

Memoria de ponencias

Primer Foro de Libertades Laicas



Con el apoyo de

CATHOLICS
FOR
CHOICE

IN GOOD CONSCIENCE



Memoria de Ponencias

**I Foro Centroamericano
de Libertades Laicas**



Con el apoyo de

CATHOLICS
FOR
CHOICE

IN GOOD CONSCIENCE

211
AS837m Asociación Colectiva por el Derecho a Decidir, comp. :
Memoria de Ponencias I Foro Centroamericano de
Libertades Laicas/ Asociación Colectiva por el Derecho a
Decidir, comp. -- 1a. ed. – San José, C.R.: Asociación
Colectiva por el Derecho a Decidir, 2008.
61 p.; 11 x 8.5 cm.

ISBN 978-9968-9664-4-3

1. Laicismo. 2. Libertades laicas. 3. Democracia. I.
Asociación Colectiva por el Derecho a Decidir. II. Título.

TABLA DE CONTENIDO

Presentación.....5

Parte I. Conceptos y principios de la laicidad

El por qué de un Estado laico

Roberto Blancarte10

Fe de erratas. El debate inconcluso de la secularización en la sociedad moderna

Felipe Gaytán Alcalá34

Confusión histórica entre pecado y delito: Una mirada desde la laicidad

Ana Lucía Fonseca Ramírez.....55

Parte II. Derechos sexuales y derechos reproductivos

Las reivindicaciones políticas de la jerarquía eclesiástica y del Movimiento Feminista en torno al aborto en Costa Rica y Nicaragua

Laura Fuentes Belgrave.....76

Parte III. Libertad religiosa y diversidad cultural

Con la lengua del despojo: un diálogo entre epistemología e las identidades en América Latina y El Caribe

Silvia Regina de Lima Silva.....102



Parte IV. Experiencias

Estado laico y los derechos humanos de la mujeres

Agenda Política de Mujeres.....124

El derecho a la comunicación está en la base de las libertades laicas

Juan Carlos Cruz Barrientos.....131

PRESENTACIÓN

Un Estado laico es fundamental para asegurar derechos y libertades fundamentales de las personas, reconocer y respetar las diversidades y promover, de esta manera, una convivencia social armoniosa. Para lograrlo es esencial garantizar la autonomía de lo civil y de lo político frente a lo religioso y lo sagrado, de manera que el Estado no fundamente ni legitime sus decisiones a partir de la influencia que pueda infringir alguna religión, creencia o filosofía en particular.

En los países centroamericanos, muchas decisiones políticas que obstaculizan libertades y derechos fundamentales o que ponen límites al respeto de la diversidad existente, se ven determinadas por las influencias religiosas que incursionan en el Estado mismo y sus poderes. Incluso, en el caso de Costa Rica existe constitucionalmente una religión oficial.

Aunado a esto, hay un desconocimiento entre la población en general, así como en círculos políticos, organizativos, profesionales y académicos, de cómo un Estado laico puede contribuir al respeto y garantía de los derechos humanos y las libertades civiles, bases de un Estado democrático.

Es en este contexto que la Colectiva por el Derecho a Decidir en coordinación con la Agenda Política de Mujeres, El Colegio Mexiquense AC, a través de su Programa Interdisciplinario de Estudios sobre las Religiones (PIER), en el marco de su Red Iberoamericana por las Libertades Laicas, la Escuela Ecuuménica de Ciencias de la Religión de la Universidad Nacional, el Movimiento por un Estado Laico en Costa Rica y la Universidad Bíblica Latinoamericana, convocaron al I Foro Centroame-



ricano de Libertades Laicas. Para la realización de este Foro se contó con el apoyo financiero de Catholics for Choice, el Colegio Mexiquense y el Fondo Centroamericano de Mujeres. El Foro se llevó a cabo la primera semana de noviembre del 2008 en San José, Costa Rica, con participantes de Guatemala, El Salvador, Honduras, Nicaragua, Panamá y Costa Rica. Los ejes de análisis y discusión fueron: el concepto y los principios de la laicidad en América Latina y el mundo, la secularización, el Estado laico, la diversidad y etnicidad, el multiculturalismo y la interculturalidad, los derechos sexuales y los derechos reproductivos, y la educación para una ciudadanía activa.

Los objetivos del foro consistieron en:

- Reflexionar y discutir principios e implicaciones de la laicidad y el Estado laico, particularmente en Centroamérica.
- Discutir las implicaciones que tienen para las sociedades centroamericanas la existencia de un Estado confesional, esté dicho Estado establecido a nivel jurídico o no.
- Conocer la situación, obstáculos y avances de las libertades laicas en cada país centroamericano.
- Proponer y analizar mecanismos organizativos, políticos y legales en Centroamérica para hacer avanzar las libertades civiles, los derechos humanos y, particularmente, los derechos sexuales y reproductivos en temas claves.

Este documento reúne algunas de las ponencias presentadas en el Foro con el fin de contribuir a la difusión del debate sobre la laicidad y las libertades laicas en la región centroamericana.

Así, todos los ejes presentan documentos muy interesantes que desarrollan ciertos elementos clave en la discusión sobre la necesidad de un Estado laico; sin embargo, no todas las ponencias presentadas se incluyen acá debido a que algunos y algunas de sus autores/as decidieron no enviarlas para su publicación. Se agregó un apartado especial con dos experiencias en distintos campos pero relacionadas con el objetivo de lograr un Estado laico, donde se refleje una verdadera democracia y respeto de la diferencias.

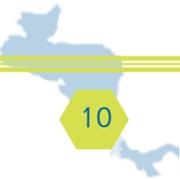
Colectiva por el Derecho a Decidir



autonomía tolerancia estado

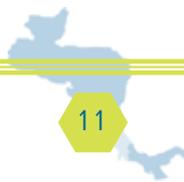
laicidad pluralismo diversidad

I Foro de Libertades Laicas en Centroamérica



PARTE I

**CONCEPTOS Y PRINCIPIOS
DE LA LAICIDAD**



EL POR QUÉ DE UN ESTADO LAICO

Roberto Blancarte*

1.- Laicidad; una definición

¿Para qué queremos un Estado laico? A veces su necesidad se hace tan obvia, que se nos olvida la razón de su existencia. Y sin embargo, pocas creaciones del mundo moderno se han vuelto tan indispensables para que las sociedades plurales y diversas se desarrollen en un marco de libertades y pacífica convivencia. A pesar de ello, existe una enorme ambigüedad e incertidumbre a su alrededor, pues por un lado la laicidad aparece emparentada al respeto de los derechos humanos, pero por el otro se le quiere identificar como un modelo específico del mundo occidental o incluso como una excepción del mismo.

En México, como en muchas otras partes del mundo, el Estado laico se ha constituido en el garante de muchas libertades que antes no existían. Pero a pesar de este hecho, en la actualidad más de alguno cuestiona su importancia como modelo político y, como consecuencia, en ocasiones se pone en entredicho su validez social. De allí que, antes de emitir juicios de valor, resulte imprescindible saber qué significa, cuál es su contenido y sobre todo, para qué sirve.

* Doctor por la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales (París). Actualmente es Director y Profesor-investigador del Centro de Estudios Sociológicos de El Colegio de México. El presente texto es parte del libro Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo (Blancarte, R. (Ed.). (2007). México, D. F., El Colegio de México.).

Comencemos por una definición y una explicación de la misma. En otro texto definí la laicidad como “un régimen social de convivencia, cuyas instituciones políticas están legitimadas principalmente por la soberanía popular y (ya) no por elementos religiosos”. Es decir, hay un momento en la historia de Occidente que el poder político deja de ser legitimado por lo sagrado y la soberanía ya no reside en una persona (el monarca). En ese proceso, las monarquías dejan de ser absolutas y pasan a ser constitucionales. En otros casos se establecen las repúblicas, como en Estados Unidos, en Francia o en México. De cualquier manera, los reyes pasan a ser figuras prácticamente decorativas o desaparecen y en su lugar la soberanía pasa al pueblo. Esa es la razón por la cual la democracia representativa y la laicidad están intrínsecamente ligadas.

Laicidad: “un régimen social de convivencia, cuyas instituciones políticas están legitimadas principalmente por la soberanía popular y (ya) no por elementos religiosos”.

La anterior definición de laicidad centrada en la idea de la transición entre una legitimidad otorgada por lo sagrado a una forma de autoridad proveniente del pueblo nos permite entender que la laicidad, como la democracia, es un proceso más que una forma fija o acabada en forma definitiva. De la misma manera que no se puede afirmar la existencia de una sociedad absolutamente democrática, tampoco existe en la realidad un sistema político que sea total y definitivamente laico. Lo anterior nos permite también entender que, en muchos casos, subsisten formas de sacralización del poder, aún bajo esquemas no estrictamente religiosos. Por ejemplo, muchas de las ceremonias cívicas, en el fondo no son más que rituales sustitutos para integrar a la sociedad bajo nuevos o adicionales valores comunes. De allí que algunos pug-

nen por una laicización de la laicidad, para evitar en la medida de lo posible que cualquier forma de sacralización del poder se sustituya a la verdadera fuente de legitimidad del Estado laico, que es la soberanía del pueblo.

Definir la laicidad como un proceso de transición de formas de legitimidad sagradas a formas democráticas o basadas en la voluntad popular nos permite también comprender que ésta (la laicidad) no es estrictamente lo mismo que la separación Estado-Iglesias. De hecho, existen muchos Estados que no son formalmente laicos, pero establecen políticas públicas ajenas a la normativa doctrinal de las Iglesias y sustentan su legitimidad más en la soberanía popular que en cualquier forma de consagración eclesiástica. Países como Dinamarca o Noruega, que tienen Iglesias nacionales, como la luterana (y cuyos ministros de culto son considerados funcionarios del Estado), son sin embargo laicos en la medida que sus formas de legitimación política son esencialmente democráticas y adoptan políticas públicas ajenas a la moral de la propia Iglesia oficial. Hay una autonomía de lo político frente a lo religioso.

Definir la laicidad como un proceso de transición de formas de legitimidad sagradas a formas democráticas o basadas en la voluntad popular nos permite también comprender que ésta (la laicidad) no es estrictamente lo mismo que la separación Estado-Iglesias.

El criterio de la separación entre los asuntos del Estado y los de las Iglesias es confundido con el de laicidad, porque en la práctica los Estados laicos han adoptado medidas de separación. Pero hay Estados que no conocen la separación formal y sin embargo sus formas de gobierno son esencialmente democráticas, por lo que no requieren de una legitimación eclesiástica

o sagrada. De hecho, la mejor prueba de que puede darse alguna forma de laicidad sin que exista la separación nos la ofrece el mismo caso francés, pues la escuela laica se desarrolló en el último tercio del siglo XIX y la separación entre el Estado y las Iglesias tuvo lugar en Francia hasta 1905. Así que puede haber países laicos sin formalmente serlo o sin siquiera tener una separación entre el Estado y las Iglesias.

Lo anterior significa también que puede haber países formalmente laicos, pero que sin embargo todavía estén condicionados por el apoyo político proveniente de la o las Iglesias mayoritarias del país. Y por el contrario, existen países que no son formalmente laicos, pero que en la práctica, por razones relacionadas con un histórico control estatal sobre las Iglesias, no dependen de la legitimidad proveniente de las instituciones religiosas.

Otro error común, proveniente de la tradición francesa, es equiparar el Estado laico a la República. En realidad, ese fue el caso de la experiencia francesa, donde la Revolución y luego la República se contraponían al Antiguo Régimen representado por la monarquía. La lucha por la laicidad, después de la caída de Napoleón III en 1870, como producto de la guerra franco-prusiana, se dio al mismo tiempo que la batalla por la consolidación de la llamada Tercera República. Luego entonces, para los franceses es casi imposible separar la laicidad de la República y eso les ha dificultado entender la posibilidad de la existencia de la laicidad bajo formas no republicanas, aunque democráticas, como es el caso de muchas monarquías constitucionales.

Esta definición amplia de la laicidad nos permite observar cómo, independientemente del régimen legal que tienen algunos países, sus Estados, es decir el conjunto de instituciones por las que se gobiernan, dependen en cierta medida -mayor o menor- de la legitimidad proveniente de las instituciones religiosas. De



esa manera, por sus propias trayectorias históricas, los países de implantación protestante son bastante laicos, a pesar de tener Iglesias nacionales u oficiales. Por su parte, allí donde las Iglesias ortodoxas están arraigadas, como Grecia o Rusia, el Estado es menos laico, ya que depende todavía en buena medida de la legitimidad proveniente de la institución religiosa. El caso de los países mayoritariamente católicos presenta una tercera variante, en la que generalmente se dan diversos grados de separación y una relación tirante entre el Estado, que busca una autonomía de gestión y la Iglesia mayoritaria, que pretende moldear la política pública. El Estado es entonces más o menos laico, según el grado de independencia y el requerimiento de la legitimidad proveniente de la institución eclesiástica.

2. La construcción del Estado laico en México

En el caso de México, la laicidad del Estado se ha venido construyendo de manera paulatina, desde mediados del siglo XIX. Pero todavía hoy algunos partidos y funcionarios públicos acuden a las autoridades religiosas en busca de legitimidad política, por lo que la laicidad sigue siendo un horizonte al cual es necesario dirigirse.

En el período novohispano, la Iglesia formaba parte del Estado. El Patronato Real, por medio del cual la Santa Sede entregaba a la Corona la administración de la Iglesia en las tierras colonizadas, a cambio de la protección y el compromiso de apoyo para la evangelización de los habitantes de las mismas, habría de marcar la época colonial y el primer periodo independiente, pues Iglesia y Estado se complementaban y se legitimaban mutuamente, sin que por ello desaparecieran algunos esporádicos conflictos entre las instituciones. El poder del soberano no se basaba en la voluntad del pueblo, sino en la autoridad que suponía el haber sido elegido por Dios para ocupar el trono.

La unión entre la religión y la patria fue dada por sentada también por los primeros independentistas. No sólo porque algunos padres de la patria fueron sacerdotes, sino porque se consideraba que la religión era parte esencial del cemento social y de la identidad de la nueva Nación. Desde esa perspectiva, a nadie o a muy pocos se les ocurría que el Estado podría estar separado de la Iglesia católica y que el catolicismo no debería tener un lugar privilegiado en el México independiente. Luego entonces, la legitimación religiosa del nuevo poder político parecía tan evidente como necesaria. El Acta de Independencia de Chilpancingo y los Sentimientos de la Nación, redactados por José María Morelos y Pavón en 1813, el Decreto Constitucional de Apatzingán de 1814 y el Acta Constitutiva de 1823 apoyaban una intolerancia oficial hacia las otras religiones y una protección especial a la católica. La Constitución de 1824 estableció que: “la religión mexicana es y será perpetuamente la católica, apostólica, romana. La nación la protege por leyes sabias y justas y prohíbe el ejercicio de cualquier otra”. No existía pues en ese momento el menor asomo de un Estado laico, pues los independentistas pretendían que la religión constituyera un elemento central de la legitimidad del nuevo Estado independiente.

El problema surgió cuando la propia Santa Sede no sólo se negó a aceptar la independencia del país, sino que cuestionó la pretensión del nuevo Estado independiente de prolongar la figura del Patronato. Eso profundizó el conflicto entre, por una parte, los primeros gobernantes mexicanos, que buscaban prolongar la figura del Patronato para tener un poder de jurisdicción o control sobre los asuntos de la Iglesia, como el nombramiento de obispos y, por la otra, la Curia romana, que aprovechó las circunstancias para liberarse de los controles que la Corona había establecido sobre ella mediante dicho acuerdo. El litigio finalmente se solucionó de manera drástica. Los liberales se dieron cuenta, después de muchos años de conflicto, que el problema del patronato no



tenía solución y que quizás lo que mejor convenía era un régimen de separación, en el cual la Iglesia (en aquella época nada más había una) se ocupara de sus asuntos y el Estado se ocupara de los suyos.

La Constitución liberal de 1857, por omisión, decretó de hecho la separación, pues simple y sencillamente no hizo mención de tratamientos privilegiados a la Iglesia o intolerancia hacia las otras religiones. La Guerra de Tres Años que le siguió (1857-1860) habría de radicalizar de tal manera las posiciones entre conservadores y liberales, que conduciría a la promulgación de las Leyes de Reforma. Éstas decretaron la nacionalización de los bienes eclesiásticos, la separación entre el Estado y la Iglesia, la creación del Registro y el Matrimonio Civil y la secularización de los cementerios. Estas reformas nos pueden parecer poca cosa en nuestros días, pero en su momento terminaron con el Antiguo Régimen y sentaron las bases para la construcción de un México con libertades modernas. Antes del Registro Civil, en virtud de que los registros de nacimiento eran los de bautizo, ningún mexicano podía contar con un documento que atestiguara de su nacionalidad, lo cual implicaba que todos los mexicanos tenían que ser católicos. Lo mismo sucedía con el matrimonio: en virtud de que no existía la figura jurídica del matrimonio civil, todos los mexicanos que querían casarse tenían que ser católicos, no había la posibilidad de no ser católico y pretender casarse legalmente. Finalmente, los no católicos no tenían derecho a morir, ya que los cementerios pertenecían a las Iglesias. La secularización de los panteones resolvió el problema de aquellos comerciantes ingleses o alemanes que pertenecían a las Iglesias anglicana y luterana y a los cuales la Iglesia católica les negaba en México incluso un lugar para ser enterrados (ese es el origen de algunos cementerios nacionales en nuestro país). En suma, el conjunto de medidas impuestas por las Leyes de Reforma separaban, como se decía en aquella

época, “los negocios eclesiásticos” de los “negocios del Estado”. Pero sobre todo, permitían la constitución de las instituciones esenciales para cualquier Estado laico, es decir, independiente de las instituciones eclesiásticas. A partir de ese momento, se podía ser mexicano (gracias al Registro Civil) sin tener que ser católico o de cualquier otra religión. Y se podía contraer matrimonio y ser sepultado (es decir atravesar por los ritos principales en la vida y muerte de un ser humano), simplemente por el hecho de ser ciudadano del país, sin tener que estar adscrito a una Iglesia y sin que el elemento religioso fuese el decisivo para el ejercicio de sus derechos. En suma, la separación permitió el inicio de la formación de un Estado laico, es decir cuyas instituciones ya no dependieran de la legitimidad religiosa.

Ciertamente, la laicidad, como la democracia, con la que tiene un parentesco estrechísimo, no es un estado de cosas que tenga un horizonte limitado y alcanzable; siempre se extiende y no puede hablarse de Estados que sean absolutamente laicos, en virtud de que persisten en mayor o menor medida elementos religiosos o cívico-sacralizados en su interior. En el caso de México, el régimen liberal establecido en la República Restaurada, luego del triunfo contra la intervención francesa (1867), no dejó de tener

elementos de legitimidad religiosa, si bien el Presidente Lerdo de Tejada incorporó las Leyes de Reforma a la Constitución en 1873. En el periodo porfiriano (1876-1910), aunque el régimen mantuvo su carácter liberal y

Ciertamente, la laicidad, como la democracia, con la que tiene un parentesco estrechísimo, no es un estado de cosas que tenga un horizonte limitado y alcanzable.

laico, hubo un relativo retorno a formas de legitimación religiosa, ya que Porfirio Díaz buscó la reconciliación con la jerarquía católica y, en esa medida, incorporó marginalmente a la Iglesia



dentro de las estructuras de poder. De cualquier manera, aunque no se ha hecho una investigación profunda sobre el periodo desde esta perspectiva, no se debe menospreciar el hecho de que el régimen porfirista haya permanecido formal y en buena medida sustancialmente liberal (un ejemplo de ello es la construcción de la Avenida de la Reforma como un homenaje a los liberales mexicanos), y que eso haya sido un factor importante en el distanciamiento entre la Iglesia y dicho régimen, hacia finales del mismo. También es necesario mencionar que el liberalismo triunfante ciertamente contribuyó a la consolidación del Estado laico, mediante la difusión de valores y libertades por encima de los cánones y doctrinas eclesiales, aunque en muchos casos lo que se generó fue una sacralización del Estado liberal. De esa manera, los santos fueron sustituidos por los héroes independentistas y liberales y los altares religiosos fueron cambiados por los altares de la Patria. La sustitución de rituales religiosos por ceremonias cívicas pone sin embargo de manifiesto tanto la voluntad de cambio en el plano de los símbolos, como la dificultad para generar instituciones verdaderamente laicas, es decir des-sacralizadas.

La Revolución Mexicana, por lo menos en su versión norteña, que fue la finalmente triunfadora, como es bien sabido, tuvo un carácter marcadamente anticlerical. Independientemente de las razones del radicalismo revolucionario en relación con la Iglesia, lo cierto es que las medidas impuestas en la Constitución de 1917 buscaron la desaparición del poder religioso en la nueva sociedad que se pretendía construir. El no reconocimiento jurídico a las Iglesias, la prohibición para que poseyeran bienes, las limitaciones al culto externo fuera de los templos, la imposibilidad de constituir partidos políticos con referencias religiosas y las prohibiciones para que los ministros de culto participaran en actividades políticas, fueron todas medidas anticlericales (no antirreligiosas) que en última instancia conducirían a la eli-

minación de la Iglesia católica en la esfera socio-política. Desde esa perspectiva, aún si no era ese el objetivo, contribuyeron a la construcción y fortalecimiento del Estado laico mexicano, es decir, a un sistema político que prescindió en buena medida durante el siglo XX de formas de legitimación provenientes de las instituciones religiosas. No es un azar entonces que la jerarquía de la Iglesia católica haya reaccionado con una firmeza e intransigencia inusitadas a las medidas anticlericales y que las posturas de revolucionarios radicales, así como de católicos integristas, hayan desembocado en enfrentamientos políticos y armados, como la Guerra Cristera. Lo que estaba en juego era un sistema socio-político y los fundamentos de la autoridad en el nuevo Estado.

Al final, se llegó a un acuerdo implícito, hacia finales de la década de los años treinta. Dicho acuerdo, llamado *modus vivendi*, basado en ciertos elementos comunes (nacionalismo, búsqueda de justicia social, anti-socialismo radical), consolidó un Estado que preservó para sí el espacio público, sobre todo en el terreno socio-político (sindicatos, partidos, organizaciones de masas), a cambio de mayor libertad a la Iglesia en el ámbito educativo, bajo formas diversas de tolerancia y disimulo.

En todo caso, y pese a esporádicos momentos en los cuales se pudieron haber dado encuentros circunstanciales o búsqueda de apoyos políticos, durante las primeras siete décadas del siglo XX el Estado mexicano continuó su proceso de secularización y no requirió de apoyos provenientes de las instituciones eclesiásticas. Sin embargo, a medida que el Estado de la Revolución Mexicana se fue debilitando y perdiendo las bases de legitimidad que le habían dado origen, los gobiernos priístas se vieron en la necesidad de acudir a otras fuentes de legitimidad ajenas, para permanecer en el poder. Lo anterior, aunado a otros fenómenos internos de la Iglesia católica, condujo entre otras cuestiones a una creciente



presencia pública de los jerarcas y ministros de culto católicos y a una presión sobre el sistema político.

Las reformas de 1992 a los artículos anticlericales de la Constitución, sin duda necesarias en un entorno político menos autoritario, dejarían establecido el retorno de las Iglesias (ahora en plural) al espacio público. Y aunque en la Constitución se reiteraría el principio histórico de separación entre el Estado y las Iglesias y se mantendría el espíritu original liberal en la Carta Magna, lo cierto es que, por diversas razones, las instituciones eclesásticas, particularmente la católica, considerarían que era el momento de ejercer presión para influir en la definición de las leyes y políticas públicas de la Nación. Desde esa perspectiva, la laicidad del Estado laico mexicano (es decir las fuentes de autoridad del conjunto de instituciones políticas que lo componen) habría de ponerse en entredicho, sobre todo en la última década del siglo XX y, más aún, con la llegada al poder de un gobierno ideológicamente conservador en el año 2000.

3. El marco jurídico actual de la laicidad mexicana

Es importante señalar que, pese a lo mencionado con anterioridad, la laicidad mexicana no está inscrita en la Constitución del país, lo cual no impide que tanto el Estado laico como la educación laica sean percibidos con claridad y sostenidos firmemente por la población. Existe la paradoja que en la Carta Magna de los mexicanos esta laicidad no se define formalmente y sólo hay un pasaje, en el artículo 3° relativo a la educación, donde se afirma que, “garantizada por el artículo 24 la libertad de creencias, dicha educación será laica y, por lo tanto, se mantendrá por completo ajena a cualquier doctrina religiosa”. Por otra parte, en el artículo 130, relativo a los derechos políticos de las agrupaciones religiosas y sus ministros de culto, se señala que “el principio histórico de la separación del Estado y las Iglesias” orienta las normas contenidas en el mismo.

