
L A INVENCIÓN DEL ESPACIO POLÍTICO EN AMÉRICA LATINA: LAICIDAD Y SECULARIZACIÓN EN PERSPECTIVA

Felipe Gaytán Alcalá

*Inventar tradiciones es esencialmente un proceso de
ritualización que caracteriza al pasado,
aunque sea sólo una repetición*
(Eric Hobsbawn, 2002)

Introducción

En los últimos años la expansión del fenómeno religioso en América Latina ha sido espectacular. Cultos religiosos sincréticos que configuran la religiosidad popular: procesiones y devociones que la gente realiza al margen de la iglesia católica como se hace en torno a la Virgen María y otros santos católicos. Otros cultos antes proscritos ahora ocupan un lugar en el espacio público como la Santa Muerte en México o San Muerte en Sudamérica, asociados a la protección de la muerte frente a la violencia que se vive en la región. De igual manera se han amplificado prácticas religiosas en el espacio público que antes sólo eran visibles en espacios cerrados como la sante-ría y el chamanismo. También fueron apareciendo expresiones espirituales orientales asociadas con el crecimiento individual y la superación personal en los segmentos socioeconómicos medios y altos con un alto grado de escolaridad (Frigerio, 2013).

En este panorama el número de iglesias se han multiplicado desafiando la primacía de la iglesia católica la cual tiene el mayor número de fieles en América Lati-

na. Las iglesias cristianas de distintos signos han desarrollado una labor evangélica agresiva, tanto así que en algunos países se han convertido en interlocutores políticos (Brasil y Colombia). Otras organizaciones no cristianas como las comunidades judías y musulmanas han crecido en número de miembros y multiplicado los lugares de oración en Argentina, Colombia, México (Bastian, 2010). Con todo ello podemos decir que el proceso de secularización en América Latina (AL) ha mostrado una expansión de la diversidad religiosa en un contexto que décadas atrás era predominantemente católico. Pero la secularización expresada en el espacio público no es sólo un análisis del cambio cultural y social. El cambio en América Latina es ante todo una tensión política y jurídica entre el Estado y las asociaciones religiosas. Algunos Estados nacionales como México y Uruguay han procurado evitar que las creencias religiosas particulares influyan en asuntos de interés público mientras que en otros como Perú y Paraguay han hecho alianzas con las iglesias para lograr su legitimidad política desde la moral religiosa (Blancarte, 2002).

A diferencia de Europa, la secularización aquí es una cuestión política, una tensión por diferenciar lo religioso de lo político. La política latinoamericana se ha fincado un discurso liberal por construir los derechos y libertades civiles de los individuos en un contexto de diferencias económicas y sociales profundas y donde el componente religioso abre aún más la brecha de discriminación de aquellos que no profesan el catolicismo.

Por otro lado, las iglesias, tanto católica como evangélicas y cristianas, han impulsado un discurso conservador para preservar los valores morales de una población mayoritariamente católica y cristiana. Buscan influir en las políticas públicas y modificar las leyes para evitar lo que denominan la crisis de valores, la competencia de otros valores que consideran ajenos a sus comunidades.

Para ellos la secularización de la sociedad es una amenaza a la familia y la identidad nacional. Esto ha sido evidente en las discusiones sobre el aborto, los anticonceptivos, el reconocimiento de identidades sexuales múltiples, los matrimonios igualitarios (Huaco, 2012).

El fenómeno religioso en el espacio público es en gran parte un problema político antes que cultural y social. La secularización puede entenderse como un proceso de pluralización de las formas religiosas en el espacio público (Casanova, 2009). La laicidad en cambio es el concepto que define la autonomía de lo político frente a lo religioso (Blancarte, 2012), y aunque forma parte de la secularización su dinámica es distinta y a veces entra en tensión con ella.

En América Latina la centralidad en la gestión de lo religioso en el espacio público se finca en una laicidad desde lo político- jurídico y donde la secularización entendida como la diversidad religiosa queda inmersa en dicha dimensión política. La laicidad entonces se enfrenta a un doble proceso, uno impulsado por el Estado mientras que el segundo como resistencia de las iglesias, particularmente de la iglesia católica.

El proceso desde el Estado se da a través de leyes y políticas públicas que buscan generar una ciudadanía fincada en los derechos civiles desde donde se proteja a los individuos por encima de cualquier grupo o interés religioso de colectivos religiosos. Admite la secularización sólo como individuos libres de conciencia que acordarán los asuntos públicos entre iguales. Deja fuera la pluralidad colectiva de la religiosidad y su participación en asuntos políticos.

El segundo proceso es impulsado por la iglesia católica y las iglesias evangélicas las cuales rechazan la secularización como una amenaza a la identidad nacional y a los valores morales. Los cultos, grupos y prácticas distintas a lo institucionalizado deben ser excluidos pues son elementos extraños a la moral que ha dado una identidad histórica a cada país.

Las preguntas que guiarán este texto responderán a lo siguiente ¿Qué es la laicidad latinoamericana? ¿Cómo se gestiona la diversidad religiosa a diferencia de la experiencia europea? En el primer apartado explicaremos brevemente el concepto de laicidad en AL. En el segundo bloque haremos una comparación de América Latina con la experiencia europea. En el tercero discutiremos los problemas que el concepto actual de laicidad genera hoy para incluir el pluralismo religioso en el espacio público específicamente en nuestra región latinoamericana.

1. Laicidad en América Latina, un concepto múltiple

La historia de los países de América Latina ha sido una larga lucha por consolidarse como Estados Nación. Recordemos que antes del siglo XIX la región estaba bajo el dominio del imperio español y portugués. Durante ese tiempo la iglesia católica fue una institución clave en la evangelización y pacificación de los territorios. Controlaban no sólo los asuntos eclesiásticos sino también los civiles como fue el registro de los nacimientos, muertes, censos (Mallimaci, 2001), además fueron centros de organización comunitaria y poseer una gran cantidad de propiedades que le dotaba de riqueza y autonomía económica. La iglesia católica era la institución oficial de una religión reconocida como religión de Estado. Su influencia en los estratos sociales y económicos era igual o mayor que el mismo Estado virreinal.

Con la independencia de los países latinoamericanos, las nuevas élites políticas se toparon con una iglesia católica que impedía al Estado Nacional tuviera control de sus ciudadanos y sus vidas. A lo largo del siglo XIX las disputas o acuerdos políticos estuvieron marcados por las resistencias del clero y sus organizaciones conservadoras. Algunos países firmaron un acuerdo denominado concordato con la Iglesia para resolver el conflicto como fue en el Perú en el siglo XIX y el más reciente, Brasil en 2010 bajo el gobierno de Lula Da Silva. Pero en otros fue una pugna abierta que generó guerras para conseguir separar a la Iglesia del dominio de los asuntos civiles como fue el caso de México y Uruguay. El conflicto político- eclesiástico se denominó la guerra entre liberales y conservadores (Jaksic, 2011).

En este contexto aparece el concepto de laicidad en el panorama latinoamericano ligado fundamentalmente al modelo de República francesa que se liberó de la monarquía y limitó al clero en los asuntos civiles. El concepto es una herencia de los jacobinos (organización anticlerical que se reunió en el antiguo monasterio de San Jacobo) quienes plantearon la exigencia de expulsar a la iglesia católica de la política y reservar los asuntos civiles al Estado (Bauberot, 2005). Lograron eliminar los privilegios a los clérigos y reafirmaron la autoridad estatal en la política y a la regulación de los ciudadanos. La laicidad en realidad fue un proyecto ideológico sustentado en una regla normativa básica: separación entre el Estado y la Iglesia (Hervieu-Léger, 1990).

Las ideas jacobinas tuvieron un buen recibimiento entre los liberales que pugnanaban por legitimar un Estado Nacional frente al poder clerical. Era la definición de la República frente al modelo de las monarquías europeas. Los temas nodales fueron la educación, la salud, la participación del clero en política y la nacionalización de los bienes eclesiásticos que pasaron a manos del Estado (Serrano, 2008).

En algunas constituciones y leyes se incluyó la palabra laico para referirse al papel del Estado como rector de la vida pública y la exclusión del clero de tareas civiles. La educación laica en las leyes fue la palabra que mayor énfasis tuvo en las leyes pues es a través de la educación que se forman las lealtades cívicas. Para el Estado era una prioridad quitarle o limitar la acción educativa de la iglesia con el objetivo de crear un ciudadano que reconociera la lealtad política antes que su profesión de fe en los asuntos públicos. En algunos países se radicalizó la acción del Estado como fue el caso de Uruguay donde la Semana Santa católica pasó a ser la semana de vacaciones y el día de Navidad al día de la familia (Cayetano, 2006).

En México, se libraron dos guerras anticlericales. La Guerra de Reforma en 1857 cuando el Estado nacionaliza los bienes eclesiásticos y toma el control del Registro Civil y los cementerios. El segundo conflicto fue a principios del siglo XX (1926) denominada Guerra Cristera debido al cierre de cultos y templos por el Estado mexicano.

Podemos decir entonces que la laicidad es una herencia francesa históricamente apropiada por los Estados latinoamericanos para visibilizar sus relaciones con la iglesia católica a lo largo del siglo XIX y la primera mitad del XX. En ese tiempo la existencia de iglesias cristianas distintas a la católica tenía poca presencia en el espacio público, mientras que otros cultos y prácticas religiosas eran invisibles u ocultas (Esquivel, 2008).

Para la segunda mitad del siglo XX y lo que va del siglo XXI el fenómeno religioso en el espacio público se modificó radicalmente debido a la modernización de las sociedades. La expansión de la urbanización de zonas rurales y la industrialización impulsó un cambio de modelo económico de exportación de materias primas al desarrollo de industrias grandes y medianas. Con ello se provocaron procesos de migración, intercambios culturales y la llegada de nuevos evangelizadores, etc. (Alemán, 2012). El cambio social aceleró el proceso de secularización, abriendo las comunidades anteriormente católicas a otras expresiones, permitiendo la visibilidad de los cultos antes subterráneos. La intensidad de la secularización no estuvo exenta de conflictos. Pri-

mero con la iglesia católica y segundo con el Estado que regulaba lo religioso bajo el principio de laicidad francesa. Se perfilaba la tensión entre laicidad y secularización.

