Cultura Laica

# Política, religión y violencia

## ¿El retorno de los fundamentalismos?

ROBERTO BLANCARTE
PAULINE CAPDEVIELLE
*COORDINADORES*

UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO

POLÍTICA, RELIGIÓN Y VIOLENCIA

*¿El retorno de los fundamentalismos?*

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES JURÍDICAS
Serie CULTURA LAICA, núm. III

COORDINACIÓN EDITORIAL

Lic. Raúl Márquez Romero
*Secretario Técnico*

Mtra. Wendy Vanesa Rocha Cacho
*Jefa del Departamento de Publicaciones*

Diana Luján Verón
*Cuidado de la edición y formación en computadora*

Mauricio Ortega Garduño
*Elaboración de portada*

# POLÍTICA, RELIGIÓN Y VIOLENCIA

## *¿El retorno de los fundamentalismos?*

ROBERTO BLANCARTE
PAULINE CAPDEVIELLE
*Coordinadores*

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES JURÍDICAS
MÉXICO, 2019

Esta edición y sus características son propiedad de la Universidad
Nacional Autónoma de México.

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio
sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

Primera edición: 30 de octubre de 2019

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES JURÍDICAS

Circuito Maestro Mario de la Cueva s/n
Ciudad de la Investigación en Humanidades
Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510 Ciudad de México

Impreso y hecho en México

ISBN 978-607-30-2338-2

CONTENIDO

Prólogo . . . . . 1

PRIMERA PARTE
LOS FUNDAMENTOS DEL FUNDAMENTALISMO.
APROXIMACIONES TEÓRICO-CONCEPTUALES

Reflexiones en torno a la relación entre religión, violencia y fundamentalismo . . . . . 9
Roberto BLANCARTE

Fundamentalismo religioso y terrorismo en una perspectiva de derecho internacional. . . . . 21
Fernando ARLETTAZ

La laicidad, obstáculo al fundamentalismo: la unión de la diversidad mediante los derechos humanos . . . . . 55
Carmen GARCÍA-VILLORIA

"Radicalización", politización y hegemonismo religioso en nombre del islam: ¿es culpa del "Occidente" y de la laicidad francesa?. . . . . 77
Haoues SENIGUER

SEGUNDA PARTE.
ALGUNOS CASOS PRÁCTICOS:
RELIGIÓN, DOGMATISMOS Y POLÍTICA

La estridencia del patíbulo: conservadurismo, fundamentalismo y laicidad en América Latina . . . . . 109
Felipe GAYTÁN

Fundamentalismo y violencia. ¿Un vínculo inevitable? El fundamentalismo hindú en India . . . . . 129
Laura CARBALLIDO CORIA

De viejos a nuevos fundamentalismos. Entre la búsqueda de la paz y el pluralismo religioso en Colombia . . . . . 147
Laura Camila RAMÍREZ BONILLA

¿Fundamentalismos y violencias? Análisis concreto de situaciones concretas y el poder de nominar de las ciencias sociales en sociedades que recomponen sus creencias . . . . . 179
Fortunato MALLIMACI

Acerca de los autores . . . . . 213

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g

# PRÓLOGO

Hace un poco más de treinta años, en 1987, arrancaba "The Fundamentalism Project", un programa de investigación de gran envergadura de la American Academy of Arts and Science, que congregó a cerca de 200 investigadores de todo el mundo para reflexionar e intercambiar ideas en torno a los movimientos religiosos conservadores que, repentinamente y a contrasentido del paradigma de la secularización que había prevalecido hasta ese momento, parecían haber surgido en distintas partes del mundo. De este esfuerzo colectivo nació una serie de cinco volúmenes, coordinados por Martin E. Marty de la Universidad de Chicago y R. Scott Appleby de la Universidad de Notre Dame, quienes defendían la idea del fundamentalismo religioso como una reacción a la modernidad, y como un fenómeno que rebasa ampliamente el enfoque religioso, o incluso social, al presentarse como eminentemente político.

En 1988, en el artículo "Fundamentalism as a Social Phenomenon".[1] Marty propuso algunos criterios para definir lo que hay que entender por fundamentalismos. Descartaba, en primer lugar, que los fundamentalismos son hechos fosilizados o regresivos. Por el contrario, los describía como fenómenos vivos, dinámicos y representativos de tendencias contemporáneas y orientados a satisfacer necesidades culturales emergentes. Rechazaba también la idea común según la cual los fundamentalismos son necesariamente anticientíficos o antirracionales, y opuestos a la tecnología. Muchos de ellos, explicaba, tienen su propia concepción del racionalismo científico y han logrado utilizar las nuevas tecnologías en beneficio propio. Por otro lado, dicho autor explicaba que no todos los fundamentalismos son activistas, militantes y mucho menos terroristas: muchos de ellos viven su fe religiosa en privado. Tampoco es cierto —anotaba— que los miembros de dichas comunidades son necesariamente pobres y sin educación: sobran los ejemplos de personas acomodadas y preparadas que se adhieren voluntariamente a dichas corrientes.

En cambio, afirmaba el autor, todos los fundamentalismos comparten, entre otras, las siguientes características: *a)* el fundamentalismo siempre es

[1] Marty, Martin E., "Fundamentalism as a Social Phenomenon", *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences*, vol. 42, núm. 2, noviembre de 1988, pp. 15-29.



DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



reactivo o reaccionario en el sentido que surge ante algo que se percibe como una amenaza vinculada con la modernidad y la secularidad; *b)* se basa en un rescate selectivo de algunos elementos básicos que provienen de una tradición anterior, considerada como primaria y pura; *c)* es disruptivo y separatista, pues busca establecer una demarcación entre los miembros y el resto de la sociedad; *d)* suele ser absolutista, es decir, enemigo del relativismo y del pluralismo, al ofrecer a sus seguidores verdades absolutas que no pueden ponerse en tela de juicio, y *e)* lo anterior desemboca en un alto grado de control de los miembros, especialmente, en materia de dogma y estándares de conducta.

El proyecto suscitó algunas críticas, en particular, la utilización misma del concepto de "fundamentalismo", el cual tuvo su origen en el protestantismo americano. Se consideró que la utilización de un concepto occidental para designar fenómenos religiosos no occidentales traducía una forma de imperialismo cultural por parte de sus promotores y que la palabra revestía una carga peyorativa, lo cual se hacía particularmente patente al aplicarse al mundo arabo-musulmán. Al respecto, se señaló que su connotación negativa, al igual que palabras como "bigotry", "zealotry", "militancy", "extremismo" o "fanaticism", lo hacía inadecuado como categoría de análisis académico.[2]

Lo cierto es que dicho proyecto acertó al poner el dedo en la llaga en un fenómeno que sin duda había existido anteriormente en formas más o menos afines, pero que adquirió una resonancia y visibilidad inédita al desmoronarse el bloque soviético, y con ella la última gran utopía política. El proyecto retoma una expresión —fundamentalismo— de uso muy común en el debate público, buscando conservar su sentido intuitivo al tiempo que le otorga cierto rigor académico. Sin embargo, aún no existen consensos definitivos en materia de definición, sin duda debido a la variedad de movimientos que pueden entrar en la categoría y al dinamismo y la perpetua transformación de estas manifestaciones.

A nivel internacional, treinta años después, la problemática no ha perdido relevancia; al contrario. A lo largo de estas décadas diversos acontecimientos —en particular el ataque del 11 de septiembre por Al-Qaeda a varios símbolos del poder estadounidense— generaron una transformación importante de orden internacional y, consecuentemente, un debate que todavía no culmina sobre la relación entre religión, violencia y lo que, de manera poco precisa, se ha dado en llamar "fundamentalismo". Además, los últimos años han estado marcados por una recrudescencia de actos violen-

[2] *https://www.britannica.com/topic/fundamentalism.*

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



tos en nombre de la religión, ya sea como acciones terroristas o como conflictos interreligiosos. Sin ir a casos extremos, también destaca una mayor politización de grupos religiosos, especialmente, en los contextos político-sociales seculares. Estos colectivos, sin necesariamente entrar en la categoría de fundamentalismos, comparten con ellos un fuerte grado de dogmatismo, entendido éste como la imposición de principios que se presentan como verdades incuestionables, a pesar de que carecen precisamente de comprobación empírica. Este tipo de movimientos ha demostrado ser exitoso en diferentes partes del mundo, en particular en América Latina, al conseguir influir en la agenda política, especialmente, respecto a los temas de sexualidad, familia, educación, etcétera.

En este contexto marcado por una mayor complejidad entre política, religión y violencia, surgen interrogantes que distan mucho de ser resueltas y en las que este volumen pretende ahondar: ¿tiene la religión en sí misma el germen de la violencia?, ¿es posible separar cabalmente religión y política?, ¿los fundamentalismos son necesariamente violentos —aunque sea de manera simbólica—?, ¿podemos hablar propiamente de un retorno de los fundamentalismos?, ¿los fundamentalismos son el producto del éxito o, en cambio, del fracaso de la modernidad?

Estas preguntas constituyen el hilo conductor de los textos que componen la presente obra colectiva. Desde luego, no se pretende aportar soluciones definitivas ante un fenómeno tan complejo y dinámico, sino simplemente continuar reflexionando en las problemáticas que plantean los fundamentalismos en el marco de sociedades plurales e incluyentes.

La obra se compone de ocho contribuciones, organizadas en dos partes: la primera agrupa los textos que tienen una vocación conceptual-teórica, aunque no son exentas de ejemplos e ilustraciones; mientras que la segunda articula los textos que ofrecen una perspectiva más empírica, sin embargo, no dejan de reflexionar en torno a los desafíos teórico-conceptuales de la problemática.

Respecto de la primera, en un texto de corte introductorio, Roberto Blancarte analiza las relaciones entre religión y violencia, así como la manera en que se vinculan con los orígenes del fundamentalismo religioso. El autor subraya la ambigüedad de la religión (centrándose en la cristiana) entre la predicación del amor y la violencia intrínseca, y el fundamentalismo como fenómeno eminentemente moderno.