Curiosamente, la laicidad del Estado mexicano está estipulada en una ley secundaria (respecto a la Constitución), que es la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público. En ella se ofrece una especie de definición en cuanto a sus contenidos, cuando se afirma: “El Estado mexicano es laico. El mismo ejercerá su autoridad sobre toda manifestación religiosa, individual o colectiva, sólo en lo relativo a la observancia de las leyes, conservación del orden y la moral públicos y la tutela de derechos de terceros”. Se agrega que el Estado, “no podrá establecer ningún tipo de preferencia o privilegio a favor de religión alguna”, ni “tampoco a favor o en contra de ninguna Iglesia ni agrupación religiosa”.

En suma, la actual laicidad mexicana se define por una búsqueda de separación de esferas, netamente marcada en el campo educativo, un “no - intervencionismo”, exclusivamente en el terreno del mercado religioso (no se le puede llamar “neutralidad”, porque el Estado laico defiende valores como la democracia, la pluralidad religiosa, la tolerancia, etc.; por lo tanto no es neutro, sino imparcial) y un “jurisdiccionalismo” (herencia del Patronato) sobre los efectos sociales de las manifestaciones religiosas. Esta laicidad en efecto no se inscribe en la Constitución, pero se apoya en una más concreta idea de un “principio histórico de separación” entre el Estado y las Iglesias, lo que remite inmediatamente a una larga tradición de siglo y medio de regímenes liberales o social-radicales.

4. El Estado laico y los derechos sexuales y reproductivos

El Estado laico es en esencia un instrumento jurídico-político para la gestión de las libertades y derechos del conjunto de los ciudadanos. En ese sentido, algunos derechos de reciente reivindicación, como los sexuales y reproductivos, están ligados intrínsecamente a dicho Estado por diversas razones. La principal es por la obligación del Estado moderno de preservar la libertad



de conciencia, frente a cualquier amenaza que atente contra su libertad. Esta obligación surge de la convicción de que nadie puede ser obligado a creer en algo por la fuerza, siendo entonces necesario respetar las creencias, filosóficas o religiosas, de cada quien. Lo anterior es resultado, entre otras cuestiones, del proceso de pluralidad religiosa y de la necesidad de construir un Estado que garantice a todos los ciudadanos la posibilidad de creer o no creer. La consecuencia de ello es que, en la medida que no se afecten ni el orden ni la moral pública (regresaré luego sobre este punto), ni los derechos de terceros, también se

Nadie puede ser obligado a creer en algo por la fuerza, siendo entonces necesario respetar las creencias, filosóficas o religiosas, de cada quien.

convierte en obligación del Estado garantizar el derecho de todos, incluidas las minorías, de vivir y practicar las acciones de acuerdo con sus creencias o preferencias de vida. Esto generará ciertamente muchos debates acerca de cuáles son los

derechos humanos que se deben respetar y garantizar por el Estado y, al mismo tiempo, constituirá la plataforma sobre la cual pueden desarrollar su labor las organizaciones de defensa de los derechos sexuales y reproductivos.

La segunda razón, es que la libertad de conciencia genera inevitablemente una pluralidad de creencias, las cuales pueden ser o no religiosas, pero que obligan a la relativización de cada una de ellas en el ámbito público, así como a la generación de normas morales y de conducta aceptables a todos, ajenas a una doctrina religiosa específica y por lo tanto seculares o laicas. Los estadounidenses llaman a esto la “religión cívica”, herramienta mediante la cual todos los políticos hacen referencia a un Dios, sin por ello acudir a elementos confesionales de una sola Iglesia o religión. En México o en Francia, la solución que

se le ha dado, por ejemplo en la escuela pública, es mantenerla libre de toda influencia religiosa y construir en ella una serie de valores comunes universales (libertades, democracia, tolerancia, respeto a la diversidad, etc.) que permitan a los ciudadanos un ideal común, independientemente de las creencias religiosas o de convicción de cada quien. El respeto a la libertad de conciencia y la inevitable pluralidad de creencias ha conducido entonces a la formación de un espacio público secularizado (recordemos el registro de nacimientos y el matrimonio civil), en principio ajeno a la influencia de las doctrinas religiosas y basado en una moral pública decidida por la voluntad popular en función del interés público.

La tercera razón por la que el Estado laico está ligado a las libertades civiles en general, y a los derechos sexuales y reproductivos en particular, es porque la fuente de legitimidad del Estado ha cambiado. Luego entonces, las agrupaciones religiosas pueden opinar pero no son ya las que pueden influir decididamente sobre la conformación de las leyes o moldear las políticas públicas. Éstas por el contrario son definidas por el pueblo, a través de sus formas de representación, particularmente las parlamentarias. La soberanía popular, en el respeto de los derechos humanos, es la única que puede definir, a partir de un cierto momento, lo que es válido de lo que no lo es, lo que es permitido de lo que es prohibido. Los derechos sexuales y reproductivos, más allá de su existencia innata, pueden ser reconocidos, defendidos y garantizados, en la medida que la voluntad popular, o los magistrados y tribunales superiores de justicia, así lo deciden. Es en este punto donde encontramos la cuestión de la moral pública y su definición, siempre dinámica, en la medida que las costumbres de los pueblos se modifican y varían con el tiempo. Muchas cuestiones que antes eran prohibidas (un beso en la calle, el desnudo público, la convivencia entre homosexuales) ahora se permiten, porque precisamente la moral pública ha cambiado.



Ciertamente, la moral pública no puede estar totalmente secularizada, en la medida que las religiones forman parte esencial de la cultura de los pueblos y, por lo tanto, es imposible que no influyan en sus concepciones morales, sobre lo que es correcto o incorrecto, sobre lo que es bueno o malo. Los legisladores y los funcionarios públicos están influidos en su visión del mundo por sus respectivas religiones o cosmovisiones. Pero hay dos aspectos que modifican completamente la definición de esta moral pública en una sociedad secularizada y en un Estado laico: en primer lugar, en virtud del creciente papel de la libertad de conciencia, es decir de la facultad de decidir lo que es bueno y malo a partir de una relación directa de cada individuo con su Dios y ya no necesariamente a través de la intermediación eclesial, la moral pública ya no puede estar definida por una jerarquía y su interpretación de la doctrina. La segunda razón es que los legisladores y funcionarios públicos, si bien tienen todas sus creencias personales (religiosas o de otro tipo), no deben ni pueden imponerlas al conjunto de la población. Legisladores y funcionarios deben responder esencialmente al interés público, que puede ser distinto a sus creencias personales. Así por ejemplo, un legislador puede no estar de acuerdo con el uso del condón, pero está obligado a emitir leyes que permitan y promuevan incluso el uso del mismo, para evitar que el SIDA se convierta en una epidemia y por lo tanto en un problema de salud pública. De la misma manera, un legislador puede en lo personal no estar de acuerdo con el aborto bajo ciertas circunstancias, pero la salud pública obliga a que el Estado atienda un problema existente, como es el de los abortos que se hacen clandestinamente y en condiciones de insalubridad, lo que provoca muertes entre las mujeres que lo practican. En suma, legisladores y funcionarios públicos no están en sus puestos a título personal, por lo que, si bien tienen el derecho a tener sus convicciones propias, en sus funciones y responsabilidades deben responder ante todo al interés público, es decir el de todos.

Quienes defienden los derechos sexuales y reproductivos tienen por lo tanto la obligación de recordar de manera permanente a legisladores y funcionarios públicos que su papel no es el de imponer políticas públicas a partir de sus creencias personales, sino el de llevar a cabo sus funciones de acuerdo con el interés público, definido por la voluntad popular mayoritaria, sin excluir los derechos de las minorías. Por este conjunto de razones, se vuelve evidente que la defensa del Estado laico es central para la defensa de libertades civiles y dentro de éstas, de los derechos sexuales y reproductivos.

5. ¿Por qué está en crisis el Estado laico y en riesgo las libertades?

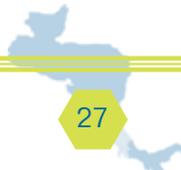
¿Que es lo que sucede en la crisis política actual? Una crisis mundial de las instituciones políticas, cuyo centro está en el problema de la legitimidad. Su origen reside en la tentación de

muchos partidos y de muchas organizaciones políticas de acudir a las organizaciones religiosas o a lo religioso en general, buscando una legitimidad que han perdido en otro terreno. Lo que sucede entonces es que las instituciones políticas están buscando en la fuente religiosa, en lo sagrado, en las instituciones

La verdadera fuente de autoridad de los representantes populares, de los funcionarios de gobierno, es el voto que el pueblo les ha dado, no el apoyo de una institución religiosa.

eclesiales, una legitimidad en un lugar diverso de donde ellos realmente obtienen su autoridad.

La verdadera fuente de autoridad de los representantes populares, de los funcionarios de gobierno, es el voto que el pueblo les ha dado, no el apoyo de una institución religiosa. De allí que, cuando un diputado, un presidente de la República o cualquier



funcionario de gobierno a nivel municipal, estatal o federal, acude con un líder religioso, pensando que va adquirir mayor legitimidad social, lo único que está haciendo es una especie de harakiri político, ya que está asistiendo a una fuente de legitimidad que no es la suya y está minando al mismo tiempo su propia fuente de autoridad, que es la voluntad popular a través de los ciudadanos, más allá de las creencias de cada quien.

Las libertades del Estado laico se han construido a lo largo de varios siglos. Cabe notar que las primeras de estas libertades fueron las libertades de religión. Por eso es importante señalar que sus garantes fueron el Estado laico y las instituciones políticas laicas. Al respecto, es importante distinguir entre ciudadanos y creyentes; un funcionario político, un representante popular, no tiene nada que ver en términos formales con los creyentes; un representante político, un funcionario de gobierno, tiene que ver con ciudadanos. Los creyentes los son en sus Iglesias, aunque para efectos de la legitimidad de las instituciones políticas del Estado (y con esto me refiero a la Cámara de Diputados, a la Presidencia, a todos los partidos políticos), ésta viene de la voluntad de los ciudadanos. Por lo tanto, el más grave error que se puede cometer en un Estado laico democrático es pensar que cuando uno trata con un líder religioso está automáticamente adquiriendo una legitimidad o autoridad moral traducible a votos y por lo tanto a autoridad política, al suponer equivocadamente que ese líder religioso es un representante de los creyentes. Y ciertamente ese líder religioso, para ciertos aspectos, muy limitados, puede ser representante de los creyentes, pero no para efectos políticos, ya que los feligreses cuando acuden a una iglesia no depositan su voluntad política en el líder religioso; para eso acuden a las urnas o a los propios partidos. En suma, uno de los mayores riesgos de la democracia moderna es el de confundir el liderazgo religioso con el liderazgo político.

Dos son los principales riesgos que aquejan a la democracia moderna y en consecuencia al Estado laico. El primero consiste en buscar la legitimidad del poder político en una fuente que no es de donde formalmente proviene la autoridad del Estado, ya que la única fuente de ese poder son los ciudadanos, es decir la voluntad del pueblo. El segundo riesgo es acudir a una instancia religiosa para buscar una legitimidad allí donde no existe, mirando así la propia autoridad política, puesto que al pretender una legitimidad religiosa se socava el poder de los ciudadanos.

El Estado laico no debe ser entendido como una institución antirreligiosa o anticlerical, aunque en diversos momentos de su construcción histórica así lo ha sido. En realidad, el Estado laico es la primera organización política que garantizó las libertades religiosas. Hay que recordar que la libertad de creencias, la libertad de culto, y la tolerancia religiosa que emanan de éstas se pudieron lograr gracias al Estado laico, no en contra de él. Por lo tanto el Estado laico es el que garantiza que todos puedan expresar sus opiniones y que lo hagan desde la perspectiva religiosa o ciudadana que se desee; el único requisito es entender la muy relativa representatividad que tienen los jefes eclesiales y ministros de culto: Cuando un líder religioso se expresa como líder espiritual puede pretender una cierta autoridad entre los feligreses, aunque depende del contexto de su propia Iglesia y de las relaciones entre fieles y ministros de culto. Pero cuando un líder religioso habla en términos políticos, habla por sí mismo; nada más es una persona con más o menos autoridad moral frente a cualquiera de los otros feligreses o frente a cualquiera de los otros miembros de su propia iglesia o de la

El Estado laico es el que garantiza que todos puedan expresar sus opiniones y que lo hagan desde la perspectiva religiosa o ciudadana que se desee.

sociedad. Cuando un líder religioso habla en términos políticos, lo hace a nombre propio, puesto que ninguno de los otros feligreses ha depositado su representación política en él.

En suma, los dos grandes errores y los dos peligros que se requiere evitar en un Estado laico-democrático son, por un lado, la tentación de usar lo religioso para buscar una legitimidad política, ya que precisamente al hacer esto se mina la verdadera fuente de autoridad del Estado laico-democrático, que es el pueblo. La otra tentación es la que tienen algunos políticos de ser usados para cumplir los fines socio-políticos de las agrupaciones religiosas. Sobre todo porque éstos, en última instancia, generalmente son los de algunas dirigencias religiosas que ni siquiera expresan la voluntad de sus feligreses.

Al respecto, es importante remarcar que los esfuerzos de las organizaciones no gubernamentales, de los partidos políticos, o de cualquier otra institución política, no deberían ser dirigidos para luchar contra las Iglesias, las cuales tienen todo el derecho de opinar aunque no de imponer su visión en la legislación y políticas públicas. El combate principal por reivindicar libertades y derechos debería centrarse sobre todo en dirección de los representantes populares y funcionarios políticos. Porque con los dirigentes tienen todo el derecho de opinar y expresar lo que quieran de las leyes y de la manera en que convivimos; es en ellos en quienes hemos depositado nuestra autoridad y somos nosotros, como ciudadanos y como pueblo, la fuente de esa autoridad. Los dirigentes eclesiales tienen todo el derecho a expresarse, dar su opinión y buscar incluso influir en las políticas públicas. Ello no afecta sino que fortalece nuestra convivencia democrática. La condición para que así sea, es que nuestros dirigentes políticos, nuestros representantes populares y nuestros funcionarios de gobierno recuerden que su autoridad política proviene de nosotros, y que las dirigencias eclesiales o religio-

las pueden opinar o hacer lo que consideren adecuado, siempre y cuando no terminen moldeando las políticas públicas por encima o en contra de la voluntad popular.

Las organizaciones civiles que defienden los derechos sexuales y reproductivos tienen en particular la obligación de recordar permanentemente a legisladores y funcionarios públicos de dicho principio democrático y laico: el poder y autoridad de las instituciones del Estado proviene del pueblo. Los dirigentes religiosos no tienen representatividad política. Por lo tanto, las leyes y las políticas públicas no pueden responder ni a los deseos de algunas dirigencias eclesiásticas ni a las creencias personales de legisladores y funcionarios. Estos, por el contrario, están obligados a velar por el interés público, lo cual supone el respeto a la voluntad de la mayoría y la protección de los derechos de las minorías.

6. Algunas conclusiones

A manera de conclusión, podemos repasar algunos de los elementos centrales de la laicidad, su liga e importancia para los derechos sexuales y reproductivos:

- a. La laicidad puede ser definida como “un régimen social de convivencia, cuyas instituciones políticas están legitimadas principalmente por la soberanía popular y [ya] no por elementos religiosos”;
- b. Definir la laicidad como un proceso de transición de formas de legitimidad sagradas a formas democráticas o basadas en la voluntad popular nos permite también comprender que ésta (la laicidad) no es estrictamente lo mismo que la separación Estado-Iglesias.

- c.** En México, el Estado laico se ha constituido en el garante de muchas libertades y derechos que antes no existían o no eran reconocidos, como los sexuales y reproductivos;
- d.** En nuestro país, la laicidad del Estado se ha venido construyendo de manera paulatina, desde mediados del siglo XIX. Pero, todavía hoy algunos partidos y funcionarios públicos acuden a las autoridades religiosas en busca de legitimidad política;
- e.** Las reformas de 1992 a los artículos anticlericales de la Constitución, sin duda necesarias, dejarían establecido el retorno de las Iglesias (ahora en plural) al espacio público;
- f.** La laicidad mexicana no está inscrita en la Constitución del país, lo cual no impide que tanto el Estado laico como la educación laica sean percibidos con claridad y sostenidos firmemente por amplísimos sectores de la población. Ésta se define por una búsqueda de separación de esferas, netamente marcada en el campo educativo, un “no - intervencionismo” (diverso a la neutralidad), exclusivamente en el terreno del mercado religioso y un “jurisdiccionalismo” o control sobre los efectos sociales de las manifestaciones religiosas;
- g.** El Estado laico y los derechos sexuales y reproductivos están ligados intrínsecamente por diversas razones. La principal es por la obligación del Estado moderno de preservar la libertad de conciencia. Ésta genera inevitablemente una pluralidad de creencias, mismas que pueden ser o no religiosas, pero que obligan a la relativización de cada una de ellas en el ámbito público. Las agrupaciones religiosas no son ya las que pueden influir sobre la conformación de las leyes o definir las políticas públicas. Éstas, por el contrario, son definidas por el pueblo, a través de sus formas de representación;

h. Los derechos sexuales y reproductivos, más allá de su existencia innata, pueden ser reconocidos, defendidos y garantizados en la medida que la voluntad popular así lo decide. Es en este punto donde encontramos la cuestión de la moral pública y su definición, siempre dinámica;

i. En un Estado laico la moral pública ya no puede estar definida por una jerarquía religiosa y su interpretación de la doctrina. Los legisladores y funcionarios públicos, si bien tienen sus creencias personales, no deben ni pueden imponerlas al conjunto de la población. Legisladores y funcionarios deben responder esencialmente al interés público, que puede ser distinto a sus creencias personales;

j. Quienes defienden los derechos sexuales y reproductivos tienen la obligación de recordar de manera permanente a legisladores y funcionarios públicos que su papel no es el de imponer políticas públicas a partir de sus creencias personales, sino el de llevar a cabo sus funciones de acuerdo con el interés público, definido por la voluntad popular mayoritaria, sin excluir los derechos de las minorías;

k. En el mundo, las instituciones políticas, debido a una crisis de credibilidad, están buscando una legitimidad en la fuente religiosa, en lo sagrado, en las instituciones eclesiales, es decir en un lugar diverso de donde ellos realmente obtienen su autoridad;

l. Los principales riesgos que aquejan a la democracia moderna y en consecuencia al Estado laico consisten en buscar la legitimidad del poder político en una fuente que no es de donde formalmente proviene la autoridad del Estado (la voluntad del pueblo) y acudir a una instancia religiosa para buscar una legi-



timidad allí donde no existe, minando así la propia autoridad política, socavando así el poder de los ciudadanos;

m. El Estado laico no debe ser entendido como una institución antirreligiosa o anticlerical, aunque en diversos momentos de su construcción histórica así lo ha sido. El Estado laico es la primera organización política que garantizó las libertades religiosas, como la libertad de creencias y la libertad de culto;

n. Los esfuerzos de las organizaciones no gubernamentales, de los partidos políticos, o de cualquier otra institución política, no deberían ser dirigidos para luchar contra las Iglesias, las cuales tienen todo el derecho de opinar aunque no de imponer su visión en la legislación y políticas públicas. El combate principal por reivindicar libertades y derechos debería centrarse sobre todo en dirección de los representantes populares y funcionarios políticos. Es en ellos en quienes hemos depositado nuestra autoridad y somos nosotros, como ciudadanos y como pueblo, la fuente de esa autoridad;

o. Las leyes y las políticas públicas no pueden responder ni a los deseos de algunas dirigencias eclesiásticas ni a las creencias personales de legisladores y funcionarios. Estos, por el contrario, están obligados a velar por el interés público, lo cual supone el respeto a la voluntad de la mayoría y la protección de los derechos de las minorías.

Bibliografía

- Blancarte, R. (2000). *Retos y perspectivas de la laicidad mexicana*. En R. Blancarte, *Laicidad y valores en un Estado democrático* (pp. 117-139). México, D. F.: El Colegio de México-Secretaría de Gobernación.
- Ceballos Ramírez, M. (2000). *El siglo XIX y la laicidad en México*. En R., *Laicidad y valores en un Estado democrático* (pp. 89-115). México, D. F.: El Colegio de México-Secretaría de Gobernación.
- México. Secretaría de Gobernación. (1997). *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos* (3ª Ed.). México, D. F.: Secretaría de Gobernación.

FE DE ERRATAS EL DEBATE INCONCLUSO DE LA SECULARIZACIÓN EN LA SOCIEDAD MODERNA

Felipe Gaytán Alcalá*

El único verdadero viaje de descubrimiento es aquél que se emprende, no en busca de paisajes nuevos, sino con ojos nuevos.

Marcel Proust

La transición del siglo XX al XXI derivó en una discusión entre científicos sociales sobre diversos temas que por su impacto y trascendencia social fueron punto obligado en el análisis del cambio de siglo y de milenio: tecnología y cultura, economía y globalización, moral y política, ecología e industria, etc. Todos estos temas representan lo que se ha dado en llamar los rasgos de la modernidad en la sociedad del tercer milenio. Sin embargo, existe un tema que por sus implicaciones y alcances no ha sido fácil definir; en cierta forma para algunos no forma parte de la modernidad, pero provoca bastante ruido en ella. El tema en cuestión es el fenómeno religioso, fenómeno que se acentuó en las postrimerías del siglo XX

El tema en cuestión es el fenómeno religioso, fenómeno que se acentuó en las postrimerías del siglo XX bajo la forma de sectas, milagros, apariciones marianas, revelaciones proféticas.

bajo la forma de sectas, milagros, apariciones marianas, revelaciones proféticas. De hecho, el cambio de siglo reveló que los miedos milenaris-

* Coordinador de Investigación, Universidad La Salle- México, Miembro del Sistema Nacional de Investigadores Nivel 1, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.

tas en esencia tenían los mismos rasgos que los miedos bíblicos representados por la sociedad medieval caracterizada por su religiosidad. La diferencia está en que hoy día los miedos milenaristas no son por la llegada del juicio final, sino por la tragedia derivada de la tecnología recubierta de un halo religioso. Podemos decir, parafraseando a Umberto Eco (1993), que el pensamiento del fin de los tiempos es más un pensamiento del tipo secular - moderno que cristiano.

En alguna ocasión leí una frase sugerente “el próximo siglo será religioso o no será”, pareciera sentenciar un futuro casi de modo cabalístico e inevitable. Pero lo que llama más la atención no es la frase misma sino la conversión en slogan publicitario, bandera de la reivindicación de lo religioso como fuente última para salvar al mundo y a nosotros mismos de la autodestrucción.

Ante esta avalancha cuasi religiosa, los científicos sociales se preguntan acerca de la naturaleza y fijación de estos nuevos fenómenos religiosos en una sociedad considerada secular, en la que las formas sagradas eran consideradas marginales o arrinconadas en el espacio de lo privado. Pareciera que el mito secular de la razón y el progreso humano ceden ante un nuevo reencantamiento del mundo. Queda de esta manera cuestionado el mito secular del progreso que algunos pensadores pregonaron como Condorcet en su libro “Diseño para un retrato histórico del progreso de la humanidad”, o la clásica obra de Spencer “La evolución de la sociedad”, ni que decir de Parsons con su obra sobre “La evolución de las sociedades modernas”. Así como la modernidad pretendió develar el mito de lo sagrado, ahora ella se enfrenta al develamiento de su mito secular, entendido como el mito del progreso ascendente, lineal, unívoco e inevitable.

¿Todo esto implica un regreso a lo religioso? ¿La secularización es un concepto que hoy queda desplazado? ¿Cuál es la natura-

leza de lo que aquí describimos como la emergencia de nuevos fenómenos religiosos? Para responder a esta pregunta nos centraremos en la categoría de la Secularización, teniendo en cuenta que no es un concepto desplazado, por el contrario, es necesario comprender la transformación y su nueva dimensión en la sociedad moderna del siglo XXI. Por eso denominamos a este trabajo Fe de erratas, pues la intención es dar cuenta de los alcances y limitaciones que algunas perspectivas teóricas tienen en su construcción del concepto de secularización.

I. El desencantamiento del mundo: el debate en los clásicos

Tanto Durkheim como Weber utilizaron el concepto de secularización para dar cuenta del tránsito de una sociedad premoderna a una moderna.

Dos son las perspectivas sociológicas clásicas más importantes que dieron cuenta del tránsito de la sociedad tradicional a la moderna teniendo como

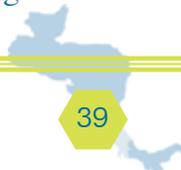
punto de observación a la religión. Tanto la sociología funcionalista de Durkheim como la sociología comprensiva de Weber buscaron explicar las transformaciones de la sociedad partiendo del concepto de secularización. De alguna manera pretendieron dar cuenta de la formación de la sociedad moderna, sobre todo de factores que permitieran observar cómo se estructura el orden social y qué elementos dan contenido moral a la acción, contenido sin el cual una acción puramente instrumental y egoísta imposibilitaría lo social. Ambos autores tuvieron a la religión como su punto de partida para explicar el orden social, previo y posterior a la sociedad moderna.

