es un mero bien simbólico. El espacio político en América Latina está más bien informado por la cultura política del corporatismo, y la pluralización religiosa articulada al espacio político tiende a reforzar lo que se ha llamado un corporatismo societal y plural que no tiene que ver con la democracia liberal pero con la demultiplicación de actores políticos articulados a demandas corporatistas. El líder religioso se transforma así en un facilitador de acceso al poder político.

Sobre: ser conservador o neoderechista. De acuerdo, de hecho hay poca diferencia entre los valores “católicos” y los valores “pentecostales” en términos de ética familiar y sexual y en lo político, si más bien tienden a ser neo derechistas, pueden apoyar también regímenes dictatoriales de “izquierda” como se ve en Cuba, o como se ha visto en Nicaragua.

Sobre: Habría que precisar, cultura de la pobreza dentro del capitalismo vigente. Totalmente de acuerdo y aprecio la crítica.

### **Nota**

<sup>1</sup> Entiendo que la mención a Lewis por parte de Bastian es accesorio, no forzosa para la lectura del texto, pues podría haber señalado otra fuente, es decir, no prioritaria en función de sus explicaciones.

## Comentario de Celina A.Llértora Mendoza

El trabajo de Jean-Pierre Bastian aborda un tema actual e importante, en función de los análisis que nos interesan: las relaciones religión y política.

### Importancia y actualidad del tema.

Bastian estudia un proceso actual cuya historia es notablemente breve, en relación con las polémicas, muy anteriores (fines del siglo XIX y principios del XX), que enfrentaron a católicos y laicistas, en casi toda América Latina, y en las cuales los protestantes de confesiones históricas casi no tuvieron ingerencia, salvo la de pedir y exigir (en virtud de normas jurídicas vigentes) la libertad para ejercer su culto, pero sin disputar a la iglesia Católica su lugar oficial y/o de preferencia. Considero que la novedad que estudia Bastian se debe a que en las últimas décadas han aparecido en el escenario público, con mucha fuerza, tres conceptos relacionados:

**1. Pluralidad religiosa.** No es sólo un hecho (siempre lo fue, al menos desde las independencias americanas) sino como un concepto positivamente valorado en el marco de las prácticas republicanas y democráticas a que adherían los nuevos estados. Es decir, que la pluralidad religiosa (al menos tolerada) fue vista como un *desideratum* político, incluso en gobiernos que no pueden ser calificados como “demócratas” (por ejemplo el Gobierno de Rosas en Argentina). Este nuevo enfoque del tema religioso, que viene de la política y no de la religión, cambia sustancialmente la visión de los estados europeos en la Modernidad (los principios estatales de unidad de territorio, de lengua y de religión, el seguimiento del principio *cuius regio, eius religio*, etc.). Mi idea es, entonces, que el cambio de perspectiva se ha debido más a un cambio en la visión política que a las creencias y/o prácticas (o intentos de ellas) de las religiones positivas. Más aún, podría explorarse la hipótesis de que fue este cambio político (en relación a iglesias positivas antiguas) alentó la formación de otras nuevas, que intentaron imitar a las iglesias políticamente exitosas (la Católica, sobre todo) luego de su descenso político real (la guerra de unidad Italiana y la pérdida de los Estados Pontificios). Estos grupos habrían comprendido que en 1870 se inauguraba otro modo de hacer política en relación a la religión e intentarían sacar partido de ello.

**2. Reconocimiento público vs. gestión de pluralidad (privada).** Este concepto me parece mucho más general que el reducido al ámbito religioso. Otros sectores de la población,

como las mujeres, los “pobres” (es decir, los que no tienen bienes raíces), los inmigrantes y sus descendientes de primera generación, intentan su visibilidad, representada sobre todo en el voto. El sufragismo ampliado es un reclamo que recorre el final del siglo XIX y la primera mitad del XX. Mi impresión es que este hecho cambia el sentido valorativo de la religión privada (que para el protestantismo histórico era fundamental: la relación personal del hombre con Dios) y lo vuelca a un ámbito de mayor reconocimiento.

**3. Fundamento en la democratización.** La cuestión planteada en concreto por Bastian me parece un caso modelo de los procesos similares que es interesante estudiar con criterios no sólo de la sociología (como es el caso de Bastian) sino también de la ciencia política. Quiero decir, utilizar categorías politológicas para ayudar a su comprensión. Me parece que el concepto de “democratización” es importante al respecto. Se observa que la mayoría de las reivindicaciones y las exigencias de espacios públicos de poder se basan en el principio democrático, lo que implica a) suponer a la democracia como la mejor forma de gobierno, la más deseable y por tanto la que debe ser adoptada; b) la valoración intrínseca de todo proceso de “democratización”. Naturalmente estos principios constituyen un *ethos* de la sociedad contemporánea, son —en términos aristotélicos— “tópicos” de general aceptación. Es decir, se los usa, pero no se los discute. Apelar a la exigencia de “democratización” exime de justificar por qué deba darse tal o cual concesión y qué derecho (o legitimación) se tiene para exigirla. Esto determina un “diálogo de sordos”: los “demócratas” no pueden entender que ciertas confesiones religiosas, como la iglesia Católica, no son democráticas ni quieren serlo, ni tienen por qué serlo. Lo interesante es que los Pentecostales parecen estar, *ad intra*, en una situación similar, mientras que *ad extra* invocan la democratización para quitar espacios a su rival. Es decir, un juego político pragmático.

