

MALLIMACI, FORTUNATO. RELIGIÓN Y POLÍTICA:
PERSPECTIVA DESDE AMÉRICA LATINA Y EUROPA.
BUENOS AIRES: BIBLOS, 2008. 139 PP.

*Verónica López Tessore**

En el libro reseñado encontramos nueve artículos que son el resultado de las reflexiones expuestas con ocasión del V Coloquio del Proyecto ALFA “Religión y policía. Perspectivas América Latina-Europa” realizado durante el año 2007. Seis de los artículos refieren a realidades observadas en el marco europeo (España, Italia y Francia) y dos al ámbito latinoamericano (Perú y Argentina). Los casos trabajados son precedidos de una introducción realizada por Fortunato Mallimaci y María Soledad Catoggio. En la misma se anticipa la intención de llamar la atención sobre “la actualidad y vigencia de múltiples interacciones entre religión y política” poniendo en crisis algunos de los conceptos utilizados hasta el momento para el análisis de las mismas. Es así que las categorías tradicionales se ponen en tensión con análisis empíricos que los llevarían a pensar en la “existencia de una modernidad religiosa, la cual estaría caracterizada por la hibridación que acontece en relación con las esferas de acción política y religiosa”.

En el texto *Religión y política en Europa* Roberto Cipriani describe las relaciones entre política y religión en Europa. Delimita cuatro grandes áreas de influencia religiosa: 1) la católica en la región centro – meridional, 2) la protestante en el área esencialmente centro-septentrional, 3) la ortodoxa, griega o rusa, en la región sur-oriental y 4) la musulmana en la parte más oriental. Respecto de las minorías, observa que los hebreos están presentes en Grecia y Ucrania; los hinduistas en cambio en el Reino Unido, en los Países Bajos y en Rusia. De este modo, define una hegemonía o predominio cristiano en el continente europeo. En cuanto a las relaciones entre Estado e Iglesia releva distintas situaciones: la separación neta y definida por la Ley (Francia), el régimen concordatario (España y Portugal) e Iglesias de Estado (como los países escandinavos y en Gran Bretaña). Comparte con Srdjan Vrcan (2006) la idea de que hay una politización de la

* Licenciada en Antropología, doctoranda becaria CONICET – Argentina

cultura y de la religión a partir del análisis del caso de los países de ex Yugoslavia, donde se entrelazaron de manera particular nación, cultura y religión, configurando al catolicismo como una “religión de frontera” (VRCAN, 2006, p. 222). En el mismo sentido, los musulmanes de Bosnia y Herzegovina desarraigados de su territorio se han convertido en dominadores en otras zonas. Del mismo modo rescata los tres criterios de Miklos Tomka (2006) para explicar las diferencias entre las situaciones de Europa del este y del oeste: el pasado comunista, la modernización limitada y la cultura ortodoxa oriental. Si bien en Europa central prevalece la presencia católica, en la oriental es más difusa la ortodoxa, en ambas áreas, normativas nuevas están regulando las relaciones entre Estado e Iglesia. La Iglesia Ortodoxa se ha mantenido a flote en situaciones conflictivas debido a la falta de lazos estrechos entre las varias Iglesias Ortodoxas nacionales (Grecia, Georgia, Rusia y Serbia), lo que no ha requerido una uniformidad de comportamiento, no ha sido centralista sino más bien fragmentada. En términos generales, el autor plantea una “etnicización” de la política y una “politización” de la etnicidad, es decir, a una “politización” de la religión y a una “religiónización” de la política (MARINOVIC JEROLIMOV; ZRINSCAK, 2006, p. 287). La consecuencia de esto es que cada vez más las Iglesias dan un carácter sociopolítico a sus actividades y a sus intervenciones oficiales. En cuanto al análisis del pluralismo y respeto religioso considera que se articula de modos muy diversos entre sí. Los Estados eligen con cuáles religiones mantener relaciones privilegiadas, iniciar formas de cooperación, poner las bases para un soporte sociopolítico de legitimación desde lo bajo.