Esa misma modernización provocó la reacción de la iglesia católica que no aceptaba la pluralidad religiosa a la que veía como una amenaza a la identidad y los valores familiares. Para ellos la viabilidad política de los países latinoamericanos fue posible gracias a la identidad cultural que modeló la religiosidad católica. De ahí que el clero presionara al Estado y sus élites para limitar y controlar la pluralidad religiosa a través de registros de cultos y permisos para operar. Perú, Paraguay y Argentina tienen en sus legislaciones la exigencia de registro y autorización del Estado para operar. Para el clero el cambio religioso representó una amenaza a la identidad cultural de cada país, una profunda crisis de valores, discurso que aún hoy pervive para referir la amenaza del relativismo cultural.

Pero el concepto de la laicidad en su historicidad ha cambiado. Hoy podemos decir que no es sólo el concepto jacobino del siglo XIX el que guía la política y el derecho en la regulación de lo religioso. Por el contrario, la laicidad ha tenido variaciones semánticas a veces en conflicto. Cuatro son las formas conceptuales y políticas que se entiende hoy en el contexto latinoamericano: a) Laicismo, b) Estado laico, c) Estado pluriconfesional, d) Laicidad positiva, e) laicidad como régimen de convivencia.

1.1 Laicismo

El laicismo es una expresión anticlerical, ideológicamente excluyente de cualquier participación de las instituciones religiosas en el espacio público. El sufijo “ismo” refiere a una propaganda que radicaliza la exclusión de toda presencia de iglesias y grupos en el espacio público. Para el laicismo la vida política exclusivamente de ciudadanos libres sin ataduras que promueven las iglesias. Es una forma renovada del jacobinismo francés del siglo XVIII que actualiza sus postulados en plantear la necesidad de hacer libres a los ciudadanos de la tutela de las iglesias y dejar a las iglesias en las prácticas privadas sin posibilidad de influir en los asuntos públicos (Blancarte, 2012).

El laicismo ha tenido como principal adversario a la iglesia católica. De ahí que su misión trascendental sea el de des-catolizar el espacio público. Los movimientos del laicismo se han expresado en organizaciones de agnósticos, ateos y en algunas logias masónicas en Uruguay, Argentina, Colombia, México.

En términos generales el laicismo ha servido como justificante a la iglesia católica para denunciar hostigamiento e intolerancia por parte del Estado y de los grupos sociales y asociaciones civiles a favor de los derechos civiles como la interrupción del embarazo o de temas de identidad y orientación sexual. Pero el laicismo, si bien tiene rasgos de radicalidad en sus planteamientos ha ido transformándose en una perspectiva para el fundamento jurídico de las disposiciones sobre la presencia de las iglesias en la vida pública que en una acción radical en el escenario político.

1.2 Estado Laico

Esta perspectiva reduce la laicidad al Estado laico. Deja de ser un proceso político extenso a centrarse en el Estado como instrumento jurídico que vigila y controla lo religioso desde la ley y la política pública. Concentrar toda la laicidad en el Estado ha permitido un manejo fácil y comprensible del discurso político al incluirlo en la educación y en la comprensión del ciudadano común (Giumbelli, 2014).

Como instrumento el Estado laico puede señalar con claridad lo que la ley permite y sanciona respecto a las iglesias. También regular las políticas públicas de salud y educación excluyendo aquello que pueda ser una profesión de fe. Emitir lineamientos sobre las responsabilidades de los funcionarios públicos y su apego a la ley por encima de sus creencias y sancionar a los partidos y candidatos electorales en el uso de signos religiosos en sus campañas.

El Estado laico se compara con un semáforo que organiza y vigila el cumplimiento de las leyes y la ejecución de las políticas públicas. Esta perspectiva facilita a los juristas y políticos hacer de un concepto abstracto un conjunto de procedimientos concretos y medibles para marcar la frontera entre lo estatal y lo eclesiástico (Mallimaci, 2011).

La noción de Estado laico marca legalmente las violaciones legales o políticas que ocurren cuando las iglesias se oponen o intervienen en políticas públicas y en la aprobación de leyes. Este tema ha sido recurrente en los casos de en los que legalmente se reguló el derecho al aborto (México 2010) y la autorización del matrimonio entre personas del mismo sexo (Argentina 2010); o en casos opuestos como fue el rechazo a las políticas anticonceptivas en Colombia (2017) y la negativa del Senado argentino a la aprobación del aborto legal (2018).

También se sancionan a los funcionarios que hacen uso de su cargo para promover su fe o sus creencias a favor de una iglesia en particular o hacen alianzas con los pastores y sacerdotes para ganar elecciones a puestos de gobierno. En América latina es común que los candidatos o funcionarios se reúnan con los obispos y pastores con la finalidad de obtener apoyos y respaldos en las comunidades de creyentes, buscando apoyarse en las figuras religiosas para influir en el voto de los electores.

Para los defensores del Estado Laico, los arreglos entre funcionario/ candidatos y religiosos es una violación al fundamento político de la separación entre el Estado y las iglesias. La legitimidad de lo religioso proviene de las leyes divinas mientras que el fundamento de lo político deriva de los acuerdos entre ciudadanos y del derecho positivo. La iglesia obtiene su legitimidad de Dios mientras que el político de sus electores. (Levine, 2011).

Ejemplos de este tipo de acercamientos entre políticos e iglesias son recurrentes en el continente. Desde las reuniones de los presidentes de Argentina (Cristina Kirchner y Mauricio Macri) con el Papa Francisco para solicitar su apoyo para calmar las protestas sociales debido a las políticas económicas neoliberales¹, hasta lo ocurrido

con Daniel Ortega en Nicaragua que otorgó apoyos estatales a la iglesia católica y las evangélicas para su re-elección como presidente².

En México cada elección los candidatos de todos los partidos (izquierda o derecha) buscan reunirse con los obispos católicos para influir en el voto de los católicos, aun cuando estos candidatos son cristianos o evangélicos³.

1.3 Estado Laico Pluriconfesional.

En los últimos años el discurso del Estado laico ha oscilado de un extremo a otro. Ha pasado de la exclusión a la búsqueda de la inclusión de todas las iglesias como si ello fuera democrático.

Mientras el concepto clásico refiere a la separación entre el Estado y las Iglesias, ahora se propone modificarlo hacia la inclusión. Se argumenta que el Estado laico debe también ser democrático y reconocer la aportación de las iglesias al bien común. Muchas de ellas llevan a cabo acciones de justicia social y de misiones educativas que tienen un impacto en las poblaciones más necesitadas. Su presencia en el espacio público es inevitable lo que hace que su participación no puede ser ignorada o penalizada por el Estado. Al contrario, las organizaciones religiosas deberían ser corresponsables con la labor del Estado en los asuntos públicos pues las personas son ciudadanos, pero antes son creyentes y esa creencia la demuestran en sus valores y ética en el espacio público. Esta propuesta es encabezada por las iglesias evangélicas en Perú, Colombia y Brasil (Huaco, 2011).

El argumento es admitir a las iglesias en las deliberaciones legislativas y en la política pública. Para no ir en contra de la laicidad histórica se propone que la participación no sería como instituciones pares ante el Estado sino subsidiarias al mismo a través de reglas claras y de definición de beneficios mutuos.

El mecanismo político sería con un consejo ecuménico de gobierno donde participarían las asociaciones religiosas registradas y autorizadas. Serviría como plataforma de conciliación del trabajo pastoral con la actividad política, a la vez que sería un gran lobbying ante el parlamento para negociaciones legislativas.

En algunos países se han generado prototipos de colaboración como es el caso de los consejos consultivos para refugiados, consejos sobre derechos humanos y en otros han sido mediadores de la paz ante conflictos político- armados como en Nicaragua, Colombia, Perú, Argentina.

La idea del Estado laico Pluriconfesional no se queda sólo en un ámbito de consejos sociales. La realidad es que hoy existen grupos legislativos de iglesias en el parlamento. Perú, Brasil y Colombia cuentan con partidos políticos y parlamentarios que pertenecen a las iglesias evangélicas y defienden sus intereses en estos ámbitos políticos. En México, aun cuando la ley lo prohíbe, surgió un partido evangélico en 2015 (Partido Encuentro Social) que logró algunos escaños en el parlamento.

Parece sugerente la propuesta de un Estado Laico pluriconfesional que reivindique la labor social eclesial en la política. Pero surgen diversos problemas. La

legitimidad del Estado y de las iglesias es divergente. La validez del Estado viene del reconocimiento de los ciudadanos quienes eligen a sus representantes. En cambio, la legitimidad de las iglesias es sagrada, no terrenal, por tanto, su autoridad no procede de los individuos sino de una energía sobrenatural. La autoridad de las iglesias no viene de los creyentes sino de Dios y sus principios los cuales no se discuten, se acatan. Esto hace que no haya dialogo político. Mientras el Estado argumenta racionalmente sus decisiones para convencer sus electores, las iglesias hablan desde los principios sagrados como normas a cumplirse (Gullco, 2016).

Además, la inclusión de las iglesias en un Estado pluriconfesional debe responder a preguntas claras al respecto ¿Deberán incluirse a todas las iglesias, cultos y grupos religiosos? ¿Tendrán el mismo trato o será diferenciado de acuerdo a sus fieles y su cobertura en el país? ¿Será igual la influencia de una iglesia que posea un partido político parlamentarios respecto a otras iglesias no los tenga? ¿Será el mismo trato para todas? ¿Los alcances de las discusiones serán vinculantes a las políticas públicas? ¿Las iglesias que integran el consejo recibirán recursos públicos?