Por su parte, Fernando Arlettaz brinda una novedosa aproximación conceptual a los fundamentalismos religiosos y al terrorismo. Partiendo de un análisis conceptual de los términos, examina su recepción en textos de dere-

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



cho internacional, subrayando la carga moral asociada a los conceptos y el protagonismo de los Estados en estos escenarios.

A su vez, Carmen García Villoria nos invita a reflexionar respecto a la potencialidad del Estado laico y narrativa laica frente a los movimientos fundamentalistas que, de acuerdo con su análisis, han incrementado su presencia en las sociedades democráticas. Asimismo, defiende una concepción universalista de la laicidad à la française, en contra del monoculturalismo, multiculturalismo y comunitarismo y, de manera general, los modelos que, más que subrayar lo que tenemos en común, exacerban las diferencias entre grupos.

Cerrando esta primera parte, Haoues Seniguer propone una mirada diferente y esclarecedora en torno a la radicalización, término utilizado frecuentemente, pero con poco rigor en los debates franceses en torno al terrorismo islámico o, en palabras del autor, hechos violentos en nombre del islam. Reflexiona a partir de ejemplos concretos sobre el vínculo entre violencia y religión y se pregunta si la laicidad es un catalizador de la violencia o, al contrario, un restaurador del tejido social en contextos de diversidad religiosa.

Respecto a la segunda parte, la aportación de Felipe Gaytán se centra en el surgimiento de movimientos conservadores y fundamentalistas en América Latina, puesto que propone una sugerente distinción analítica entre ambos. Sobre esta base, hace una reconstrucción del papel histórico de la laicidad en la proliferación de dichos movimientos en la región, los cuales, al verse excluidos, terminaron por radicalizar sus discursos y generar una fuerte polarización en el espacio público.

Ampliando nuestros horizontes analíticos, Laura Carballido estudia a profundidad el desarrollo del fenómeno fundamentalista hindú en la India y propone una sólida reflexión en torno a los vínculos entre religión, fundamentalismos y violencia. Muestra cómo surgieron y se fortalecieron los movimientos hindús durante el siglo XIX e inicios del XX, hasta constituirse como mayorías en el ámbito político.

Por su lado, Laura Ramírez Bonilla descifra las complejas relaciones que han prevalecido entre la Iglesia católica y el Estado colombiano en las últimas décadas, aterrizando su análisis en el papel del episcopado colombiano en el proceso de pacificación política entre el Estado y grupos guerrilleros y la victoria del "no" en el plebiscito sobre los acuerdos de paz en 2016.

Finalmente, Fortunato Malimacci abre nuestras perspectivas analíticas al cuestionar nuestras categorías y posicionar la problemática de los fundamentalismos —en plural— en el marco de modernidades múltiples y com-

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



plejas en las cuales se desdibujan las dicotomías tradicionales. Aterriza sus reflexiones en la historia de Argentina, marcada en la confluencia de los fundamentalismos nacionalistas y religiosos.

En definitiva, sólo nos queda lamentar, parafraseando a Martin E. Marty, que la problemática de los fundamentalismos siga siendo tan relevante, y esperar que esta obra colectiva pueda contribuir a un mejor entendimiento de los mismos y de los vínculos cada vez más complejos entre política, religión y violencia.

Agradecemos a las instituciones que hicieron posible la publicación de esta obra, el Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM y El Colegio de México, y expresamos nuestra gratitud a las siguientes personas: a Pedro Salazar Ugarte, director del Instituto de Investigaciones Jurídicas; a Raúl Márquez Romero y Wendy Rocha Cacho, secretario técnico y jefa del departamento de publicaciones del Instituto de Investigaciones Jurídicas, respectivamente, así como a Mariana Molina Fuentes, coordinadora de la Cátedra Extraordinaria "Benito Juárez".

Roberto BLANCARTE PIMENTEL
Pauline CAPDEVIELLE
Alejandro MARTÍNEZ MARTÍNEZ
Ciudad Universitaria, enero de 2019

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g

# Primera parte

# LOS FUNDAMENTOS DEL FUNDAMENTALISMO. APROXIMACIONES TEÓRICO-CONCEPTUALES

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g

# REFLEXIONES EN TORNO A LA RELACIÓN ENTRE RELIGIÓN, VIOLENCIA Y FUNDAMENTALISMO

Roberto BLANCARTE

> No penséis que he venido a traer paz a la tierra; no he venido para traer paz, sino espada. Porque he venido para poner en disensión al hombre contra su padre, a la hija contra su madre, y a la nuera contra su suegra; y los enemigos del hombre serán los de su casa. El que ama a padre o madre más que a mí; el que ama a hijo o hija más que a mí, no es digno de mí; y el que no toma su cruz y sigue en pos de mí, no es digno de mí. El que halla su vida, la perderá; y el que pierde su vida por causa de mí, la hallará.
>
> Mateo 10:34-38.

SUMARIO: I. *Religión y violencia*. II. *Fundamentalismo, radicalismo, extremismo religioso*. III. *Religión y conflicto social, cambio social y político*. IV. *Religión y cultura*. V. *A manera de conclusión; legitimidad religiosa y secular*. VI. *Bibliografía*.

## I. RELIGIÓN Y VIOLENCIA

El pasaje anterior del Evangelio según San Mateo debería ser suficiente para mostrarnos por qué las religiones, incluso las que más predican con base en sus textos sagrados la paz, el amor y la concordia, tienen en sí mismas, a pesar de todo, también los gérmenes de la intolerancia, de la exclusión y de la violencia.



DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



A pesar de ello, de todos nuestros conocimientos científicos en materia de religiones, de nuestras lecturas sesudas sobre los textos sagrados y de los trabajos de investigación realizados en muchas partes del mundo, seguimos anclados, por lo menos inicialmente o hasta que se demuestre lo contrario, en la idea de que la religión es esencialmente una creación intelectual al servicio de la paz y de la cordialidad social. Y nadie duda que, en algunas ocasiones, aunque no tan frecuentes como esperaríamos, así es. Las religiones tienen en su mayoría un componente de solidaridad comunitaria, de compasión, de perdón y de reconciliación que se dirige hacia sus semejantes. Sin embargo, estas virtudes son practicadas más hacia dentro de las propias comunidades que hacia afuera. La historia de la humanidad está plagada de ejemplos en los cuales la religión constituye un componente identitario, mediante el cual se excluye a los distintos, tanto de confesión religiosa como de comprensión del mundo, a pesar de pertenecer a la misma religión.[1] Ejemplos todavía presentes son la muestra viviente de ello: India-Pakistán, Israel-Palestina, los Balcanes e Irlanda del Norte. Por no hablar de Al-Qaeda o el Estado Islámico (Daesh) y las tensiones generadas por el fundamentalismo y el terrorismo islámico. Pero también la islamofobia y la xenofobia, desatadas recientemente contra los migrantes, en lugares tan diversos como Italia, Estados Unidos o Myanmar.

Que la religión puede ser utilizada como un instrumento para justificar los peores horrores, lo señalan los mismos dirigentes religiosos. Así, por ejemplo, con motivo de su visita a Estados Unidos, en su discurso ante el Congreso, el papa Francisco afirmó:

> El mundo es cada vez más un lugar de conflictos violentos, de odio nocivo, de sangrienta atrocidad, cometida incluso en el nombre de Dios y de la religión. Somos conscientes de que ninguna religión es inmune a diversas formas de aberración individual o de extremismo ideológico. Esto nos urge a estar atentos frente a cualquier tipo de fundamentalismo de índole religiosa o del tipo que fuere. Combatir la violencia perpetrada bajo el nombre de una religión, una ideología, o un sistema económico y, al mismo tiempo, proteger la libertad de las religiones, de las ideas, de las personas, requiere un delicado equilibrio en el que tenemos que trabajar.[2]

---

[1] Sobre el tema de identidad y religión, véase Greil, Arthur L. y Davidman, Lynn, "Religion and Identity", en Beckford, James y Demerath III, N. J. (eds.), *The Sage Handbook of the Sociology of Religion*, Londres, Sage Publications, 2007, pp. 549-565.

[2] Francisco (Jorge Mario Bergoglio), "Discurso del Santo Padre. Visita al Congreso de los Estados Unidos de América", Washington, 24 de septiembre de 2015, disponible en: *http://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2015/september/documents/papa-francesco_20150924_usa-us-congress.html*.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



Sin embargo, el mismo papa rompió su delicado equilibrio, o lo estableció en un punto que no es necesariamente el más pacífico, cuando justificó, de alguna manera, la agresión de los islamistas a los caricaturistas de *Charlie Hebdo*. Al respecto, afirmó que era una aberración matar en nombre de Dios y que no se podía reaccionar violentamente, pero que si su amigo ofendía a su madre ¡se llevaría un puñetazo![3] Es decir, el papa no estaba de acuerdo en que los fundamentalistas islámicos hubieran asesinado a los miembros de ese semanario, pero sí que los hubieran golpeado. El "desliz" del papa, además de constituir una incitación a la violencia, reflejaba en realidad lo que muchas personas "muy religiosas" piensan: que los caricaturistas franceses se lo merecían, por provocadores y por ofender a la religión, lo cual, evidentemente, es confundir a la víctima con el agresor.