En el escenario Español se desarrollan tres textos. El redactado por Elena Zapponi en “¿El espacio religioso como lugar de suspensión de lo político? Análisis de la construcción social de “islas atemporales” en el camino de Santiago de Compostela” inscribe su análisis en pos de la comprensión de la construcción identitaria del sujeto en un contexto de movilidad de certezas. En este camino es que analiza las recomposiciones del creer católico tomando como objeto empírico la peregrinación del Camino de Santiago de Compostela. El mismo aparecería como testimonio de una individualización del creer a la vez religioso que político y de una tendencia hacia la recomposición de la noción de militancia política. La población que participa de la peregrinación ha aumentado y se ha diversificado en los últimos quince años y se caracteriza por su carácter internacional. Si

bien reúne las características propias de este tipo de manifestaciones religiosas se observa una crisis de la soteriología cristiana tradicional. Frente a la desarticulación y bricolaje de la memoria creyente cristiano-católica, la recomposición del creer analizada en Compostela parece reenviar a una crisis de la articulación entre creer individual y creer común y su lectura política de la relación entre creer e institución: La escena de Compostela revela que “la crisis no es del creer, sino del creer en forma colectiva, lo que plantea centralmente la cuestión de la institución” (MICHEL, 1993, p. 225) Es así que esta crisis del creer en forma colectiva la autora la puede ubicar, a partir de la indagación mediante entrevistas, como una pérdida de credibilidad institucional no específicamente a lo religioso sino al espacio público en general. Es así que la autora realiza un análisis generacional de las entrevistas realizadas, diferenciando tres grupos: de más de sesenta años, de treinta a sesenta años y los jóvenes adultos, de veintiuno a treinta años. Los ejemplos analizados sirven para confirmar la pluralidad de la población peregrina y la “individualización de las cosmologías” las cuales se definen como un efecto del borramiento de las cosmologías intermedias. (AUGE, 1994, p. 87-88) Aparece la práctica de un bricolaje individual en tanto acción del sujeto para ordenar una experiencia de la realidad percibida como fragmentaria e inestable. (HERVIEU-LÉGER; 2005, p. 299) El paisaje planteado lleva a la autora a observar como tendencia la dislocación y recomposición de las fronteras de lo político y lo religioso. Asimismo, se pregunta por ¿cómo se construye hoy la identidad religiosa y la política, cómo se articulan las dos identidades, y como actúan en lo cotidiano, cuáles son los cambios semánticos a lo largo del linaje generacional?

En *Religión y política en la praxis de la jerarquía católica española actual*, Velasco analiza a partir de textos y acciones significativas de la jerarquía católica una actitud beligerante que a su entender amenazan el frágil proceso de laicización de la sociedad española. Partiendo de la idea de un giro neoconservador al interior de la Iglesia respecto del Vaticano II. Si bien la jerarquía eclesiástica acepta la laicidad jurídica, no sucede lo mismo con la simbólica. Es así que partiendo de un análisis pesimista de la modernidad española, luego se aboca a analizar dos “prácticas” que considera como restaruracionistas de la jerarquía eclesiástica española. La primera refiere a la decisión de beatificar a los llamados “mártires del

siglo XX en España”, que sorprende en un momento en el que los obispos dicen estar preocupados por la forma en que se esta recuperando la “memoria histórica” y por lo que ésta supone de antemano para la convivencia y reconciliación entre los españoles. La segunda es la polémica desatada frente a la ley del gobierno socialista que ha establecido la obligatoriedad de una nueva disciplina escolar: Educación para la ciudadanía. Estas acciones le hacen reflexionar al autor sobre la forma en que la Iglesia católica participa de la vida publica española y se pregunta sobre si esta modalidad se ajusta a las exigencias de la laicidad democrática y de qué modo podría contribuir a la construcción de la misma.