1.4 Laicidad positiva

Un cuarto concepto que abona a la discusión es la laicidad positiva impulsada por Benedicto XVI y Nicolás Sarkozy, entonces presidente de Francia en la primera década del siglo XXI. La declaración conjunta de estos personajes apuntaba a reconocer el aporte de la iglesia católica en la solución de los problemas globales y en la identidad que el cristianismo ha dado al mundo occidental (Willaime, 2006).

Benedicto XVI repitió el mismo argumento en su debate con Habermas, donde señaló que Europa debe reconocer el aporte del cristianismo al desarrollo de la modernidad, y asumir que uno de los sustentos del Estado democrático europeo proviene de esa tradición católica. Pero lo que parece obviar el Papa en retiro es que Europa también debe su formación a la influencia judía y musulmana.

La declaración papal fue asumida como directriz por las diócesis latinoamericanas y por el Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) como línea para presionar a los gobiernos latinoamericanos para exigir su reconocimiento como un actor político pleno en las discusiones nacionales. Su exigencia era que la sociedad latinoamericana tenía que reconocer el papel del catolicismo en la construcción de la identidad nacional de cada país y los aportes a la justicia social a lo largo de las décadas a través de las parroquias, los centros de caridad y las organizaciones laicas ligadas a la iglesia.

La laicidad positiva sirvió como discurso para contrarrestar la laicidad anticlerical clásica. Demostraba a los ciudadanos y al Estado estar a favor de ella bajo la óptica propuesta por Benedicto.

El adjetivo “positivo” no elimina la diferencia entre Estado e Iglesia, si la matiza: ambas instancias históricamente son únicas y cada una tiene un ámbito de responsa-

bilidad desde donde promueven el bien común. Pero la separación de responsabilidades no significa que no puedan colaborar en un objetivo común de promover la moral y los valores sociales de sociedades frente a lo que denominan el relativismo moral de la secularización (Willaime, 2006). Por supuesto la moral y los valores sociales son los que profesan en América Latina donde la mayoría de la población se declara católica.

Esto permitiría a las diócesis de cada país contrarrestar las políticas públicas liberales que acentúan el individualismo y que afectan la moral pública católica. Los temas del aborto, la anticoncepción, los matrimonios igualitarios y en general aquellos temas sobre el cuerpo no aparecerían en las leyes ni en las acciones de los gobiernos o en todo caso para castigar sus prácticas.

La laicidad positiva es un recurso de la iglesia católica por apropiarse del concepto de laicidad y darle un nuevo contenido a su favor. Frente a la larga tradición laica en América Latina los clérigos han optado por adoptarla modificando su sentido original hacia el reconocimiento de la religión en la vida pública. Con ello demuestra que un adjetivo puede cambiar todo el sentido histórico de un término fincado en la política nacional de la región.

1.5 Laicidad como régimen de convivencia

En los últimos años surgió una corriente de pensamiento que aboga por transformar el concepto histórico de la laicidad por otro que no tenga como centro al Estado o a las iglesias sino a la ciudadanía. Roberto Blancarte (México), Jean Bauberot (Francia), Michelin Millot (Canadá) propusieron revisar el concepto de laicidad francesa y ampliarlo para construir una ciudadanía en sociedades donde aún es un asunto pendiente la agenda de libertades y derechos como es Latinoamérica (Esquivel, 2008).

Para ellos es necesario centrarse en las libertades y derechos de los individuos como ciudadanos frente a cualquier injerencia de grupo o iglesia que pretenda coartarlos. En 2003 publicaron un manifiesto de la laicidad en el mundo moderno a la usanza de la carta de los derechos y deberes del hombre y de los decálogos religiosos. Lo denominaron *Declaración Universal para la laicidad del Siglo XXI*⁴. El manifiesto destaca el concepto de laicidad como un régimen de convivencia donde predomina la voluntad general frente a cualquier credo o práctica religiosa particular (Milot,). Para ellos lo fundamental es la libertad individual y los derechos civiles necesarios para una sociedad democrática en un contexto de creciente pluralismo religioso y para contener la renovada presencia del conservadurismo católico bajo la forma de movimientos en defensa de la familia como PROVIDA, entre otras denominaciones.

Tres son los principios que marcan esta perspectiva sobre la laicidad según lo expresado en su Declaración:

1. Respeto a la libertad de conciencia y de su práctica individual y colectiva;
2. Autonomía de lo político y de la sociedad civil frente a las normas religiosas y filosóficas particulares;

3. No discriminación directa o indirecta hacia los seres humanos.

Estos principios cambian el sentido de la laicidad francesa por otro de carácter más acorde a la secularización. El cambio parece sutil, pero en el fondo es un giro de 180 grados. La laicidad como régimen de convivencia cambia el centro de su argumento. Ya no es la libertad religiosa sino la libertad de conciencia el punto nodal.

La propuesta pretende sintonizar el régimen de la laicidad con el proceso de secularización. Armonizar lo político con la libertad individual de profesar cualquier creencia o pertenecer a cualquier culto.

La idea central es salvaguardar las preferencias de los individuos y el ejercicio de sus derechos frente a los grupos y comunidades religiosas. Pero también es limitar el control del Estado sobre la libertad de conciencia y de información.

El concepto de régimen de convivencia sirvió como plataforma para los cambios en las constituciones políticas de Bolivia, Ecuador y México. El modelo formó parte de los debates sobre la aprobación legal del aborto y el reconocimiento de las identidades minoritarias y su derecho a ser visible como sujetos de derecho. México, Colombia, Brasil y Argentina dan cuenta de ello.

Los distintos tipos de laicidad aquí presentados tienen en común salvaguardar el espacio público y la política de las intervenciones de grupos particulares y religiosos que pueden imponer su agenda moral en las sociedades latinoamericanas.

La polisemia de la laicidad va desde pretender la centralidad del Estado, hasta posturas anticlericales. Otras más pretender ser inclusivas invitando a las distintas iglesias al Estado o simplemente reconocer lo católico como la normalidad social y cultural latinoamericana. El concepto que va a la vanguardia es aquel que visualiza la construcción liberal de una ciudadanía portadora de derechos y libertades en un régimen de convivencia (Blancarte, 2012).

2. Laicidad y secularización, dos procesos en tensión cruzada

Todas las definiciones de laicidad presentan problemas en sus elementos programáticos y en su entendimiento respecto a la secularización. Todas, sin excepción, excluyen, confrontan o subordinan la pluralidad religiosa como un bloque que debe ser excluido o limitado de la política y del Estado.

En un ejercicio analítico hemos concluido que la centralidad de la laicidad como lo político y la exclusión de lo religioso (que no es sólo lo clerical) conduce a una tensión permanente entre regulación política de laicidad (regulación) respecto a la gestión de la secularización y el pluralismo religioso que de ella deriva. El siguiente cuadro muestra las tensiones entre laicidad y secularización.

Cuadro 1: Tensiones entre laicidad y secularización según pluralismo y apertura política.

	+ Secularización	- Secularización
+ Laicidad	(Sintonía) Sociedades con una diversidad religiosa importante y donde las leyes y políticas públicas incorporan el reconocimiento de las libertades y derechos individuales.	(Tensión) Sociedades conservadoras, poco diferenciadas en sus valores, pero con una política implementada por el Estado para provocar el cambio hacia el reconocimiento de la diversidad sexual, cultural y religiosa.
- Laicidad	(Conflicto) Sociedades con una diversidad cultural que exige cambios frente a una élite conservadora ligada a las iglesias mayoritarias	(Conformista) Sociedades con valores conservadores arraigados y con una política que no rechaza cualquier expresión que no sea la de las) iglesias predominantes.

Elaboración propia⁵**Cuadro 2: Metodología sobre los niveles y grados de tensión entre los conceptos analizados**

(+) Mayor laicidad aquí significa una apertura de la política a reconocer el pluralismo religioso incorporando a las leyes y las políticas públicas el derecho de creencia y culto sin menoscabo de la libertad de conciencia y participación de cada ciudadano
(-) Menor laicidad implica una élite política conservadora con una fuerte presencia de las iglesias que rechazan cualquier apertura sobre las libertades que atenten contra lo que consideran los valores morales y religiosos dominantes en la sociedad
(+) Mayor secularización: Sociedades en las que las iglesias mayoritarias han perdido su influencia y se ha generado una diversidad de cultos, grupos y creencias que reivindican el reconocimiento a la diferencia.
(-) Menor secularización: Sociedades conservadoras y cerradas que rechazan cualquier expresión religiosa distinta a la que profesan como fieles de una o varias iglesias predominantes.

Elaboración propia.

La combinación y cruce entre los diferentes grados de tensión han dado como resultado un modelo de clasificación general a partir de las investigaciones empíricas por país. La sintonía implica una dinámica a un mismo tiempo entre la secularización y el relativo reconocimiento político a la diversidad. La tensión por el contrario es lo que ocurre cuando las decisiones del Estado procuran reconocer la diversidad oculta ante una sociedad conservadora. En cambio, el conflicto es la exigencia de la sociedad plural para cambiar las leyes y las políticas ante un Estado y una élite que se resiste a ello y que recibe el apoyo de las iglesias dominantes. En cambio, la conformidad son sociedades cerradas y conservadores con las élites políticas también conservadoras. Clasificación de países según su nivel de tensión en la gestión de lo religioso.

Cuadro 3: Niveles de tensión por país.

	+ Secularización	- Secularización
+ Laicidad	(Sintonía) Uruguay, México, Brasil	(Tensión) Colombia, Ecuador, Bolivia.
- Laicidad	(Conflicto) Chile, Argentina	(Conformista) Perú, Paraguay, Honduras.

Elaboración propia a partir de información de fuentes distintas en perspectiva comparada entre los valores reportados por las encuestas de valores y los indicadores para medir la laicidad y la cultura política⁸.