Para Durkheim (1996) la religión, más que un sistema simbólico de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas,

es una representación de la sociedad idealizada, un deber ser a través del cual se estructura una visión del mundo, que da cuenta de pautas morales necesarias para alcanzar la cohesión y la integración social en sociedades tradicionales con un bajo grado de diferenciación. La religión se muestra así, no como fantasía o irrealidades, sino como pautas para mantener la unión del grupo bajo una moralidad colectiva que todo lo abarca. El tránsito a la sociedad moderna, o de solidaridad orgánica, trajo consigo un acotamiento de lo religioso y la autonomía de otras esferas. Dicha autonomía, entendida como proceso de secularización, no implicó la desaparición de lo religioso, antes bien se mantuvo como una esfera más en la sociedad moderna.

Va más allá de explicar simplemente la pérdida de centralidad de la religión e intenta dar cuenta de qué es lo que articula la moralidad colectiva en la sociedad moderna. No trataba de desmitificar a la religión, sino observar las continuidades o transformaciones que ella asumía en lo moderno bajo dos modalidades: primero, la sacralidad que las otras esferas hacen de sus objetos o rituales y, segundo, la pertinencia de la religión en una sociedad que nunca se desprenderá de sus misterios y de las preguntas existenciales tales como la muerte.

El gran aporte de Durkheim no fue explicar la secularización per se, sino dar cuenta de la forma en que la religión era la conciencia colectiva y moral en una sociedad tradicional, pero también la manera en que la propia religión se mostraba en la sociedad moderna. Pero este autor no ha sido ajeno a la tergiversación de sus propuestas. Muchos estudios reducen la perspectiva durkheimiana a un plano convencional de limitar lo religioso a lo social y viceversa. Si la religión es un mero reflejo de la sociedad, entonces, el arribo de otras explicaciones del mundo desplaza ese reflejo confinándola a desaparecer en un horizonte donde las explicaciones se multiplican. En esta lógica cualquier investiga-



ción moderna tenía que develar las verdaderas funciones sociales encubiertas bajo el manto de lo sagrado sin conceder a lo religioso una autonomía propia. El propio Parsons fue uno de los que asumieron esta postura a través de una mala lectura de Durkheim:

...hay en el pensamiento de Durkheim una tendencia claramente discernible al razonamiento circular, pues trata las pautas religiosas como una manifestación de la “sociedad” pero, al mismo tiempo, define el aspecto más fundamental de la sociedad a un conjunto de pautas y sentimiento moral y religioso. (Parsons, 1978)

Igualar lo religioso con lo social derivó en una reducción inevitable en el que la modernidad develaba lo religioso a través de otras explicaciones del mundo. Lo religioso se presentaba como un velo que envolvía a la sociedad y la ciencia llegó para

Lo sagrado no es solamente empujado a un ámbito de lo privado, deviene en un compromiso personal con disminución de su soporte social.

quitarlo y mostrarnos la verdadera realidad donde lo sagrado ya no tenía cabida. Empero, cuando Durkheim habla de que la religión es un lenguaje funcional en la socie-

dad tradicional, no se refiere a que éste fuera el único lenguaje. Por el contrario, concede a lo religioso autonomía en el mundo moderno y admite que lo sagrado compite con otras formas funcionales de la sociedad sin que ello conlleve la desaparición de lo sagrado. El propio Durkheim advierte de la trampa e ilusión de pensar que lo religioso es solamente lo social:

Al mostrar en la religión una cosa esencialmente social, de ningún modo entendemos decir que ella se limite a traducir,

en otro lenguaje, las formas materiales de la sociedad y sus necesidades vitales inmediatas... la conciencia colectiva es otra cosa que un simple epifenómeno de su base morfológica (en este caso religioso), del mismo modo que la conciencia individual es otra cosa que una simple florescencia del sistema nervioso. (Durkheim, 1996)

La perspectiva de la sociología comprensiva de Max Weber tiene un carácter más pesimista en torno a la secularización. Para él la secularización deriva de la racionalización del mundo moderno en el que lo religioso ya no es la dimensión dominante para la acción. En la modernidad se diversifican distintos tipos de acción: con arreglo a fines, con arreglo a valores, tradicional y afectiva. La que predomina en la sociedad moderna es la acción con arreglo a fines, caracterizada por la consecución de objetivos claros a través de medios idóneos. Sin embargo, Weber (1983) llama la atención sobre la imposibilidad que una acción de este tipo pueda constituir el sentido de la sociedad moderna. Se requiere de otros elementos de tipo ético para dar un contenido a las acciones.

En su estudio “La ética protestante y el espíritu del capitalismo” llama poderosamente la atención la influencia que los valores religiosos, es decir acciones con arreglo a valores o acciones tradicionales, tuvieron en el desarrollo del capitalismo. Pero no es casual que hayan sido los protestantes los que modificaron el curso del capitalismo, pues la distinción entre ascetas intra mundanos y extra mundanos es un elemento clave para distinguir el rápido proceso de racionalización. Los primeros se caracterizan por no involucrarse en este mundo y esperar la salvación desde el exterior; por el contrario, los segundos tienen un compromiso en este mundo, pues de eso depende su salvación eterna. Un asceta intra mundano es un racionalista de su acción, tanto en la dimensión de los valores como en la consecución de sus fines.

De ahí el rápido despliegue de la racionalización del mundo que el protestantismo desplegó y por consecuente el acelerado proceso de secularización. La imagen protestante de un mundo humano sin fuerzas sobrenaturales, con un fuerte contenido en el mundo, fue extendido a las conclusiones lógicas de la ciencia moderna, teniendo como resultado el desencantamiento y una cultura secular. Para Weber la progresiva racionalización de la sociedad conduce a un proceso acelerado de secularización que no es otra cosa que el desencantamiento del mundo, quedando atrapados en la jaula de hierro de la razón.

Tanto Durkheim como Weber utilizaron el concepto de secularización para dar cuenta del tránsito de una sociedad premoderna a una moderna. Para ambos lo religioso no desaparece pero queda acotado a ámbitos reducidos. Lo importante, entonces, es poder dar cuenta del por qué de la emergencia de lo religioso en una sociedad considerada secular dejando atrás la consideración de lo premoderno.

II. Secularización del mundo: el debate contemporáneo

Derivado del planteamiento de los clásicos se ha postulado a la secularización como una categoría ligada a la modernidad. En este sentido, modernidad implica secularización y viceversa. Para algunos autores de la sociología de la religión la categoría implica tres dimensiones: (Dekker, 1995)

- a) Secularización como declinación de la religión.
- b) Secularización como diferenciación.

La declinación de la religión obedece en strictu sensu a una perspectiva evolucionista. La religión es sólo una etapa transicional en el desarrollo humano, superada por una cultura secu-

lar y por la preeminencia de la ciencia para explicar el mundo. El desplazamiento del mito de lo sagrado es reemplazado por el mito secular del progreso. Mas sin embargo, el propio mito del progreso está hoy día en entredicho y la emergencia de la religiosidad no encuentra una explicación plausible en esta perspectiva.

Una de las críticas a este iluminismo secular proviene de Daniel Bell, quien niega la idea casi mítica de que la razón por sí sola pueda contribuir a la construcción de una sociedad mejor. Bell (1992) indica que este tipo de iluminismo ha expandido un ethos corrosivo al centrarse en el individualismo y el utilitarismo. El desplazamiento de la religión no fue en ningún caso cubierto por otra esfera, ni siquiera por la ciencia; en todo caso provocó la decadencia de la religión como conciencia de la sociedad en el sentido de un debilitamiento de la teodicea como proveedora de significados para el fin último. Ante la falta de religiones aparecen cultos que exaltan los conocimientos esotéricos, la magia y el apetito por el ritual. La emergencia de lo religioso sería síntoma de una renovación cultural de la sociedad moderna, pero se corre el riesgo de quedar atrapados en los cultos.

La segunda perspectiva (la secularización como diferenciación) ha tenido un importante eco en la sociología de la religión. Pensadores como Luckmann, Berger, Wilson, entre otros, han desarrollado su análisis de la secularización como un proceso de diferenciación, entendiendo por ello una creciente autonomía entre las distintas esferas sociales, autonomía que deriva en una relación horizontal entre las esferas con lo que no hay un centro dominante, y sobre todo, un proceso de privatización de la religión en la modernidad.

Luckmann plantea en sus trabajos que la modernidad trajo consigo una diferenciación entre esferas sociales originado en un

proceso de racionalización del mundo. Dicho proceso de racionalización dotó a cada una de las esferas de autonomía respecto a la religión, con lo que esta última perdió el control que hasta ese momento ejercía sobre la vida social. La diferenciación de esferas, además de la autonomía, produjo distintas formas de observar el mundo: la ciencia, la economía, la política, etc. formaron un gran abanico de posibles respuestas ante los problemas sociales. El mundo dejó de ser únicamente religioso para abrirse a una pluralidad de competencias ante las cuales los individuos tenían que elegir. (Tschannen, 1992)

La principal consecuencia de la diferenciación para Luckmann fue la privatización de la religión. Ante la pluralidad de esferas, el individuo se ve obligado a construir su propia visión del mundo, dibujando libremente los elementos de síntesis para hacer coherente su propia visión. Los temas religiosos nacen por tanto en la esfera privada, es decir, el individuo vuelve coherente lo religioso con las otras visiones del mundo a través de su conciencia (Luckmann ha denominado la religión invisible). La privatización se hace más secular en tanto el individuo tiene que incorporar nuevas visiones del mundo, con lo que la religión ya no pretende la gran trascendencia del mundo, sino la pequeña trascendencia en la vida cotidiana.

Berger (1981) plantea por su parte que la secularización deriva de múltiples causas, aunque reconoce raíces religiosas en ello. El judaísmo introduce la noción al historizar a Dios en una alianza con el pueblo elegido. La historia de la salvación era la misma historia del pueblo hebreo y por tanto la historia y salvación de la humanidad. Pero la secularización como tal deriva de la racionalización de la sociedad, donde se transforma el control social y la moral se pierde para dar lugar a técnicas y anónimos en una creciente burocratización de las interacciones sociales. La dinámica estructural del capitalismo, o mejor dicho la in-

dustrialización, con sus demandas de eficiencia, productividad, cálculo racional y control sobre el medio ambiente, promovió una secularización de la cultura pública. En la medida en que la religión perdió su base institucional pública, ya no pudo proveer más una unidad cultural. Lo sagrado no es solamente empujado a un ámbito de lo privado, deviene en un compromiso personal con disminución de su soporte social. Secularización nos remite a la racionalización, la pérdida del control religioso. A nivel objetivo observamos una pluralización de organismos religiosos, mientras que en el plano subjetivo se da un colapso de la visión religiosa del mundo¹.

Wilson mantiene posiciones cercanas a Luckmann y Berger. Para él la secularización ocurre en occidente, en el cambio de la comunidad a la sociedad (propuesta retomada de Tönnies) bajo un proceso de racionalización donde surge la diferenciación de roles sociales e instituciones. La racionalización se entiende más en el marco de técnicas organizacionales que el desarrollo de la razón. En esta forma puede comprenderse lo racional como un proceso simple y antitético para todo lo que representa religión, más notablemente teniendo en cuenta que las relaciones sociales modernas son despersonalizadas, tecnológicamente mediadas y científicamente determinadas. (Tschannen, 1992) Ciencia y sociología son visiones del mundo que compiten con lo religioso. La ciencia disputa su derecho a explicar un mundo desacralizado, la sociología explica las relaciones sociales sin la mediación divina.

Mención especial merece el trabajo de Karel Dobbelaere (1994) sobre el tema que nos ocupa. Para él la secularización es un pro-

¹ Esta es una propuesta que Berger elabora en los años 60's y 70's, posteriormente cambiará radicalmente alguna de sus postulados.

ceso de cambio religioso (ajuste a los valores mundanos), desacralización del mundo; también significa laicización, religión convertida en una institución junto a otras instituciones con las que tiene que competir en la resolución de las demandas de la sociedad. Igualmente implica un proceso de declinación religiosa, lo que remite al comportamiento individual y al grado de participación en corporaciones religiosas que muestra un descenso en la integración normativa y moral de lo religioso.

El debate contemporáneo, a diferencia de los clásicos, otorgó al concepto “secularización” una dimensión más normativa, señalando la forma en que es confinada la religión a ámbitos privados. Por normativo nos referimos al sentido unívoco que le otorgaron a la secularización en la modernidad, sentido que buscaba explicar la restricción o desaparición de lo religioso. Al menos la pretensión de los clásicos era diferente: dar cuenta de la transformación religiosa en la que lo secular tenía un carácter de mediación más no de determinación.

Al igualar secularización con modernidad, los contemporáneos cometieron el mismo error que los estudios durkhemianos de reducir lo religioso a lo social. Recordemos que el gran problema de los durkhemianos fue cerrar el círculo de lo religioso en lo social, por lo que la irrupción de la modernidad condujo a desmitificar lo social. Si lo religioso ya no era plausible como función social en lo moderno había entonces que descubrir la verdadera funcionalidad de los fenómenos cubiertos bajo el manto de lo divino. Con ello se imposibilitó observar la pertinencia de lo sagrado en la sociedad moderna.

De manera similar, las teorías de la secularización construyeron un andamiaje conceptual en el que se identificó a la secular con lo moderno, privilegiando la racionalidad de carácter instrumental y organizacional sobre otras visiones del mundo, califi-

cadastás últimas como irracionales. Decir que una sociedad moderna es una sociedad que cumple la exigencia de lo secular imposibilita comprender la emergencia de los nuevos fenómenos religiosos en la sociedad moderna. Sería en extremo decir que la sociedad moderna ha dejado de serlo al perder ese carácter secular que la acompaña, y que los fenómenos religiosos en todo caso son un reencantamiento del mundo sin comprender el alcance de su propia afirmación.

Decir que una sociedad moderna es una sociedad que cumple la exigencia de lo secular imposibilita comprender la emergencia de los nuevos fenómenos religiosos en la sociedad moderna.

III. Las gramáticas de lo secular: neo, post, anti ...el reencantamiento del mundo

La circularidad en el planteamiento de la teoría de la secularización ha conducido a un abuso de la gramática para dar cuenta de la religiosidad en el mundo moderno. Prefijos, sufijos y adjetivos han sustituido la observación de la complejidad. Nombrar lo que acontece en el mundo como post secularización, neo cristiandad, anti racionalidad, etc., no explica por qué en una sociedad secular la religiosidad comunica con fuerza lo sagrado. Por ejemplo, el concepto “post secularización” es el argumento dominante que implica secularizar a la secularización, es decir, reencantar el mundo y “volver a la religiosidad”. De esta manera la teoría de la secularización se anula en sí misma, como una serpiente que se traga su propia cola: hablar de un reencantamiento del mundo es pretender la centralidad de la religión en una sociedad caracterizada por la autonomía de todas sus esferas. Igual ocurre con la llamada religión civil, adjetivo que intenta dar cuenta de rasgos religiosos en esferas seculares pero sin conceder una autonomía propia a la esfera de lo religioso. Bellah recurre a este

esquema cuando analiza la dimensión pública de lo que denominó “La Religión Civil Americana”, expresión de una serie de creencias y símbolos que permean a la cultura e instituciones de Estados Unidos. Bellah no escapa a la ambivalencia de analizar lo religioso en otros ámbitos sin observar la autonomía que la propia religión tiene respecto a las esferas seculares. El uso y abuso gramatical no es un simple problema de forma. El problema trasciende desde el momento en que no podemos dar cuenta de lo que ocurre a nuestro alrededor y tratamos de cubrirlo que acontece bajo el manto de una religión salvífica secular. Bachelard alerta contra este riesgo cuando sentencia que no hay que poner nombres viejos a cosas nuevas.

Diversos pensadores han realizado esfuerzos teóricos por modificar la circularidad del argumento secular reconociendo que la religión no está frente a la modernidad, sino dentro de ella. En esta lógica se encuentran los trabajos de Danièle Hervieu-Leger, Berger y Luckmann que modificaron sustancialmente su propuesta anterior, y Émile Poulat, entre otros.

Para Hervieu-Leger (1996), la secularización no es un proceso de desaparición de la religión en una sociedad masivamente racionalizada, sino un proceso de recomposición de las creencias religiosas en una sociedad cuya condición estructural es la incertidumbre. La religión es entonces una forma de creencia, pero no todas las formas de creencia, sino una modalidad particular que busca legitimarse por referencia a la tradición. En este mismo tenor se alega que la secularización es una salida de la religión. No es una salida de la creencia, sino salir de un mundo en que la religión es estructurante. Por eso se afirma que la religión es una de las creencias, no la creencia. Aún cuando en el mundo hay una mayor presencia religiosa, no por ello vuelve a ser estructurante.

Luckmann (1989) por su parte modifica algunos de sus postulados. Menciona que la sociedad moderna, a diferencia de otras culturas y de otras sociedades, no ha perdido aquella religiosidad básica que caracteriza la vida humana. En otras palabras, se ha modificado la naturaleza humana pero no se ha suprimido. No es la secularización lo que predomina, es la privatización de lo religioso. Por que la privatización de la religión es parte de la privatización general de la vida individual de las modernas sociedades derivada del alto nivel de diferenciación funcional de la estructura social.

El cambio más radical proviene de Peter Berger. Hace 30 años suponía que secularización y modernidad era procesos gemelos, pero hoy día sostiene que si bien la secularización es un factor esencial en el desarrollo de la modernidad, no existe un requisito que pueda entenderse como una dependencia indisoluble. Si bien facilitó el despliegue de la sociedad moderna, también es cierto que en la contemporaneidad la condición moderna conduce, de manera casi inevitable, a la pluralización de los mundos de vida de las personas: “La modernidad conduce al pluralismo, no a la secularización” (1997). Aun cuando el papel de la religión queda circunscrita a una dimensión privada, Berger reconoce que el mundo contemporáneo es intensamente religioso, colocándolo en el extremo opuesto de su argumento anterior acerca de un mundo “intensamente secular”.

La propuesta de Poulat es hasta este momento una perspectiva que puede renovar la categoría de lo secular. Desliga su propuesta de las concepciones tradicionales cuando afirma que “el mundo asume la función de lo absoluto a medida que se desliga de él: piensa evacuarlo secularizándose y no es más que el heredero avergonzado, el aprendiz sucesor. Una nueva era sucede a la cristiana.” (Poulat, 1998) El autor es enfático al señalar que nunca fue su preocupación la fe que se pierde en lo moderno, mucho

menos el mundo que se descristianiza, sino el florecimiento de un nuevo mundo cultural, un mundo en donde sociedad y religión se estructuran mutuamente, solidariamente:

Mi objetivo es entonces claro, sin ambigüedad. No es el construir una filosofía de la historia de la secularización, ni el de interpretar los signos de los tiempos sobre las posibilidades de lo religioso... (es construir) el sentido de la gran transformación del cual nuestro presente conflictual es la derivación. (1998)

Prosigue su argumentación al señalar que quienes pensaban en la muerte de las religiones se equivocaron al bajar la cabeza para medir el terreno abandonado (lo religioso como tradicional), descuidando levantar la mirada para observar cómo ha cambiado el cielo, cómo se nos muestra hoy la religión.

Es importante destacar los esfuerzos por reconsiderar la trayectoria de la teoría de lo secular. Sin embargo, a excepción de Poulat, las propuestas siguen girando en torno a la concepción de lo secular como distinción de lo sagrado, distinción que implícitamente sigue considerando a lo religioso como algo extraño dentro de la modernidad, a señalar las debilidades y limitaciones y no, como dice Poulat, a observar la forma de lo religioso en el presente. Berger en esta reelaboración de su propuesta va de un extremo a otro: de la racionalidad que impone la secularización a un argumento donde la pluralidad de mundos conlleva una intensificación de lo religioso. Luckmann no logra desprenderse de su tesis de la privatización de lo religioso confiriéndole un sentido marginal. Por su parte Herviéu Léger establece que la religión no desaparece en el mundo moderno, simplemente se convierte en una creencia más, pero no da pausas de cómo entender la creciente relevancia de lo sagrado sin que ello implique una vuelta a la capacidad estructurante de la religión.

IV. Fe de erratas, la forma de lo religioso en la modernidad.

Las limitaciones de la teoría de la secularización y el abuso de la gramática no resuelven nuestra preocupación por entender el mal llamado “retorno de lo sagrado”². Por eso queremos esbozar algunas ideas que nos permitan comprender la complejidad del fenómeno sin quedar atrapados en la circularidad de la secularización. Partimos de la premisa de considerar a la esfera de la religión dentro de la modernidad y no frente a ella. Esto es importante para eliminar el obstáculo de considerar a la religión como pre o post moderna; con ello rebasamos el uso y abuso de la gramática. El tiempo de hoy no es menor o mayor en intensidad religiosa, es simplemente diferente. No es un fenómeno radicalmente nuevo, ni tampoco es el retorno de las viejas formas. Es simplemente que la sociedad contemporánea fija de manera diferente la necesidad de lo sagrado y en ese sentido los argumentos de Poulat son pertinentes, contrario a los post modernos que quedan atrapados en su argumento de considerar al siglo como intensamente religioso. Desde este punto de vista se colocan más en un plano ético que gnoseológico.

Una segunda premisa es evitar identificar a la modernidad con la secularización. Es un argumento recurrente tanto de los teóricos de la secularización como de los posmodernos decir que la modernidad es la época de la secularización, pues según ellos sólo de esta manera se puede entender los procesos de diferenciación y racionalización del mundo moderno. Si bien modernidad y secularización son dos procesos paralelos, ello no implica necesariamente que sean procesos gemelos. La secularización es un

.....

² “El retorno de lo sagrado” es una acepción inaceptable en el análisis sociológico por la sencilla razón que lo sagrado nunca se fue de la modernidad, siempre ha estado ahí.

proceso dentro de la modernidad que posibilitó la diferenciación de los ámbitos sociales respecto a la religión en el tránsito

La secularización es un proceso dentro de la modernidad que posibilitó la diferenciación de los ámbitos sociales respecto a la religión en el tránsito de una sociedad tradicional a una moderna.

de una sociedad tradicional a una moderna. Pero no significa que la modernidad sea la secularización. Más bien fue una etapa que posibilitó la racionalidad y la “mundanización” del mundo. En

este momento la diferenciación social ya no está en función de la religión, sino entre esferas seculares y también dentro de una esfera particular. La ciencia, por ejemplo, busca diferenciarse de otras esferas asumiendo lo que para ella es racional. A su interior también se gestan otras diferenciaciones entre disciplinas. La secularización del mundo no es en la actualidad una categoría que nos de cuenta de la diferenciación y racionalidad de lo contemporáneo. La sociedad actual es una totalidad secular per se: las distintas esferas actúan de manera secular incluyendo a la religión, esfera que es tan secular como las otras. El uso de medios políticos, económicos, informáticos y educativos demuestran que lo religioso actúa en lo secular, sin que ello implique una pérdida de su identidad y de la creencia en la trascendencia. Aún los fundamentalismos más acérrimos tienen que actuar de manera secular para comunicar sus posturas radicales. Paradójicamente utilizan las armas y argumentos seculares para imponer su razón religiosa.

Ahora bien, lo religioso no queda atrapado en ámbitos meramente privados sino que permea a otros ámbitos seculares: la política sacraliza sus ritos, la economía mitifica el dinero, la ciencia lleva el fundamentalismo de la verdad. Lo religioso en ámbitos seculares no implica una religión de tipo civil, es más

complejo que eso, pues no significa que la política, economía o la ciencia vuelvan su mirada a lo sagrado. Significa simplemente que no hay divisiones tajantes entre las dimensiones y que pueden ser permeadas por ámbitos como la religión sin que implique la pérdida de su identidad. La política puede sacralizar sus ritos sin perder de vista su medio que es el poder, la economía mitifica el dinero sin perder de vista que su medio son los recursos disponibles, etc.

Lo secular es hoy una condición fijada en la sociedad contemporánea. Todo lo social actúa en esta condición, aún la propia religión, por lo que es necesario encontrar una nueva categoría que nos permita dar cuenta de los fenómenos religiosos dentro de lo secular. No es la gramática la que nos resuelva el problema. Lo secular está fijado, lo religioso se mueve dentro de ello. Cómo y por qué son el reto del debate sobre secularización en la actualidad. Quizá Rafael Díaz ya intuía esta necesidad con su categoría “Religión vacía” la cual no es ausencia de religiosidad, sino el desconocimiento de lo que esta llena esa dimensión de lo sagrado.