Iziar Basterretxea en *La libertad religiosa en España a la luz de las sentencias del Tribunal Constitucional (1981-2007)*, parte de dos noticias periodísticas para mostrar como las religiones aparecen en la escena publica en forma notoria. Una de las noticias refiere a la situación de la población musulmana en la sociedad española en la cual el 83% dice sentirse totalmente o bastante adaptado a la vida española. En otra los líderes religiosos se quejan diciendo que esta encuesta no indaga los aspectos más delicados a la hora de medir la situación de los musulmanes en el país. A partir de esto la autora se pregunta: ¿Es tan pacífica la convivencia como parecen reflejar las encuestas? ¿O e más bien la visión de conflicto que manifiestan tanto los obispos como los líderes de otras confesiones la que prevalece? Para contestar esta pregunta analiza las sentencias que el Tribunal Constitucional español ha dictado en los recursos de amparo que, en relación con el derecho de libertad ideológica y religiosa, ha admitido entre 1980 (fecha en que se promulgo la Ley Orgánica de Libertad Religiosa) y 2007 (presentación del trabajo). Para lograr este objetivo primero resume el contexto demográfico y legislativo en relación con la libertad ideológica; la segunda nos explica las ideas básicas sobre el recurso de amparo y su relevancia dentro del quehacer del Tribunal Constitucional; en la tercera se presenta desde una perspectiva socioestadística las sentencias dictadas, terminando con algunas reflexiones personales. Aquí, concluye en que a pesar de las opiniones contrarias de los líderes religiosos expresadas en las notas periodísticas, la conflictividad plasmada en la actuación de poderes públicos en relación con el recurso de amparo, no es intensa, dado que en 26 años hay 22 sentencias. Entonces, el incremento de ciudadanos fieles de otras religiones no se ha traducido en una mayor conflictividad por motivos religiosos.

En *Religión y política en Italia: la recuperación de los elementos culturales del cristianismo*, Verónica Roldán analiza los cambios en la relación entre Iglesia y política en este país a partir de la disolución del partido único de los católicos y como consecuencia de los hechos de diciembre de 11 de setiembre de 2001. Según la autora, la “amenaza del terrorismo islámico” produce un despertar espiritual que parece invertir la tendencia dominante hacia la secularización. En Italia la relación entre laicos (liberales) y católicos se redefine, delineando una forma de laicismo esta vez con particular atención al cristianismo y su peso cultural e identitario. Se trata de los llamados teocon, una inusual mezcla de conservación y tradición, de laicidad y tradicionalismo, surgido con el objetivo primordial de la “defensa de occidente”, a partir de la toma de conciencia del rol desarrollado por el cristianismo en la historia. Retoma tres periodos elaborados por Gianfranco Morra (2007) para sistematizar el recorrido histórico de las relaciones entre religión y política desde los inicios del 1800 hasta los años 90 del siglo XX. El primero comienza en 1800 y termina con la Primera Guerra Mundial, durante el cual el “catolicismo liberal” ocupa un espacio significativo. El segundo que finaliza en los años 90 del siglo XX durante el cual predominó un “catolicismo progresista”. Y el tercer período, que está en curso, en el cual el “liberalismo católico” es el actor principal. Durante este último periodo se observan tres cambios socioculturales importantes: la caída de la segunda vía del comunismo, la recuperación por parte de la Iglesia de una mayor claridad teórica y eficacia práctica y, por último, un sustancial abandono por parte de los partidos de izquierda de las viejas utopías revolucionarias, con un acercamiento a las posiciones de la izquierda europea. En Italia tales tendencias han tenido que esperar la crisis de la hegemónica cultura gramsciana para poder expresarse a partir de los 90. Lo que se observa en la figura de los teocon es una alianza política y cultural entre las dos tradiciones constitutivas de Europa: el cristianismo y el liberalismo, por lo cual consideran necesario recuperar los elementos culturales de la religión sobre todo aquellos que se tradujeron en reglas, normas y valores que durante siglos guiaron moralmente y tutelaron las cuestiones éticas de la sociedad occidental.

Erwan Dianteill, en *¿Hacia una salida de la laicidad en Francia?*, analiza como a partir de las manifestaciones realizadas a favor de la educación privada en 1984 y en pos de la escuela pública en 1994 se puede observar a una Francia