3. Laicidad latinoamericana, distinta y distante de Europa

La dinámica pública del fenómeno religioso construye las diferencias entre América Latina y Europa en sus formas de gestionar lo religioso. La distinción y distancia entre ambas realidades configura sus marcos conceptuales y la preminencia de un concepto sobre otro. Mientras que para América Latina la laicidad es central para comprender la religiosidad, en Europa es la secularización. En este apartado analizaremos las diferencias respecto a Europa desde una mirada latinoamericana.

3.1 Creer y pertenecer.

La diferencia comienza en la construcción del concepto de secularización y laicidad, aun cuando esta última es de origen francés ya adquirió la carta de identidad latinoamericana. Europa por su parte parece centrarse en el análisis religioso desde el concepto de la secularización. Sus preocupaciones se encaminan por el vaciamiento de lo religioso. Es decir, la creciente des-institucionalización de las prácticas religiosas (Díaz Salazar, 1994).

Las personas ya no asisten a los rituales y prácticas religiosas comunitarias. Las devociones y creencias son ahora prácticas individuales antes que colectivas. Las encuestas de Pew Research Center (2014) muestran la baja en la asistencia a los servicios en las iglesias. La centralidad de la experiencia religiosa en el individuo ha provocado una expansión de la oferta y demanda de lo sacro, un vigoroso mercado religioso.

En cambio, América Latina no transita por esa des-institucionalización con el ritmo europeo. Las personas no dejan de creer en su religión ni de pertenecer a su iglesia aun cuando se alejen o abandonan sus prácticas (Suárez, 2016). Se da un proceso interesante de sincretismo en que las nuevas prácticas se articulan con las creencias y rituales de la iglesia de origen (Frigerio, 2013).

Además, los devotos latinoamericanos experimentan diferentes formas de creer. Regularmente buscan integrarse a grupos o colectivos que sustituya o completamente las prácticas institucionales de las iglesias. Un devoto latinoamericano cree en distintas cosas orientándose siempre a la pertenencia de una colectividad, institución o un grupo o culto (Suárez, 2016).

3.2 Estructura jurídica para lo religioso

En otra diferencia entre ambos mundos es la forma en que construyen el andamiaje jurídico para regular y vigilar la dinámica religiosa. A excepción de Francia y España donde el tema de la laicidad es central requiere de una estructura jurídica para resolver los conflictos entre las iglesias y el poder político, en otros países europeos dicho tema es ajeno o desconocido (Bastian, 2004). En distintos países (Holanda, Dinamarca, Inglaterra, Alemania, entre otros) se reconoce una iglesia oficial que participa en las labores políticas del Estado. Es parte de su identidad nacional y de la forma en que se articuló históricamente el pacto político que les dio origen.

Tal reconocimiento estatal no atenta contra las libertades y derechos de sus ciudadanos. Las personas pueden pertenecer a otras asociaciones o simplemente no creer ni pertenecer (Berger, 2008). Son los propios Estados los que propician una libertad religiosa y de conciencia sin que una agenda clerical se inmiscuya en los debates civiles. En algunos casos se promueven consejos ecuménicos para incorporar a las iglesias minoritarias y asociaciones religiosas constituidas por migrantes o refugiados que se incorporan a las sociedades europeas (Modood, 2010).

El panorama en América Latina es distinto. Las constituciones hacen hincapié en la palabra laica para reafirmar su legitimidad en las cuestiones civiles y políticas frente a una iglesia católica dominante y otras iglesias evangélicas y cristianas, que presionan por incluir su agenda moral en las políticas públicas (Algranti, 2006).

La arquitectura legal habilita al Estado para limitar o sancionar la intromisión de las iglesias. Pero no en todos los países ocurre lo mismo. En algunas de ellas la ley permite al Estado establecer convenios con denominados Concordatos, ya sea porque la élite política conservadora es proclive a creer que esa alianza fortalecerá la estabilidad social o porque ven en la Iglesia un aliado para ampliar los programas sociales y educativos (Huaco, 2012).

Los concordatos implican una serie de compromisos y acuerdos entre el Estado Vaticano y el país que lo firma. Estos compromisos van desde la participación de la iglesia en actividades educativas, sociales, capellanías militares, y la obligación del país a entregar recursos públicos y financieros a la Iglesia para su labor social o político. Se suma también el pago de salarios a clérigos que de acuerdo al Concordato tienen estatus de funcionarios públicos.

3.3 Participación social, entre la ética cívica y la evangelización

Otro aspecto a destacar entre Europa y América Latina es la forma en que inciden en el ámbito político. Las iglesias en Europa han desarrollado una red de apoyo social a través de fundaciones y centros comunitarios que atienden causas sociales. Las organizaciones de este tipo reciben financiamiento público y privado y mantienen una relativa autonomía de las iglesias a las que pertenecen. Las causas son distintas y pueden incluir temas de juventud, migración, medio ambiente, entre otros. Las asociaciones religiosas han visto en este tipo de acción social una forma estratégica de evangelizar a las personas a través del compromiso social ante el alejamiento o renuncia a asistir a los servicios religiosos (Díaz Salazar, 2008).

Es común leer y escuchar la queja de los clérigos por la baja asistencia a los templos y la falta de vocaciones para continuar las labores pastorales. Las organizaciones civiles representaron el medio por el cual las asociaciones religiosas buscan acercarse a una creciente población que ya no participaba en los rituales, pero sin están interesadas en colaborar y participar en causas sociales. Los centros comunitarios y fundaciones han canalizado el deseo de colaborar de los jóvenes y personas de la comunidad por participar en causas cercanas o distantes.

Pero una de las consecuencias no deseadas de esta estrategia ha sido el impulso a una ética cívica secular antes que una nueva evangelización (Casanova, 2009). Las personas que participan en los centros comunitarios tienen su referente en la responsabilidad cívica antes que en los principios religiosos. Es la ética cívica por encima de la doctrina religiosa la que impera.

Lo que las asociaciones religiosas veían como una plataforma para la re-evangelización de las comunidades, terminó en una distancia de las creencias y un compromiso mayor en el terreno ciudadano. Los centros comunitarios y fundaciones fueron parte importante en lo que señalamos como la des-institucionalización de lo religioso. Las personas no se alejan de su creencia, solamente la incorporan como una dimensión ética y de compromiso que se aleja cada vez más de su presencia en las prácticas y rituales eclesiales (Dobbelaere, 2008).

América Latina también ha tenido una larga historia de organizaciones civiles que participan en diferentes causas sociales. La experiencia respecto a Europa ha sido distinta. La mayor parte de las organizaciones sociales creadas por las iglesias mantienen un vínculo orgánico e inseparable entre ellas. Los equipos directivos en una gran parte son clérigos o personas de confianza plena de los religiosos. Reciben fondos privados y en algunos casos fondos públicos sujetos a los lineamientos que la laicidad les impone: prohibición de usar esos recursos para asuntos políticos.

Las organizaciones civiles de este tipo atienden primordialmente temas educativos, causas de derechos humanos y justicia. Las organizaciones que atienden temas sociales como pobreza, infancia, jóvenes, etc. se rigen en muchas ocasiones bajo la óptica de la asistencia social y la caridad. Buscan ante todo paliar el malestar de estas

poblaciones. En cambio, las entidades de derechos humanos y justicia social por lo regular actúan como denunciante de los abusos que se comenten contra las poblaciones vulnerables o grupos de riesgo como periodistas, mujeres, indígenas, entre otros. Su labor es denunciar e intervenir ante los abusos a través de denuncias y ejercer la defensoría jurídica de las víctimas (Stavenhagen, 2008).

El papel de este tipo de organizaciones civiles ha sido relevante en general. Pero esa misma relevancia las ha colocado en una encrucijada en aquellos países con una laicidad fuerte que exige excluir lo religioso de lo público. La encrucijada las remite a ser denunciadas por violación a la laicidad por intromisión en asuntos de competencia jurídica del Estado y de involucrarse en temas políticos que no les compete; o aprovechar este tipo de espacios civiles organizados para que las iglesias puedan colocar su agenda moral en la sociedad. Las organizaciones civiles de origen eclesiástico mantienen el dilema de ser ellas sujetas de sanciones estatales o ser amonestadas por sus iglesias cuando no estén de acuerdo con la intromisión de la jerarquía en asuntos profanos.

3.4 Migración e identidad

Un punto álgido en la diferencia entre ambos mundos es el tema migratorio. Europa reconfigura ahora sus identidades culturales y sociales a partir de la llegada de migrantes de otras partes del mundo y la admisión masiva de refugiados y desplazados por conflictos armados (Casanova, 2010). El auge de los nacionalismos con tintes religiosos toma fuerza pregonando la defensa de una identidad nacional, cristiana, europea frente al extranjero que contamina y destruye su orden social.

El foco de atención europeo más visible en este momento sea el del islam y las comunidades musulmanas a las que se les exige asimilarse o integrarse a los modos de vida europeo. Le siguen los migrantes económicos de Latinoamérica en búsqueda de nuevas oportunidades y que son vistos como una amenaza a la estabilidad económica y social de los países de la UE. Ellos representan un riesgo moderado en cuestiones de fe, pues son cristianos en su mayoría. Pero eso no los exenta de los nacionalismos religiosos pues distintos movimientos en Francia, Holanda, Inglaterra, Bélgica, promueve un nacionalismo cristiano de raza blanca.

Las tensiones son mayores cuando se analizan la situación social de los hijos o descendientes de los migrantes o refugiados. Estos migrantes de segunda o tercera generación sienten que sectores sociales conservadores los rechazan y etiquetan como ciudadanos de una categoría distinta. Tampoco sienten pertenencia a las tradiciones de sus ancestros. Están atrapados en dos mundos sin pertenecer alguno de ellos (Modood, 2010).