Conclusión

Aún cuando diversos académicos trataron de dar un sentido diferente a la propuesta normativa, reconociendo la capacidad de actuar de lo sagrado, no reconocen que lo religioso forma parte de la modernidad.

El debate sobre secularización ha transitado por diversas rutas. En un primer momento se identificó a la secularización como la diferenciación de esferas sociales respecto de la

religión, en el cambio de una sociedad tradicional a una moderna. En un segundo momento, el concepto adquirió un cariz más normativo, entendiendo por normativo el sentido unívoco de co-



locar a lo religioso en el ámbito de lo privado cuando no su desaparición. Posteriormente, ante la fuerza que fue tomando lo religioso en el mundo moderno, se pretendió dictaminar el fracaso de la razón o indicar una etapa post secular con lo que hizo crisis la secularización normativa. Aún cuando diversos académicos trataron de dar un sentido diferente a la propuesta normativa, reconociendo la capacidad de actuar de lo sagrado, no reconocen que lo religioso forma parte de la modernidad. De ahí el abuso de los prefijos y sufijos. En algunos casos van de un extremo a otro como es el caso de Berger que en un primer momento sostuvo la predominancia de lo secular y ahora dice que el mundo es intensamente religioso.

Es importante transformar nuestra manera de observar lo religioso. Ya no en la distinción entre secular/ sagrado, sino considerando lo sagrado dentro de lo secular. Para ello tenemos que construir una nueva categoría que nos de cuenta de cómo actúa lo religioso en un mundo que indiscutiblemente es secular y que en ningún momento va a reencantarse. Cuando Berger reconoce que secularización y modernidad no son dos procesos gemelos es un gran paso, pero no se atreve a cruzar el umbral que puede dar pie a una nueva categoría. Prefiere refugiarse en su propia certeza al decir que el mundo es plural e intensamente religioso. Es necesario cruzar ese umbral reconociendo en primer lugar la preeminencia de lo secular y bajo qué condiciones lo religioso actúa dentro de él.

Bibliografía

Bell, D. (1992). *Las contradicciones culturales del capitalismo*. Madrid: Alianza Editorial.

Berger, P. (1997, Domingo 15). *Entrevista: La modernidad es pluralización y no secularización*. Periódico El Mercurio.

- Berger, P. (1981). *Para una teoría sociológica de la religión*. Barcelona: Kairós.
- Dekker, G. (1995, March). *Is religious change a form of secularization? The case of the reformed churches in the Netherlands*. Social Compass, International Review of Sociology of Religion, 42 (1).
- De Regil Vélez, J.R. (1997). *Sin Dios y sin el Hombre*. México: Cuadernos de Fe y Cultura, Universidad Iberoamericana.
- Díaz Salazar, R. (1992). *La religión vacía: un análisis de la transición religiosa en occidente*. Barcelona: Anthropos.
- Dobbelaere, K. (1994). *Secularización: un concepto multidimensional*. México: Universidad Iberoamericana.
- Durkheim, É. (1996). *Las formas elementales de la vida religiosa*. México: Ed. Colofón.
- Eco, U. & Martini, C. M. (1993). *¿En qué creen los que no creen?* Madrid: Taurus.
- Giménez, G. (1996). *Identidades religiosas y sociales en México*. México: UNAM- IFAL.
- Hervieu - Léger, D. (1996). *Por una sociología de las nuevas formas de la religiosidad: algunas cuestiones teóricas previas*. En Giménez, G. *Identidades religiosas y sociales en México*. México: UNAM- IFAL.
- Luckmann, T. (1989). *Religión y condición social de la conciencia moderna*. En Palacios X. y cols., *Razón, ética y política*. Barcelona: Anthropos.

- Mardones, J.M. (1996). *¿Hacia dónde va la religión? Postmodernidad y postsecularización*. México: Cuadernos de Fe y Cultura, Universidad Iberoamericana.
- Parsons, T. (1978). *Ensayos sobre teoría social*. Buenos Aires: Paidós.
- Poulat, É. (1998, Septiembre - Diciembre). *La era poscristiana*. En Revista Religiones y Sociedad, 4.
- Seidman, S. (1990). *Substantive debates: moral order and social crisis - perspectives on modern culture*. J. Alexander (Comp.), Culture an society: conteporany debates. USA: Cambridge University Press.
- Tschannen, O. (1991, December). *The secularization paradigm: A sistematization*. *Journal for the Scientific Study of Religion*, Society for the Scientific Study of Religion, 30 (4).
- Weber, M. (1983). *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Wilson, B. et.al. (1998). *Secularization and social integration*. Belgium: Leuven University Press.

CONFUSIÓN HISTÓRICA ENTRE PECADO Y DELITO: UNA MIRADA DESDE LA LAICIDAD³

M.Ph Ana Lucía Fonseca Ramírez*

1. Estructura religiosa del poder

En el traslazo de la concepción religiosa del pecado con la conceptualización jurídica del delito permanece así la misma base religiosa del poder, el recurso a la potestad divina cambia aparentemente de registro cuando se invoca la potestad “secular”, pero el poder de juzgar y castigar sigue articulándose sobre la misma confusión. La “fe de legitimidad” de los sistemas políticos, jurídicos o morales bien puede basarse en la invocación de poderes sobrenaturales, como en el caso de las teocracias, las monarquías de derecho divino, las dictaduras; pero también en el caso del discurso basado en el “dictamen de mayorías” cuando supone que éstas siempre procuran el bien común. Y aunque un modelo político manifiesto no se defina como teocrático, puede esconder una realidad subyacente de tipo religioso, un pensamiento teocrático.

Pierre Kaufmann, por su parte, explica así esta base religiosa del poder político:

.....
³ Esta ponencia tiene como base la Tesis de Maestría Pecado y delito en la mentalidad costarricense (Un análisis filosófico), defendida públicamente el 29 de octubre del 2008 en la Escuela de Filosofía de la Universidad de Costa Rica. Pronto será publicada en su totalidad

* Profesora de Filosofía, Universidad de Costa Rica.



Si es verdad que el poder político se constituye mediante un desplazamiento del poder de fascinación de lo omnipotente, se entenderá que, en efecto, recoja en sus formas desarrolladas el reflejo de una brillantez originaria, por lo mismo que sostiene en forma de autoridad la exclusividad de la voluntad ancestral. (1982, p. 81)

Todo acto fundante arrastra esa “brillantez originaria”, la recapitula. Cuando se cree que la voluntad de todos se hace una para pactar, renace la ficción del contrato social, como parte de los mitos fundacionales. El tiempo ya no es el ordinario: nos encontramos en el tiempo sagrado de la “fiesta electoral”, de la “consulta a las bases”, del “mandato del pueblo”. El “pacto de voluntades” vuelve a situarse en illo tempore, en el tiempo privilegiado de los orígenes y tanto se sustrae de los avatares humanos que, cuando se le invoca como fuente de legitimidad, se olvida que la pretendida cohesión de voluntades nunca es espontánea ni alegre, sino la reacción ante la incertidumbre propia de los conflictos de poder.

Es esta estructura religiosa del poder la que subyace en la mentalidad costarricense desde sus raíces contrarreformistas coloniales y su correspondiente imaginario o autoimagen.

Uso el calificativo “contrarreformista” para referirme no sólo al pensamiento propio del período histórico de las confrontaciones religiosas del siglo XVI, sino al pensamiento que tiene entre sus características la exclusión de la diferencia, la persecución cruenta o incruenta de “herejías”, la doctrina de la Única Moral y la creencia en que los juicios en nombre de la Fe o de la Ley están amparados en valores superiores, absolutos y de acatamiento obligatorio. El autoengaño del “imaginario metafísico” costarricense, como lo llama Alexander Jiménez (2002), se alimenta de esa herencia ideológica contrarreformista cuando

al discurso de la singularidad se suma el de la suficiencia moral: Dios nos protege y nos guía, somos el baluarte de la democracia y el pacifismo, le damos lecciones al mundo, en el pasado sin mácula se fijó nuestro destino, en suma, tenemos la autoridad moral de la Única Moral. Y cada vez que se legitima el poder político acudiendo a convicciones religiosas o cuando se permite y hasta se promueve la injerencia determinante de la religión en decisiones civiles, se manifiesta la mentalidad contrarreformista, cuyas metáforas siguen alimentando el discurso confesional del Estado, que no distingue los derechos y atribuciones de la ciudadanía frente a los de la feligresía, que ejerce mediante actos y omisiones una tutela enajenadora de los cuerpos (sobre todo los de las mujeres) y de la sexualidad, que impone una educación religiosa doctrinal en sus centros de enseñanza, que se resiste, en suma, a replantearse su papel desde la laicidad.

2. Legitimidad y legitimación

Todo sistema, sea este político, religioso o jurídico, construye su propia legitimación, su razón de ser y de poder. En el mejor de los casos, esa construcción se lograría mediante el ejercicio de la discusión que permitiera incluso poner en duda el principio integrador del sistema. Pero en el peor de los casos, la estructura de poder de cada sistema lleva consigo la marca de la irracionalidad, de la falsificación ideológica, de la coacción... Tanto, que ni siquiera acepta que la legitimación se construye sino que la da por sentada, es decir, apela a La Legitimidad (así con mayúscula), a algún valor de tipo inmutable y universal que ampara y articula el sistema: la ley divina, la ley natural o la sacralidad de las normas de un legendario pacto social. El acto de legitimación, llevado por los vaivenes históricos y culturales, es reificado con pretensiones de universalidad y se instala en el reino de La Legitimidad donde el poder es sagrado, incluso en las formas modernas de ejercerlo. Entonces, el discurso de legitimación de las

normas se vuelve amnésico en relación con la historia y recurre al mito, no atiende a causas de la historia social y económica sino a narraciones fundacionales que centran su interés en el origen. Se asume que en el origen hay “algo”, una esencia (de lo nacional, de lo constitucional), no un vacío de sentido que se llena con convenciones. Aceptar ese “algo” aproxima inevitablemente aquel discurso a los terrenos del iusnaturalismo: las normas convencionales “correctas” del derecho se fundan y legitiman en las “Normas Fundamentales” del derecho natural, por lo que el sacro código de leyes debe ser observado a la letra, como un creyente obedece el Libro revelado.

3. Iusnaturalismo y Iuspositivismo

Para el iusnaturalismo, el orden jurídico se estructura a partir de dos fuentes: la del derecho natural, absoluta y necesaria, y la del derecho positivo, relativa y contingente. (ver Bobbio, 1965) De acuerdo con esta posición, el derecho natural prevalece sobre el positivo y le da a éste su legitimidad. Sólo que aquí no está en juego cualquier tipo de normas, porque las hay donde la convención resulta suficiente para que se acepten como legítimas (como en el caso de las normas de etiqueta o las de tránsito). Las normas que tan celosamente reclama para su fundamentación el iusnaturalismo son las que tocan el sensible terreno de la moral y la política, es decir, las que tienen que ver directamente con el poder (quiénes lo ejercen, cómo y ante quiénes y, sobre todo, por qué y para qué lo ejercen).

Por eso creo que hay que escarbar más a fondo en esta base metafísica del iusnaturalismo donde residen los aspectos más importantes y quizás el menos mencionado de esta postura: su base religiosa, de donde se desprende la creencia iusnaturalista de que todo lo natural es bueno.

Pero, **¿todo lo natural es bueno?** Un examen del uso que aquí se hace del concepto de naturaleza nos muestra que, sea que se parta de los conceptos ingenuo, físico o metafísico (ver Savater, 1997), siempre se saca ventaja de una visión fragmentada y por tanto también ideológica del concepto de naturaleza. Veamos por qué.

Si se asume **una imagen bucólica y paisajística de la naturaleza**, se excluye, inocente o tendenciosamente, todo aquello que siendo también natural resulte perturbador e inaceptable para un sentido de perfección “a la medida de lo humano”. (Por ejemplo, una bandada de langostas sobre un campo de trigo, o un terremoto en la India, o los efectos de un virus en nuestro organismo)

Si se parte del **concepto físico de naturaleza**, la falacia selecciona aquellos elementos que sirvan para afirmar todas las formas del argumento del diseño, se queda sólo con la noción de ley, porque da cabida a la necesidad emocional de afirmar un legislador, pero desecha la noción de inmanencia en la medida en que ésta apunta al rechazo de un proyecto cósmico.

Pero la falacia también se relaciona con el **concepto metafísico de naturaleza** como origen, razón de ser o sustrato de todo lo real. Es decir, la naturaleza como fundamento organizador.

De este modo entonces la invocación de “lo natural” prima sobre lo convencional o lo artificial y la “verdadera naturaleza” debe marcar el camino para la moral, el derecho y la política; toda acción humana que se aleje del camino es por tanto anti-natural, es decir, mala, porque todo lo natural es bueno. ¿Se entiende así por qué el iusnaturalismo habla de ley natural, familia natural, sexo natural, dominio natural...?

Por otra parte, si de iuspositivismo se trata, este no reconoce otra fuente de legitimidad que la ley dada, humanamente dada y por tanto falible y cambiante. Pero los problemas jurídicos no quedan resueltos apelando al simple apego a la ley, porque en su extremo legalista el derecho positivo es fuertemente criticado y censurado, sobre todo cuando recordamos sus efectos en el régimen nacionalsocialista alemán. Por eso en el campo del derecho positivo se han dado muchas y variadas discusiones acerca de las relaciones entre derecho y moral. Ralf Dreier, en su artículo “Derecho y moral” (Garzón, 1999, 73) aclara que si la moral prevalece sobre el derecho deben ser resueltas dos interrogantes de diferente orden. Una empírica: ¿cuál moral se ha transformado en derecho positivo?; otra normativa: ¿cuál moral debería transformarse en derecho positivo?

Siendo así, ante la pregunta de cuál moral ha condicionado el derecho de Occidente, es indudable que de manera manifiesta (como en el iusnaturalismo) o de manera larvada (como en el iuspositivismo), la moral que ha estado detrás del derecho y su definición del delito ha sido la moral cristiana. El problema por resolver ahora es si debe seguir siendo así y, si la respuesta es negativa, considerar que se abren más dificultades ante la necesidad de replantear las relaciones entre moral y derecho: ¿cuál debe ser la moral que se transforme en derecho positivo? (si aceptamos la determinación moral del derecho), ¿cómo define el derecho su propia legitimidad? (si no aceptamos tal determinación).

Una opinión apresurada al respecto quizás consideraría que la subordinación del derecho a la moral religiosa se dio, sí, en el orden jurídico medieval o se mantiene en las teocracias islámicas, pero que se presente en Estados democráticos contemporáneos parece inadmisibile y, sin embargo, el resurgir de los fundamentalismos y el arraigo de sus proyectos sociopolíticos

muestra que hoy como ayer el pensamiento religioso conservador sigue dictando pautas a la moral y al derecho. Esto explicaría en gran parte por qué, a pesar del cambio en los sistemas punitivos (desde los destierros, las torturas, la pena de muerte... hasta la privación de libertad), los discursos jurídicos conservan una estructura similar a la del discurso religioso cuando justifican la necesidad de la pena.

Por esa legitimación religiosa impropia es que los poderes del Estado costarricense actúan como patriarcas celosos y autoritarios cuando tutelan los cuerpos de las mujeres, negándoles su autonomía y el derecho al placer en nombre de tradiciones y creencias misóginas, cuando proclaman la unión heterosexual como la condición sine qua non para establecer un matrimonio o formar una familia, cuando reproducen su doctrina religiosa en la enseñanza pública.

No voy a exponer ahora las consecuencias de la confesionalidad del Estado en cada caso mencionado, pero sí me referiré a lo que considero el fondo ideológico del artículo 75 de la Constitución Política.

4. El artículo 75 de la Constitución Política

La persistencia de la confesionalidad en nuestra historia constitucional está estrechamente ligada a concepciones iusnaturalistas del derecho que sostienen que la verdad y el bien son valores absolutos, lo que implica la pretensión de un sistema de moral

La persistencia de la confesionalidad en nuestra historia constitucional está estrechamente ligada a concepciones iusnaturalistas del derecho que sostienen que la verdad y el bien son valores absolutos...

único y un debilitamiento de los límites entre lo privado y lo público.

Que las iglesias apelen al derecho natural es estructuralmente comprensible, pero que una Constitución que se supone democrática lo haga, evidencia la impronta religiosa en la vida política de nuestro país y por eso hoy sigue siendo difícil separar las competencias de la Iglesia (Católica) y del Estado.

a. Una mirada a la historia constitucional.

El contenido ideológico del artículo 75 ha sobrevivido en nuestro país transitando por el camino marcado por la Constitución de Cádiz, pasando por la Constitución liberal de 1871, hasta la constitución de 1949, vigente en la actualidad.

En su estudio acerca de las constituciones costarricenses, el politólogo José Miguel Rodríguez (1977, 89) da cuenta de que todas, aún las más “liberales”, comienzan con una invocación

religiosa, excepción hecha de la Constitución Federal de 1835 con sus “reformas”, la ley de Bases y Garantías de 1841 y la Constitución de 1917. Y todas, excepto la Ley de Bases y Garantías, declaran la religión católica como la del Estado.

El contenido ideológico del artículo 75 ha sobrevivido en nuestro país transitando por el camino marcado por la Constitución de Cádiz, pasando por la Constitución liberal de 1871, hasta la constitución de 1949, vigente en la actualidad.

Del texto del artículo 12 de la Constitución de Cádiz, lo único que no pasa a las de 1871 y 1949 es la prohibición de practicar otras religiones, pero su afirmación confesional de fondo se conserva íntegra. Veamos:

Art.12. La religión de la nación española es y será perpetuamente la católica, apostólica, única verdadera. La nación la protege por leyes sabias y justas y prohíbe el ejercicio de cualquier otra.

La de 1871, promulgada después del golpe militar liderado por Tomás Guardia contra el presidente Jesús Jiménez, aunque de corte liberal, declara la confesionalidad del Estado en su artículo 51:

Artículo 51. La religión Católica, Apostólica y Romana es la de la República; el gobierno la protege y no contribuye con sus rentas a los gastos de otros cultos, cuyo ejercicio sin embargo tolera.

Nótese que ya no se habla de la religión de la nación sino de la religión de la República y no dice que sea la nación la llamada a proteger la religión sino el gobierno. Decir que éste no contribuye con sus rentas a los gastos de otros cultos, es una forma indirecta de manifestar que sí lo hace con el culto católico, aunque afirma la tolerancia respecto de cultos diferentes.

La confesionalidad declarada en esta Constitución en principio sorprende, sobre todo cuando surge en un clima político donde se producen leyes anticlericales como la expulsión del Obispo Thiel y de los jesuitas, la secularización de los cementerios, la derogación del Concordato y la prohibición de órdenes monásticas, de procesiones fuera de los templos (salvo las de Semana Santa, Corpus y las del Santo del lugar) y de colectación de limosnas para el culto católico sin la autorización gubernamental. (Vargas, 1991, p. 145)

Sin embargo, para salir de la sorpresa inicial de ver juntas leyes anticlericales y Constitución confesional, basta con reparar en la naturaleza del conflicto, pues si bien los liberales de enton-

ces consiguieron imponerse en los campos político (como en el caso de las leyes mencionadas y la reforma educativa) y económico (con el auge de la producción cafetalera), nunca lograron desprenderse de su herencia ideológica.

Por eso, casi sin cambios, el artículo persiste en la Constitución de 1949, vigente hasta el momento.

Su texto, hoy el 75 de la Constitución, en capítulo único, reza así:

La Religión Católica, Apostólica, Romana, es la del Estado, el cual contribuye a su mantenimiento, sin impedir el libre ejercicio en la República de otros cultos que no se opongan a la moral universal ni a las buenas costumbres.

La declaración de confesionalidad recae ahora sobre el Estado, no sobre la nación, ni la República. ¿Simple precisión del vocabulario político? Tal vez, pero sus consecuencias ideológicas son profundas. Que la nación, como unidad cultural, tenga una o varias religiones es una realidad histórica; que la República, como forma de gobierno y el Estado como realidad territorial y política, tengan una religión es un anacronismo que sólo conduce a formas de pensamiento teocrático y excluyente.

De la prohibición de cultos no católicos (Constitución de Cádiz) se pasa a la tolerancia sin apoyo financiero (Constitución de 1871), y de esta a no impedir [su] libre ejercicio en la República, siempre y cuando no se opongan a la moral universal ni a las buenas costumbres. Y... ¿cuáles son las consecuencias de apelar a una “moral universal” y a las “buenas costumbres”?

b. Moral universal y buenas costumbres

Hablar de moral es hablar de costumbres y de normas que rigen estas costumbres; no hay sociedad, por simple que parezca, que no tenga una moral, aunque sea una “moral en crisis”. Por otra parte, cada sociedad o grupo humano juzga los actos individuales y colectivos a partir de valores y lo que al costarricense le parece sagrado puede resultarle inmoral o ridículo a un hotentote o a un danés. Pero el artículo 75 de la Constitución fue redactado con otro “espíritu”, que no considera que el bien y el mal sean meras convenciones, sino que existe algo así como un bien su-

Hablar de moral es hablar de costumbres y de normas que rigen estas costumbres; no hay sociedad, por simple que parezca, que no tenga una moral, aunque sea una “moral en crisis”.

premo, fruto de una “razón universal” y fin último de la vida humana. Siguiendo esta línea, el mal se definirá entonces como todo aquello que obstaculice la consecución de tal fin, es decir, sería todo aquello que nos vuelve “inmorales”.

Al aceptar el artículo 75 se acepta también que existe una moral universal (que rige o debería regir toda la especie humana) y, lo que parece más serio aún, que las mujeres y hombres costarricenses, o al menos quienes redactaron el artículo, saben cuál es esa moral universal que dirige las “buenas costumbres”. Pero en nuestro país, como en el resto de Latinoamérica, la definición de las buenas costumbres la ha dado desde los tiempos coloniales la Iglesia Católica y hasta la fecha nuestro Estado es confesionalmente católico, apostólico y romano, es decir, que el Estado costarricense tiene una religión (y una moral). Costa Rica es uno de los pocos Estados modernos que, diciéndose democrático, comete el anacronismo de ser confesional.

c. Reacción de iglesias cristianas no católicas: un caso

Muchas iglesias no católicas han protestado, desde distintas perspectivas, por lo que consideran una violación al principio de igualdad ante la Ley contenido en el artículo 33 de la Constitución. Por ejemplo, el 4 de agosto del 2000, la Asociación Cristiana de Comunicaciones presenta una acción de inconstitucionalidad ante la Sala IV contra el inciso g) del artículo 4 de la Ley de Impuesto sobre Bienes Inmuebles y el inciso g) del artículo 5 del Reglamento a esa misma Ley. El presidente de esa Asociación, Jonás González Rodríguez, manifiesta haber gestionado ante la Municipalidad de San José la exoneración de los impuestos territoriales y municipales de las propiedades que tiene inscritas su representada. La respuesta que el Alcalde Municipal le da es que ninguno de los inmuebles por los que se estaba solicitando la exoneración se dedicaba al culto religioso, por lo que rechaza su petición.

Es interesante que cristianos no católicos hayan apelado en esta acción de inconstitucionalidad al artículo 75, tan “a la medida” del culto católico, pero es obvio que con esto no intentaban cuestionar la confesionalidad del Estado, sino más bien confrontar el artículo 75 con el artículo 33 que declara la igualdad ante la Ley. En otras palabras, se preguntan por qué lo que el Estado concede a un culto no puede ser concedido a los demás. El interés de esta acción de inconstitucionalidad es entonces económico y no político: pide una repartición igualitaria del pastel de las exoneraciones de impuestos.

¿Cuál es el argumento de la Sala para afirmar que la Constitución no es parcial en beneficio de la Iglesia Católica? Que los beneficios concedidos son indicadores de una realidad sociológica, a saber, que la religión católica es *la confesión indiscutiblemente más arraigada y extendida en nuestro país*. En

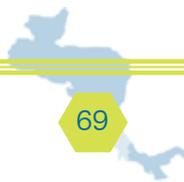
otras palabras, ¡que es la religión de la mayoría de la población! Además, que al *legislador formal*, que tiene potestades discrecionales, no le está exigido dar exenciones totales a los bienes inmuebles de toda organización religiosa, sin que importe su oficialidad (que sea la religión del Estado) y su representatividad (que sea la religión de la mayoría). ¡Una manera elegante para decir que el legislador formal es autócrata, que tiene el poder de decidir, se supone que con justicia, lo que crea mejor!