**4. Tiene la falla de nuestra “democracia formal”.** No es necesario abundar en la crítica muy extendida a las “democracias formales” es decir, las que reducen sus rasgos al voto universal y secreto. No se trata sólo del proceso de manipulación del voto, que es muy antiguo (ya lo sabían los romanos...) y que, en definitiva, es una paradójica reafirmación del principio liberal (“no hay voto más libre que el que se vende” decía Pellegrini a sus críticos), sino más bien de ser un recurso de legitimación no discutible. Pareciera que es este punto el que está haciendo explotar el principio democrático, en transición a “dictablanda”. Los Pentecostales parecieran ser funcionales a estas opciones políticas actualísimas en América Latina

**5. “Costos” religiosos del reconocimiento público.** Yo diría que el costo religioso del reconocimiento público –y no es algo menor- consiste en la necesidad de transformar las prácticas religiosas en prácticas políticas, y de usar, en consecuencia, recursos originalmente políticos y no religiosos. La Iglesia Católica tiene una secular experiencia de estos riesgos, de los que pocas veces salió airosa, en cuanto religión de conciencia. Precisamente una clara observación de los primeros protestantes (que inicialmente, como católicos, fueron testigos y tal vez víctimas de esto) fue el intento de recuperar la relación original y profunda, del hombre (individuo) con Dios. Los primeros institutos reformados (la supresión del sacerdocio como intermediario necesario, la lectura bíblica privada etc.) apunta a esto. Desde este punto de vista se diría que los actuales movimientos, sectas o como quiera llamárseles, por más multitudinarios y “exitosos” que sean, constituyen un retroceso, en perspectiva religiosa cristiana. Algo más bien para la discusión teológica.

**6. Exigencia de laicidad del estado.** Esta búsqueda y reivindicación de espacios públicos de poder choca, actualmente con virulencia, con un neo-laicismo que se declara decididamente ateo, antirreligioso y que considera toda religión, y en especial la cristiana, como una afrenta a la dignidad humana. En Argentina, como en otros países, proliferan los grupos de este tipo, hacen congresos ateos, buscan la supresión de toda manifestación pública de cualquiera religiosa y exigen a los gobiernos abstenerse de cualquier acto religioso en ejercicio de funciones políticas. Como ejemplo hace años que en Argentina estas instituciones envían cartas al Poder Ejecutivo, solicitando que no asistan a ningún TE deum o acto religioso en las fiestas patrias. Cada vez logran más adeptos. Es decir, puede preverse un choque entre estos laicistas radicales con los grupos religiosos que no sólo disputan los espacios públicos a la Iglesia Católica, sino también a ellos.

**7. Paradoja de la pluralidad: confesionalización de lo político (vs. privatismo).** El resultado de la **gestión religiosa del nuevo evangelismo (ocupación de espacios públicos)** transforma la rivalidad con la Iglesia Católica por los espacios públicos oficiales con una confesionalización de lo político en función política (no religiosa): los partidos o los candidatos apoyarán a un grupo religioso en la medida que le lleve votos. El líder religioso resulta así cooptado para la lucha política y seguirá el destino de ésta.

**En síntesis,** considero que la situación estudiada por Bastian nos pone en línea con las siguientes “novedades” en el ámbito de la relación de las religiones con la política:

Visión “instrumental” de la relación religión-estado  
El espacio público como espacio de poder religioso  
Realismo político de facto de ambas partes (religiosos y políticos)  
Dispersión institucional religiosa en las bases (el “coctail” individual)  
Politicidad (liberal) – Estado usufructuante  
Individualismo religioso (practica pública pero informal)

### **La situacionalidad latinoamericana**

Muy brevemente quiero señalar que el estudio de Bastian nos coloca de lleno en el ámbito latinoamericano y que este enfoque **situado** nos propone no usar marcos teóricos pensados para otros casos. Como aporte mínimo quisiera señalar

**Algunas peculiaridades argentinas.** Según los estudios de Soneyra, sobre sectas y contrasectas, en Argentina no sólo ni principalmente el Pentecostalismo, sino otras agrupaciones más difusas y encontradas entre sí, serían las ocupantes de los espacios públicos y de relación con los poderes políticos, y que no siempre representan propiamente una Iglesia cristiana reformada (o protestante) sino que sus creencias son mucho más eclécticas. Existen más de 3000 cultos oficialmente reconocidos, de los cuales sólo una proporción minoritaria corresponden a iglesias tradicionales (incluso incluyendo a comunidades muy antiguas en otros lugares pero relativamente recientes en Argentina, como las budistas, sintoístas, y otras religiones orientales). Una proporción importante, entonces, estaría constituida por grupos cuya filiación religiosa estricta es difícil de precisar. Esto abonaría la hipótesis del “coctail” que he mencionado.

En segundo lugar, Mallimaci ha señalado algunos efectos de la interpretación ambigua de la estadística. La visión contrapuesta de “vaso medio vacío” y “vaso medio lleno” que coinciden en el hecho pero no en su sentido, parecería inficionar algunos de los análisis –por lo demás, metodológicamente correctos- que se hacen en función del estudio del comportamiento religioso de las masas. Es también un tema para pensar.

\* \* \*



### **Respuesta de Jean-Piere Bastian**

Solo un comentario en torno al término de individualismo religioso para definir la opción pentecostal.

Aunque las conversiones parezcan individuales, lo que he podido observar, es el carácter corporativo de aquellas: son familias que se convierten, o redes de familias en ciertos grupos étnicos, etc. etc.

No es para nada la religión “*bricolag*”, *patchwork* del menú religioso del individuo en la modernidad tardía europea.

Y eso, por que el converso en América latina busca ante todo protección y redes de protección o de solidaridad en un contexto donde la pobreza y la extrema pobreza siguen afectando amplios sectores sociales.



## **Encuentros de diálogo Religión y Política**

Grupo de especialistas e interesados en el tema.  
Se formó a fines de 2011  
Realiza dos o tres encuentros por año.

Las convocatorias y los materiales pueden verse en  
*[www.fepai.org.ar](http://www.fepai.org.ar)*