En cambio, los flujos migratorios en América Latina tienen otra dinámica. Los grandes flujos migratorios se dirigen hacia Estados Unidos donde los países colindantes son espacios de tránsito. Muchos de estos migrantes se quedan en el camino y deciden habitar en algunos países de América Latina como es el caso de México, Brasil. En su mayoría son católicos, y otros más son evangélicos o protestantes que

se adhieren a las iglesias existentes incrementando la membrecía de sus iglesias en las regiones donde deciden vivir. Tal incremento modifica las relaciones de convivencia y disminuye proporcionalmente el número de católicos y por ende van cambiando los valores y las formas de la vida cotidiana. Varias regiones de México (Tabasco, Chiapas, Veracruz, Tamaulipas) registran conflictos religiosos entre católicos y evangélicos por el rechazo de las comunidades evangélicas a las prácticas políticas y religiosas de las comunidades católicas (Bastian, 2011).

Un aspecto interesante en los flujos migratorios hacia EUA es la incidencia de las iglesias en la atención del migrante. A lo largo del trayecto por varios países de Centroamérica y México, tanto la iglesia católica como las cristianas, han habilitado albergues y prestado servicios médicos a las personas en su paso por la región. Los clérigos son los que continuamente denuncian los abusos a los migrantes y la violencia que padecen. En diferentes momentos estas actividades colocan a las iglesias en la opinión pública y lo convierte en un tema central en la agenda política.

El fenómeno del islam en América Latina es aún marginal. Las comunidades musulmanas existentes en Argentina, Colombia y México son aún pequeñas comparadas con Europa. Integradas en su mayoría por conversos, practican sus rituales y creencias en departamentos habilitadas como mezquitas. Aun cuando son comunidades pequeñas no deja de ser señaladas desde Estados Unidos como una cuestión de seguridad regional pues el estigma de los fundamentalismos prevalece en la política geoestratégica de los norteamericanos. En México las comunidades musulmanas se han asentado en la Ciudad de México, Monterrey (dos de las más grandes ciudades de México), Sonora (cerca de la frontera con EUA) y Chiapas (frontera sur).

Hemos descrito las diferencias en la gestión de lo religioso entre América Latina y Europa. Más allá de los temas específicos, la gran diferencia entre ambos mundos radica en cómo conciben el espacio público y las expresiones religiosas dentro de este espacio. Para Europa el Espacio público se concibe como propiedad de todos. Por ende, todos tienen la responsabilidad de dar cuenta de ello y permitir la pluralidad religiosa a través de las preferencias que manifiesten los individuos. He ahí el punto central: el espacio público es la centralidad del individuo en las relaciones sociales, el tránsito de sus creencias, sus prácticas serán responsabilidad de él (Berriain, 2012).

En América Latina el espacio público es un espacio que no pertenece a nadie y cualquiera puede apropiarse si tiene la oportunidad. El Estado se erige como un mecanismo de control para regular el paso de los distintos grupos y asociaciones.

El control sobre lo público es el fundamento de la legitimidad del Estado y por ende no permite a las iglesias disputarle ese control.

3.5 Espacio público y expresiones religiosas.

Las diferencias en la concepción del espacio público entre Europa y América Latina son profundas. Mientras en el primero se considera que es un espacio que per-

tenece a todos y todos deben de cuidarlo, mientras que en el segundo ese mismo espacio es de todos y de nadie por lo que puedo apropiarme de él (Hibernaos, 2014). Esto será significativo en el caso de las manifestaciones religiosas pues en algunos países de Europa la inclusión de la diversidad religiosa implica respetar y aceptar su visibilidad y sus manifestaciones, donde los ciudadanos pueden expresar públicamente sus posiciones morales y éticas de fe ante asuntos que consideran sensibles socialmente como el tema del aborto, el matrimonio igualitario, los refugiados y migrantes (Modood, 2010). Quizá la excepción y tensión sea ahora el tema del islam y sus manifestaciones en el vestir, en el trato personal en público y hasta el tema del rezo en espacios públicos.

En cambio, en América Latina la creciente diversidad religiosa que deriva de un proceso de secularización no ha dado lugar a un pluralismo religioso (Segato, 2008). Es decir, se multiplican los cultos e iglesias pero no hay una gestión pública de su participación en el espacio público debido a las disposiciones laicas de exclusión de lo religioso de dicho espacio en algunos países predominando el concepto de ciudadano por encima creyente; o por el contrario, sucede que en otros países el predominio de la iglesia católica hace que su presencia sea hegemónica a través de sus símbolos, actos litúrgicos y símbolos religiosos que excluye a otras iglesias (Hernández, 2016). A pesar de ello la multiplicidad de lo religioso se manifiesta a pesar y en contra del predominio de la catolicidad y de la laicidad misma.

En síntesis, presentamos un breve cuadro comparativo sobre los tipos de gestión política de la multiplicidad de lo religioso en los temas que preocupan a América Latina y Europa.

Cuadro 4 Cuadro comparativo sobre la gestión de lo religioso entre Europa y América Latina según dimensiones sociales.

	EUROPA		AMÉRICA LATINA	
Dimensiones	Laicidad	Secularización	Laicidad	Secularización
Espacio Público	Inclusión de la pluralidad religiosa en algunos países, excluyendo en otros las expresiones del islam	Centralidad del Individuo y su pertenencia a cualquier expresión religiosa, donde las iglesias parecen no tener el papel organizador de los bienes de salvación como en el pasado.	Exclusión de lo religioso y la defensa de la legitimidad del Estado sobre cualquier fe o creencia religiosa. También el predominio de la iglesia católica invisibilidad a las otras denominaciones, cultos y asociaciones religiosas.	Centralidad del ciudadano sobre el creyente. Presión de las múltiples manifestaciones religiosas y espirituales (iglesias, cultos, asociaciones, etc.) por participar en el espacio público.

Régimen jurídico	Reconocimiento oficial a Iglesias (Excepto Francia)	Reconocimiento oficial no limita derechos, libertades, ni tampoco la presencia de otras iglesias.	Separación Estado- Iglesia/ Concordatos	Iglesias no deben participar en temas políticos. Excepto en cuando se firma un Concordato.
Pluralismo religioso	Protección a la libertad religiosa y libertad de conciencia	Des-institucionalización de la religión	Presión de la iglesia católica y evangélicas por incluir su agenda moral en la legislación y en las políticas públicas	Lucha de las iglesias predominantes por contener expresiones religiosas distintas. Catolicismo predominante en la región.
Participación social	Incentivos para participar en temas económicos y sociales	Centros comunitarios orientados a una ética cívica.	Organizaciones civiles ligadas a las iglesias como estrategia para participar en política.	Organizaciones civiles- religiosas denunciando de injusticias. También con un perfil de caridad asistencialista ante problemas sociales
Migración identidad	Exigencia de mayores controles a comunidades étnicas, raciales y religiosas como el islam.	Creciente nacionalismo de carácter religioso que reivindica el origen cristiano y blanco de Europa	Control de migrantes cristianos instalados en comunidades mayoritariamente católicas. Vigilancia de comunidades musulmanas en América Latina	Migraciones hacia EU con asentamientos religiosos a lo largo del trayecto. Apoyo de las iglesias a los migrantes a través de servicios y hospedaje.

Elaboración propia

4. Los retos de la laicidad en la gestión de la diversidad religiosa

La laicidad en América Latina es término polisémico que registra múltiples formas de gestión de lo sacro en lo público. Pero existe un problema en dichas concepciones. Todas asumen una frontera entre lo político y lo religioso, pero no plantean cómo gestionar la pluralidad religiosa dentro de lo público y no fuera de ella (Poulat, 2012). He aquí el punto ciego. La laicidad sólo puede realizarse a través de la frontera de lo político, en el Estado y reivindicando la personalidad del ciudadano. Pero no puede dar cuenta de la pluralidad de lo religioso en todas sus formas. Para estos tipos de laicidad sólo son visibles las formas institucionalizadas de la religión, los pulpitos y los templos.

La pluralidad religiosa latinoamericana no sigue los cánones institucionales de las organizaciones religiosas. Se expande como un gran mosaico de cultos, tradiciones reinventadas, espiritualidades, movimientos que no reconocen las fronteras legales o políticas que imponen en el espacio público. El campo religioso es heterogéneo, cambiante y poroso.

El Estado, a través del derecho y las decisiones políticas, se confrontaron con la dimensión institucional de las iglesias que disputaban su poder y restaban legitimidad. Pero la multiplicidad de lo religioso supera con creces a las instituciones que dicen ser las únicas portadoras de la fe. Y aquí es donde el concepto de laicidad, en sus dimensiones política y legal, topan con pared ¿Qué fe regularía el Estado? ¿Son objetos jurídicos las profesiones de fe, las prácticas, la conciencia?

Tendría que expandir infinitamente la ley y modificarla tantas veces como cambia la religiosidad que haría imposible la tarea de legislar el presente. La diversidad religiosa va corriendo en paralelo a las iglesias (cultos marianos, santorales, cultos paganos) y desafía el control de las iglesias mismas. Imaginemos ahora la política ante una nebulosa religiosa que escapa, es etérea y no intenta desafiar ni asumir funciones estatales.

Otra dificultad para la laicidad es presuponer la centralidad del ciudadano en lo público como un ente racional y estratégico que despliega su individualidad para la toma de decisiones, el ejercicio de sus libertades y defensa de sus derechos. Al menos es un *deber ser* al que aspiran las constituciones laicas.

Pero ese individuo no es un ser que se mueve en su racionalidad o despliega sus estrategias para obtener el máximo beneficio. Es alguien que cree en algo y actuará éticamente en esa creencia. No es diferente de lo que acontece en Europa respecto al individuo que cree. Pero el perfil del creyente latinoamericano es distinto al europeo en diversas circunstancias. Mientras la experiencia religiosa europea puede ser individual y transitar libremente entre prácticas y creencias, en América Latina ocurre en un sentido distinto.

Los creyentes latinoamericanos creen y necesitan hacerlo perteneciendo a grupos o colectivos que los acojan. Pueden seguir perteneciendo a sus iglesias y al mismo tiempo pertenecer a otras. Participar en cultos colectivos sin problema, sin reclamo para sí mismo siempre que se sienta identificado con ese grupo (Suárez, 2016).