Apelación a la tradición y a las mayorías, por un lado; apelación a la autocracia del legislador, por otro. Así responde la Sala Constitucional cuando se alega que la ciudadanía no es tratada de manera igualitaria por el Estado en cuanto al credo religioso.

d. Ciudadanía y feligresía (o cuando las mayorías no mandan)

¿Acaso debe el Estado beneficiar a algún credo en particular o a todos por igual? Ni una cosa ni la otra. Un Estado como el nuestro, que se dice democrático, no debería apoyarse en ninguna religión, ni contribuir a su mantenimiento, los recursos públicos no deben ser empleados para fomentar ningún tipo de credo, aunque la mayor parte de la ciudadanía diga ser hija de alguna iglesia. Las diversas iglesias, dentro de un Estado, tendrán que ver cómo obtienen lícitamente sus propios recursos para mantenerse y hacer proselitismo. Garantizar la libertad de cultos no significa promoverlos por actos u omisiones, mucho menos emplear el presupuesto público, que debe beneficiar a toda la ciudadanía, a favor de los credos religiosos.

La razón legitimadora del anacronismo de la confesionalidad es en el fondo la misma de siempre, una confusión entre el orden civil y el orden religioso, entre los derechos de la **ciudadanía** y los de la **feligresía**.



¿Qué tal si respondemos que el Estado no debe tener ninguna religión, aunque la mayoría crea practicar la ¿religión verdadera?.

La ciudadanía, según el artículo 90 de la Constitución, es *el conjunto de derechos y deberes políticos que corresponde a los costarricenses mayores de dieciocho años*. La feligresía es, literalmente, el conjunto de hijos e hijas de la iglesia,

es decir, todos los hombres y mujeres que creen en los dogmas de una iglesia y practican su culto.

La apelación a la mayoría es un argumento frecuente para tratar de legitimar la confesionalidad: la fe del Estado es una cuestión estadística, pues la decide el número de feligreses dentro de sus fronteras. El argumento es falazmente complejo: si se acepta, se supone que ya se ha respondido afirmativamente a una pregunta más de fondo y más crítica: ¿debe el Estado tener una religión?

Pero la falacia no termina aquí, pues además se asume que si la mayoría lo dice, entonces debe ser cierto y, si la mayoría dice que profesa la “única religión verdadera”, el Estado debe profesarla también.

Veamos la otra cara de la moneda. ¿Qué tal si respondemos que el Estado no debe tener ninguna religión, aunque la mayoría crea practicar la “religión verdadera”? Porque una cosa es el criterio de las mayorías en el que se basan los regímenes democráticos para que la ciudadanía tome decisiones civiles, y otra muy diferente es invocar este criterio con el fin de justificar una religión oficial, sólo porque una determinada feligresía es mayoritaria. Así, si tenemos en cuenta la distinción entre ciudadanía y feligresía el Estado no debe ser confesional aunque la mayoría de sus habitantes lo sea.

Tradición y mayorías recapitulan un vestigio de las monarquías de derecho divino, donde el Estado era el rey y la autoridad del rey venía de Dios. Pero un Estado es una unidad política y territorial que, por definición y por principio, no puede tener fe alguna y tampoco decirse ateo. La fe la tienen o no los seres humanos, no la forma como nos organicemos políticamente dentro de un territorio. Se incurre en una “prosopopeya ideológica” cuando le atribuimos tendencias, sentimientos y credos humanos a nuestras creaciones, en este caso políticas.

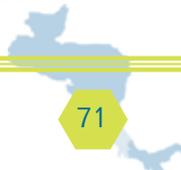
La legitimidad política de un Estado democrático no puede ampararse en ningún credo, ni en ninguna autoridad religiosa; los acuerdos sobre la vida pública, aunque resulten provisionales y discutibles, no deben ser confesionales.

Sólo un Estado laico puede, a la vez, garantizar a la nación completa la libertad de cultos o la libertad de no tenerlos, y no romper con favoritismos el principio de igualdad ante la ley.

La legitimidad política de un Estado democrático no puede ampararse en ningún credo, ni en ninguna autoridad religiosa; los acuerdos sobre la vida pública, aunque resulten provisionales y discutibles, no deben ser confesionales.

Por otra parte, que las democracias sean representativas significa que no siempre podemos tomar decisiones y emprender acciones políticas directamente, para eso nombramos a mujeres y a hombres que nos representen en el gobierno del Estado, les

concedemos el derecho de decidir y actuar en nuestro lugar en lo que concierne al orden civil y público, no al orden privado. Y aunque es cierto que existen convicciones privadas con consecuencias públicas y acciones públicas que afectan el mundo



privado, es el Estado el que está llamado a armonizar, de acuerdo con los derechos humanos y el principio de igualdad ante la Ley, los desacuerdos que puedan presentarse. Pero en Costa Rica el Estado está atado a una norma constitucional que le inclina *a priori* a favor de la visión del mundo de la Iglesia Católica y a la defensa de sus intereses.

Afirmar que el Estado debe ser confesional es partir de una corrupción del sentido de la representatividad **política**, pues aunque toda la ciudadanía tiene el derecho de afiliarse a partidos, gremios, clubes, asociaciones e iglesias, el Estado no debe tener ninguna filiación. La legitimidad política de un Estado democrático no puede ampararse en ningún credo ni en ninguna autoridad religiosa, los acuerdos sobre la vida pública, aunque resulten provisionales y discutibles, no deben ser confesionales. No obstante, como bien lo plantea Fernando Savater:

Este marco institucional secular no excluye ni mucho menos persigue las creencias religiosas: al contrario, las protege a las unas frente a las otras. Porque la mayoría de las persecuciones religiosas han sucedido históricamente a causa de la enemistad intolerante de unas religiones contra las demás o contra los herejes. En la sociedad laica, cada iglesia debe tratar a las demás como ella misma quiere ser tratada... y no como piensa que las otras se merecen. Convertidos los dogmas en creencias particulares de los ciudadanos, pierden su obligatoriedad general pero ganan en cambio las garantías protectoras que brinda la Constitución democrática, igual para todos. (2004)

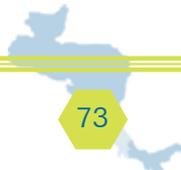
e. Consideración final

Que quede claro entonces: la fe religiosa (cualquiera que esta sea) no debe prohibirse en ningún Estado, esto lo convertiría en un poder anticlerical y perseguidor de cultos religiosos. Pero el

proselitismo y el culto religiosos debe reservarse para el espacio individual o colectivo, entiéndase la casa del creyente y los templos, y si son actividades masivas como las que los diferentes movimientos religiosos han puesto de moda en estadios, gimnasios, plazas o parques públicos, pues tendrán que pedir los permisos correspondientes, atenerse a las leyes sobre este tipo de espectáculos y pagar a la respectiva municipalidad el precio por usar un bien público. Participar o no en estos cultos será siempre una decisión personal, tan personal y privada como educar a hijas e hijos en una determinada fe o en ninguna, bendecir la casa o la comida, celebrar la navidad alrededor del portal familiar, asistir a misa o al culto dominical u orar cuando a bien se tenga para pedir la ayuda divina. Pero la promoción por parte del Estado de creencias religiosas, confundiendo los derechos de la ciudadanía con los de las feligresías, no debe permitirse ni alentarse, por el bien mismo del derecho a practicar o no una religión y respetar la de los demás.

Pero para que lo dicho no sean sólo palabras al viento, es necesario revisar a fondo la Constitución Política actual y eliminar el artículo que ata al Estado a una confesión religiosa con pretensiones de universalidad.

Pero para que lo dicho no sean sólo palabras al viento, es necesario revisar a fondo la Constitución Política actual y eliminar el artículo que ata al Estado a una confesión religiosa con pretensiones de universalidad. Pero no hay que caer en ingenuidades pues, si esto se logra, aún quedaría mucho camino por recorrer, pues una cosa es la no confesionalidad del Estado en el plano constitucional y otra que el Estado funcione realmente de acuerdo con principios laicos. Sin embargo, por algún punto hay que empezar para que los asuntos públicos sean tratados sin imposiciones religiosas.



Bibliografía

- Bobbio, N. (1965). *El problema del positivismo jurídico*. Buenos Aires: EUDEBA.
- Constitución Política de la República de Costa Rica. (1981). San José: Imprenta Nacional.
- Fonseca, A. L. (2000, Enero-Junio, 2). *Racionalidad y poder en educación*. En Revista Comunicación, 11 (21).
- Garzón Valdés, E. (Comp.). (1999). *Derecho y filosofía*. México: Fontamara.
- Hess Araya, C. (2007, 1 de Diciembre). *Libertad religiosa para todos*. En La Nación, Página 15.
- Jiménez Matarrita, A. (2002). *El imposible país de los filósofos. (El discurso filosófico y la invención de Costa Rica)*. San José: Ediciones Perro Azul.
- Kaufmann, P. (1982). *Lo inconsciente político*. México: FCE.
- Molina, I. (2005). *Costarricense por dicha. Identidad nacional y cambio cultural en Costa Rica durante los siglos XIX y XX*. San José: EUCR.
- Obregón Loría, C. (Ed.). (2007). *Las Constituciones de Costa Rica 1812-2006. Cuatro volúmenes*. San José: EUCR.
- Rodríguez Zamora, J. M. (1977, Abril). *Política y religión: la función política de la Iglesia católica en Costa Rica*. En Revista de Ciencias Sociales, 13 (13).
- Salazar Mora, O. (1998). *El apogeo de la república liberal en Costa Rica 1870-1914*. San José: EUCR.

Savater, Fernando. (1997). *Diccionario filosófico*. Barcelona: Planeta.

Savater, Fernando. *Laicismo: cinco tesis*. Publicado originalmente en el diario El País (2004, 3 de Abril). Recuperado del sitio Web de Sindominio.net:
<http://biblioweb.sindominio.net/pensamiento/laicismo.html>

Vargas Arias, C. (1991). *El liberalismo, la Iglesia y el Estado en Costa Rica*. San José: Guayacán.

autonomía tolerancia estado

laicidad pluralismo diversidad

I Foro de Libertades Laicas en Centroamérica



A light blue silhouette map of Mexico is centered on the page. The text 'PARTE II' is positioned in the upper-middle part of the map, and 'DERECHOS SEXUALES Y DERECHOS REPRODUCTIVOS' is centered in the lower-middle part of the map.

PARTE II

**DERECHOS SEXUALES Y
DERECHOS REPRODUCTIVOS**

LAS REIVINDICACIONES POLÍTICAS DE LA JERARQUÍA ECLESIAÍSTICA Y DEL MOVIMIENTO FEMINISTA EN TORNO AL ABORTO EN COSTA RICA Y NICARAGUA⁴

M.Sc. Laura Fuentes Belgrave*

¿Es posible analizar sobre el mismo escenario político de un Estado Democrático de Derecho, las demandas del Movimiento Feminista y de la jerarquía eclesiástica en torno al aborto? Sabemos que el cuerpo de las mujeres es un territorio en el cual los hombres ejercen su poder, de tal forma que la mujer ni siquiera es tomada en cuenta como sujeto histórico, pues su cuerpo, según el dogma católico, no tiene otro fin que la procreación.

Las posiciones extremas del Movimiento Feminista y de la jerarquía eclesiástica, se encuentran en el centro de la sexualidad y de la reproducción, ellas confirman que el aborto es el nudo gordiano que reúne de forma más clara los discursos, normas y prácticas de los diferentes “poderes-saberes” como los llama

.....

⁴ Ponencia basada en la tesis : Les enjeux du pouvoir sur le corps des femmes. Les rapports entre l'État, la hiérarchie ecclésiastique et le mouvement féministe autour de l'avortement au Costa Rica et au Nicaragua. Master Recherche, mención Sociétés Contemporaines, especialidad Europe-Amériques, dirección de María Eugenia Cosio-Zavala, Institut des Hautes Etudes de l'Amérique Latine (IHEAL), Sorbonne Nouvelle Paris III, 2006.

* Escritora y periodista. Msc. en Estudios Latinoamericanos de la Sorbonne Nouvelle, Paris III. Actualmente cursa un Doctorado en Sociología en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales (EHESS) en París.

Foucault (1975), que han justificado históricamente la regulación del cuerpo femenino.

¿Pero cómo analizar interacciones entre discursos, prácticas y normas de quienes parecen detentar “poderes-saberes” opuestos? Para ello es necesario ubicar al Estado, a los agentes religiosos y

El capital simbólico de los agentes religiosos y el de los agentes feministas no presenta las mismas características frente al Estado, aunque sus prácticas tengan como sede la sociedad civil.

a los agentes feministas en un mismo campo donde las relaciones de fuerza estén en juego, éste es el campo político, concepto definido por Bourdieu (1993) como una red de relaciones entre distintas posiciones cuya existencia es determinada por sus circunstancias en la

distribución de los diferentes tipos de poder o de capital (económico, social, cultural o simbólico). Ahora, en este campo de juego, las estrategias de los agentes van encaminadas a la acumulación de poder, lo cual depende de su habitus, constituido por los esquemas de percepción, valorización y prácticas adquiridas en su posición.

El capital simbólico de los agentes religiosos y el de los agentes feministas no presenta las mismas características frente al Estado, aunque sus prácticas tengan como sede la sociedad civil. Pese a que “sociedad civil” es una noción ambigua, utilizada frecuentemente a la ligera, hay que reconocer que ella reúne en su seno el llamado al reconocimiento de agentes que anteriormente no estaban en la escena pública, lo cual permite que en ella se inscriba la legitimidad y la autoridad del Estado democrático (Linz & Stepan, citados en Hermet, 2000).

En este contexto, la estrategia fundamental de la Iglesia –representada por su jerarquía– es la reproducción de la estructura del poder religioso establecido, lo cual restringe y permite orientar las acciones de la Iglesia hacia un nivel donde las demandas y los intereses de todos los ciudadanos quedan subordinados a su autoridad (Solera, 2001).

La debilidad del marco jurídico en materia de derechos sexuales y reproductivos, aunado a las tradiciones políticas de Nicaragua y Costa Rica favorece la intervención de la jerarquía católica en los asuntos de Estado.

Por otra parte, el principio según el cual el Estado no puede intervenir en el terreno espiritual, porque no es competente en materia de fe, conlleva que la Iglesia, excluida del terreno temporal, mantenga su autoridad en su propio círculo: el espiritual. Este es

La debilidad del marco jurídico en materia de derechos sexuales y reproductivos, aunado a las tradiciones políticas de Nicaragua y Costa Rica favorece la intervención de la jerarquía católica en los asuntos de Estado.

el principio de la teoría moderna del Estado laico, la cual comprende la distinción entre el Estado y la Iglesia y determina la asociación a la Iglesia como un acto voluntario. (Salinas, 2003)

Existen tres tipos de laicidad: jurídica, política y cultural. Según Salinas (2003), el tipo jurídico se relaciona con la obligación del Estado de garantizar la libertad de creencias y la ausencia de toda “religión oficial”, como debería ser el caso de Nicaragua. La laicidad política conlleva a la separación efectiva entre el Estado y la Iglesia, es la distancia que debe favorecer el Estado, sin privilegiar una creencia particular o a sus

representantes, de tal forma que sea posible diferenciar entre el dominio personal y el dominio público.

La laicidad cultural enfatiza el origen multicultural de las sociedades actuales, por lo tanto existe la obligación para los funcionarios públicos de tomar decisiones conforme a la ley y no en función de sus creencias personales; este es el caso de Costa Rica, que aunque no es un Estado jurídicamente laico, tiene una Constitución (1990, p. 42) que afirma que si la religión oficial es la católica, las otras creencias y prácticas religiosas tienen igualmente derecho de existir, pese a que el Estado se comprometa a subvencionar a la Iglesia.

La laicidad política es la de acceso más delicado, pues según las prácticas y discursos religiosos la Iglesia católica interviene en procesos que pertenecen mayormente al orden político que al religioso, especialmente en relación con el cuerpo de las mujeres, que continúa siendo el centro de los discursos y las prácticas políticas.

Este es un ejemplo del funcionamiento de la “tecnología política del cuerpo” (Foucault, 1975, p. 34), donde el cuerpo se constituye históricamente como un micro-espacio de poder alrededor del cual se intensifican los enfrentamientos para transformarlo en un objeto de saber, lo cual sucede en tanto que las tácticas evolucionan, las instituciones cambian y el reconocimiento del poder de los agentes aumenta o disminuye.

En este escenario es notable la evolución de antiguos agentes como la Iglesia católica, que se sitúa en un contexto donde emerge no sólo la sociedad civil, sino también nuevos derechos para las mujeres en dos Estados que desde una mirada simplificada parecerían distintos, al ser Nicaragua un Estado jurídicamente laico y Costa Rica un Estado confesional. Sin embargo, esta di-

ferencia no es determinante, ya que en ambos Estados la Iglesia católica afronta la mutación del espacio privado y del espacio público frente a sus dogmas, con el consecuente incremento de demandas democráticas a las cuales buscará o no adherirse, dependiendo de su contenido (Guillaume et al., 2005).

Por otra parte, el Movimiento de Mujeres y Feminista en América Latina ha desarrollado durante las dos últimas décadas un trabajo sistemático con respecto a los derechos de las mujeres en la legislación de cada país, y también ha apoyado la creación de instancias de interlocución entre el Estado y la sociedad civil para contribuir a la equidad en las posibilidades de participación de la ciudadanía en las políticas públicas concernientes a los derechos sexuales y reproductivos.

El campo político: cuando los senderos se bifurcan

Según Bourdieu, el campo es la manifestación de un conflicto entre varias fuerzas. Al analizar las prácticas y los discursos del Movimiento Feminista y de la jerarquía eclesiástica en el campo político de Nicaragua y de Costa Rica se comprueba que a través de sus respectivas posiciones tratan de ejercer un “poder-saber” sobre el cuerpo de las mujeres. A partir de estas posiciones desarrollan estrategias y prácticas específicas en función del habitus de cada uno en el campo político.

En el campo político de ambos países intervienen diferentes agentes en la construcción del “poder-saber” ejercido sobre el cuerpo de las mujeres; el Estado Democrático de Derecho en primer lugar, sin embargo, la democracia encarna una condición social que permite a la población participar en pie de igualdad en el gobierno de la colectividad, y éste es el papel que juega la sociedad civil.

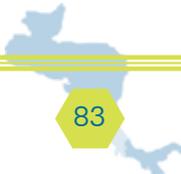
Norbert Lechner (citado en Olvera, 1999) caracteriza la recuperación de la idea de sociedad civil como una oposición fundamental al Estado autoritario, idea que concentra una crítica hacia la negación de los derechos políticos y de los derechos humanos, al tiempo que aspira a la reconstrucción de espacios sociales a partir de instancias autónomas de organización ciudadana.

También es necesario señalar que la sociedad civil es el resultado de la separación entre el poder ideológico y el poder político, es decir, el producto de una escisión entre la Iglesia y el Estado (Hall, citado en Olvera, 1999). Es así el fruto de una lucha por la ciudadanía, que ha creado nuevas identidades colectivas así como nuevos espacios de acción social, por este motivo la sociedad civil es un conjunto de instituciones que permite una valorización social, pues representa una cultura pública y política que defiende la tolerancia, el pluralismo y los derechos humanos.

También es necesario señalar que la sociedad civil es el resultado de la separación entre el poder ideológico y el poder político, es decir, el producto de una escisión entre la Iglesia y el Estado.

Ahora, los agentes se atribuyen el término de “organización de la sociedad civil” en relación a cómo se perciben en su propia posición dentro del campo político, lo cual es directamente proporcional a los capitales que interactúan en el campo. El capital simbólico del Movimiento Feminista está marcado por el reconocimiento histórico de los derechos de las mujeres como derechos

El capital simbólico del Movimiento Feminista está marcado por el reconocimiento histórico de los derechos de las mujeres como derechos humanos.



humanos. Su capital social es producto de las redes feministas que buscan la despenalización del aborto en América Latina, así como de la organización de actividades periódicas en la región.

En el plano nacional las integrantes del Movimiento Feminista frecuentemente han contado con una formación política, o trabajan en organizaciones no gubernamentales y universidades. Esto integra a su capital social una red de relaciones personales e institucionales que puede darles acceso a algunos instrumentos de poder.

Por otra parte, la Conferencia Episcopal conserva un capital simbólico y económico que es legado de la jerarquía eclesial, es decir, de la Iglesia católica. Su capital simbólico puede subdividirse en dos tipos: histórico y moral. Estos dos sub-capitales pertenecen al campo religioso, igual que el capital económico.

Sin embargo, la Conferencia Episcopal dispone de otro capital simbólico que comparte con el Movimiento Feminista y con otras organizaciones de la sociedad civil. A éste capital se le llamará “capital ciudadano”, pues le da derecho de expresar sus ideas a cualquier ciudadano –con la condición de que ellas representen algún interés colectivo- y de participar de forma activa en el campo político del Estado.

De este argumento se puede deducir que la Conferencia Episcopal ejerce más poder que el Movimiento Feminista en el campo político, en la medida en que ella utiliza los sub-capitales histórico y moral, los cuales vienen a reforzar el capital ciudadano. A la inversa, el Movimiento Feminista ejerce casi todo su poder a través de capitales que solamente pertenecen a la sociedad civil, como lo son su capital simbólico y social.

Pese a esto, el Movimiento Feminista ha visto acrecentarse su capital simbólico –surgido del reconocimiento público y la actuación de sus integrantes- como efecto del desarrollo de la sociedad civil. La identidad del Movimiento Feminista se define así a partir de los derechos humanos de las mujeres, específicamente del derecho a disponer libremente de su propio cuerpo.

La Conferencia Episcopal ha obtenido con el capital ciudadano un poder suplementario, ejercido por el conjunto de obispos y basado en el proselitismo y la doctrina social de la Iglesia, doctrina que autoriza su reflexión sobre la realidad política y socio-económica del país, con el objetivo de guiar a todos los ciudadanos, sean estos católicos o no.

Las reivindicaciones de la Conferencia Episcopal en lo concerniente a su capital ciudadano han evolucionado del campo religioso al político: se han transformado en reivindicaciones ciudadanas que teóricamente tienen el mismo grado de importancia para el Estado que aquellas del Movimiento Feminista. Sin embargo, la legitimidad eclesiástica en el espacio público y, en consecuencia, la de sus capitales simbólicos y económicos, tiene su origen en la Iglesia y no en la sociedad civil, tal como lo demuestra su percepción de los derechos humanos, donde se niegan los derechos reproductivos y la existencia de la mujer como sujeto de derechos. En el catolicismo el cuerpo de la mujer es un espacio sagrado y por tanto un tabú, porque él es el lugar de la creación de cada ser humano.

En este caso es posible vislumbrar una primera contradicción entre la percepción que tiene la Conferencia Episcopal del aborto y la valorización social de la sociedad civil, la cual busca reivindicar los derechos humanos en su totalidad. Una segunda contradicción nace de la evidente confusión de sub-capitales (histórico y moral) propios de la Iglesia, confusión que explota la Confe-

rencia Episcopal para hablar en nombre del capital ciudadano. Esta situación diluye los límites del campo religioso y lo acerca paradójicamente al campo político desde la sociedad civil, instancia que tiene como fundamento teórico la separación de poder entre el Estado y la Iglesia.

Las palabras no se las lleva el viento

En el discurso feminista sobre el aborto se defiende “el derecho a decidir”, lo cual abarca la maternidad voluntaria y los acuerdos internacionales relativos a los derechos de las mujeres, así como se insiste en la necesidad de cambiar el contexto social que restringe la toma de decisiones tanto de mujeres como de hombres.

Los elementos recurrentes del discurso feminista hacen referencia al papel regulador del Estado en lo concerniente al acceso al aborto, así como a los derechos humanos que subrayan la diferencia sexual de las mujeres frente al sistema legal. Otro aspecto importante del discurso es el llamado al “debate laico” y el cuestionamiento de “razones religiosas, ideológicas y morales” para tomar decisiones políticas.

El proyecto feminista sugiere nuevos tipos de relaciones sociales entre los sexos, propone otros conceptos que nutren el sentido de colectividad y elabora un nuevo sistema simbólico destinado a legitimar el principio de igualdad entre mujeres y hombres a partir de su

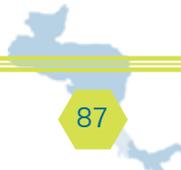
El proyecto feminista sugiere nuevos tipos de relaciones sociales entre los sexos, propone otros conceptos que nutren el sentido de colectividad y elabora un nuevo sistema simbólico destinado a legitimar el principio de igualdad entre mujeres y hombres a partir de su diferencia paradigmática.

diferencia paradigmática. En cambio, el discurso de la Conferencia Episcopal es la expresión de un sentido religioso llevado al campo político desde la sociedad civil. La jerarquía religiosa busca así el mantenimiento de una simbólica definitoria que busca la Iglesia en sus aspiraciones universales (Bourdieu, citado en Dianteill, 2002).