En suma, todas las religiones tienen un componente de violencia, pero las razones son diversas. Convendría entonces explorar las más profundas, para llegar después a las más superficiales o evidentes. Una primera razón es que las religiones intentan explicar y, a la vez, se contraponen al caos. Peter Berger, en su clásico, aunque luego, por lo menos en ciertas partes, por él mismo rechazado, libro *The Sacred Canopy*, señaló, retomando a Rudolf Otto y Mircea Eliade, que la religión "es la empresa humana por la que un cosmos sacralizado queda establecido".[4] También mencionó que si bien lo sagrado es lo contrario a lo profano, "en el nivel más profundo, lo sagrado tiene, en cambio, otra categoría que se le opone, la del caos. El cosmos sagrado emerge del caos y continúa enfrentándose a éste como su terrible contrario".[5] Y, sobre todo, decía: "El cosmos sacro que trasciende e incluye al hombre en su ordenación de la realidad le provee así de un último escudo contra el terror anómico".[6]

Segundo, porque, ligado con lo anterior, por lo menos en el caso de las religiones de salvación, éstas pretenden explicar, y de alguna manera justificar, mediante la teodicea (la justicia divina) la violencia social imperante. Y como "los mundos que el hombre construye estarán siempre amenazados por las poderosas fuerzas del caos, y, en última instancia, por el hecho inevitable de la muerte", las sociedades tendrán que encontrar una significación a ese hecho.[7] Las religiones serían así intentos de explicación del caos, pero,

---

[3] Véase EFE, "El «puñetazo» del Papa Francisco sacude a católicos y laicos", *El Informador,* 17 de enero de 2015, disponible en: *http://www.informador.com.mx/internacional/2015/571061/6/el-punetazo-del-papa-francisco-sacude-a-catolicos-y-laicos.htm*.

[4] Berger, Peter, *El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*, Barcelona, Kairos, 1967, p. 46.

[5] *Ibidem*, p. 48.

[6] *Idem*.

[7] *Ibidem*, p. 121.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



por lo mismo, no podrían subsistir sin él, aunque sea para exorcizarlo. Las religiones, en todo caso, no son extrañas a la violencia. Viven y sobreviven con ella. Y, en ese sentido, no es que únicamente sean "utilizadas" para justificar la violencia, sino que tienen una relación más estrecha con ella.

Más allá de la relación consustancial con la violencia, a la que tratan de responder o en ocasiones justificar las agrupaciones religiosas, los grupos de poder o las instituciones políticas como el Estado, hay que examinar el papel que la religión desempeña como articulador de identidades y en ese sentido de exclusiones, pero también como instrumento para legitimar el orden social establecido o, por el contrario, para intentar subvertirlo. Como decía el jesuita Luis Ugalde en su prólogo al clásico libro de nuestro colega venezolano, Otto Maduro, *Religión y conflicto social*: "había [hasta los años sesenta en América Latina] un consenso en admitir que la religión es un puntal firme del orden establecido y que sólo sirve de ideología a la clase dominante". Pero también decía: "Ahora esta clase [la dominante] en América Latina empieza a denunciar a la Iglesia por subversiva y revolucionaria". La relativa ambivalencia de "la religión", así entendida, nos permite apreciar las dificultades para entender esta compleja relación.[8]

Por lo demás, como ya se ha mencionado, el cristianismo no es el único caso de una religión que ha servido para justificar la violencia. Podría decirse, de hecho, que ninguna religión ha escapado a esta relación. Lo cual significaría que quizás no es algo intrínseco a lo religioso, sino a lo social, como veremos más adelante. Pero las circunstancias políticas internacionales son cambiantes y el foco de atención gira de un lado a otro.

Antes de que los medios lo clasificaran como "fundamentalismo islámico" (sobre el cual trataremos más adelante), las nuevas posiciones del islam fueron señaladas más bien como el "islam político" y solamente después como fundamentalistas, utilizando códigos generados por el cristianismo, puesto que el primer fundamentalismo tuvo un origen protestante y no tenía un carácter negativo. Porque regresar a los fundamentos de algo no significa proponer comportamientos violentos.

El budismo, que gracias a personajes como el Dalai Lama tiene una imagen en general muy positiva, es presentado en Occidente como una religión de paz, equilibrio y tranquilidad. Pero un acercamiento al budismo practicado por los samuráis en la época de la restauración Meiji, a mediados del siglo XIX, a través del código de conducta Bushido (el camino del guerrero), muestra la extrema violencia que se vivió durante décadas en

[8] Maduro, Otto, *Religión y conflicto social*, México, Centro de Estudios Ecuménicos, Centro de Reflexión Teológica, 1980, p. 7.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



épocas de transición política.[9] El budismo zen no atemperó la práctica de la venganza y la violencia extrema durante todos estos años, como tampoco lo ha hecho en las actuales persecuciones en Myanmar contra los rohinyá musulmanes.

En realidad, estas dos visiones antagónicas sobre el papel de la religión, es decir, como instrumento de paz o como elemento justificante de la violencia, parten del tipo de definición que hacemos de la religión: esencial o funcional. Y solemos anclarnos mucho más en la idea de la funcionalidad. En otras palabras, pensamos más en para qué sirve que en lo que la religión es. Asumimos que la religión, más que ser, debe de servir para algo. Por ejemplo, la definición que acabamos de reseñar del propio Peter Berger se centra en la funcionalidad no anómica de la religión. La religión sirve para darle sentido al caos, comenzando por su expresión más inmediata y presente, que es la muerte. Pero nuestra perspectiva cambia si asumimos que la religión es, en primer lugar, y luego que puede servir para muchas cosas. Y no por ello debemos suponer que hay una especie de naturaleza intrínseca de lo religioso en la humanidad. Entonces, la religión puede cumplir un papel determinado, pero existe más allá de los usos que se le den. Por lo mismo, establece determinadas relaciones con la violencia, que no son necesariamente utilitarias. Me parece que, si partimos de esa lógica, podemos entender mejor, sin calificaciones, la compleja relación que se desarrolla entre la religión y la violencia.

Si asumimos lo anterior, propongo entonces regresar al Evangelio según San Mateo, puesto que me parece que nos da por lo menos la clave de una de las formas de relación entre religión y violencia. En efecto, cuando Mateo hace hablar a Jesús de Nazaret, quien es según los cristianos Dios hecho hombre o Dios hijo, podemos constatar que lo primero que la divinidad exige es fidelidad absoluta. Jesús-Dios advierte que él no viene a traer la paz, sino que viene a romper familias, a que los enemigos de cada uno estén en su propia casa. Dios quiere dejar claro que nadie puede amar a su padre o a su madre, a su hijo o a su hija más que a él. Dios exige todo y sabe que va a romper el amor natural que una persona siente por sus padres y aún más por sus hijos. Pero además sentencia vida y muerte, de acuerdo con esa fidelidad: "el que halla su vida, la perderá; y el que pierde su vida por causa de mí, la hallará". En suma, sólo aquellos que estén identificados con Dios, de manera absoluta e incluso en contra de sus padres e hijos, podrán hallar la salvación eterna. Y ésta me parece que es la clave de por lo menos algunas formas de intolerancia

[9] Hillsborough, Romulus, *Samurai Tales; Courage, fidelity, and Revenge in the Final Years of the Shogun*, Tokio, Tuttle Publishing, 2010.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



y violencia: la identidad de nosotros (o peor aún, yo, en el caso del iluminado) contra todos los demás. Los que no están conmigo están en el error. La identificación absoluta que Dios exige supone una separación del resto, es decir, todos aquellos que no forman parte del proyecto de salvación. Se convierten, por lo tanto, en desechables y sujetos de violencia.

## II. Fundamentalismo, radicalismo, extremismo religioso

Las acusaciones de fundamentalismo, radicalismo o extremismo religioso pueden ser validadas, es decir, comprobables, dependiendo de los parámetros en que estén insertas, porque, debemos recordar, son definiciones realizadas desde una cierta perspectiva. ¿Quién nos dice que una visión o acción es radical o extremista? En términos generales, estas definiciones parten nuevamente de una mirada de la religión en tanto elemento de cohesión, más que de disrupción social. Y como ya lo hemos visto, puede ser las dos cosas, incluso a la vez. Pero, en la medida en que la religión exige una lealtad específica a un grupo, la semilla de la división está siempre allí. Por eso, los revivalismos o las vueltas a los orígenes, como lo fue el protestantismo y como suelen serlo los movimientos religiosos, generan también disrupciones sociales y violencia, en la medida que llaman a nuevas identidades, nuevas fidelidades, surgidas de un deseo de renovación, de conversión, que suele ser muy fuerte, al grado de generar una absoluta transformación del individuo o el grupo que la asume. No hay nada peor que un converso, en ese sentido. En otras palabras, el converso suele estar totalmente convencido de que tiene la razón, de que es parte de un grupo elegido y de que, por lo tanto, los demás pueden o deben ser ignorados o incluso desechados.

El fundamentalismo, en tanto término religioso, por lo demás, tiene orígenes cristianos y no tan remotos. Se puede fechar el inicio del uso del término "fundamentalista" a finales de la década de 1910, tras la enunciación en ese año por parte de la Asamblea General de la Iglesia Presbiteriana de Estados Unidos de los Cinco Fundamentos (o cuestiones fundamentales) necesarios y esenciales de la fe cristiana. Esto vino a raíz de una disputa el año anterior sobre si se debía ordenar sacerdotes a un grupo de novicios que se negaban a afirmar el nacimiento de Cristo del cuerpo de una virgen. Los Fundamentos escogidos fueron:

- La inspiración de la Biblia por el Espíritu Santo y la infalibilidad de las Escrituras como resultado de dicha inspiración.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



- El nacimiento de Cristo del seno de una virgen.
- La creencia de que la muerte de Jesucristo fue vicaria.
- La resurrección en cuerpo de Jesús.
- La realidad histórica de los milagros de Jesucristo.

El fundamentalismo es una reacción al modernismo protestante y evangélico. En ese sentido, es una renuencia a aceptar los cambios sociales, culturales y políticos de principios del siglo XX. Como lo establece George Marsden, los fundamentalistas estaban convencidos de que el modernismo y la teoría de la evolución "habían causado la catástrofe al minar los fundamentos bíblicos de la civilización americana [es decir, de Estados Unidos de América]".[10] De allí que le declararan la guerra a la civilización moderna.

Paradójicamente, el término "fundamentalismo" ya no está ahora asociado tanto al cristianismo como al islam, como señalábamos antes. Lo que en la década de los ochenta del siglo XX se denominaba "islam político" terminó por convertirse, con ayuda de Al-Qaeda y el ISIS, ante los ojos de Occidente, en extremismo religioso y en fundamentalismo islámico, con la ventaja de que la designación hacía olvidar los orígenes cristianos del término y enfocaba el problema en la animadversión de los pueblos musulmanes *versus* la civilización occidental (ciertamente existente) y no en el rechazo hacia sus valores centrales (también existente) en el propio Occidente[11].