Pertenecer es portar las creencias colectivas en su actuar en lo público y practicarlo de manera abierta pues si bien hay restricción para las iglesias y sus organizaciones, los individuos pueden hacerlo como colectivo sin ser sancionados. Ello no son objeto del derecho ni de sus sanciones.

Las procesiones a la Santa Muerte, las veneraciones al santo Jesús Malverse protector de narcotraficantes, rituales colectivos de purificación prehispánica en el centro de las ciudades, no son objeto de reglamentación. Ahí se reúnen individuos de manera informal, pero en realidad son colectividades que manifiestan su fe. Las iglesias a veces los descalifican como tergiversaciones de la fe mientras el Estado no puede más que observarlos como curiosidades de la religiosidad que no desafían su legitimidad ni son representaciones institucionales que pueda sancionar.

El tercer desafío se deriva de lo anterior. Muchos movimientos religiosos son poco aprehensibles para la laicidad. Es una dualidad que engaña lo político, oculta su fundamento religioso y es invisible a la ley. A continuación, explicamos la dualidad:

- a) Existen movimientos religiosos y expresiones de la fe que no se presentan como tales en sus exigencias políticas y económicas y no pueden ser sancionados o limitados en sus protestas o exigencias políticas.
- b) Existen movimientos que aparentan ser religiosos, pero en su fundamento carecen del sentido sacro, principios y experiencias que deriven de la fe, pero se vuelven objeto de vigilancia por parte del Estado laico.

4.1 Movimientos con fundamento religioso.

En el primer tipo podemos ubicar movimientos étnicos de defensa de sus costumbres y tradiciones que incluyen una cosmogonía implícita en sus discursos. La defensa de sus comunidades es la defensa de sus creencias y sus dioses (Díaz Polanco, 2013). El movimiento del pueblo aimara y mapuche en Chile se han caracterizado por protestas en defensa de sus tierras frente a las grandes corporaciones mineras y madereras que ven en las propiedades indígenas recursos disponibles para el comercio. Ambos pueblos se han movilizado y en sus reclamos han incorporado diferentes símbolos sacros y han llevado a cabo rituales de purificación en las plazas públicas y carreteras que han ocupado para hacer visible su identidad comunitaria. Igual ocurre con las protestas de las comunidades indígenas de la amazonia que cruzan Perú y Ecuador. La pretensión de construir un oleoducto y carreteras que destruirían las reservas ecológicas han movilizado a estas comunidades, a sus símbolos y creencias como defensa frente a la racionalidad económica que impera en los gobiernos nacionales y en las corporaciones petroleras.

Varias organizaciones ecologistas también tienen un alto contenido religioso sin hacerlo evidente en sus demandas, pero sí en sus discursos. La defensa de la naturaleza como una entidad supra natural y energética que vela por el bienestar humano forman parte del pluralismo religioso con demandas más centradas en lo profano que en lo sacro. La madre tierra (en la lengua inca se le denomina pacha mamá) es una entidad que habrá de ser defendida de la depredación pues ella es la entidad que provee el alimento y la energía.

Desde la dimensión de la laicidad es complejo separar el discurso social y político del religioso o identificar a una organización en su carácter religioso cuando ellas no se identifican de esa manera.

4.2 Movimientos en apariencia religiosos que no son

En el otro extremo están las formas sociales que contienen elementos de religiosidad, pero en estricto sentido no aparecen como tales. Conflictos políticos en

Centroamérica y en el sur de México lo han demostrado. En comunidades rurales e indígenas, predominantemente católicas, se llevan a cabo fiestas religiosas a lo largo del año. Cada festividad implica un gasto considerable de recursos de la comunidad y los índices de alcoholismo aumentan durante este tiempo. La conversión evangélica de habitantes de estas comunidades transforma su pensamiento y su conducta respecto a las prácticas festivas católicas renunciando a participar en ellas. Su decisión los confronta con la comunidad y se genera un conflicto aparentemente religioso que termina con la expulsión de los conversos y la expropiación de sus propiedades.

Las autoridades han buscado que el conflicto no incremente. Reubican a los disidentes y no se entrometen en las festividades religiosas. Las decisiones del Estado laico son paradójicas: intenta preservar la integridad de los individuos sin intervenir en lo que considera la potestad de lo religioso.

Sin embargo, habrá que anotar que aquello aparentemente religioso no lo es. Si bien las festividades religiosas son parte de la identidad comunitaria también lo son el control político que ejercen caciques o jefes políticos que consideran la tradición su patrimonio. Son ellos los que administran los gastos de las festividades y controlan la venta de alcohol. La expulsión de los disidentes no es por su profesión de fe sino por no seguir en el control corporativo de los jefes políticos de las comunidades.

Igualmente ocurre con asociaciones civiles que se registran como organizaciones no lucrativas para el crecimiento personal, manejo de energías espirituales y contacto con los ángeles. Para el Estado representarían organizaciones religiosas que deberían registrarse como tales. Para las organizaciones su identidad no es religiosa sino de crecimiento individual. Las autoridades han buscado la manera de identificarlas debido a su creciente membrecía y los actos o rituales de purificación que llevan a cabo en las plazas públicas sin pasar todos los trámites que las iglesias deben cumplir. El estado intenta resolver las formas jurídicas y políticas para hacerlas visibles bajo su parámetro a fin de regularlas.

Hasta las dificultades de la laicidad para dar cuenta de la secularización. Su fundamento liberal (ciudadanía) es su gran aporte, pero en este momento su punto ciego para visibilizar la pluralidad en el espacio público.

El liberalismo fue, y aún lo es, el sustrato político de la laicidad desde la Revolución francesa. Las repúblicas latinoamericanas usaron ese sustrato liberal para construir su legitimidad frente a una iglesia católica corporativa y cuya única voz autorizada era la de Dios a través de sus sacerdotes (Gullco, 2016).

Pero esa realidad dual (Estado Iglesias) fue transformada por los procesos de secularización y el pluralismo religioso desbordó los linderos institucionales de la religiosidad. La política latinoamericana tiene una deuda histórica con la herencia francesa pero no ha podido reconocer que el concepto de laicidad francesa tiene una historicidad que ahora exige un cambio en su contenido frente a la secularización. Bachelard (1984) ha señalado que no se pueden poner nombres viejos a cosas nuevas.

Es necesario secularizar el concepto de laicidad, es decir, ampliar el ámbito ciudadano al reconocimiento público de la diversidad religiosa siempre en el respeto

de las libertades civiles: libertad de conciencia, libertad de participación, libertad de elección, información y por supuesto, libertad religiosa (Poulat, 2012).

La pregunta central ahora es cómo solucionar esa gestión en los temas públicos y en la agenda de las políticas públicas. La iglesia católica sigue teniendo un peso importante en las élites políticas, las comunidades evangélicas ganan terrenos en distintos sectores urbanos y presionan por colocar su agenda moral en el espacio público y el crecimiento del número de las organizaciones sociales y partidos políticos que promueven agendas eclesiales. El cambio en la gestión de la diversidad religiosa exige una variación del pensamiento político latinoamericano sobre lo público.

Se confunde de manera recurrente lo público con lo político y con lo estatal. Establecer las diferencias entre ellas puede conducir a una nueva forma de pensar la laicidad frente a la secularización.

Lo público comprende la visibilidad y convergencia de todos los intereses, expresiones, grupos y organizaciones. Es donde la secularización se produce y donde la diversidad religiosa se extiende formal e informal, institucionalizado o colectivo. En cambio, el espacio político es un espacio de deliberación para solucionar los probables conflictos. Ahí intervienen actores sociales y políticos con capacidad de representación y donde los acuerdos son vinculantes. Es la frontera en la que se deberá mover la laicidad contemporánea: definir qué y quiénes representan grupos sociales con capacidad para solucionar conflictos o al menos ser un espacio de conciliación.

El espacio estatal es la restricción a las leyes y las políticas públicas. Son las competencias del Estado para regular, controlar los marcos generales que hacen posible las relaciones sociales. Desde garantizar los contratos entre particulares, hasta las sanciones y el cobro de impuestos para promover bienes comunes a todos los integrantes de la sociedad.

De esta manera lo público refiere a la pluralidad- secular, lo político a la representación- laicidad y lo estatal al Estado laico.

La pluralidad religiosa es aún una agenda pendiente en la frontera laica que dibuje lo que forma parte de lo público respecto de lo político y los límites de lo estatal

Conclusiones

Laicidad y secularización son dimensiones conceptuales que dan cuenta de los cambios de la religiosidad en el espacio público. Como procesos históricos tienen velocidades distintas y alcances diferentes. El tiempo y espacio de lo secular refiere a cambios sociales y culturales, lo que en sociología se ha denominado como develamiento social de lo religioso (Durkheim, 1993) o desencantamiento del mundo (Weber, 2011).

Podemos señalar que secular es un proceso de larga data, de cierta abstracción social mientras que la laicidad es un término acuñado para la acción política, para la definición del poder y por ende del Estado.

Lo laico aparece como una demanda de lo político frente a lo eclesiástico. Se retomó la raíz original del “pueblo de Dios” para diferenciar las decisiones de la gente respecto de la autoridad religiosa. Los jacobinos franceses que buscaban constituir una república frente a una iglesia católica que apoyaba la monarquía, usaron la palabra para diferenciar las competencias de la política y la responsabilidad de los ciudadanos sobre sus actos más allá de sus creencias.

La historia de los países de América Latina tiene una larga relación de tensión desde tiempos del dominio español, las guerras de independencia (siglo XIX) y la aspiración de convertirse en repúblicas. La laicidad sirvió entonces como el término catalizador para legitimar el poder político frente a lo clerical.

El siglo XX también fue una historia de tensiones y conflictos con la iglesia católica. La expansión urbana e industrial, los flujos migratorios y el cambio generacional ampliaron la oferta de otras iglesias como las evangélicas que introdujeron sus valores en espacios anteriormente católicas en sus prácticas y creencias.