La Conferencia Episcopal legitima su perfil en el seno de la sociedad civil al tiempo que sostiene la producción de sentido de la Iglesia en el campo político, por lo tanto persigue sus propios intereses. Sin embargo, la Conferencia Episcopal niega el ejercicio de cualquier poder político de parte de la Iglesia, por lo que en consecuencia se puede afirmar que ejerce un poder religioso por la vía política, a través de su capital ciudadano. La contradicción se sitúa en la búsqueda de la Conferencia Episcopal del “bien común de todos los ciudadanos” y de la reproducción del sentido católico inherente a sus reivindicaciones como organización de la sociedad civil, búsqueda que no es necesariamente representativa del conjunto de la ciudadanía.

Las nuevas identidades que se encuentran en el origen de la sociedad civil se definen por su carácter plural, pues representan los intereses de diferentes grupos organizados, pero ninguno preconiza el bien de la ciudadanía, que es un concepto cristiano. Cada organización tiene así demandas específicas según los intereses representados. Pese a esta nueva realidad la Conferencia Episcopal no genera un sistema de significados compatible con su posición en el campo político, sino que se limita a la reproducción del sentido religioso.

Por ejemplo, cuando la jerarquía eclesiástica vio su espacio de significación católica amenazado por el proyecto de reforma al aborto terapéutico en Nicaragua, o por la reforma a la Ley General de Salud en Costa Rica, nunca evocó la dignidad o la vida de



las mujeres, siempre fueron la familia, el hombre o el “no nacido” quienes estuvieron presentes en su discurso. Así, cuando la Conferencia Episcopal percibe la fuerza simbólica del discurso feminista y su potencial de influencia sobre sectores de la población que pueden convertirse en clientes de su sistema simbólico, la Iglesia organiza sus intervenciones en el campo político utilizando todos sus capitales.

La expresión del discurso del Movimiento Feminista, en cambio, actúa como una fuerza liberadora para los clientes del sistema religioso, especialmente para las mujeres. El discurso feminista intenta esclarecer los aspectos presentes en las reformas legales, con el fin de hacerlos más accesibles a los consumidores potenciales. En cuanto a la Conferencia Episcopal, ella utiliza aparentemente la misma técnica, pero sirviéndose de los términos clave del discurso feminista para tergiversarlos, lo cual es una forma de recuperar la clientela ganada por el Movimiento Feminista o la que aún está indecisa.

El discurso eclesiástico deslegitima a su adversario al tergiversar términos que pertenecen a la base del capital simbólico del Movimiento Feminista, así como desacredita las convenciones de Naciones Unidas relacionadas con las mujeres y sus derechos. El monopolio del discurso religioso se fundamenta en la negación de otras formas de discurso, aunque sean apoyadas por el sistema internacional de derechos humanos. La Iglesia lucha por reproducir su campo de acción afrontando nuevos principios (como el derecho a decidir) que inducen a un cambio estruc-

El monopolio del discurso religioso se fundamenta en la negación de otras formas de discurso, aunque sean apoyadas por el sistema internacional de derechos humanos.

tural de la sociedad. Frente a esta situación, la Iglesia considera que el espacio de reproducción de su discurso y sus privilegios se encuentra en riesgo, y por ello busca su expansión en el campo político.

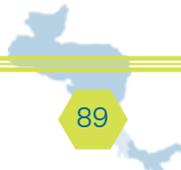
La destreza puesta en práctica

La actividad del Movimiento Feminista en Nicaragua y en Costa Rica se basa sobre una reflexión social y política que surge de la experiencia crítica del sistema patriarcal, lo cual influencia la formación de una identidad pública muy distinta a la de la Conferencia Episcopal, que interviene en el campo político como representante de un actor corporativo: la Iglesia católica.

Los recursos culturales, educativos y la experiencia de las integrantes del Movimiento Feminista en cada país, constituyen su capital social y ciudadano, al igual que las relaciones establecidas con otros agentes individuales y colectivos del sistema político. Por consiguiente, es necesario analizar las prácticas del Movimiento Feminista que lo insertan en los espacios de decisión pública relacionados con el aborto.

Las declaraciones públicas de la Conferencia Episcopal constituyen una expresión de sus prácticas y una forma de representación de sus valores religiosos. Estos documentos concentran su posición oficial y juegan un papel relevante, pues su importancia es decisiva para legitimar el “poder-saber” de la Iglesia en el campo político y más allá de él.

Estas declaraciones hacen un llamado a los principios católicos, pero también a los principios “fundacionales de la vida en sociedad”, así la Conferencia Episcopal busca cimentar su “poder-saber” en el campo político tomando como argumento los “principios éticos de la vida social”.



En cambio, cuando los derechos de las mujeres están en debate, dentro del marco de las instancias políticas y gubernamentales encargadas del control de la fecundidad, el aborto o la educación sexual, el Movimiento Feminista no tiene ningún argumento de peso frente a las posiciones de la Iglesia, equipada con sus sub-capitales moral e histórico. Pero a diferencia de la Conferencia Episcopal, el Movimiento Feminista –gracias a sus investigaciones– está familiarizado con las condiciones materiales de las mujeres en Nicaragua y Costa Rica.

Las prácticas de la Conferencia Episcopal, más allá de las declaraciones oficiales, persiguen explotar su capital ciudadano frente a las instancias de toma de decisiones públicas

Las prácticas de la Conferencia Episcopal, más allá de las declaraciones oficiales, persiguen explotar su capital ciudadano frente a las instancias de toma de decisiones públicas. Como en un juego de ajedrez, la jerarquía eclesiástica juega con sus intermediarios como peones en el campo político y así aumenta su capital ciudadano, de tal forma que puede conquistar una posición fuera de su campo y someter el mundo laico al poder religioso.

La estrategia de la araña

Es prioritario identificar los efectos producidos por el poder y el saber que devengan el Movimiento Feminista y la Conferencia Episcopal, así como el tipo de modelo estratégico que utilizan.

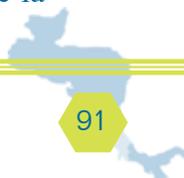
El Movimiento Feminista busca articular diferentes sectores sociales para establecer una plataforma de acción sobre el derecho de las mujeres a decidir sobre su sexualidad y su reproducción. Para incluir en la agenda política el derecho al aborto, la

estrategia feminista se basa en la sensibilización, la educación, la información, la investigación pluridisciplinaria, la formación y la abogacía.

Tanto en Nicaragua como en Costa Rica el Movimiento Feminista ha establecido numerosas relaciones de colaboración con el Estado y ha reforzado sus capitales alrededor del derecho a la salud de las mujeres; el problema restante es el de la despenalización del aborto, comprendido como un elemento sustancial del ejercicio de los derechos reproductivos relativos a la autonomía, la intimidad y la autodeterminación de la mujer. Esta despenalización hace eco a las convenciones internacionales ratificadas en Nicaragua y Costa Rica, que nunca han tenido efecto en las acciones de ambos Estados.

El Movimiento Feminista ha fortalecido sin embargo, sus capitales en el campo político, lo que le ha permitido formular estrategias a nivel estatal, de tal forma que ha podido insertar sus acciones en un proceso de evolución, entendiendo la estructura estatal como un sub-producto de las luchas políticas: si el Estado es atravesado por la desigualdad de género, también puede cambiar y dinamizar las relaciones de género a través de medidas que democratizen el campo político y autoricen un discurso y una práctica motivados por la ciudadanía que toma la palabra en nombre de los derechos humanos, y no por los actores corporativos del sistema de poder tradicional.

Teóricamente, en Nicaragua el Movimiento Feminista y la Conferencia Episcopal obedecen a las mismas condiciones de participación política, en tanto que ejercen su papel de interlocutores ante el Estado, pero la Conferencia Episcopal ha seguido con el apoyo de la Iglesia una estrategia de colocación de funcionarios en altos puestos de responsabilidad estatal, donde toman decisiones que conciernen a toda la población bajo el dictado de la doctrina católica.



Pese al carácter laico del Estado nicaragüense, la Iglesia católica y otros sectores fundamentalistas aumentaron su participación en la esfera estatal, con el objetivo de redefinir las leyes a partir de una creciente influencia sobre la política nacional. Las transformaciones de los últimos gobiernos nicaragüenses frente a la penalización del aborto terapéutico obedecen a la utilización de la Iglesia como plataforma política de negociación.

Es importante subrayar que contrariamente a la situación del Movimiento Feminista en ambos países, la población no mira con malos ojos esta cercanía entre Iglesia y gobierno, pues la Iglesia confiere especial legitimidad a los funcionarios públicos. Así, es posible identificar el método de transacción en el campo político: la Conferencia Episcopal obtiene la posibilidad de ejercer un poder institucional según una estrategia estatal, de acuerdo a intereses comunes que se convierten en moneda de intercambio entre las manos de la jerarquía eclesiástica, el gobierno y la sociedad política. Este tipo de “afinidad electiva” como la llama Weber (citado en Solera, 2001), encuentra su origen en el reforzamiento de antiguos capitales simbólicos de cada sector dentro del campo político.

En el caso costarricense, este país constituye una especie de enclave geopolítico para el arraigo de posiciones conservadoras del catolicismo. Igual que en Nicaragua, la Iglesia católica proporciona legitimidad a los políticos y gobernantes, pero la estrategia de colocar funcionarios afines en puestos clave no es tan evidente, quizás porque se hace de forma automática al abrigo del carácter confesional del Estado.

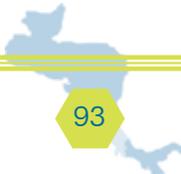
En Costa Rica la estrategia de la Conferencia Episcopal no parece fundamentarse en intercambios con la sociedad política y empresarial de la misma intensidad que en Nicaragua. La estrategia costarricense se orienta principalmente hacia la con-

solidación del capital ciudadano (herencia del catolicismo social aliado a agricultores y sindicatos), el cual, lejos de descartar los capitales simbólico y económico, los refuerza al ejercer un triple rol, que ahora se dibuja más claramente. Tanto en Costa Rica como en Nicaragua la Conferencia Episcopal juega el papel de una organización que detenta una autoridad moral e histórica sobre la sociedad política y la población (capital simbólico), tiene importantes recursos financieros, lo cual hace posible su inversión económica en las mismas empresas donde interviene la sociedad política de cada país (capital económico), y finalmente pretende representar los intereses de todos los ciudadanos al ejercer su “poder-saber” sobre el cuerpo de las mujeres en el campo político (capital ciudadano).

La nueva Iglesia: más política, menos espiritual

A través de la Conferencia Episcopal la Iglesia no limita sus prácticas y discursos a la esfera religiosa; por este motivo, se retoma el concepto de Bourdieu de la disolución de lo religioso, para analizar el espacio institucional religioso en relación con el campo político, o más específicamente su disolución en este último.

En el campo religioso el capital está constituido por la influencia moral e histórica de los “saberes secretos”, que son propiedad exclusiva de los especialistas e indican el reconocimiento del ejercicio de este poder. Los profesionales de la religión están provistos de estrategias que buscan apropiarse del monopolio de la coacción hierocrática y de los bienes relacionados con ella (Dianteill, 2002), su acumulación organiza una jerarquía en el campo y permite la movilización social de los miembros del grupo, en este caso el clero.



Existe un interés propiamente religioso que se puede definir como el interés suscitado en el seno de un grupo determinado de prácticas o de creencias religiosas, y en particular, por la producción, la reproducción y el consumo de un tipo determinado de bienes. Este grupo social busca la legitimación de las propiedades simbólicas y materiales que lo caracterizan en el seno de la estructura social.

El habitus religioso está determinado por prácticas y representaciones que contribuyen a una visión de mundo conservadora, las cuales absolutizan lo relativo y legitiman la dominación (Dianteill, 2002).

El hecho de que el campo religioso tenga una cierta autonomía de parte de los “saberes secretos” monopolizados por sus miembros, no produce, sin embargo, una independencia frente a las autoridades políticas: la posición de poder que ocupa la Iglesia en el campo político es directamente proporcional al apoyo del grupo dominante en la estructura social.

Bourdieu (citado en Solera, 2001), caracteriza la Iglesia como un aparato de tipo burocrático que gestiona el capital religioso; sin embargo, este aspecto también se combina con un tipo de autoridad tradicional que reposa sobre la creencia en el carácter sagrado de las tradiciones eclesíásticas.

El habitus religioso está determinado por prácticas y representaciones que contribuyen a una visión de mundo conservadora, las cuales absolutizan lo relativo y legitiman la dominación

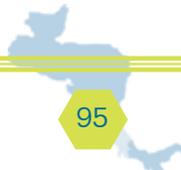
Cuando Bourdieu (1971) explica la disolución de lo religioso, señala como una de sus principales causas la diversificación de la oferta religiosa marcada por la aparición de nuevos me-

canismos religiosos. En cambio, aquí se retoma el término para explicar el fenómeno de la expansión de los dogmas católicos al terreno político, de forma que la Iglesia multiplica sus funciones y continúa reproduciendo su discurso. Pero, considerando su estrategia, su rol deviene más político que religioso y, quizás, más estatal que eclesiástico, por ello tiende a diluirse su componente espiritual.

La Conferencia Episcopal toma los valores de la Iglesia católica en lo concerniente a la sexualidad, pero a partir de una posición que agrega a los capitales simbólico y económico un nuevo capital: el capital ciudadano, a través del cual la Iglesia fortalece su ejercicio de poder político y diluye sus “saberes secretos” en el campo político. Esto es posible a raíz de la existencia de una clientela distribuida entre diferentes clases sociales, grupos de edad y de sexo, laicos que tienen en común el hecho de ser católicos y de responder a un ajuste entre la oferta religiosa y sus propias demandas (Bourdieu, 1971).

Tanto en el caso nicaragüense como en el costarricense, pese a que el Estado sea jurídicamente laico o confesional, es posible afirmar que la Iglesia defiende su espacio institucional de forma idéntica y sostiene su posición con una producción discursiva que desborda ampliamente el discurso religioso, pues su intervención e influencia sobre los dos Estados es decisiva.

Aunque la Conferencia Episcopal desarrolle sus prácticas dentro de la sociedad civil, necesita poder político para su legitimación y para la afirmación de su espacio social, pero en el contexto de estos países el proceso se da también a la inversa: los regímenes políticos tienen necesidad de la Iglesia para su reproducción, y el Estado necesita a la Iglesia para establecer un consenso con la población.



Por otra parte, las prácticas de la Conferencia Episcopal buscan obtener credibilidad y legitimidad para el capital ciudadano de la Iglesia, así como asegurar la permanencia del ejercicio de los “poderes secretos”, en tanto estos puedan constituir un “poder-saber” válido sobre el cuerpo de las mujeres en el campo político. De esta forma la Iglesia sostiene la posibilidad de intervenir en la producción de sentido de los laicos a través de un sistema simbólico en franca competencia con el sistema internacional de derechos humanos.

La única estrategia para contrarrestar este fenómeno tendría que originarse en la elaboración de un pensamiento laico, pese a que en un contexto laico, sea jurídico o cultural, no ha se demostrado que existan diferencias notorias en cuanto a la intervención política de la Iglesia en Nicaragua y Costa Rica. En cambio, quizás en un contexto de laicidad política sería más factible aprehender el sentido de la ciudadanía de las mujeres así como una nueva conceptualización de sus derechos.

La principal diferencia entre la estrategia del movimiento feminista y la de la Conferencia Episcopal está en que el primero busca educar sobre el reconocimiento de las mujeres como sujetos de derechos, y la segunda busca monopolizar la escena pública a través de sus valores religiosos.

La jerarquía eclesiástica afronta la construcción de una nueva ética laica de los derechos humanos, lo cual implica una transformación radical. No obstante, la Iglesia pretende ser la única institución apta para ofrecer los valores de la sociedad y lucha para conservar su legitimidad en el espacio público, ya que un Estado políticamente laico quizás la reduciría al espacio privado. La disolución progresiva del campo religioso en el campo político es una consecuencia de las nuevas fuentes de sentido, que emanan de otras construcciones sociales como el feminis-

mo, las cuales, a futuro, podrían poner en jaque la hegemonía eclesiástica sobre el espacio público en un contexto democrático, donde no podemos obviar que la limitación de los derechos sociales de las mujeres seguirá íntimamente asociada al cuestionamiento de la democracia.

Bibliografía

- Agenda Política de Mujeres et al. (2002). *Informe Sombra Costa Rica*. San José: Agenda Política de Mujeres.
- Ballmer-Cao, T. H. et al. (2000). *Genre et politique. Débats et perspectives*. París: Editions Gallimard.
- Blandón, M. T. (2004). *Notas Acta Segundo Diálogo Feminista*. Porto Alegre: Comité Nacional Feminista.
- Bourdieu, P. & Wacquant Loïc, J.D. (1993). *Respuestas para una antropología reflexiva*. México: Grijalbo.
- Bourdieu, P. (1990). *Sociología y Cultura*. México: Grijalbo.
- Bourdieu, P.(1971). *Genèse et structure du champ religieux*. En *Revue française de sociologie*, 12, 295-334.
- Carcedo, A. (2005). *Lecciones del debate feminista en Costa Rica*. En L. Fuentes (Ed.), *Vida y cuerpo para decidir: primeras jornadas de reflexión feminista costarricense por el derecho a decidir*. San José: Colectiva por el Derecho a Decidir.
- Couffignal, G. & Dabène, O. (1997). *Consolidation ou dégradation des démocraties?*. En Couffignal G. (Dir.), *Amérique Latine. Tournant de siècle*. París: La Découverte.
- Nicaragua. Poder Judicial. (2004). *Dictamen de proyecto de Código*

- Penal de la República de Nicaragua*. Título I, Delitos contra la vida, la integridad física y seguridad personal, Capítulo II. Aborto, manipulaciones genéticas y lesiones al no nacido. Managua: Poder Judicial.
- De Barbieri, T. & De Oliviera, O. (1991). *La presencia política de las mujeres: nuevos sujetos sociales y nuevas formas de hacer política*. En *Presencia política*, Cuaderno de Ciencias Sociales, 40. San José: FLACSO.
- Dianteill, E. (2002, Avril- Juin). *Pierre Bourdieu et la religion. Synthèse critique d'une synthèse critique*. En *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 118.
- Facio, A. (2003). *Asegurando el futuro: las Instituciones Nacionales de Derechos Humanos y los derechos reproductivos*. San José: UNFPA.
- Ferrajoli, L. (1991). *Derechos y Garantías. La ley del más débil*. España, Editorial Trotta S.A.
- Foucault, M. (1976). *Histoire de la sexualité*. Vol I: La volonté de savoir. París: Editions Gallimard.
- Foucault, M. (1975). *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. París: Editions Gallimard.
- Guillaume, A., Lerner, S. & Salas G. (2005). *El aborto en América Latina y el Caribe. Una revisión de la literatura de los años 90 a nuestros días*. [CD-ROM]. París: Centre Population et Developpement (CEPED).
- Hermet, G. (2000). *Les charmes trompeurs des théories: un état de travaux*. En C. Jaffrelot (Ed.), *Démocraties d'ailleurs. Démocraties et démocratisations hors d'Occident*. Paris: Karthala.

Hermet, G (2001). *L'Amérique face à la théorie démocratique*. En Groupe d'Etudes Latino-Américaines de l'Institut de Sociologie (GELA-IS), Enjeux politiques et théoriques actuels de la démocratie en Amérique Latine. Cahiers du GELA-IS, 1.

Lamas, M. (2000, Junio 10). *Las fronteras del derecho a decidir*. En Memoria del Foro Nacional por la Vigencia del Estado Laico. México, Frente por el Fortalecimiento del Estado Laico.

Lamas, M. (2003: Abril). *Aborto, derecho y religión en el siglo XXI*. En Debate Feminista, 14 (27).

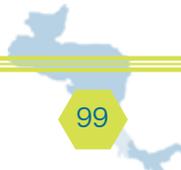
Lechner, N. (1995). *La(s) invocacion(es) de la sociedad civil en América Latina*. En *Partidos Políticos y Sociedad Civil*. México: H. Congreso de la Unión.

López Vigil, M. (2003). *Historia de una Rosa*. Managua: Red de Mujeres contra la Violencia.

Marques-Pereira, B. (2001). *De la citoyenneté sociale à la citoyenneté politique des femmes: regards croisés entre l'Europe et l'Amérique Latine*. En Groupe d'Etudes Latino-Américaines de l'Institut de Sociologie (GELA-IS), Enjeux politiques et théoriques actuels de la démocratie en Amérique Latine. Cahiers du GELA-IS, 1.

Marques-Pereira, B. (Ed.) (2001). *La représentation politique des femmes en Amérique Latine*. Bruselas : GELA-IS/L'Harmattan.

Marques-Pereira, B. & Raes, F. (2002). *Trois décennies de mobilisations féminines et féministes en Amérique Latine : Une évaluation des avancées, des limites et des futurs enjeux de l'action collective des femmes*. En: Cahiers des Amériques Latines, 39, 17-36.



- Matamala, M. I. (2002). *Derechos reproductivos, Estado y sociedad. En Derechos Sexuales, Derechos Reproductivos, Derechos Humanos*. Trabajo presentado en el III Seminario Regional, Septiembre, Lima.
- McNaughton, H., Padilla, K. & Fuentes, D. (2003). *El acceso al aborto terapéutico en Nicaragua*. Managua: Ipas.
- Nieto, Nubia. (2002). *Les Droits Reproductifs. Une nouvelle orientation pour les femmes législatrices au Mexique*. Memoria del DEA en Sociología. París: Institut des Hautes Etudes de l'Amérique Latine (IHEAL).
- Costa Rica. Leyes y decretos. (1990). *Constitución Política de la República de Costa Rica*. San José: Lehmann Editores.
- Olvera, A. (1999). *La sociedad civil: de la teoría a la realidad*. México: El Colegio de México, Centro de Estudios Sociológicos.
- Pérez Baltodano, A. (2000). *Las relaciones entre el Estado y la sociedad en Nicaragua después de 1990*. En Delhom, J. & Musset, A. (Ed.), *En el ojo del huracán. Nicaragua*. Dans l'œil du cyclone. Travaux & Mémoires de l'IHEAL, 69.
- Picado Gatjens, M. (2003). *Sexualidad y Catolicismo: los orígenes del conflicto*. San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI).
- Red de Mujeres contra la Violencia. (2005). *Índice de Compromiso Cumplido 1995-2003, Nicaragua. Iniciativa Centroamericana de Mujeres para el Seguimiento a Cairo y Beijing*. Managua: FLACSO-Chile/ Red de Mujeres contra la Violencia.

Rosado Nunes, M. J. (1991). *Église, sexe et pouvoir : les femmes dans le catholicisme au Brésil. Le cas de Communautés Ecclésiales de Base*. Tesis de Doctorado en Sociología bajo la dirección de Emile Poulat, EHESS.

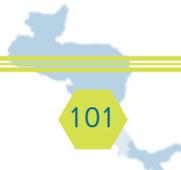
Sagot, M. (2005). *Aborto inducido, ética y derechos: una visión sociológica*. En L. Fuentes (Ed.), *Vida y cuerpo para decidir: primeras jornadas de reflexión feminista costarricense por el derecho a decidir*, San José: Colectiva por el Derecho a Decidir.

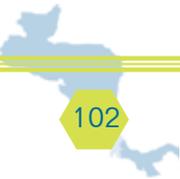
Salinas, G. (2003). *Laicismo, democracia y estado social de derecho en Nicaragua. Notas desde la teoría y la historia constitucional*. Managua: Taller Nacional del Movimiento de Defensa del Estado Laico y los Derechos de Ciudadanía (MEDEL).

Solera, E. (2001). *La tensión unidad/diversidad como eje constitutivo básico del fenómeno religioso eclesial*. En *Religión, Sociedad, Crisis*. Cuaderno de Ciencias Sociales 122. San José: FLACSO.

Vayssière, P. (2000). *L'Église catholique nicaraguayenne : bilan d'une décennie*. En J. Delhom & A. Musset (Ed.), *En el ojo del huracán. Nicaragua. Dans l'œil du cyclone*. Travaux & Mémoires de l'IHEAL, 69.

Walby, S. (2000). *La citoyenneté est-elle sexuée?*. En T. Ballmer-Cao et al. (Ed.), *Genre et politique. Débats et perspectives*. París: Editions Gallimard.





PARTE III

**LIBERTAD RELIGIOSA Y
DIVERSIDAD CULTURAL**

CON LA LENGUA DEL DESPOJO: UN DIÁLOGO ENTRE EPISTEMOLOGÍA Y LAS IDENTIDADES EN AMERICA LATINA Y EL CARIBE

Silvia Regina de Lima Silva*

La reflexión que se presenta a continuación pretende ser una participación en el diálogo acerca de la construcción del conocimiento en la realidad pluricultural del continente latinoamericano y los procesos de construcción de identidades. Queremos pensar como pensamos, pensar como nos pensamos y buscar caminos para entendernos mejor a nosotros/as mismos y entender al otro/a, y quizá en esa búsqueda de comprensión ir participando en el dibujo de los contornos, en el diseño de algunos trazos de esta nueva América afro-indígena mestiza que estamos construyendo.