## III. Religión y conflicto social, cambio social y político

Como decía Robert Lee, en un clásico libro de hace más de medio siglo (1964) acerca de la religión y el conflicto social:

> El conflicto social es un probable invitado siempre que los seres humanos establezcan formas de organización social. Sería difícil concebir a una sociedad en movimiento en la que el conflicto social esté ausente. La sociedad sin conflicto es una sociedad muerta. Así que el lugar más pacífico en el mundo, en términos de la ausencia de conflicto es un cementerio. Nos guste o no, el conflicto es una realidad de la existencia humana y por lo tanto un medio para entender el comportamiento social.

---

10 Marsden, George M., *Fundamentalism and American Culture; the Shaping of Twentieth-Century Evangelicalism 1870-1925*, Oxford, Oxford University Press, 1980, p. 3.

11 Algunas de estas cuestiones se han desarrollado en Blancarte, Roberto, "El Estado laico y Occidente", *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, vol. 61, núm. 226, enero-abril de 2016, pp. 141-158.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



La religión, yo agregaría, es parte de la sociedad y no tiene por qué ser algo que se excluye de la vida social y, por tanto, del conflicto social.

Nuestras ideas sobre el cambio pacífico y el cambio violento se modifican según las circunstancias sociales en las que vivimos. Por ejemplo, las circunstancias sociales específicas que vivíamos hace cincuenta años son distintas a las que vivimos ahora. En los años sesenta, el anticomunismo permeaba la visión de muchos acerca de los cambios sociales en América Latina, lo cual no impedía visiones distintas sobre lo que los creyentes debían hacer. El famoso informe de la Corporación Rand, entregado al Departamento de Estado de los Estados Unidos sostenía claramente:

> Aún entre los defensores del cambio económico y social, hay una diferencia fundamental entre aquellos que hablan de "estar en" una revolución y aquellos que hablan de "hacer" una revolución. Para algunos católicos, la mayor conciencia entre las clases desposeídas —rurales y pobres de la ciudad— de la necesidad del cambio y un mayor nivel de aspiraciones materiales dentro de los sectores populares constituyen, desde ya, un progreso revolucionario. La misión del revolucionario —argumentan— es reconocer y encaminar estas presiones dentro de los canales institucionales democráticos y no violentos. Para otros dentro de la Iglesia sin embargo la percepción de la revolución requiere una restructuración drástica del sistema económico vigente, de tal manera que sea capaz de erradicar la explotación del hombre por el hombre.[12]

La religión no es entonces algo extraño a la sociedad. Aunque tenga fines extramundanos, actúa en ella. Porque todos los creyentes tienen que hacer algo en el más acá para obtener el más allá. Y esa ética de salvación genera comportamientos que inciden en sus comunidades y en el entorno social en el que se desenvuelven. Pero, así como el conflicto social no tiene por qué desembocar en violencia, tampoco las visiones religiosas la generan de manera inevitable. Son las condiciones sociales en su derredor las que lo hacen posible, lo permiten o la instrumentalizan.

## IV. Religión y cultura

La anterior reflexión nos conduce inevitablemente a algunas interrogantes centrales, muy presentes en nuestra época, acerca del papel de la religión en las diversas formas de radicalismo social y político-militar. ¿Es la religión sólo un pretexto para la rebelión o la violencia? ¿O es parte integral y con-

[12] Maduro, Otto, *op. cit.*, p. 12.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



sustancial de una cultura que permite, justifica y hace tolerable la violencia? Yo me pregunto, por ejemplo, desde hace algunos años, si la violencia que vivimos en América Latina se debe a una manera específica de vivir la cultura católica, o si se da pese a la cultura católica. ¿La religión es parte de la cultura? ¿O es algo que actúa sobre la cultura, por encima de la cultura, o independientemente de la cultura? En los suburbios de París, nos dicen algunos especialistas, la religión es un factor que ha permitido generar una identidad a una rebeldía social de por sí existente. Otros señalan que es más bien lo contrario, es decir que la religión genera esa radicalización a través de sus doctrinas. ¿Es el islam esencialmente fundamentalista, o es la cultura árabe la que le ha dado ese carácter? Se sabe, por ejemplo, que muchos de los autores de los atentados recientes en Europa son marginados, pequeños delincuentes, con escasa formación religiosa, pero que abrazan o recuperan esa fe, como elemento de identidad y reivindicación social. Pero ¿podemos estar seguros de cuánta de esa religión había en la cultura que vivían todos los días? ¿Su visión del mundo, de las relaciones sociales con los europeos, de la mujer, de las minorías sexuales, por ejemplo? Cultura y religión, en ese sentido, son inseparables, incluso en aquellas culturas, como la cristiana, que pretenden haberse secularizado. Esto significa que no podemos en realidad estudiar a las religiones como si fueran únicamente subproductos, separados de las culturas que los produjeron y de cuyas estructuras mentales e ideológicas, pero también materiales, son portadoras.

La religión puede entonces aparecer como un pretexto o una justificación, pero en realidad es inseparable de la cultura que la acompaña. Por ello el ejercicio de deslinde de lo que es religioso respecto a lo que no lo es suele ser muy complejo. La generación de la violencia religiosa es real, pero se enraíza en las culturas que la vieron nacer y se modifica en los nuevos flujos de la sociedad globalizada. En ese sentido, su apropiación con fines identitarios o su instrumentalización para propósitos ajenos es real, pero al mismo tiempo forma parte de la lógica interacción de lo religioso con lo social y lo político. No debería extrañarnos por lo tanto que así suceda. En todo caso, podemos analizar y profundizar en nuestras investigaciones acerca de los mecanismos que accionan esta relación.

## V. A manera de conclusión; legitimidad religiosa y secular

Violencia y religión son, en muchos sentidos, una pareja inseparable y una dualidad no necesariamente contradictoria. Las religiones, como parte de la

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



sociedad, son también un componente de la violencia social; en ocasiones la generan y muy frecuentemente son instrumentalizadas. Y así como pueden actuar en favor de la paz, de la conciliación, a través del perdón y de la misericordia, también pueden motivar comportamientos intolerantes y discriminatorios. Todo ello está en su naturaleza, en la medida en que forman parte de las respuestas individuales al caos. Y toda sociedad, parafraseando a Durkheim respecto al suicidio, tiene un nivel de permisividad o de tolerancia respecto a la violencia social.[13] El punto es saber cuál es ese nivel en cada situación y en cada momento histórico.

Por otra parte, los monopolios del ejercicio legítimo del poder religioso o de generación de legitimidad religiosa se han quebrantado, allí donde existían. Pero también los monopolios del ejercicio legítimo del poder secular o de generación de legitimidad secular. La crisis es del mundo secular tanto como del mundo religioso. La primera se hizo evidente en 1978, con la revolución islámica del Imám Jomeini, pero ahora, sintomáticamente, cuarenta años después, también en Irán se siente el cansancio de la misma y es evidente la crisis de las propias instituciones religiosas.

Es en esta crisis de una esfera pública laicizada o confesionalizada y de los controles sociales religiosos tradicionales, que podemos entender el resurgimiento abierto e impactante de la violencia religiosa pública (otro día podemos hablar de la violencia privada). En la medida en que el Estado laico o secular se debilita, el espacio para la violencia legítima proveniente de lo religioso se amplia.

Lo que estamos observando en el mundo actual no es entonces el resurgimiento de las religiones y de la violencia que las puede acompañar. Más bien, estamos en presencia del debilitamiento de las estructuras civiles que siempre la han acotado. El fundamentalismo, radicalismo o extremismo, como se le quiera etiquetar, no es más que una incidencia relativamente reciente, que se enmarca sin embargo en el rechazo generalizado a la modernidad y todo lo que ella significa. Pero si la violencia es intrínseca a la religión, como a la sociedad, nada impide su acotamiento mediante reglas claras de convivencia, sobre todo en sociedades que se asumen democráticas y plurales.

---

[13] Durkheim nos dice: "Es la constitución moral de la sociedad la que fija en cada instante el contingente de muertos voluntarios. Existe entonces para cada pueblo una fuerza colectiva, de una energía determinada, que empuja a los hombres a matarse", Durkheim, Émile, *Le suicide*, París, Presses Universitaires de France-Quadrige, 1983, p. 337.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



## VI. Bibliografía

Blancarte, Roberto, "El Estado laico y Occidente", *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, vol. 61, núm. 226, enero-abril de 2016.

Berger, Peter, *El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*, Barcelona, Kairos, 1967.

Durkheim, Émile, *Le suicide*, París, Presses Universitaires de France-Quadrige, 1983.

EFE, "El «puñetazo» del Papa Francisco sacude a católicos y laicos", *El Informador*, 17 de enero de 2015, disponible en: *http://www.informador.com.mx/internacional/2015/571061/6/el-punetazo-del-papa-francisco-sacude-a-catolicos-y-laicos.htm*.

Francisco, "Discurso del Santo Padre. Visita al Congreso de los Estados Unidos de América", Washington, 24 de septiembre de 2015, disponible en: *http://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2015/september/documents/papa-francesco_20150924_usa-us-congress.html*.

Greil, Arthur L. y Davidman, Lynn, "Religion and Identity", en Beckford, James y Demerath III, N. J., (eds.), *The Sage Handbook of the Sociology of Religion*, Londres, Sage Publications, 2007.

Hillsborough, Romulus, *Samurai Tales; Courage, fidelity, and Revenge in the Final Years of the Shogun*, Tokio, Tuttle Publishing, 2010.

Maduro, Otto, *Religión y conflicto social*, México, Centro de Estudios Ecuménicos, Centro de Reflexión Teológica, 1980.