Además, la creciente demanda social por libertades políticas y de justicia social fueron construyendo una ciudadanía que comenzaba a desligar su libertad en la tierra de sus creencias en la trascendencia. Esto fue derivando en una presión al poder estatal para establecer un marco de garantías sociales e individuales. Desde las formas de asociación hasta la libertad para decidir sobre el cuerpo fueron demandas que fueron definiendo la política. Frente a esto, los grupos católicos reaccionaron con presiones y demandas para que se reconocieran los valores morales en contra de esas demandas a las que calificaron como relativismo cultural o individualismo hedonista.

La tensión y conflicto entre lo político y lo clerical, entre una ciudadanía y una moral católica concentró los análisis y el entendimiento de lo religioso como una tensión de lo religioso en lo público. Se puede observar que gran parte del siglo XX fue el crecimiento de movimientos pentecostales, iglesias cristianas y evangélicas, las proclamas por una teología de la liberación, las tradiciones religiosas populares en tensión con los principios oficiales de la catolicidad, el declive de católicos en los censos de América Latina y el rechazo de la iglesia católica a reconocer esas cifras.

El siglo XXI se ha definido por una pugna por la agenda de las políticas públicas respecto al cuerpo y la sexualidad. Católicos y evangélicos denuncian el quiebre de los principios morales al atentar contra la vida de las personas al aceptar el aborto, la dignidad de la persona al reconocer la diversidad sexual e ir contra la sociedad al permitir tipos distintos de familia.

La tensión en la laicidad latinoamericana ha dado por resultado que el proceso de secularización se asuma como una importante variación cultural en los grupos y preferencias individuales que no impacta directamente la disputa política. Pero esa misma pluralidad religiosa está transformando el espacio público y por ende la política misma, incluidas las mismas iglesias.

Se hace necesario entonces repensar la laicidad en el marco de la secularización contemporánea. Vale preguntarse cómo incluir ese pluralismo en la gestión de lo políti-

co y lo público. Es necesario comprender nuestro espíritu de época sin dejar de reconocer la historicidad de nuestras formas políticas y las prácticas religiosas que dan sentido a la identidad de millones de personas que se declaran religiosas, pero no practicantes.

Bibliografía

- ALEMÁN SALCEDO, Eliana (2012). Modernidades latinoamericanas. En Sánchez de la Yncera & Rodríguez Fous M., *Dialécticas de la postsecularidad* (pp. 203-235). Barcelona. Editorial Anthropos – UNAM
- ALGRANTI, Joaquín (2006) Los modos pentecostales de la laicidad. En Da Costa Ernesto, *Laicidad en América Latina y Europa: repensando lo religioso entre lo público y lo privado en el siglo XXI* (pp. 201-211). CLAEH- EuropeAID Co-operation Office.
- BACHELARD, G. (1984). *La filosofía del no: Ensayo de una filosofía del nuevo espíritu*. Buenos Aires: Amorrortu.
- BASTIAN, Jean- Pierre (2004). *La modernidad religiosa: Europa y América Latina en perspectiva comparada*. México. Fondo de Cultura Económica.
- BASTIAN, Jean Pierre (2010). *Las dinámicas contemporáneas de la pluralización del campo religioso latinoamericano o cómo pensar de manera relacional la configuración de relaciones objetivas*. En Odgers Olga, *Pluralización religiosa de América Latina* (pp.19-38). México El Colegio de la Frontera Norte.
- BASTIAN, Jean (2011). *Protestantismos y modernidad latinoamericana*. México, Fondo de Cultura Económica.
- BERGER, Peter, Davie, Grace & Fokas Effie (2008). *Religious América secular Europe? United Kingdom*. Ashgate Press.
- BERIAIN JOSETXO & SÁNCHEZ DE LA YNCERA, Ignacio (2012). *Tiempos de post-secularidad: los desafíos del pluralismo para la teoría*. En Sánchez de la Yncera & Rodríguez Fous, M. *Dialécticas de la postsecularidad* (31-93). Barcelona. Editorial Anthropos – UNAM
- BLANCARTE Roberto (2012). *Laicidad y laicismo*. En Caro Nelly & Gutiérrez, Daniel, *Laicidad: estudios introductorios* (115-143). México: El Colegio Mexiquense.
- BLANCARTE, Roberto (2002). *Religión, política y libertades en los albores del tercer milenio*. *Meta política*, 6/7(26-27), 39-44.
- BAUBEROT, Jean (2012) *Laicidad y religión en el contexto francés*. En Caro Nelly & Gutiérrez, Daniel, *Laicidad: estudios introductorios* (165-179). México: El Colegio Mexiquense.
- BAUBEROT, Jean (2005). *Historia de la laicidad francesa*. México: El Colegio Mexiquense.
- CAYETANO, Gerardo (2006) *Laicismo y política en el Uruguay contemporáneo*. En, Da Costa Ernesto, *Laicidad en América Latina y Europa: repensando lo religioso entre lo público y lo privado en el siglo Si* (122-161). CLAEH- europea ID Co-operación Office.
- CASANOVA, José (2009). *The Secular and Secularisms*. *Social Research*, 76(4), 1049-1066.
- CASANOVA, José (2010). *Inmigration and the new religious pluralism: a European Union – United States comparison*. In, Brahma Levey Geoffrey & Modood, Tariq, *Secularism, religion and multicultural citizenship* (139- 167). New York. Cambridge University Press.
- DE ROUX, Rodolfo (2004). *Las etapas de laicidad en Colombia*. En, Bastian, Jean, *La modernidad religiosa: Europa y América Latina en perspectiva comparada* (61-74). México, Fondo de Cultura Económica.
- DÍAZ SALAZAR, Rafael (1994). *La religión vacía. Un análisis de la transición religiosa en Occidente*. En Salazar, Di Stefano, Roberto y Zanatta, Loris. (74-89). *Historia de la iglesia argentina: Desde la Conquista hasta fines del siglo XX*. Grijalbo.

- DÍAZ-SALAZAR, Rafael (2008). Institución religiosa y democracia en España. En Pérez-Agote & Santiago, José, Religión y política en la sociedad actual (129-171), España. Centro de Investigaciones Sociológicas.
- DÍAZ POLANCO, Héctor (2013). Laicidad y multiculturalismo. En Salazar Pedro, Para entender la Laicidad, México, IJ-UNAM. IFE- Porrúa.
- DOBBELAERE, Karel (2008). La secularización: teoría e investigación. En Pérez-Agote & Santiago, José, Religión y política en la sociedad actual (17-35), España. Centro de Investigaciones Sociológicas.
- DURKHEIM, Emile (1993). Las formas elementales de la vida religiosa. Madrid. Editorial Alianza.
- ESQUIVEL, Juan (2008) Laicidades relativas, avatares de la relación Estado Iglesia en Brasil. En Blancarte Roberto. Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo, México, El Colegio de México.
- FRIGERIO, Alejandro (2013). Lógicas y límites de la apropiación New Age: dónde se detiene el sincretismo. En De la Torre Renée & Gutiérrez Cristina. Variaciones y aproximaciones latinoamericanas del New Age (47-72). México. Centro de Investigaciones y Estudios en Antropología Social.
- GIUMBELLI, Emerson (2014). Símbolos religiosos em controversias. Brasil. Terceiro Nome.
- GULLCO, Hernán (2016) Libertad religiosa. Buenos Aires. Ediciones Didot.
- HERVIEU-LÉGER, D. (1990). Religion and Modernity in the French Context: For a New Approach to Secularization. *Sociological Analysis*, 51, S15-S25.
- HIBERNAOS, Daniel (2014) Identidades cosmopolitas y territoriales en las sociedades posmodernas. En; Sánchez Diego & Domínguez Luis Ángel, Identidad y espacio público, Barcelona. Editorial Gedisa, Pp. 41-54
- HUACO, Marco. (2011). Perú hacia un Estado pluriconfesional: el caso de la nueva ley de libertad religiosa, Revista del Centro de Investigación. Universidad La Salle, vol. 9, núm. 36, julio-diciembre, 2011, pp. 93-109. Consultado en: <http://www.redalyc.org/pdf/342/34219888007.pdf> , 20 de agosto del 2013.
- HUACO, Marco. (2012). Procesos constituyentes y discursos contra hegemónicos sobre laicidad, sexualidad y religión. Ecuador, Perú y Bolivia. Argentina. Buenos Aires. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- JAKSIC Iván & Posada Eduardo (2011). Liberalismo y poder: Latinoamérica en el siglo XIX. México. Fondo de Cultura Económica.
- LEVINE, Daniel (2011). Religión y política en América Latina en el siglo XX: un balance empírico metodológico. En Touris Claudia, Nuevos aportes a los estudios de la religión en sociedades contemporáneas del cono sur (201-227). Buenos Aires. Ediciones Lumiere- RELIG-AR- CONICET.
- MALLIMACI, Fortunato (2011). Los laberintos de la secularización y la laicidad en Argentina. En Touris Claudia, Nuevos aportes a los estudios de la religión en sociedades contemporáneas del cono sur (pp. 15-55). Buenos Aires. Ediciones Lumiere- RELIG-AR- CONICET.
- MALLIMACI, Fortunato y Di Stefano, Roberto. (2001). Religión e Imaginario Social. Argentina. Manantial Ediciones.
- MÍLOT, Micheline (2008). La laicización y la secularización en Canadá: dos procesos distintos. En Blancarte Roberto, Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo (pp. 295-339). México. El Colegio de México.
- MODOOD, Tariq (2010). Muslims, religious equality and secularism. In Brahma Levey Geoffrey & Modood, Tariq, Secularism, religion and multicultural citizenship (pp. 167-186). New York. Cambridge University Press.
- POULAT, E. (2012). Nuestra laicidad pública. México. Fondo de Cultura Económica.
- ROMERO, Catalina (2006) Iglesias, Estado y sociedad civil: el tema de la laicidad en el Perú. En Da Costa Ernesto, Laicidad en América Latina y Europa: repensando lo religioso entre lo público y lo privado en el siglo XXI (113-121). Uruguay. CLAEH- EuropeAID Co-operation Office.