Entendemos por epistemología ese movimiento de búsqueda de comprensión, de auto-comprensión, de comprensión-entendimiento del mundo en sus múltiples dimensiones y relaciones. La propuesta del texto es establecer este diálogo, partiendo de la experiencia de mujer afrodescendiente, recogiendo algunos aportes teóricos del Poscolonialismo y del grupo de reflexión Modernidad/Colonialidad (MC).

Son reflexiones, palabras pronunciadas con un idioma prestado, en la “lengua del despojo”; para algunos, un lenguaje de frontera, donde el discurso de lo nuevo que se desea, es formulado en el viejo idioma y categorías que se pretende superar. Es un transitar bajo las sombras de la lengua de los antepasados y el trillado camino de la lengua del despojo. Así lo dice la poeta nicaragüense Gioconda Belli:



* Teóloga, Investigadora del Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), Costa Rica.

He oído la lengua de mis antepasados en sueños,
 he visto sus figuras en abitaciones confusas,
 que sólo puedo nombrar con el habla ajena
 de quienes para siempre los confinaron
 a la región de las sombras.

No entiendo sus palabras,
 pero en los sueños se alargan como palmeras,
 brillan como las plumas del Quetzal.

¿Cómo habrán sido los mercados en Tenochtitlán,

El pregón de los vendedores de penachos de papagayo,

La voz de la abitacion quequisques o yuca,
 La sombría voz del vendedor de papas? (...)

Las palabras de los pueblos se parecen a sus
 montañas

Y a sus lagos,

Se parecen a sus abitac, a sus animales.

¿Cómo sería la lengua que hablaría de los ceibos
 y los jaguares,

de la luna incandescente y abitacion,

de los volcanes erectos?

He oído la lengua de mis antepasados en sueños.

En abitaciones confusas que solo puedo describir

Con la lengua del despojo (...)

Gioconda Belli, Apogeo

1. La construcción del saber: de los pedazos de la memoria

Una muchacha pequeña y su madre pasaron frente una estatua que presentaba a un hombre europeo que desarmado había sometido un león feroz. La muchachita paró y asus-

tada preguntó a su madre: Mamá, algo está mal con esta estatua. Todos saben que un hombre desarmado no puede dominar a un león. Pero, querida, contestó la madre, usted debe recordar que este hombre fue el que mandó hacer la estatua.

Patricia Hill Collins, Black Feminist Thought

El saber es lugar de poder. Poder que se manifiesta no solo en el acceso al conocimiento, sino que en el proceso de producción y en el contenido que este presenta. ¿Qué es el conocimiento pensado a partir de los grupos históricamente marginados? ¿Pensamos o repetimos lo que otros pensaron y piensan?

¿Qué es el conocimiento pensado a partir de los grupos históricamente marginados? ¿Pensamos o repetimos lo que otros pensaron y piensan?.

Pero, ¿qué es conocer para estos grupos? Conocer pasa por conocerse, por conocernos. Si paramos y nos miramos, nos damos cuenta que pasamos por la vida buscando, mirando, mirándonos en espejos que distorsionan nuestros rostros. Deteniéndonos frente a estatuas... estatuas extrañas que rinden homenajes a quienes nos despojaron y que se nos imponen como héroes. Caminamos por calles que llevan nombres de los héroes de la patria, sabemos de memoria sus historias, aprendemos su escritura, repetimos sus verdades, nos arrodillamos frente a sus dioses. Pero mantenemos nuestro rostro oculto, cargamos verdades no pronunciadas, nos avergonzamos delante de nuestros dioses y los negamos. Traemos adentro las memorias de lo que podríamos haber sido, pero todo está tan borroso que casi no lo podemos leer. Nos miramos y percibimos que tenemos la cara que nos dieron, los nombres y apellidos que nos impusieron, la identidad que nos asignaron. Salimos en búsqueda de recuerdos, de pistas, de caminos que

nos lleven de regreso a nuestra casa, a nuestras historias, a nosotras mismas. Logramos conservar adentro una profunda nostalgia de lo que podríamos ser, un deseo insaciable de ser, de ser en libertad lejos de lo que esperan, pretenden y determinan que seamos. Hacer ese camino implica re-pensar el contenido, las formas y la misma comprensión que se tiene del conocimiento.

2. Bajo los ojos del “otro”: cuerpo negro femenino – imaginarios de dominación y racismo

El cuerpo femenino afrodescendiente es el lugar a partir del cual se pretende des/re/pensar el tema del conocimiento. El cuerpo es el primer texto que queremos leer. Leer el cuerpo es de alguna forma recontar la historia. Para leer el cuerpo es necesario observarlo detenidamente, mirar sus marcas, cicatrices, formas, las marcas dejadas por el tiempo. Leer es también tocarlo una y otra vez, sentir las partes adoloridas, redescubrir los lugares de placer, darse cuenta de las partes más sacrificadas, más cargadas. Leer el cuerpo es mirarse en el espejo, es verse, admirarse, pero es también mirarse con otras, mirarse en las otras. Es mirar hacia atrás – no estoy segura si hay un atrás o si el tiempo lo arrastramos con nosotras - pero diría que es mirar y recuperar las memorias, las historias colectivas guardadas en las tradiciones, en los registros no oficiales de la historia.

Para la América afrolatino-caribeña, de las marcas dejadas en el cuerpo negro hay las que remontan a un pasado de esclavitud donde la experiencia del trabajo forzado acompañada de relaciones sociales de dominación, resultó en la formación de imaginarios basados en una ideología que discrimina y sigue utilizando la diferencia étnico-racial como una forma de jerarquía y de ejercicio del poder sobre los cuerpos. Esa forma de dominación y clasificación de la población es parte de lo que Quijano llama “colonialidad del poder”. Se trata de un concepto, como se verá

más adelante, que ofrece los fundamentos del actual patrón de poder. La clasificación social básica y universal de la población a través de la idea de raza, constituye la expresión más profunda, eficaz y perdurable de la dominación colonial pues se trata de una dominación social, material e intersubjetiva (Quijano, 2002). El segundo eje fundamental del actual patrón de poder es el control del trabajo, de sus recursos y de sus productos en torno del capital y del mercado mundial. Para Quijano, la globalización es la culminación de este proceso que comenzó con la constitución de América.

Los dos ejes mencionados por Quijano, lo étnico-racial y la fuerza de trabajo implican un ejercicio de fuerza, un control sobre los cuerpos. Ese control sobre los cuerpos, para las afrodescendientes, se remonta a la experiencia de la colonia. La codificación de las diferencias entre conquistados y conquistadores en la idea de raza ha generado la naturalización de las diferencias, estableciendo relaciones de superioridad de unos a base de la inferioridad de otros. Se configuran relaciones de dominación donde las identidades fueron asociadas a jerarquías, lugares y roles sociales como parte constitutiva de ellas mismas y expresión del patrón de dominación colonial que se imponía (Quijano, 2000). Se trata de un conjunto de fuerzas de dominación económica, política, social, psicológica, simbólica, que en su conjunto resulta en lo que llamamos la ideología del racismo. Para Neusa de Souza la ideología del racismo encuentra su legitimación en la autoridad estética blanca. Esta conquista en los negros y blancos es el consenso legitimador de padrones ideológicos que discriminan a unos en detrimento de otros (Souza, 1983, 29). Esos padrones son construidos a base del modelo normativo estructurante que es el fetiche del blanco, de la blancura. La blancura es abstraída, elevada a la condición de realidad autónoma, independiente, y funciona como una esencia que antecede a la existencia y a manifestaciones

históricas. El fetiche de la blancura actúa por lo tanto a la par del mito de lo negro. El mito negro se construye con base a la desvalorización de atributos físicos del sujeto negro. Lo que se rechaza son los labios gruesos, la nariz achatada y gruesa, el pelo acolchado, “pelo malo” (cabelo ruim), nalgas grandes, “primitivismo sexual”. En esa lógica discriminatoria, el cuerpo de la mujer negra es visto en partes, no es un ser humano completo, como afirma Bell Hooks. “Son nalgas, senos, reducidos a mero espectáculo” (1997, 114-115). Esos elementos son parte inicialmente de una ideología del color, pero pasa a ser una ideología del cuerpo y se transforma en una “herida del pensamiento”.

La discriminación es una experiencia de dolor, una herida. “Yo siento el problema racial como una herida. Lo pienso y siento todo el tiempo. Es algo que no cicatriza nunca” (testimonio de una mujer negra citado por Souza, 7). Sentir, pensar, hacer la experiencia de ser-cuerpo-negro, pero desde lo negro negado, discriminado, hace que el pensamiento negro pase a ser un pensamiento sitiado, acosado por el dolor racista. Un pensamiento forzado a no poder representarse con libertad y creatividad. La violencia racista imposibilita al sujeto explorar y extraer del pensamiento todo el infinito potencial de creatividad, belleza y placer que es capaz de producir (Souza, 1983, 10).

Quince Duncan, refiriéndose a ese proceso de negación de la identidad negra y búsqueda de padrones identificatorios blancos, presenta dos conceptos: eurofilia y etnofobia. La “eurofilia” como la identificación con la cultura europea, y la “etnofobia” como un rechazo a la diversidad étnica. Ambos fenómenos están presentes en los procesos de construcción de identidad a nivel personal como también en la construcción de la nación (Duncan, 2001, 129-131). Estos procesos se reflejan en la relación que uno tiene consigo mismo, con el otro negro, negra y con la sociedad.

La búsqueda de otros lugares y experiencias epistemológicas, para las afrodescendientes, la queremos realizar a partir de este lugar de negación de la negritud y de experiencia del racismo. Desde ese lugar epistemológico surgen varias preguntas: ¿Cómo construir conocimiento a partir de este lugar de negación del ser? Cuando el pensar pasa por el rechazo del cuerpo, el cuerpo roto y la herida del pensamiento⁵, el pensamiento que

La búsqueda de otros lugares y experiencias epistemológicas, para las afrodescendientes, la queremos realizar a partir de este lugar de negación de la negritud y de experiencia del racismo.

se produce ¿es también un pensamiento roto y herido? ¿Cómo hacer del cuerpo y del pensamiento roto un lugar de nuevas rutas, nuevos caminos para el conocimiento? El conocimiento que hemos tenido de nosotras mismas, un grupo de

mujeres afrodescendientes, ha sido históricamente mediatizado por la mirada del otro, desde un lugar de dominación económica, política, ideológica, psicológica. ¿Cómo recuperar una mirada propia? ¿Cómo elaborar propuestas epistemológicas, perspectivas de lecturas de la realidad, de la historia, que posibiliten la superación de los marcos colonialistas de construcción de identidad y del saber en América Latina y el Caribe?

3. Del “pensamiento roto” a la búsqueda de nuevas rutas para el pensamiento: Poscolonialismo, Modernidad/Colonialidad y la construcción del conocimiento

La pregunta formulada anteriormente nos lleva a un diálogo con propuestas epistemológicas que posibilitan escuchar otras

⁵ La relación entre color, cuerpo y pensamiento aparece en todo el libro de Neusa de Souza. La expresión “herida del pensamiento” es utilizada por Jurandir Freire Costa, en el prefacio de la obra.

voces y experiencias en el proceso de construcción del conocimiento. El Poscolonialismo y los estudios de Modernidad/Colonialidad son dos corrientes de pensamiento que contribuyen en esta reflexión. Presentamos de forma introductoria a cada una y en seguida algunos de sus aportes a la reflexión epistemológica.

La conquista de la tierra, que por lo general consiste en arrebatarla a quienes tienen una tez de color distinto o narices ligeramente más chatas que las nuestras, no es nada agradable cuando se observa con atención. Lo único que la redime es la idea. Una idea que la respalda: no un pretexto sentimental sino una idea; y una ciencia generosa en esa idea, en algo que se puede enarbolar, ante lo que uno puede postrarse y ofrecerse en sacrificio...

Joseph Conrad, Heart of darkness

Sobre el Poscolonialismo - La expresión poscolonial guarda una diversidad de comprensiones. Es utilizada algunas veces en sentido cronológico, refiriéndose a períodos históricos. Según esta comprensión, la historia de las antiguas colonias se podría clasificar como: pre-colonial, colonial y poscolonial (Ashcroft, 2000, 187). Dentro de esta visión, el problema se encuentra en los límites entre un período y otro una vez que con relación al tema de la construcción del conocimiento las líneas que marcan el paso de un momento a otro no son claras. El “anticolonialismo” es otra expresión que encontramos con frecuencia en el marco de las reflexiones acerca del colonialismo y postcolonialismo. El concepto de “anticolonialismo” se remonta a los años de “pos independencia” de las antiguas colonias del Tercer Mundo, a finales del siglo XVIII. Una segunda ola de este movimiento anti colonial surge en los años 40-60, con el discurso de la liberación nacional contra la dependencia neo colonial.

A partir de los años 70, el término “Poscolonial” es utilizado por los críticos literarios refiriéndose a los efectos culturales de la colonización. En este artículo (Ashcroft, 2000), el sentido del poscolonialismo se acerca a esta definición, es decir, consideramos el poscolonialismo en cuanto movimiento y reflexión interesado en los efectos culturales de la colonización. La expresión poscolonialismo está tomada con un sentido amplio que contempla un conjunto de autores que en su reflexión consideran los efectos de la colonización en las culturas y en las sociedades de las antiguas colonias. Para Mignolo (1998) se trata de la reflexión crítica sobre los legados coloniales que continúan marcando pautas en la interpretación de los fenómenos culturales, en las políticas estatales y en los conflictos internacionales.

El Poscolonialismo contempla un conjunto de escritos que cuestionan la relación entre el occidente y el no-occidente y el cómo sus mundos son vistos e interpretados. Ofrece un camino de reflexión donde el lenguaje y los intereses políticos de las culturas no dominantes están en primer lugar (Young, 2003, 02). La crítica poscolonial se ha ocupado de temas relacionados con la diversidad cultural, las identidades étnicas, identidades y nación. Problematiza conceptos como modernidad, historia, nación y tradición. Busca en el presente vestigios de un pasado colonial y se empeña en la recuperación de las voces, no occidentales, no blancas, de las minorías étnicas, voces de las poblaciones silenciadas en el proceso de colonización en el pasado, y por los discursos imperialistas en el actual contexto histórico.

Modernidad/Colonialidad - Modernidad/Colonialidad, (MC), se refiere al trabajo de un grupo de investigadores de América Latina y Estados Unidos que están elaborando una interpretación de la modernidad. La noción misma de Modernidad es re-

planteada, rompiendo con la visión usual de la modernidad que considera únicamente su manifestación metropolitana. Esta ruptura da lugar al reconocimiento de dos polos distinguibles pero interdependientes de la modernidad, que son a su vez el reconocimiento de una modernidad metropolitana y de su otra faceta que es la modernidad colonial (Herrera, 2007). En esta reflexión, el colonialismo se refiere a la dominación político-económica de algunos pueblos sobre otros y es anterior a la colonialidad (Quijano, 2002, 26). La colonialidad es la permanencia del imaginario colonial en las relaciones, en la producción del conocimiento y en diferentes dimensiones de la vida en la actualidad. En palabras de Arturo Escobar (2003), el grupo “busca intervenir decisivamente en la discursividad propia de las ciencias modernas para configurar otro espacio para la producción de conocimiento —una forma distinta de pensamiento, “un paradigma otro”, la posibilidad misma de hablar sobre “mundos y conocimientos de otro modo”. Autores como Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Walter Mignolo forman parte de ese grupo de investigadores.

La Modernidad/Colonialidad se autodefine como heredera de la teoría de la dependencia, la teología de la liberación y de la investigación acción participativa, que han significado importantes contribuciones del pensamiento crítico latinoamericano en el siglo XX. Para Arturo Escobar, esa propuesta no se encuadra en una historia lineal de la episteme moderna. Al contrario, se trata de una manera diferente del pensamiento, más bien un pensamiento que va en contra vía, que busca la posibilidad de modos de pensar no-eurocéntricos (Escobar 2003).

4. Des-colonización de los cuerpos - desafíos epistemológicos

La epistemología considerada desde la perspectiva poscolonial y de los Estudios de la Modernidad/Colonialidad, reconoce en

la sociedad estructuras de pensamiento coloniales. Esas se presentan en diferentes modalidades: políticas, económicas, culturales y simbólicas. A partir de esta constatación, el poscolonialismo y los estudios de la Modernidad/Colonialidad se unen a otras propuestas epistemológicas críticas a la perspectiva de conocimiento desarrollada por la modernidad. Más que un cuestionamiento, se trata de una crítica que lo deslegitima como única forma de conocimiento, de construcción de la verdad. La epistemología poscolonial critica la modernidad como proyecto hegemónico y busca redescubrir el conocimiento como una construcción plural, a partir de diferentes lugares y sujetos. En un inicio de diálogo con estas corrientes de pensamiento, podemos destacar tres elementos, entre muchos otros, que aportan a la elaboración de una epistemología crítica a partir de los grupos y culturas latinoamericanas.

a) De la naturalización de las diferencias a la construcción histórica de las desigualdades

La conquista del continente latinoamericano inauguró dos procesos: la modernidad y la organización colonial del mundo. El colonialismo en América es no solo el inicio de la organización colonial del mundo, sino que simultáneamente es la constitución colonial de los saberes, lenguajes y de la memoria (Mignolo, 1995, citado por Lander, 2005, 26). Esta construcción del saber encontró en la idea de raza el lugar para establecer las diferencias de jerarquía entre colonizados y colonizadores.

La idea de raza surge como referencia a las diferencias fenotípicas entre conquistadores y conquistados (Quijano, 2000, 228). A la diferencia se le atribuye un carácter de naturaleza biológica, o sea la superioridad del conquistador blanco y por consiguiente la inferioridad del indígena, del negro y del mestizo.

Las relaciones sociales de dominación pasaron a ser asociadas a las identidades, tomando las jerarquías, lugares y roles sociales siempre como algo natural. Raza e identidad racial -afirma Quijano- pasaron a ser instrumentos básicos de la clasificación social de la población, como mencionamos anteriormente. La idea de raza otorga legitimidad a la dominación impuesta por la conquista y se transforma en el “primer criterio fundamental para la distribución de la población mundial en rangos, lugares y roles en las estructuras de poder de la nueva sociedad.” (Quijano, 2000, 229).

Una de las tareas de una epistemología comprometida con la des-colonización de las mentes y de las relaciones, es deconstruir las naturalizaciones asociadas a las diferencias biológicas y culturales. Es identificar en las diferencias, las construcciones sociales que buscan reforzar el poder de los grupos dominantes. Para Spivak ese ejercicio implica poner a descubierto los subtextos imperiales presentes en los diferentes modelos filosóficos (Spivak, citada por Femenías, 2005, 168).

La desnaturalización y la desontologización de las comprensiones de las identidades es un desafío a ser trabajado al interior de los mismos grupos y organizaciones étnicas, que en la búsqueda de equidad corren el riesgo de reforzar lo que en realidad necesita ser eliminado que es la naturalización de las diferencias.

Una de las tareas de una epistemología comprometida con la des-colonización de las mentes y de las relaciones, es deconstruir las naturalizaciones asociadas a las diferencias biológicas y culturales.

b) De identidades asignadas a la autoafirmación de los pueblos

La naturalización y biologización de las diferencias conlleva la construcción de imaginarios culturales discriminatorios. Estos constituyen identidades asignadas que del punto de vista cultural y social estigmatizan a los grupos étnicos marginales. Estas estigmatizaciones llegan a justificar las relaciones asimétricas y a reforzar la asignación de lugares sociales asociados a categorías étnico raciales. Se trata de imaginarios de dominación y sumisión que son reforzados por los medios de comunicación social, por la educación formal e informal y justificados por principios religiosos y teológicos. Los imaginarios son la mediación de la epistemología dominante para comunicar y mantener proyectos de discriminación y dominación. La construcción de imaginarios se ocupa de prescribir la ocupación de los diferentes espacios en la sociedad.

Los imaginarios son la mediación de la epistemología dominante para comunicar y mantener proyectos de discriminación y dominación.

La deconstrucción de estos imaginarios implica la autodefinición de los pueblos. Una epistemología que se ocupa de esta deconstrucción parte del hecho de que los grupos colonizados fuimos definidos, nombrados desde afuera. Esta definición ha marcado sus/nuestras historias y cuerpos. Como se ha visto anteriormente, somos lo que dicen que somos, lo que dijeron que somos. Edward Said analiza esta experiencia con relación a la construcción del orientalismo. Afirma el autor que el occidente, con el afán de lograr pleno conocimiento del oriente, acabó por inventarlo y no se cansó de sorprenderse cuando la realidad no correspondió con la imagen creada (Said, 1979). Algo similar se puede decir con respecto a la experiencia latinoamericana, donde las diferentes naciones de los pueblos originarios fueron reducidas a la categoría de indios; los Zulus, Bantos, Yorubas

se transformaron en negros, en esclavos. Esta nueva identidad racial, colonial, negativa implicó el despojamiento de un lugar en la historia de producción de la cultura y del conocimiento (Quijano, 1999).

Por esta razón, una epistemología poscolonial se circunscribe fuera de los cánones de la epistemología hegemónica. En las palabras de Bell Hooks, significa la descolonización de la mente. La descolonización es un cambio en la manera de pensar, implica en un cambio de actitud. Hooks compara el concepto de descolonización de la mente con el concepto de concientización, propuesto por el educador brasileño Paulo Freire. Ese cambio se refleja en una praxis distinta, praxis entendida como acción y reflexión (Bell Hooks, 2002, 56-62).

Una epistemología poscolonial al rechazar las identidades asignadas, al descolonizar la mente, buscar una mirada de los pueblos sobre sí mismos, instaura un proceso de deconstrucción permanente de las identidades y de los conocimientos. Tal reconstrucción implica la recuperación de la memoria histórica en un diálogo permanente con los contextos sociales actuales. El sujeto antes subalterno se transforma en el sujeto poscolonial, con base en la autoafirmación identitaria que resulta en procesos emancipatorios. Significa dar voz al subalterno para que deje de serlo (Femenías, 2005,172-173)

c) De la verdad única a las verdades construidas

Una epistemología poscolonial se opone al concepto de verdad heredado de la modernidad y se une a otras críticas epistemológicas comprometidas con la pluralidad de saberes y de verdades. La verdad a partir de la modernidad esta basada en la suposición de la existencia de un metarelato universal que lleva todas las culturas y todos los pueblos de lo primitivo e tradicional hacia

lo moderno. La sociedad industrial liberal sería la expresión más avanzada de este proceso histórico. Las formas de conocimiento desarrolladas para la comprensión de esta sociedad se convierten en las únicas formas válidas, objetivas y universales de conocimiento (Lander, 2005, 34). El poscolonialismo y los estudios de la Modernidad/Colonialidad se suman en esta crítica de la verdad moderna, donde la verdad está identificada con una forma de ejercicio del poder una vez que, lo que se dice universal, objetivo, es una verdad representativa de cuerpos concretos, en la mayoría de las veces cuerpos masculinos, blancos, euro-norteamericanos. Esta es la verdad que se impone como verdad universal.

Una epistemología poscolonial identifica el carácter regional, particular, monocultural de lo que ha sido considerado verdad universal. Denuncia la opresión simbólica de la cultura blanca autoinstituida en universal y la etnización, marginalización y/o criminalización de los estilos culturales alternativos (Femenías, 2005, 179). Se abre a los procesos de construcción de verdades, desde distintos lugares, circunstancias, sujetos, colectividades. Por esta razón comprende la verdad como diversa, como plural. Reconoce las verdades pronunciadas en diferentes lenguajes, manifestada en los mitos, cuentos, en el arte y en los símbolos. En eso consistiría un rol más protagónico y propositivo de una propuesta epistemológica poscolonial, o sea, en descubrir, valorar, reconocer otros y diferentes lugares epistemológicos que posibiliten a los sujetos subalternos encontrar nuevos imaginarios, nuevas construcciones de conocimiento donde puedan reconocerse.