Marsden, George M., *Fundamentalism and American Culture. The Shaping of Twentieth-Century Evangelicalism 1870-1925*, Oxford, Oxford University Press, 1980.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g

# FUNDAMENTALISMO RELIGIOSO Y TERRORISMO EN UNA PERSPECTIVA DE DERECHO INTERNACIONAL

Fernando ARLETTAZ

SUMARIO: I. *Introducción*. II. *Fundamentalismo religioso y terrorismo: perspectivas generales*. III. *Terrorismo y derecho internacional*. IV. *Terrorismo de inspiración religiosa y derecho internacional*. V. *Algunas conclusiones*. VI. *Bibliografía*.

## I. INTRODUCCIÓN

Desde hace varios años, incluso varias décadas, en el discurso de los líderes políticos, de los medios de comunicación y de los ciudadanos ordinarios aparecen recurrentemente las expresiones "fundamentalismo religioso" y "terrorismo". La utilización de estos términos es ambigua y los participantes en una comunicación no siempre se ponen de acuerdo sobre lo que quieren decir en un contexto concreto. Esta ambigüedad originaria es quizá una de las razones de los muchos malentendidos que existen en las discusiones sobre esos fenómenos.

La presente comunicación se propone considerar, desde una perspectiva de derecho internacional, esos dos fenómenos. Por supuesto, abordar en toda su amplitud fenómenos tan complejos como los señalados en el párrafo precedente no es tarea que pueda realizarse en unas pocas páginas. De hecho, las aristas son tantas que, posiblemente, incluso su consideración desde el ángulo estricto del derecho internacional sea una pretensión demasiado grande para el texto de una comunicación como la que aquí se presenta. Por ello, hemos optado por exponer las líneas generales de la problemática desde una perspectiva estrictamente conceptual. En otras palabras, nos preguntaremos qué se entiende por "fundamentalismo religioso" y por "terrorismo".



DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



Para nuestro propósito, una aclaración metodológica previa es necesaria. Tal como aquí lo entendemos, discutir acerca de la definición de un determinado fenómeno es preguntarse si resulta posible hallar una descripción que permita agrupar analíticamente un conjunto de hechos que comparten ciertos rasgos y que, por ello, son susceptibles de ser abordados conjuntamente. Obviamente, una definición no es verdadera ni falsa. Por eso no buscamos aquí una definición *verdadera* de "fundamentalismo religioso" ni de "terrorismo". Buscamos una definición *útil* que permita agrupar ciertos hechos para su consideración unitaria en una perspectiva de derecho internacional. Y como no pretendemos que nuestra propuesta sea absolutamente innovadora, nos atendremos al uso de esas dos palabras en el discurso jurídico. Es decir, intentaremos ver si las definiciones (expresas o implícitas) de "terrorismo" y de "fundamentalismo religioso" que surgen del uso de estos términos en derecho internacional tienen alguna utilidad en el funcionamiento de ese sector del discurso jurídico.

Procederemos en tres etapas. Primero, delimitaremos el concepto de "fundamentalismo religioso" y lo distinguiremos del concepto de "terrorismo" desde la perspectiva del uso de esos términos por las ciencias sociales en general. Segundo, veremos cuál ha sido el abordaje que el derecho internacional ha realizado, en su evolución reciente, de la problemática del *terrorismo* para intentar encontrar el conjunto de rasgos que caracterizarían a este fenómeno según el uso que se hace de este vocablo. Tercero, analizaremos los puntos de convergencia entre el fundamentalismo religioso y el terrorismo (tratando, de alguna manera, del *terrorismo de inspiración religiosa*) a la luz también del derecho internacional.

## II. Fundamentalismo religioso y terrorismo: perspectivas generales

El concepto de "fundamentalismo", como muchos otros usados en el campo del análisis político de los grupos religiosos, es portador de una gran ambigüedad. El término se usó originariamente para designar a ciertos grupos evangélicos estadounidenses que, a principios del siglo XX, proclamaban la necesidad de un regreso a los *fundamentos* de la fe. El uso del término para referirse a grupos islámicos es posterior, y se remonta a las décadas de los setenta y ochenta.[1] A veces también se utiliza para designar a ciertos grupos dentro del

[1] En los años ochenta, Martin Marty utiliza el término "fundamentalismo" para referirse tanto a grupos cristianos como musulmanes. Marty, Martin, "Fundamentalism as a social phenomenon", *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences*, núm. 42, 1988, pp. 15-29.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



judaísmo. Las expresiones "fundamentalismo cristiano", "fundamentalismo islámico" y "fundamentalismo judío" son hoy bastante usuales.[2]

Para designar a grupos equivalentes dentro del catolicismo suele usarse el término "integrismo", con un sentido sustancialmente semejante[3] (aunque a veces se usa también la expresión "fundamentalismo", cuyo hilo seguiremos aquí de modo general). Es más discutible si el concepto de "fundamentalismo" puede ser aplicado a determinadas corrientes en el seno de grupos religiosos no monoteístas y sin un núcleo dogmático centralizado, como el budismo o el hinduismo.[4]

En una primera aproximación, puede decirse que lo que caracteriza a los grupos fundamentalistas es que preconizan un intento de teñir de color religioso al vínculo político, es decir, de darle un carácter sagrado basado en un pacto con Dios o en un conjunto de valores religiosos irrenunciables. Ésta es la concepción que Gilles Kepel puso sobre la mesa en un trabajo que a comienzos de los noventa generó polémica[5] y que fue retomado por otros especialistas con posterioridad. Así, dos elementos formarían parte de la actitud de los grupos fundamentalistas. El primero es la consideración de que existe un conjunto de valores divinos revelados que son inmodificables y que deben respetarse escrupulosamente, mientras que el segundo es la visión de que esos valores han de moldear toda la vida social, de modo que es un deber de quienes creen en ellos el implementarlos a través de las estructuras de poder.

El fundamentalismo presupone que el núcleo de la religión es una determinada doctrina que puede establecerse con precisión y de modo terminante. Una vez establecida, la doctrina debe sostenerse firmemente en su forma completa y literal, sin concesiones, matizaciones, reinterpretaciones ni reducciones.[6] El fundamentalismo busca en la doctrina un fundamento

---

[2] Sirvan como ejemplos algunos trabajos recientes dedicados al tema. Maltby, Paul, *Christian Fundamentalism and the Culture of Disenchantment*, Virginia, Virginia University Press, 2013. Davidson, Lawrence, *Islamic Fundamentalism*, California, Praeger, 2013. Ariel, Yaakov, "Biblical narratives, messianic hopes and religious radicalism: Jewish fundamentalism in our time", *Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society*, vol. 2, núm. 2, 2016.

[3] Véase, por ejemplo, Montero, Feliciano, "Las derechas y el catolicismo español. Del integrismo al socialcristianismo", *Historia y Política*, núm. 18, 2007, pp. 101-118; Montero, Feliciano, "El peso del integrismo en la Iglesia y el catolicismo español del siglo XX", *Mélanges de la Casa de Velázquez*, vol. 44, núm. 1, 2014, pp. 131-156.

[4] Steve Bruce, uno de los representantes contemporáneos de la denominada teoría de la secularización, cree que el concepto sólo es aplicable a grupos dogmáticos y monoteístas, y que por ello no podría aplicarse al budismo y al hinduismo. Bruce, Steve, *Fundamentalismo*, Madrid, Alianza, 2003 (ver en particular el capítulo 1, "La naturaleza de la bestia").

[5] Kepel, Gilles, *La revancha de Dios*, Madrid, Alianza, 2005, pp. 9-13.

[6] Gellner, Ernest, *Posmodernismo, razón y religión*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1994, p. 14.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



estable, objetivo, incontestable y ajeno a la crítica o a la discusión e intenta fijar la verdad en ese lugar identificable.[7]

El elemento escriturario suele ser considerado central. El fundamentalismo se basa en unos principios relativos a un libro que se considera sagrado como manifestación de la divinidad: el principio de inerrancia (el libro sagrado encierra una verdad absoluta e íntegra); el principio de ahistoricidad de la verdad del libro; el principio de superioridad de la ley divina con respecto a la ley humana, y el principio de la supremacía del mito de la fundación (un mito sobre los orígenes que señala el carácter absoluto del sistema de creencias al que los fieles son llamados a adherirse).[8]

Por otra parte, como dijimos, el fundamentalismo implica una concepción del pacto político como un pacto religioso. Busca devolver el fundamento sacro a la organización social. El fundamentalismo plantea de modo radical el problema del fundamento último de la *polis* y responde que la comunidad política que toma forma en el Estado debe basarse en un pacto de fraternidad religiosa.[9] Las corrientes fundamentalistas ven en la religión una respuesta de sentido que es entendida como definitiva. Puesto que consideran además que ésta es la mejor respuesta posible a los grandes interrogantes de la vida y de la política, se sienten obligadas no sólo a comunicar al mundo su verdad, sino también a imponerla si es necesario.[10]

Sin embargo, no todos los movimientos fundamentalistas se proponen alcanzar el poder y transformar directamente y desde arriba la sociedad en su conjunto. Algunos llaman a constituir comunidades de creyentes que pongan en práctica las exhortaciones de su religión para generar así una transformación social desde la base, o bien buscan crear pequeñas comunidades regidas íntegramente por sus propios principios y que vivan aisladas del resto de la sociedad.[11]

*****

A mediados de la década de los setenta, ocurrieron algunos hechos que suelen ser considerados como una manifestación de la efervescencia fundamentalista. En 1976, Jimmy Carter, un baptista convencido que buscaba renovar

7 Valadier, Paul, "Nouveaux défis du religieux en Europe. Fondamentalisme et modernité", *Autres Temps. Les Cahiers du Christianisme Social*, núm. 38, 1993, pp. 55-62.