dividida entre los partidarios de la escuela libre o religiosa y de los que apoyan la escuela pública. La autora entiende que si bien hasta el presente esto no implicaba la ruptura de los principios de laicidad definidos en 1905, si radicalizaban o debilitaban la aplicación de esta ley en el campo de los financiamientos de los cultos. Pero, en el presente, el presidente Sarkozy cuestionaría el no reconocimiento de los cultos por parte del Estado en el nivel de los principios, atacando la idea misma de laicidad en tanto neutralidad política con respecto a lo religioso. Para analizar esta nueva situación describe el modelo de laicidad a la francesa incluyendo los acuerdos históricos generados. También analiza como se ha modificado la escena pública sobre todo con la entrada del Islam y los nuevos movimientos religiosos. En 1905, cuando se votó la ley de separación de las Iglesias y el Estado, dos elementos fueron los esenciales: se garantizaba la libertad de conciencia y la República no pagaba subvenciones ni salarios a ningún culto o institución religiosa. Esta oposición entre católicos y laicos, que se evidenció en la lucha entre los partidarios de la escuela libre y de la escuela pública fue desestabilizada por la entrada en la escena pública de nuevos actores socioreligiosos, particularmente de la población musulmana. Es así que en el 2004 se dicta la ley de prohibición de símbolos religiosos ostensibles. En paralelo, el estado se ha dado estrategias para favorecer la institucionalización del Islam francés para tener interlocutores legítimos, legitimista y nacional. En relación con los nuevos movimientos religiosos se ha creado en 2002 una Misión Interministerial de la Vigilancia en la Lucha contra los Derivados Sectarios, que controlaba las actividades de algunas de las denominadas "sectas". A partir de esto la autora observa que el Estado ha cambiado su neutralidad respecto a lo religioso para pasar a tener una política activa con respecto al Islam y a las sectas. Sin embargo, es en el 2007, cuando Sarkozy es electo presidente, y reconoce al catolicismo como religión esencialmente francesa, cuando la autora supone que Francia se dirige hacia un modelo europeo de no separación y de libertad de creencia y culto, que podemos describir como liberal-concordatario.

Ya en el continente Latinoamericano, José M. Sánchez Paredes en su artículo *Grupos e instituciones religiosas y participación política en Perú* analiza la creciente, aunque desigual, participación de los actores religiosos en espacios públicos de

la sociedad. Si bien da un panorama general de la participación política de los distintos grupos religiosos se centra en cuatro: el Movimiento de Renovación Carismática, el Camino Neocatecumenal, el Círculo de Feministas Cristianas Talitha Cumi y los Evangélicos. Para finalizar realiza un acercamiento de la participación de la Iglesia Católica institucional en general, deteniéndose en la experiencia de la teología de la liberación y en la religiosidad popular. Tras analizar diversas encuestas realizadas concluye en que se observa un carácter ambiguo de la postura frente a la política de los carismáticos y del grupo Neocatecumenal, sin duda, siendo el centro fundamental de su visión del mundo lo religioso. En cambio, El Círculo de Mujeres Feministas Cristianas Talitha Cumi es un espacio de mujeres religiosas que reflexionan, estudian y realizan crítica social y religiosa desde una perspectiva feminista, por lo cual tienen una participación en el ámbito político-social. Si bien los grupos evangélicos han venido teniendo una mayor participación política, con presentaciones incluso de candidatos de esa religión a la presidencia de la nación, se repite la misma situación que con los carismáticos y neocatecumenales. En el Perú de la segunda mitad del siglo XX se percibe el predominio de la Iglesia católica sobre los demás actores religiosos, esto se ha modificado en las últimas décadas, y dentro de un mayor pluralismo religioso, la actividad proselitista de los evangélicos desborda la capacidad de respuesta de la Iglesia. Por lo que se pueden observar que las pastorales incorporan diversas estrategias de organización, actividad y prácticas, que la hacen más abierta a la pluralidad social y cultural, constituyéndose nuevos movimientos eclesiales. El autor observa que los roles políticos que asumen varían según la mayor o menor complejidad institucional, correspondiendo la menor participación política a los de mayor complejidad institucional (Iglesia Católica) y la mayor participación política a los movimientos más independientes, como pueden ser los evangélicos pentecostales. Pero, se pregunta, ¿de qué otros factores depende esta influencia? ¿Esta influencia abarca a los grupos en su conjunto, a algunos miembros o a sus líderes? ¿De qué factores depende el tipo de relación que se establece entre estos actores religiosos y el espacio público en la sociedad peruana? También se refiere a la teología de la liberación y a la religiosidad popular católica. Los cuales surgen bajo el influjo del Concilio Vaticano II, y aunque no se han llegado a constituir como una organización católica paralela y contestataria a la jerarquía, las

CEB son un espacio de promoción de líderes grupales, no incidiendo al fortalecimiento de la representatividad política de trasfondo cristiano (LEVINE; ROMERO, 2004, p. 69-70).