5. Corporeidad, cuerpos transgresores y contextualización del conocimiento

Proponer otras comprensiones y lugares epistemológicos, más que realizar una crítica al conocimiento moderno, lo desinstala como única forma legítima de saber. Además, se reconoce que el saber

moderno está marcado por múltiples separaciones. Edgard Lander se refiere a una primera separación, de origen religiosa, entre lo sagrado, el ser humano y la naturaleza. A partir de la Ilustración y con el desarrollo de las ciencias, menciona el autor, estas separaciones se sistematizan y se multiplican. La ruptura fundamental a que llegan es una ruptura ontológica y que se da entre cuerpo y mente, razón y mundo (Lander, 25). Estas sucesivas separaciones resultan en un conocimiento des-cuerporizado, des-contextualizado y des-subjetivado. Se trata de la pretensión del conocimiento objetivo y universal que hemos criticado anteriormente. Entre las diferentes tareas de una epistemología poscolonial se encuentra la recuperación de la corporeidad y la contextualización del conocimiento. Insisto en la articulación entre los dos elementos: la corporeidad y los contextos históricos. Los cuerpos no son un sumatorio de mecanismos biológicos y características étnicas aprehendidos por una definición identitaria. Los cuerpos se construyen a partir de relaciones, son cuerpos en contextos, en diferentes relaciones. Esta comprensión de los cuerpos, cuerpos en contextos, como lugar de construcción del conocimiento, posibilita superar la fisura ontológica mencionada y viabiliza la desnaturalización de los procesos de construcción de identidad. A partir del cuerpo historicizado como cuerpo que conoce, es posible la deconstrucción de imaginarios identitarios opresivos y la recuperación de la diversidad de saberes, diversidad de verdades, que guardan los diferentes cuerpos, pueblos y culturas.

Descubrir, ingresar y transitar por estos caminos es la gran tarea que nos espera. Es una tarea ya iniciada, asumida por mujeres que nos antecedieron. Como un ejemplo, recordamos las palabras de Sojourner Truth, esclava estadounidense, del siglo XIX. Su discurso indica el camino de un conocimiento que parte de su cuerpo, de su historia, de las relaciones de dominación establecidas entre los cuerpos, que en ese tiempo son parte del sistema

esclavista. Así dice la “Viajera de la Verdad”:

Aquel hombre allá dice que la mujer requiere ayuda al subir a carruajes y al cruzar charcos, que debe tener el mejor asiento en cualquier lugar. Nadie me ayuda a mí cuando tengo que subir a carruajes, o cruzar charcos. Nadie me da el mejor asiento. ¿Acaso yo no soy mujer? ¡Mira mis brazos! He arado, sembrado y cosechado, y ningún hombre lo ha hecho mejor. ¿Y acaso no soy yo mujer? Podría trabajar tanto y comer tanto como cualquier hombre – cuando hay trabajo y comida – y también aguantar látigo como cualquier hombre. ¿Y acaso no soy yo una mujer? Di a luz a trece niños y ví a la mayoría vendidos como esclavos, y cuando lloré desconsolada, nadie, excepto Jesús, me oyó. ¿Y acaso no soy yo una mujer? (1851)

Cuando pronunció ese discurso era una esclava emancipada con clara conciencia de sí, de su cuerpo, su historia. En sus palabras encontramos un conocimiento que permite decir una palabra de sí, permite nombrarse y al nombrarse denunciar las estructuras opresivas y excluyentes de la sociedad en que vive. Este es un camino que permite apropiarnos del derecho de nombrar, de decir una palabra acerca del mundo, de las relaciones, de nosotras mismas. Poder decir “palabras” es también poder recrear, reinventar la realidad.

Fue el cuerpo transgresor de Rosa Park, que 100 años después de Sojourner Truth, en 1955, al negar dar su asiento a un hombre blanco, detonó el movimiento pro derechos civiles en Estados Unidos.

Trinidad, Polonia y Juana Antonia, mujeres negras, participantes activas en la insurrección liderada por el negro José Chirino, en 1796, en Venezuela. Una rebelión que combinó la liberación de los esclavos con la lucha la independencia. Filippa Aranha,

esclava negra del Brasil, se rebeló, huyó y fue a vivir a una tribu indígena del Amazonía donde llegó a ser cacique de los indios malalí. La lista se prolongaría si caminamos por la orilla de la historia recogiendo los testimonios de mujeres que desconocieron el lugar que les asignó la sociedad, buscaron romper con los padrones de la colonialidad y actuaron a partir de la fuerza que las habitaba, del des-cubrimiento que hacían de sí mismas.

Conclusión... seguir el diálogo

La propuesta de esta reflexión fue el diálogo entre epistemologías y procesos de construcción de identidades. Como diálogo, permanece abierto a diferentes contribuciones y posibilidades de continuidad. El encuentro con formas de saber que presenten otras voces, otros acercamientos a la historia, con narrativas que recuperen los cuerpos marginados, implica caminar por otras

La superación de imaginarios discriminatorios está vinculada con el ejercicio del poder.

veredas, mantenerse y algunas veces cruzar fronteras, las fronteras de los conocimientos reconocidos, legitimados, de las disciplinas establecidas, de la academia

institucionalizada. Es nuevamente ponerse en la escucha de los cuerpos, recuperar las memorias guardadas en los mitos y expresiones religiosas, en los movimientos sociales, movimientos en contra del racismo y por vida con dignidad. Es importante recordar que la producción del conocimiento está íntimamente relacionada con la materialidad de las relaciones político-económicas. La superación de imaginarios discriminatorios está vinculada con el ejercicio del poder. Tanto la producción compartida del conocimiento como la superación de imaginarios discriminatorios, son principios fundamentales para la construcción de una sociedad basada en relaciones de equidad, de respeto a la diversidad y de mucha creatividad.



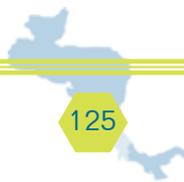
Bibliografía

- Ashcroft, B.; Gareth, G. & Tiffin, H. (2000). *Post-Colonial Studies. The key concepts*. London and New York, Routledge.
- Batista, C. A. (1990). *Mujer y esclavitud en Santo Domingo*. Santo Domingo: Ediciones CEDEE.
- Beozzo, J. O. (1993). *A família escrava e imigrante na transição do trabalho escravo para o livre. A igreja católica ante os dois tipos de família*. En M.L., Marcilio (Coord.), *Família, mulher sexualidade e igreja na historia do Brasil*. São Paulo: Edicoes Loyola.
- Collins, P. H. (1991). *Black Feminist Thought – knowledge, consciousness, and the politics of empowerment*. London: Harper Collins Academic.
- Conrad, J. (2007). *El corazón de las tinieblas (1ª. Parte)*. San José: Grupo La Nación, 10.
- Duncan, Q. (2001). *Contra el silencio*. San José: EUNED.
- Escobar, A. (2003, Enero-Diciembre). *Mundos y conocimientos de otro modo - el programa de investigaciones modernidad/colonialidad latinoamericano*. Tabula Rasa, 1, 51-86.
- Femenías, M. L. (2005). *El feminismo Postcolonial y sus límites*. En C. Amorós & A. d., Miguel (Coord.), *Teoría Feminista: de la ilustración a la globalización – de los debates sobre el género al multiculturalismo*. Madrid: Minerva Ediciones.
- Hall, S. (2001). *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A Editora.
- Herrera, B. (2007, Mayo-Junio). *Las dos caras de la modernidad: modernidad colonial y metropolitana*. En PASOS, 131.

- Hooks, B. (1997). *Selling Hot Pussy – Representations of black female sexuality in the cultural marketplace*. En K. Conboy, N. Medina & S. Stanbury (Eds.), *Writing on the body: Female embodiment and feminist theory*. New York: Columbia University Press.
- Lander, E. (2005). *A colonialidade do saber*. En E. Langer (Coord.), *A colonialidade do saber. Eurocentrismo e ciencias sociais – perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires/Brasil, Clacso.
- Lyotard, J.F. (S.f.). *La condición posmoderna – informe sobre el saber*. Colección Teorema. Madrid: Cátedra.
- Loomba, A. (1998). *Colonialism/Postcolonialism*. London and New York: Routledge.
- Mignolo, W. (1998). *Espacios geográficos y localizaciones epistemológicas: la ratio entre la localización geográfica y la subalternización de conocimientos*. [S.f.]. Extraído de: <http://www.javeriana.edu.co/pensar/Rev34.html>
- Nietzsche, F. (2000). *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza Editorial.
- Quijano, A. (1997). *Colonialidad del poder. Cultura y conocimiento en América Latina*. En *Anuario Mariateguiano*, IX (9).
- Quijano, A. (2005). *Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina*. En E. Lander (Coord.), *A colonialidade do saber. Eurocentrismo e ciencias sociais – perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires/Brasil, Clacso.
- Said, E. W. (1995). *Cultura e imperialismo*. São Paulo, Companhia das Letras.

Souza, N. S. (1983). *Tornar-se negro*. Rio de Janeiro, Editora Graal.

Young Robert, J.C. (2003). *Postcolonialism – A very short introduction*. New York: Oxford University Press.



ESTADO LAICO Y LOS DERECHOS HUMANOS DE LA MUJERES

Agenda Política de Mujeres*

La Agenda Política de Mujeres, desde sus orígenes en 1997, incorporó como uno de sus ejes de actuación la lucha por el reconocimiento, cumplimiento y ejercicio pleno de los derechos sexuales y los derechos reproductivos de las mujeres para el disfrute de una sexualidad integral y placentera y bajo su control; un ejemplo de ello fue la incidencia, liderada por nuestra organización, para que el Poder Ejecutivo emitiera el Decreto sobre Salud Sexual y Reproductiva que posibilitó el derecho a obtener servicios de salud pública para realizar

En la Agenda Política entendemos por derechos sexuales aquellos que permiten a las mujeres en su diversidad, étnica, étnica y religiosa, entre otras, la autonomía, el disfrute y control del cuerpo.

.....

* La Agenda Política de Mujeres de Costa Rica es una organización feminista de articulación y promoción de los intereses de las mujeres, surgida desde 1997. Constituye una expresión de Movimiento de Mujeres, autónomo y diverso, integrada por feministas, que trabajan y participan en organizaciones de mujeres, en instancias mixtas, en instituciones estatales y también de forma autónoma. Está estructurada como agrupación sin personería jurídica, puestos directivos ni otras exigencias del sistema jurídico patriarcal, a las que hemos logrado sobrevivir. Nuestra lucha es por la justicia, la igualdad y la equidad entre los géneros, porque se ponga fin a la discriminación humana en razón del sexo, la clase social, la etnia, la opción sexual, la edad, las discapacidad y toda forma de discriminación que limite el potencial de desarrollo de las mujeres y el ejercicio pleno de sus derechos humanos.

las cirugías de esterilización a las mujeres y los varones, a partir del consentimiento informado de dicho procedimiento⁶.

En la Agenda Política entendemos por derechos sexuales aquellos que permiten a las mujeres en su diversidad, étnica, étnica y religiosa, entre otras, la autonomía, el disfrute y control del cuerpo. Algunos ejemplos de estos derechos compartidos con otras organizaciones son:

Derecho a una educación sexual y reproductiva respetuosa, científica, oportuna, veraz, libre de prejuicios religiosos, patriarcales y androcéntricos.

Derecho a ejercer la sexualidad independientemente de la reproducción, a la libre opción de la maternidad, a renunciar a ella o tener hijos o hijas, por adopción o por medio de tecnologías.

Derecho a controlar la fecundidad a través de nuestro cuerpo o del compañero (métodos anticonceptivos), utilizando contraceptivos seguros y gratuitos o a bajo costo.

Derecho a servicios de salud gratuita y de calidad, dirigidos a las mujeres, y no solo a las hijas e hijos, que faciliten el cuidado integral de su salud, durante el embarazo, el parto y el postparto.

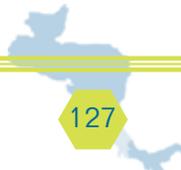
Derecho a buscar afecto sin que ello implique, obligatoriamente, relaciones sexuales.

Derecho al orgasmo.

Derecho a ser libre en la intimidad.



⁶ Decreto Ejecutivo 27913-S -9, junio 1999.



Derecho al respeto por el sexo femenino.

Derecho a ejercer la sexualidad, incluyendo las manifestaciones de afecto, independientemente del estado civil, la edad, la opción sexual y la discapacidad.

Derecho a gozar la sexualidad independientemente del coito.

Derecho a tener relaciones sexuales cuando lo deseamos.

Derecho a protegerse de enfermedades de transmisión sexual.

Desde la perspectiva feminista de la Agenda Política de Mujeres, un Estado laico y social de derecho es el mejor marco político para el avance y la protección de estos derechos humanos de las mujeres. Para la Agenda, un Estado Laico es aquel que por medio de sus prácticas logra garantizar la autonomía de las diferentes expresiones religiosas y sociales, de la formulación, implementación y seguimiento de sus políticas de estado.

En un Estado Laico las decisiones con relación a políticas públicas deben ser el producto de un diálogo entre diversos sectores. Esta práctica tiene el potencial de profundizar la democracia.

Desde la perspectiva feminista de la Agenda, un gobierno que se defina como democrático debe garantizar que las mujeres podamos ejercer nuestros derechos sexuales, reproductivos y no reproductivos como un aspecto fundamental del ejercicio pleno de su ciudadanía.

En un Estado Laico las decisiones con relación a políticas públicas deben ser el producto de un diálogo entre diversos sectores. Esta práctica tiene el potencial de profundizar la democracia.

Los derechos sexuales, reproductivos y no reproductivos no son solo un asunto de “mujeres” o de “homosexuales”, constituyen un requisito para la profundización de la democracia y la paz, como ya se mencionó antes, entendida ésta desde una óptica amplia.

Tal como lo señala el Comité de Seguimiento de la Convención para la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra las Mujeres (CEDAW por sus siglas en inglés) “... el fundamentalismo y la confesionalidad del estado son obstáculos reales para alcanzar la igualdad efectiva de las mujeres”.

Históricamente, los diversos grupos religiosos fundamentalistas, aunque tengan diferencias políticas, se alían para el control de las vidas de las mujeres, de sus cuerpos y de sus acciones.

En todos los países de Centroamérica existen múltiples ejemplos de estas alianzas político-religiosas que todas y todos conocemos exhaustivamente.

En el caso de Costa Rica un ejemplo fue la noticia publicada en El Diario La Extra del sábado 18 de octubre de 2008, donde aparece el máximo representante de la jerarquía de la Iglesia Católica del país solicitando a representantes del Poder Legislativo revisar su agenda de proyectos de ley, principalmente aquellos que promueven la protección de los derechos sexuales y los derechos reproductivos, mediante una reunión a la que asistieron diputados/as de diversas fracciones parlamentarias.

Las jerarquías tanto religiosas como políticas se continúan legitimando mutuamente en detrimento del respeto por los derechos humanos de las mujeres y de la democracia. Irresponsablemente la élite política da la espalda a las mujeres cuando impide la educación para la sexualidad oportuna, laica, cuando ignora por

completo su obligación por evitar los embarazos de las adolescentes, cuando las condena a la clandestinidad, con todo lo que esto significa, para interrumpir un embarazo, o les niega la información y acceso a los mejores métodos anticonceptivos incluido el de emergencia, todo lo anterior bajo argumentos religiosos.

La subordinación de lo político ante lo religioso es una práctica constante en la región centroamericana, para lo cual, en el caso de Costa Rica, la clase política se escuda en la declaración constitucional de la confesionalidad del Estado.

En este sentido, derogar el artículo 75 de la Constitución Política de Costa Rica es una formalidad necesaria pero no suficiente para garantizar el respeto de los derechos de las mujeres, en especial los derechos sexuales y los derechos reproductivos.

Entre algunos ejemplos de esa nefasta alianza, para la vida de las mujeres, se pueden citar:

- Control sobre la sexualidad de las mujeres mediante su más reciente expresión que ha sido el “Libro de la Vida”, el cual ha circulado en los Parlamentos centroamericanos por iniciativa de una legisladora hondureña.
- Omisión de la formulación de políticas públicas en materia de salud y educación, principalmente que partan de las necesidades reales y concretas de las mujeres.
- La exitosa alianza entre el Frente Sandinista de Liberación Nacional y los sectores más conservadores en Nicaragua ha constituido un mensaje de fortalecimiento y profundización de los fundamentalismos religiosos en la Región.

- Inequidades en la asignación de recursos del Estado.
- Corrupción de la misión espiritual de las expresiones religiosas que pueden verse tentadas a comprometer sus principios de solidaridad, caridad, justicia, etc., en favor de proyectos que beneficien algunos de sus sectores.

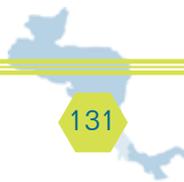
Nos posicionamos como sujetas políticas feministas en esta sociedad con derechos sexuales, que forman parte de nuestra ciudadanía y que son exigibles en un régimen democrático, los cuales suelen ser ignorados o violentados por diferentes actores sociales e individuales. Como tales hemos impulsado y participamos de alianzas con organizaciones sociales de mujeres, feministas a favor de los derechos sexuales de las mujeres.

Algunos ejemplos de estas alianzas ha sido la participación en:

- Movimiento Social (Mujeres contra el Combo, La Penalización de la Violencia contra las Mujeres, Convención Interamericana de los Derechos Sexuales y Reproductivos de las Mujeres, Campaña por la Despenalización del Aborto, Comisiones Tripartitas con el Estado).
- Mujeres contra el TLC.
- Movimiento por un Estado Laico.

Acciones estratégicas promovidas:

- Apertura de debates públicos sobre la laicidad y los derechos humanos y sexuales de las mujeres.
- Fiscalización del Estado en el cumplimiento de sus com-



promisos relativos a los derechos humanos y sexuales de las mujeres.

- Programas de TV: Irreverencias y Miradas Políticas.

La participación de la Agenda Política de Mujeres en el movimiento por los Estados laicos, parte de la respetuosa articulación entre sectores colaboradores, basadas en los principios de: derecho a la libertad, la autonomía, a la búsqueda de encuentros en las diferencias, en la transparencia, y a la posibilidad de compartir experiencias y aprendizajes.

EL DERECHO A LA COMUNICACIÓN ESTÁ EN LA BASE DE LAS LIBERTADES LAICAS

Juan Carlos Cruz Barrientos*

En primer lugar, un saludo fraternal de parte del Centro de Comunicación Voces Nuestras para las hermanas y hermanos centroamericanos.

La autonomía de lo civil y lo político frente a creencias religiosas, la inclusión ciudadana en todos los ámbitos, así como el ejercicio de la libertad de conciencia, constituyen pilares fundamentales para la construcción democrática popular.

Un abrazo solidario a las compañeras del Movimiento Autónomo de Mujeres, por su ejemplo de resistencia en condiciones tan adversas.

Muchas gracias a las personas que tomaron la iniciativa de organizar este primer foro sobre libertades laicas.

Si bien este ha sido un tema siempre vigente desde el punto de vista de la constitución de los Estados democráticos modernos, abogamos por que la reivindicación del Estado laico se integre a las agendas de los movimientos sociales.

La autonomía de lo civil y lo político frente a creencias religiosas, la inclusión ciudadana en todos los ámbitos, así como el

* Comunicador social. Coordinador del Servicio Informativo del Centro de Comunicación Voces Nuestras.

ejercicio de la libertad de conciencia, constituyen pilares fundamentales para la construcción democrática popular.

No puede hablar de democracia plena sin la libertad de conciencia y sin que ésta pueda expresarse en el espacio público y aquí es dónde entramos en el tema de la democratización de los medios de comunicación.

Tomemos el caso del espectro radioeléctrico, el espacio donde se encuentran las frecuencias de radio y televisión. De acuerdo a nuestra Constitución, el espectro radioeléctrico es un bien de dominio público y es responsabilidad del Estado velar por que exista un uso social equitativo. ¿Pero qué pasa en la práctica? ¿Están las frecuencias distribuidas de manera que en ellas se refleje una sociedad plural?

Creo que nadie puede dudar acerca del papel que están desempeñando los medios comerciales de información, los cuales han capitalizado los acelerados avances tecnológicos para sus fines lucrativos de corto plazo.

Cinco grandes monopolios multimediáticos usurpan el espacio público en América Latina e imponen la agenda política, económica y cultural.

En los últimos 25 años, los emporios mediáticos han pasado a ocupar el lugar socializador de la familia y la escuela y son los articuladores de los intereses económicos y políticos de los sectores empresariales que representan, sustituyendo también a los partidos políticos.

Las iglesias son también emporios mediáticos. Sólo en Costa Rica, la Iglesia Católica cuenta con 8 frecuencias de radio y,

con una única excepción, la programación de todas ellas se basa en mensajes de evangelización.

A los medios radiofónicos católicos se suman una televisora en UHF y dos canales que llegan por cable, situación que contrasta con el hecho de que las organizaciones sociales no pueden contar con medios propios y acceden a espacios solamente cuando pagan por ellos.

Dicho de otro modo, la libre expresión del pensamiento, así como el libre acceso a la información, están en el orden de lo mercantil y no son parte de los derechos ciudadanos.

Frente a esta realidad, reiteramos que la construcción democrática de nuestros países pasa por la reivindicación del acceso ciudadano a los medios de comunicación.

Tal y como se subrayó en el reciente Foro Social de las Américas, celebrado en Ciudad de Guatemala, nuestro continente vive tiempos de cambio y los medios de difusión, voceros del poder económico, se convierten en los principales opositores a los cambios, ejerciendo un verdadero terrorismo mediático.

Ustedes saben muy bien de qué estamos hablando, porque precisamente la reivindicación del Estado laico y sus implicancias en términos de ejercicio de derechos humanos, han sido blanco de esas mismas campañas terroristas por parte de los medios conservadores en alianza con las cúpulas eclesióásticas.

Ustedes saben muy bien que, quienes realizan las santas cruzadas contra el cambio en América Latina, también se suman a las santas cruzadas por el control de los cuerpos.

Luchar por el derecho a la comunicación es luchar por la restitución de la representación ciudadana en los espacios públicos, la

cual ha sido despojada por los grandes medios de información y entretenimiento.

No podemos conformarnos con las proclamas empresariales que reducen la libertad de expresión a la libertad de empresa; no se trata solamente de que los estados no censuren a la prensa.

Para democratizar los procesos de comunicación y el acceso a los medios se requiere la implementación, por parte de los Estados, de políticas públicas con participación ciudadana. Sólo con esa participación se puede garantizar a todas y todos el ejercicio, en igualdad de condiciones, de los derechos a la Libre Expresión, la Información y la Comunicación.

Lo anterior implica revisar y reformular los marcos regulatorios para asegurar una comunicación democrática y horizontal. Se trata, entre otras cosas, de que la información y la comunicación sean consideradas un derecho y no una simple mercancía; que se impidan, mediante regulaciones, los oligopolios y monopolios informativos.

Desde los sectores que impulsamos iniciativas de comunicación alternativa consideramos que es una reivindicación democrática la existencia de medios públicos, en los que participe la ciudadanía, superando la propuesta de los medios estatales que sólo han servido a los gobiernos de turno.

Partiendo de nuestra perspectiva, el carácter alternativo está dado por una apuesta decidida a la constitución y re constitución de sujetos sociales y políticos capaces de transformar la realidad. Eso implica un proceso de producción comunicativa con carácter orgánico, en relación con los sectores sociales, la facilitación de espacios para la construcción dialógica de cono-

cimiento, desde abajo y desde dentro de los procesos sociales.

La exclusión e invisibilización de los movimientos sociales en los medios comerciales, han dado como resultado el surgimiento de múltiples esfuerzos desde la sociedad civil para contar con medios propios.

No obstante, tenemos que potenciar y articular esos esfuerzos para que no naufraguemos en la marginalidad. Necesitamos nuestros propios medios para contar la historia desde la mirada de nuestros pueblos y disputarle los sentidos al discurso del poder.

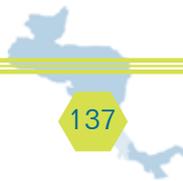
Esto supone no sólo más medios, sino más fuertes, con nuevas estéticas y mayor articulación en redes, pero sobre todo que no pierdan la “organicidad” con respecto a los movimientos sociales que representan.

El nuevo escenario continental abre oportunidades y, a la vez, desafíos para contribuir a la integración de nuestros pueblos, promoviendo la solidaridad, facilitando el diálogo intercultural, integrando la diversidad de voces y visibilizando los pueblos originarios y afrodescendientes, poblaciones migrantes, mujeres, niñas, niños y jóvenes, para hacer en conjunto otra “América posible”.

Desde este espacio de sensibilización y reivindicación del Estado laico, queremos exhortarles a todas y todos ustedes a que aunemos nuestras voces para construir una agenda común hacia la democratización de las comunicaciones.

Ejercicio de ciudadanía y democratización de los medios son cara de una misma moneda.

Muchas gracias.





democracia
decidir democr
ción est
representativ
inclusión
autonomía tolerancia igualdad
derecho a decidir democracia laicidad
participación estado libertad
representatividad pens
inclusion dere
nía tole
decic
racia