8 Pace, Enzo y Guolo, Renzo, *Los fundamentalismos*, México, Siglo XXI, 2006, pp. 10 y 11.

9 Kepel, Gilles, *op. cit.*, pp. 20 y 21.

10 Kienzler, Klauss, *El fundamentalismo religioso*, Madrid, Alianza, 2000, p. 26.

11 Kepel, Gilles, *op. cit.*, pp. 20 y 21.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



las bases morales de la sociedad estadounidense fue elegido presidente. Cuatro años más tarde, Ronald Reagan ganó las elecciones presidenciales con el apoyo de los grupos fundamentalistas estadounidenses, entre los que destaca el movimiento de la Moral Majority. En 1977, por primera vez en la historia de Israel, las elecciones legislativas no permitieronn al laborismo formar por sí un gobierno. En 1978, Karol Wojtyla fue elegido papa, lo que marcó el fin de la era posconciliar en la Iglesia católica. En 1979, la revolución se hizo con el poder en Irán.[12]

El fundamentalismo cristiano estadounidense de los setenta tiene sus antecedentes en la corriente teológica protestante de la primera década del siglo XX que, como dijimos al comienzo de este apartado, intentaba un regreso a los *fundamentos* de su fe. Estos grupos planteaban la literalidad de la Biblia y la separación del mundo, en su creencia de que el mundo estaba por terminar pronto y era mejor mantenerse puro. Aunque hay una ralentización de su desarrollo en torno de los años treinta, el fundamentalismo estadounidense vuelve a robustecerse en los sesenta y setenta. Hay en ese momento una reacción contra el radicalismo estudiantil, contra las protestas en contra de la guerra de Vietnam, contra la liberación sexual y contra la mayor tolerancia hacia la homosexualidad. Los fundamentalistas cristianos buscan recuperar la primacía de su cultura: prohibir el aborto y la homosexualidad, afirmar los roles tradicionales de género y la autoridad de los padres sobre los hijos, poner trabas al divorcio e imponer la oración y la teoría creacionista en las escuelas.[13]

Los grupos fundamentalistas estadounidenses siguen hoy preocupados por esos problemas, que consideran como las tendencias corruptas de la sociedad norteamericana. Su prédica es un llamamiento a una reforma moral radical que tenga por base los valores familiares tradicionales, la libertad de elección educativa de los padres y el reforzamiento de la religión en la esfera pública. Estos reclamos de tipo moral se entremezclan con otros más ligados a la pragmática política de los sectores conservadores, como son la oposición a la expansión del rol de protección social del Estado, la defensa de la

---

[12] Sobre la historia del fundamentalismo, además de las obras ya citadas, véase Wood, Simon y Watt, David H. (coords.), *Fundamentalism. Perspectives on a contested history*, Carolina del Sur, University of South Carolina, 2014. Corm, Georges, *La question religieuse au XXI siècle*, París, La Découverte, 2006. Armstrong, Karen, *Los orígenes del fundamentalismo en el judaísmo, el cristianismo y el islam*, Barcelona, Tusquets, 2004. Galtung, Johan, *Fundamentalismo USA: Fundamentos teológico-políticos de la política exterior estadounidense*, Barcelona, Icaria, 1999. Naïr, Sami, *En el nombre de Dios*, Barcelona, Icaria, 1995.

[13] Véase Brouwer, Steve *et al.*, *Exporting the American Gospel: Global Christian Fundamentalism*, Nueva York, Routledge, 2013, pp. 13-32.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



pena de muerte o la firmeza en la política exterior. Los fundamentalistas de la derecha norteamericana comparten la idea de que Estados Unidos es una nación bendecida por Dios, que su éxito económico se debe a su respeto de los principios bíblicos y que la conquista exterior forma parte de una misión que le ha sido especialmente encomendada (un *destino manifiesto*).[14]

Este fundamentalismo se rebela contra el intervencionismo estatal y la política del bienestar en nombre de la ética protestante burguesa de la autonomía individual. La premisa básica del fundamentalismo estadounidense es la sacralización de las instituciones y de los valores burgueses que corresponden al capitalismo temprano. La posición de los fundamentalistas norteamericanos es de alguna manera paradójica: mientras en el campo de lo económico buscan el desarrollo de un mercado libre sin regulación alguna, en el campo cultural quieren regular la moralidad privada mediante la legislación.[15]

En Estados Unidos el fundamentalismo es un movimiento que abraza tanto a líderes religiosos como a líderes políticos que entran en comunión con ellos. En Europa tal vez el fenómeno equiparable sea el del integrismo de algunos líderes religiosos católicos, en especial en países en los que esta religión es dominante. Un renacimiento de la fuerza pública de la religión hace que grupos religiosos asuman demandas políticas.[16] La implicación de algunos grupos católicos en contra de las transformaciones legislativas que llevaron al reconocimiento del matrimonio entre personas del mismo sexo en varios países europeos puede ser una muestra de ello.[17]

El catolicismo en general, a partir del Concilio Vaticano II, ha reconocido la legitimidad de la modernidad y ha aceptado la autonomía de las esferas seculares. Sin embargo, no cree que esta autonomía sea absoluta, ni acepta la relegación de la religión y la moralidad a la esfera privada. Por

---

[14] Es significativo que visiones tan alejadas entre sí como la del millonario y filántropo de la Open Society George Soros y la revista jesuita *La Civiltà Cattolica* coincidan, en líneas generales, en la descripción de este fundamentalismo. Soros, George, *La burbuja de la supremacía norteamericana*, Buenos Aires, Sudamericana, 2004. Véase, en especial, el capítulo 1 "La doctrina Bush". Spadaro, Antonio y Figueroa, Marcelo, "Evangelical Fundamentalism and Catholic Integralism: A Surprising Ecumenism", *La Civiltà Cattolica*, 2017, disponible en: *http://www.laciviltacattolica.it/articolo/evangelical-fundamentalism-and-catholic-integralism-in-the-usa-a-surprising-ecumenism*.

[15] Véase Casanova, José, "El revival político de lo religioso", en Díaz-Salazar, Rafael *et al.* (eds.), *Formas modernas de la religión*, Madrid, Alianza, 1994.

[16] Díaz-Salazar, Rafael, *España Laica. Ciudadanía plural y convivencia nacional*, Madrid, Espasa, 2008, pp. 30 y 31.

[17] Véase nuestro trabajo Arlettaz, Fernando, *Matrimonio homosexual y secularización*, México, UNAM, 2014.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



otra parte, muchos grupos católicos tienen una concepción organicista de la sociedad y exigen que todas las partes del órgano funcionen en beneficio del bien común y conforme a ciertos ideales morales. Esta concepción política organicista puede funcionar de modo conservador (como lo ha hecho largamente) o bien en una dirección transformadora. El integrismo católico es una manifestación de la primera posibilidad.[18]

El fundamentalismo islámico comparte con otras formas de fundamentalismo la idealización de un determinado momento histórico del pasado (en este caso, los primeros años de existencia del islam) y el deseo de restaurar esa edad dorada.[19] En la perspectiva islámica, desde que la propia organización política está fundada en la ley sagrada del Corán y en la tradición sacra, toda la vida social debe hallarse impregnada de los principios islámicos, lo que hace que sea difícilmente aplicable aquí la distinción entre moral privada y normas jurídicas públicas.

Al igual que el fundamentalismo cristiano, el fundamentalismo islámico afirma la preeminencia de la ley revelada. El hecho de que la divinidad vaya por delante de la legislación humana tiene implicaciones profundas en la vida musulmana: se subordina la acción política al cuerpo legislativo divino y se convierte a los teólogos-abogados en los controladores de la rectitud política.[20]

La comprensión del fundamentalismo islámico desarrollado en los países de mayoría musulmana exige tener en cuenta el pasado colonial. En el escenario de la lucha contra el colonialismo, el islam ofreció la base para la conformación de una identidad nacional. Al mismo tiempo, desempeñó —y todavía desempeña— en muchos países el rol de base política integradora para la conformación del Estado. Este último asumió así, desde su mismo origen, una legitimación religiosa. En este ámbito, el fundamentalismo puede explicarse como una respuesta a las tensiones cognitivas y dificultades materiales en sociedades tradicionales en transición.[21] La percepción de que la modernización de las sociedades amenaza la existencia de la tradición religiosa y de la forma de vida asociada a ella fomenta una estrategia defensiva de esa misma tradición,[22] de modo no diferente a lo que sucede en otros fundamentalismos.

---

18 Casanova, José, *op. cit.*

19 Watt, William M., *Islamic Fundamentalism and Modernity*, Nueva York, Routledge, 2013, p. 71.

20 Gellner, Ernest, *op. cit.*, p. 19.

21 Luckmann, Thomas, "Reflexiones sobre religión y moralidad", en Bericat Alastuey, Eduardo, *El fenómeno religioso. Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas*, Sevilla, Centro de Estudios Andaluces, 2008, p. 23.

22 Milton-Edwards, Beverley, *Islamic Fundamentalism since 1945*, Nueva York, Routledge, 2014, pp. 73-75.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



*****

Las relaciones entre el fundamentalismo y la Modernidad son conflictivas. Por un lado, es evidente que el fundamentalismo religioso expresa un rechazo a los ideales de la democracia liberal moderna. Esta democracia, secularizada y pluralista, no cuadra con una visión del mundo anclada en una verdad religiosa que se asume como indiscutible. El fundamentalismo se inscribe en un rechazo de la razón crítica y la confrontación argumentativa en la que se basan las democracias liberales. La distinción entre lo público y lo privado (que confina la religión a este último ámbito, privándola de su rol político) no tiene cabida en la mentalidad fundamentalista. La idea de la ampliación máxima de las libertades individuales, por encima de cualquier imposición moral colectiva, tampoco casa con esa mentalidad.

Sin embargo, no puede descartarse que, al mismo tiempo, el fundamentalismo sea un producto de la propia modernidad, y en particular de sus formas más avanzadas. En primer lugar, porque puede verse al fundamentalismo como una reacción defensiva frente a los temores que genera la propia modernidad. Es plausible la interpretación del fundamentalismo como una reacción de grupos que ven amenazada su forma tradicional de vida y la capacidad de transmitirla.[23] La rapidez de las transformaciones sociales, ligadas al vertiginoso desarrollo del conocimiento científico y sus aplicaciones tecnológicas, genera profundas angustias e incertidumbres. Muchos individuos buscan entonces referencias vitales indiscutibles, que encuentran en la esfera religiosa.[24] Por otra parte, aunque en sus contenidos el fundamentalismo busque el regreso a un pasado idealizado, en sus métodos es típicamente moderno. El uso de internet como arma de propaganda política (ya sea por predicadores evangélicos norteamericanos o por radicales islámicos en un desierto de Oriente Medio) parece confirmarlo.