- SUÁREZ, Hugo (2016). *Creyentes urbanos: sociología de la experiencia religiosa en México*. México. Instituto de Investigaciones Sociales- UNAM.
- WILLAIME Jean-Paul. (2006). La sécularisation: ¿une exception européenne? Retour sur un concept et sa discussion en sociologie des religions. *Revue Française de Sociologie*, 47-4, pp. 755-783.
- SEGATO, Rita Laura (2008) La faccionalización de la república y el paisaje religioso como índice de una nueva territorialidad. En, Alonso Aurelio, *América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo*, Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- SERRANO, Sol (2008) *¿Qué hacer con Dios en la república? Política y secularización en Chile 1845-1885*. México. Fondo de Cultura Económica.
- STAVENHAGEN, Rodolfo. (2008). Laicidad, diversidad cultural y Derechos Humanos. *Revista Dignitas* Núm. 4, Abril (pp. 18-27).
- WEBER, Max (2011). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México. Fondo de Cultura Económica.

Anexo bibliográfico

(Fuentes para la elaboración de cuadros 1,2,3,4)

- *Secularización*

- CARBALLO, Marita y Moreno Alejandro (2013) *El cambio de valores en América Latina: hallazgos de la encuesta mundial de valores*. México. CESOP- Cámara de Diputados -ITAM. Recuperado en: <http://www5.diputados.gob.mx/index.php/camara/Centros-de-Estudio/CESOP/Estudios-e-Investigaciones/Libros/El-cambio-de-valores-en-America-Latina.-Hallazgos-en-la-Encuesta-Mundial-de-Valores>
- HERNÁNDEZ Alberto y DE LA TORRE, Renée (2016) *Encuesta Nacional sobre creencias y prácticas religiosas en México*, México. Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México. Recuperado en: <http://www.rifrem.mx/wp-content/uploads/2017/10/INFORME-DE-RESULTADOS-EncuestaNacionalMexicoCreenciasyPracticasReligiosas-2017-05.pdf>
- INGLEHART, R., C. Haerpfer, A. Moreno, C. Welzel, K. Kizilova, J. Diez-Medrano, M. Lagos, P. Norris, E. Ponarin & B. Puranen et al. (eds.). 2014. *World Values Survey: Round Six - Country-Pooled Datafile*. Recuperado en : <http://www.worldvaluessurvey.org/WVSDocumentationWV6.jsp>.
- LATINOBARÓMETRO (2017) *El Papa Francisco y la religión en Chile y en América Latina 1995- 2017*. Recuperado en: https://www.cooperativa.cl/noticias/site/artic/20180112/asocifile/20180112124342/f00006494_religion_chile_america_latina_2017.pdf
- MALLIMACI, Fortunato y Esquivel, Juan (2013) *Primera Encuesta sobre creencias y actitudes religiosas en Argentina*. Buenos Aires. CEIL- PIETTE- FONCYT. Recuperado en: <http://www.ceil-conicet.gov.ar/wp-content/uploads/2013/02/encuesta1.pdf>
- PEW RESEARCH CENTER (2014). *Religión en América Latina: Cambio generalizado en una religión históricamente católica*. Recuperado en: <http://www.pewforum.org/files/2014/11/PEW-RESEARCH-CENTER-Religion-in-Latin-America-Overview-SPANISH-TRANSLATION-for-publication-11-13.pdf>
- PEW RESEARCH CENTER (2018). *Global Aptico in Government Restrictions*. Recuperado en <http://assets.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/11/2018/06/19155938/Restrictions-IX-FULL-REPORT-WITH-APPENDIXES.pdf>

- *Laicidad*

- BLANCARTE, Roberto J (2012) *¿Cómo podemos medir la laicidad? Estudios Sociológicos*, vol. XXX, núm. 88, pp. 233-247. Recuperado en: <http://www.redalyc.org/pdf/598/59826851008.pdf>

- CLADEM et al (2016) Mira que te miro: subcomponente laicidad. Recuperado en: <https://miraquete-miro.org/>
- JORGE, Eduardo José (2015) La cultura democrática en América Latina. Buenos Aires Universidad de la Plata Recuperado en: <https://cambiocultural.org/cultura-politica/cultura-politica-de-la-democracia-en-america-latina-i/>
- SECRETARÍA DE GOBERNACIÓN (2012) Encuesta Nacional sobre Cultura Política y Prácticas Ciudadanas. México, Gobierno de la República. Recuperado en: http://www.encup.gob.mx/es/Encup/Bases_de_datos_2012
- SELIGSON Mitchell A., SMITH Amy Érica y ZECHMEISTER Elizabeth J. (2013) Cultura política de la democracia en las Américas, 2012: Hacia la igualdad de oportunidades. Nashville, Vanderbilt University. Recuperado en: https://www.vanderbilt.edu/lapop/ab2012/AB2012-Comparative-Report-Spanish-W_4.03.13.pdf

Notas

- ¹ Redacción (26 de febrero del 2016) Cristina Kirchner y sus siete encuentros con el Papa. Diario La Nación. Recuperado en: <https://www.lanacion.com.ar/1873895-cristina-kirchner-y-sus-siete-encuentros-con-el-papa-francisco>
- ² Redacción (31 de octubre 2011) Evangélicos apoyan a Daniel Ortega y plantean alianza. Radio Primerísima. Recuperado en: <http://www.radiolaprimerisima.com/noticias/109187/evangelicos-apoyan-a-daniel-y-plantean-alianza/>
- ³ Romero, Jorge (2018). Los evangélicos en la política. Sin embargo.mx Recuperado en: <http://www.sinembargo.mx/08-03-2018/3394479>
- ⁴ Red Iberoamericana para las Libertades Laicas (2006). Declaración Universal de la laicidad del siglo XXI. Recuperado de <https://laicismo.org/2005/declaracion-universal-de-la-laicidad-del-siglo-xxi/46450>
- ⁵ Criterios para el concepto de Secularización, cfr. Casanova (2009); Díaz Salazar (1994), Dobbelaer e (2008). Criterios para el concepto de Laicidad cfr. Blancarte (2012); Bauberot (2012); Milot (2008).
- ⁶ Para secularización se usaron siguientes fuentes e Indicadores provenientes de distintas encuestas de valores: Pew Research Center (2014), Encuesta Mundial de Valores (2013), Hernández (2016), Mallimaci (2013), Latinobarómetro 2016. (Véase anexo bibliográfico). Para laicidad se utilizaron las siguientes fuentes a partir de los indicadores para medir la laicidad establecidas por Blancarte: Roberto Blancarte y de los indicadores de cultura política de la región: Blancarte (2012), Jorge (2015), Seligson (2013) ENCUP – México (2012), CLADEM 2196. (Véase anexo bibliográfico)

Submitido em: 26/04/2018

Aceito em: 20/08/2018

Felipe Gaytán Alcalá (felipe.gaytan@ulsa.mx)

Coordinador de Investigación y profesor de Posgrado en la Universidad La Salle - Ciudad de México - México. Doctor en Sociología por el Centro de Estudios Sociológicos, El Colegio de México

Resumen:

La invención del espacio político en América Latina: laicidad y secularización en perspectiva

El concepto de laicidad en América Latina se construyó en gran parte como un mecanismo para consolidar los Estados nacionales, con el pasar del tiempo dicho concepto ha sido multívoco cuando no equivoco en muchos sentidos. Lo que es indudable es que ha servido como referencia para la autonomía del espacio político frente a la religión, concretamente frente a las instituciones religiosas. Para la laicidad el tema de lo religioso no es un tema de diversidad cultural sino fundamentalmente político y jurídico. En el presente texto abordaremos los diferentes conceptos de laicidad y sus usos en América Latina, la diferencia categorial con respecto a la secularización atendiendo sus diferencias e intersecciones. Al final analizaremos cómo la laicidad ha gestionado la diversidad religiosa en lo político y en perspectiva comparada presentamos brevemente como se ha gestionado dicha diversidad entre América Latina y Europa.

Palabras Clave: Laicidad, secularización, Estado, fenómeno religioso, iglesias.

Resumo:

A invenção do espaço político na América Latina: laicidade e secularização em perspectiva

O conceito de laicidade na América Latina se construiu em grande parte como um mecanismo para consolidar os Estados nacionais, com o passar do tempo este conceito tem sido multívoco quando não equivoco em muitos sentidos. O que é indubitável é que tem servido como referência para a autonomia do espaço político frente à religião, concretamente frente às instituições religiosas. Para a laicidade o tema do religioso não é um tema de diversidade cultural senão fundamentalmente político e jurídico. No presente texto abordaremos os diferentes conceitos de laicidade e seus usos na América Latina, a diferença de categoria na relação com a secularização atendendo suas diferenças e intersecções. Ao final analisaremos como a laicidade tem gestado a diversidade religiosa no político e em perspectiva comparada apresentaremos brevemente como se tem gestado a dita diversidade entre América Latina e Europa.

Palavras Chave: Laicidade, secularização, Estado, fenómeno religioso, igrejas.

Abstract:

The invention of political space in Latin America: secularization and secularization in perspective

The concept of laicity in Latin America was built largely as a mechanism to consolidate the national states, with the passing of time this concept has been multivocal when not equivocal in many ways. What is undoubted is that it has served as a reference for the autonomy of the political space in the face of religion, specifically in the face of religious institutions. For laicity, the issue of religion is not a matter of cultural diversity but fundamentally political and legal. In the present text, we will deal with the different concepts of laicism and its uses in Latin America, the categorical difference with respect to secularization, taking into account their differences and intersections. In the end, we will analyze how laicity has managed religious diversity in the political and a comparative perspective about how this diversity has been managed between Latin America and Europe.

Keywords: Laicity, Secularization, State, Religious phenomenon, Churches.