María Soledad Catoggio, en “Gestión y regulación de la diversidad religiosa en la Argentina. Políticas de “reconocimiento” estatal: el Registro Nacional de Cultos” comienza planteando la distinción de los términos de secularización y laicización, los cuales caracterizan dos procesos diferentes: de construcción y ampliación de libertades modernas, por un lado y de la separación entre Iglesia y Estado, por el otro. Este proceso se ha dado con características diversas según los países. En Argentina se instrumentaron distintas políticas de reconocimientos de los cultos católicos y no católicos que siguen vigentes en la estructuración de las relaciones entre religión y policía, obstaculizando a su entender el proceso social de construcción de una laicidad abierta que promueva la libertad de culto. Es así que trabaja las políticas de reconocimiento estatal plasmadas en los diversos ensayos de creación del Registro Nacional de Cultos hasta la sanción de su estatuto legal en 1978, durante la última dictadura militar y hasta nuestros días. En la Constitución de 1853 se encuentra el principio de “libertad de culto” pero una vez plasmada la hegemonía católica y con la consagración del “mito de la nación católica” se desplazó la idea de libertad por la de tolerancia. De este modo, es que considera que los proyectos estatales de reconocimiento de cultos “no católicos” han sido administrados oscilando entre diversas definiciones de la política pública, a veces yuxtapuestas en la misma formulación: 1) una necesidad de centralización estatal de los cultos existentes en el territorio nacional, 2) el objetivo de conocimiento y estandarización de la diversidad religiosa y 3) imperativo policial de control y sanción de minorías que atenten contra la “seguridad nacional”. Realiza un rastreo de las distintas políticas de “reconocimiento” llegando a 1978 cuando finalmente se Ejecutó y Sancionó la ley 21745 que dio creación al Registro Nacional de Cultos. En su artículo 2º establece el registro de todas las organizaciones religiosas distintas a la Iglesia Católica, como también así el otorgamiento o pérdida de la personería jurídica. La denegación del reconocimiento estatal implica la prohibición de actuar en el territorio nacional, esta ley tiene un claro objetivo policial, lo cual se evidencia en los requisitos necesarios para solicitar la inscripción, que incluyen un certificado de antecedentes penales de los ministros y los miembros de las comisiones directivas.

Para concluir el libro, encontramos el artículo *Excepcionalidad y secularizaciones múltiples: hacia otro análisis entre religión y política*, de Fortunato Mallimaci donde plantea la necesidad de inscribir la categoría de “secularización” en sociedades que atraviesan procesos de globalización y de individuación. De este modo considera necesaria la perspectiva comparada que se han dado durante el seminario ALFA, pensando que de este modo se logre “descentrar” y descolonizar conceptos y categorías. Es así, que a lo largo del texto pone en cuestión la idea de una “excepcionalidad”, planteada por algunos especialistas, del proceso religioso que puede observarse en algunos lugares del planeta. De este modo es que se pregunta por una supuesta “excepcionalidad” europea, latinoamericana, argentina y norteamericana para finalmente poner en cuestión el término “secularización”. En este sentido es que considera necesario ser conscientes durante la realización de las investigaciones de las múltiples acepciones del concepto sin intentar construir en una teoría universal que implicaría marginación y privatización. En consecuencia, analiza las diversas maneras de comprender la secularización desde una perspectiva histórica y sociológica, para concluir en la necesidad de inscribir estos análisis en las múltiples modernidades y en las diversas religiosidades que no pueden limitarse a los procesos de una región, de un sistema social y de una religiosidad. Por lo ante dicho es que incita a realizar estudios históricos de larga duración durante los cuales analizar los procesos concretos, procesar los datos propios y crear categorías nuevas. ¿Cuáles han sido las producciones religiosas de nuestras modernidades? ¿Cuál ha sido la perdurabilidad e impacto de la presencia ibérica, indígena y negra en la lenta construcción de nuestras matrices y memorias sociales y religiosas? En este sentido es que analiza el proceso específico en Europa con sus múltiples “secularizaciones” para concluir con una referencia al caso argentino. Finaliza el texto con un llamado a hacer un esfuerzo epistemológico por comprender la globalidad sin rechazar o deslegitimar las diferencias, descentrando la historia universal, lo cual nos llevará a observar “múltiples” modernidades y secularizaciones.