Aunque no puede descartarse que, en algunos contextos, el recurrir al discurso religioso sea una forma de justificar ciertas prácticas que resultarían de otro modo injustificables, no parece que el fundamentalismo pueda ser reducido a una simple instrumentalización de la religión con fines argumentativos. El fundamentalismo es más bien un repliegue de ciertas tradiciones religiosas sobre sí mismas: una estrategia defensiva frente a un mundo en el que los cambios científicos y tecnológicos y las transforma-

[23] Bruce, Steve, *op. cit.*, p. 16.

[24] Véase un análisis crítico en Watt, David H., "Muslims, Fundamentalists, and the Fear of the Dangerous Other in American Culture", *Journal of Religion and Society*, núm. 12, 2010, pp. 1-14.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



ciones en la estructura social (producidas por eventos tan variados como la caída de un régimen político o la evolución de las prácticas sexuales) se producen a tal velocidad que dejan a un sector de la población huérfano de toda referencia estable.

*****

No todos los fundamentalismos adoptan como método de acción la violencia. De hecho, algunos grupos fundamentalistas se adaptan a las estrategias del debate democrático, aunque lo hagan probablemente de modo estratégico y no por una sincera convicción democrática. La presencia de *think tanks* ultraconservadores en países de democracia avanzada es una buena muestra de ello. Otros grupos se orientan a la conformación de comunidades cerradas, aisladas de las *degeneradas* formas de vida del mundo moderno. Estas comunidades se organizan entonces con base en la verdad revelada y funcionan como un microcosmos aislado en el mar de la sociedad secular.

En el caso de los fundamentalistas que sí recurren a la violencia para imponer su ideal político-religioso, la violencia asume formas muy variadas. Esta variedad no se limita, por decirlo así, al punto de vista material. No se trata solamente de que algunos fundamentalistas se inmolen con bombas, otros embistan transeúntes con un camión y unos terceros lo hagan cuchillo en mano. Por supuesto, estas diferencias existen y resulta de mucho interés su estudio para la comprensión del fenómeno del fundamentalismo.

Pero hay otras diferencias en los modos del recurso a la violencia por los grupos fundamentalistas que no tienen que ver con las armas o las estrategias de lucha que adoptan (el *punto de vista material*) sino que se relacionan con la calificación normativa del acto violento mismo. Por supuesto, son estas diferencias las que nos interesan aquí y sobre ellas nos detendremos. Pensemos en los tres ejemplos siguientes: un policía iraní detiene a un individuo acusado de blasfemia; un militar estadounidense ordena bombardear un campamento ubicado en el desierto afgano, y un joven francés se apodera de un camión y atropella a ochenta peatones en una calle de Francia. ¿Qué tienen en común y cuáles son las diferencias entre estos tres actos?

El punto en común es que todos podrían describirse (obviamente, contando con el contexto adecuado) apelando a una cierta motivación religiosa en el agente que, directa o indirectamente, es responsable de ellos. Aunque nuestro policía iraní no sea un ferviente creyente, está contribuyendo a poner en práctica una ley que tiene por finalidad proteger la integridad de una doctrina religiosa por parte de un régimen teocrático. El militar estadouni-

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



dense quizá tampoco sea un hombre de fe, pero recordemos que durante la presidencia de Bush era algo usual que los líderes políticos estadounidenses adoptaran decisiones militares en reuniones que comenzaban con una plegaria. El conductor del camión quizá también actuaba movido por una motivación religiosa.

La diferencia, claro está, es la calificación jurídica del acto. Atropellar peatones con un camión con la finalidad de sembrar el miedo es un acto criminal condenado por el derecho interno de los Estados (de conformidad con el derecho internacional, obviamente). El accionar de la policía, en cambio, es al menos en principio considerado un ejercicio legítimo de la fuerza por parte de un Estado que, en la medida en la que tenga un cierto control efectivo sobre el territorio y sea reconocido como tal por la comunidad internacional, tiene atributos de soberanía. El uso de la fuerza armada contra otro Estado puede ser legítimo o ilegítimo según el caso (de hecho, veremos que, respecto de Afganistán, no hay coincidencia sobre la calificación legal).

Obviamente, la diferencia en la calificación de la legalidad de estos actos no es una cualidad esencial e intrínseca del propio acto que se afirma legal o ilegal. Es el resultado de una evolución histórica en la que cierto equilibrio de fuerzas ha producido la aceptación de ciertos actos como legales, mientras que otros han quedados etiquetados con el oprobio de la ilegalidad.

*****

No podemos detenernos en todas las formas de ejercicio de la violencia por parte de grupos fundamentalistas, así que vamos a limitar conceptualmente una de ellas, que viene generalmente asociada en los discursos políticos, mediáticos y del ciudadano común. Si la definición de "fundamentalismo religioso" es compleja, la de "terrorismo" no lo es menos.[25] Diferentes definiciones incluyen generalmente la idea de una acción violenta cuyo objetivo es producir miedo y que es llevada a cabo por individuos o grupos por motivos de tipo criminal o político. Esta definición, sin embargo, parece demasiado amplia. Conforme a ella, un violento atraco a un banco con una motivación puramente económica podría ser considerado un acto terrorista, en la medida en que los atracadores utilizaran armas para amedrentar al personal y a los clientes que se encuentran en el banco. Conviene, pues, restringir la

[25] Véase un conjunto de diferentes definiciones en Tortosa Blasco, José María, "La palabra terrorista", *Afrontar el terrorismo*, Zaragoza, SIP, 2006, pp. 31-62.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



definición de terrorismo para que ella coincida en la mayor medida de lo posible con el uso que de ella se hace en el lenguaje cotidiano y también en el discurso jurídico.

Una primera limitación sería aquella que restringe el terrorismo al uso de la violencia para producir el miedo *por motivaciones políticas*.[26] Aun así la definición sigue pareciendo demasiado amplia. Posiblemente todas las guerras tengan algo de *terrorista* en este sentido: tienen una motivación política y muchas de las estrategias que se usan tienen por finalidad generar miedo en el enemigo. Pero no parece que una definición que incluya las guerras capte el uso que habitualmente se hace de "terrorismo". Es necesaria alguna calificación más.

Algunas definiciones restringen todavía más el uso del término, para limitarlo a aquellos casos en los que agentes no estatales luchan contra el poder del Estado.[27] Si la definición anterior incluía algunos elementos que intuitivamente parecían que debían quedar fuera, la inclusión de este nuevo elemento tiene la consecuencia contraria. El denominado *terrorismo de Estado* quedaría fuera de la definición.

Otras definiciones proponen agregar además el requisito de que la acción violenta que constituye el acto terrorista se dirige contra una víctima elegida de modo aleatorio (por un criterio de oportunidad) o de modo selectivo (por un criterio simbólico).[28] Esta calificación parece correcta y puede ayudar a comprender a qué nos referimos cuando hablamos de terrorismo. Pero tampoco es, por sí misma, totalmente satisfactoria. Si el atracador de banco del que hablábamos más arriba, al huir, secuestra a un transeúnte al que utiliza como *escudo humano* también habrá elegido a la víctima de su accionar delictivo por un criterio de oportunidad.

Como se observar, es difícil encontrar una definición que permita captar satisfactoriamente nuestro uso de la palabra "terrorista". A esto se agrega un elemento más de controversia: el de la legitimidad moral de la acción violenta. El término "terrorista" tiene un contenido peyorativo que hace que rara vez sea utilizado para designar a un grupo que, según la persona que habla, tiene objetivos legítimos. Las guerrillas latinoame-

---

[26] Un relevamiento de un conjunto amplio de definiciones señala que *lo político* está generalmente presente en ellas. Schmid, Alex P. y Jongman, Albert J., *Political Terrorism*, Amsterdam, Transaction Books, 1998.

[27] Véase una discusión de esta distinción en Bonanate, Luigi, "El terrorismo como perspectiva simbólica", *Revista de la Facultad de Derecho de México*, México, t. LVI, núm. 246, julio-diciembre de 2006, pp. 11-30.

[28] Balencie, Jean Marie, "Les mille et un visages du terrorisme contemporain", *Questions Internationales*, núm. 8, 2004, pp. 6-21.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



ricanas de las décadas de los sesenta y los setenta eran llamadas *terroristas* por los gobiernos de entonces. Ellas preferían llamarse a sí mismas *revolucionarias*. Por supuesto, no hay un único criterio moral de legitimidad y la calificación de un grupo como héroe o villano depende del respectivo punto de vista.

Así las cosas, es difícil salir del atolladero. Si no se incluye ningún criterio de calificación moral, muchas actividades aceptadas como moralmente legítimas podrían quedar comprendidas en la definición de "terrorismo". Pero si se pretende incluir ese criterio moral resulta que tendremos tantas definiciones de este término como perspectivas morales existen.

Si cambiamos el criterio de la legitimidad moral por uno de legalidad, el significado de "terrorismo" dependerá de la variedad de definiciones acerca de cuáles conductas violentas son lícitas y cuáles son ilícitas según cada orden jurídico. En el caso del derecho internacional, aunque obviamente éste cuenta con criterios de calificación de la licitud de las conductas, los límites entre unas y otras no son siempre absolutamente claros. Lo que para unos puede ser un acto legítimo de guerra para otros puede ser un acto terrorista: ¿fue la guerra de Afganistán iniciada en 2001 un acto de legítima defensa, un uso de la fuerza armada contrario al derecho internacional o un uso de la fuerza armada contrario al derecho internacional que, además, puede ser calificado de acto terrorista?

*****

Está claro que el terrorismo, más que un fenómeno uniforme, es un método de acción que puede ser adoptado por grupos con finalidades diferentes. Resulta una obviedad que no todos los grupos terroristas tienen objetivos religiosos. Menos obvia, pero igualmente cierta a la luz de lo hemos dicho en la primera parte de este apartado, es la afirmación inversa: no todos los fundamentalismos religiosos son terroristas, por la sencilla razón de que no todos los fundamentalismos religiosos son violentos. Es posible sí que, por razones puramente conceptuales, haya que aceptar que todos los grupos religiosos violentos tienen algo de fundamentalistas (en la medida en que aceptan la violencia para la imposición de sus ideas).

Los actos violentos cometidos en nombre de la religión, particularmente los terroristas, tienen causas complejas. Aunque no se puede desarrollar aquí el tema en toda su extensión, es necesario advertir contra cualquier explicación simplificadora que obstaculice una comprensión adecuada del fenómeno. Dos riesgos deben ser evitados: el primero es el

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



de insistir sobre el carácter religioso del conflicto en el cual las actividades violentas se insertan, como si la religión (muchas veces mencionada de manera vaga y global) fuera suficiente para explicar por ella misma cualquier conflicto. El elemento religioso está a menudo mezclado de factores económicos, políticos o sociales que deben también ser considerados. No obstante, también se debe evitar el segundo riesgo, de alguna manera complementario del primero, que consiste en mostrar la religión como un simple instrumento que sirve para justificar lo que no puede ser acreditado de otra manera. La *teoría de la instrumentalización* presupone que los autores de los actos violentos manipulan la religión con fines políticos, económicos o sociales. Sin embargo, es erróneo subestimar la importancia de la religión en este campo.

Los grupos violentos que actúan en nombre de la religión mantienen vínculos complejos con los Estados. Un problema que se presenta en algunos países es la incapacidad del Estado de luchar contra la violencia ejercida por actores no estatales. En otros Estados, los órganos estatales sostienen directa o indirectamente a estos grupos. En otros casos, finalmente, es el propio Estado el que actúa violentamente en nombre de la religión.[29] Si este último caso, el del *Estado terrorista religioso*, puede considerarse efectivamente un caso de terrorismo, dependerá, como ya comentamos, de si se acepta incluir dentro de la definición también los actos estatales.

## III. Terrorismo y derecho internacional

El concepto de "fundamentalismo religioso" no ha sido recogido como categoría normativa por el derecho internacional. El concepto de "terrorismo", en cambio, ha sido objeto de un abundante tratamiento en resoluciones de la Asamblea General de las Naciones Unidas, resoluciones del Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas, tratados universales, tratados regionales y normativa derivada de regímenes regionales.

El uso del concepto "terrorismo" presenta dos características. Por un lado, su profusa utilización no ha venido acompañada de una definición clara y generalmente consensuada acerca de su contenido; no existe una definición general y comúnmente aceptada sobre lo que debe considerarse un acto terrorista en derecho internacional. Existen, es verdad, algunas definiciones parciales, destinadas a facilitar la aplicación de algunos cuerpos

[29] Bielefeldt, Heiner, *Rapport sur la Liberté de Religion ou de Conviction*, UN Doc. A/HRC/28/66, 29 de diciembre de 2014, párrafo 5.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



normativos concretos (por ejemplo, en el marco del Convenio internacional para la represión de los atentados terroristas cometidos con bombas).

Seguramente esta falta de definición viene determinada no sólo porque no existe un consenso académico sobre la definición del terrorismo (como vimos en el apartado anterior), sino también por el hecho de que los Estados no desean adoptar un punto de vista que, llegado el momento, pueda ser invocado en su propia contra para achacarles a ellos mismos la comisión de actos terroristas. La ambigüedad en el contenido del término permite que su uso sea altamente maleable, en particular por parte de quienes dicen actuar contra las diversas formas que adopta el terrorismo. El uso político del término "terrorismo" no es algo nuevo: la ocupación nazi de Bohemia y Moravia en 1939 fue justificada como una forma de desarmar a las *bandas terroristas* que amenazaban las vidas de los integrantes de la minoría alemana.[30]

Por otro lado, dentro de la categoría genérica de *terrorismo*, el derecho internacional no ha desarrollado una subcategoría específica de terrorismo religioso. De hecho, parece que existe más bien el interés inverso: el de equiparar todas las formas de terrorismo (lo que sea que esta expresión signifique), cualquiera que sea la justificación invocada. Por ejemplo, si bien el Consejo de Seguridad ha manifestado su preocupación por las derivas étnicas y religiosas de un determinado conflicto,[31] ha insistido en más de una oportunidad en el hecho de que el terrorismo "no puede ni debe asociarse a ninguna religión, nacionalidad o civilización" (así, en las Resoluciones 2170 [2014] y 2195 [2014]). Lo mismo ha hecho la OSCE al declarar que "debe ser firmemente rechazada la identificación del terrorismo con cualquier nacionalidad o religión".[32]

*****

Una multiplicidad de convenciones internacionales se refiere a situaciones que seguramente podrían ser calificadas de *terroristas*. Sin embargo, ninguna de éstas contiene una definición global de *terrorismo*. En general, ellas ordenan a los Estados tipificar penalmente en sus derechos internos ciertos actos (actos que, de acuerdo con las definiciones académicas que vimos más arriba po-

[30] Citado en Brownlie, Ian, *International Law and the Use of Force by States*, Oxford, Clarendon Press, 1963, p. 340.

[31] Véase, en este sentido, y entre muchas otras, la Resolución 1214 (1998) sobre el conflicto generado por los talibanes en Afganistán.

[32] 2001 Bucharest Document, Ministerial Council Decision, núm. 1, párrafo 3.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



drían ser calificados de *terroristas*), pero sin incluirlos en una categoría general como la de terrorismo.

Desde los años sesenta, cuando se comenzaron a producir incidentes en aeronaves (como los producidos en los vuelos entre Florida y Cuba) se adoptaron los siguientes tratados internacionales relativos a la seguridad de la navegación aérea:[33] el Convenio sobre las infracciones y ciertos actos cometidos a bordo de las aeronaves (Tokio, 14 de septiembre de 1963), el Convenio para la represión del apoderamiento ilícito de aeronaves (La Haya, 16 de diciembre de 1970) y el Convenio para la represión de actos ilícitos contra la seguridad de la aviación civil (Montreal, 23 de septiembre de 1971). Tras los atentados perpetrados en los aeropuertos de Roma y Viena en 1985, este último Convenio fue completado por un Protocolo para la represión de actos ilícitos de violencia en los aeropuertos que presten servicios a la aviación civil internacional (Montreal, 24 de febrero de 1988).

Todas estas convenciones abordan temáticas que se superponen parcialmente a la nuestra. El Convenio de Tokio de 1963 establece que el Estado de la matrícula es el competente respecto de los delitos y otros actos que pongan en peligro la seguridad de la aeronave y que hayan sido cometidos en ella. Por el Convenio de La Haya de 1970 los Estados se obligan a establecer, en sus derechos internos, penas severas a quienes se apoderen ilícitamente de una aeronave mediante violencia, amenaza o intimidación. El Convenio también establece normas sobre el Estado competente para juzgar ese delito. Por el Convenio de Montreal de 1971 los Estados se obligan a establecer, en sus derechos internos, penas severas a quienes realicen actos de violencia contra una persona que pongan en peligro la seguridad de la aeronave, causen daños a una aeronave en servicio, coloquen artefactos capaces de causar esos daños, dañen servicios de navegación aérea o comuniquen informes falsos que pongan en peligro la seguridad de la aeronave. El Convenio también establece normas sobre el Estado competente para juzgar ese delito. El Protocolo de 1988 agregó, entre los delitos que deben ser castigados, la violencia contra el personal de los aeropuertos o los daños

[33] En el contexto de la Sociedad de Naciones había sido adoptada la Convención para la prevención y la represión del terrorismo (16 de noviembre de 1937), que sin embargo nunca entró en vigor. El artículo 1o. definía los actos de terrorismo como "actos criminales dirigidos contra un Estado, con la intención o el propósito de crear un estado de terror en la mente de un individuo, de un grupo de personas o del público en general". Se especificaba el tipo de acciones antiestatales que debían ser consideradas actos de terrorismo (por ejemplo, el ataque a funcionarios públicos, jefes de Estado y sus familias o la destrucción de instalaciones públicas). Los Estados debían tipificar estos actos como delitos.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



en ellos.[34] Ninguno de estos documentos, sin embargo, menciona la palabra "terrorismo".

El Convenio de Montreal recibió una gran atención pública en 1988, cuando explotó un avión de la compañía Panam mientras sobrevolaba la ciudad de Lockerbie, en Escocia. Estados Unidos y Gran Bretaña solicitaron a Libia la extradición de los acusados (un agente de la inteligencia libia y el director de las aerolíneas libias). Libia negó la extradición declarando que, conforme a las reglas del Convenio de Montreal, iniciaría ella misma una acción contra los acusados. Estados Unidos y Gran Bretaña alegaron que se trataba de un caso de *terrorismo de Estado* que caía fuera del Convenio de Montreal. El Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas adoptó medidas en contra del gobierno libio,[35] y éste, a su vez, demandó a Estados Unidos y a Gran Bretaña ante la Corte Internacional de Justicia por falta de cooperación. Finalmente se llegó a un acuerdo por el cual los dos sospechosos fueron juzgados por jueces escoceses en los Países Bajos. Uno de ellos fue condenado y el otro absuelto. Libia retiró su demanda ante la Corte Internacional de Justicia. En 2002 compensó a los familiares de las víctimas y en 2003 reconoció su responsabilidad por el atentado.

En 1979, en plena crisis producida por la toma de la embajada de Estados Unidos en Teherán, fue adoptada la Convención internacional contra la toma de rehenes (Nueva York, 18 de diciembre de 1979).[36] En 1973 se había firmado la Convención sobre la prevención y el castigo de delitos contra personas internacionalmente protegidas, inclusive los agentes diplomáticos (Nueva York, 14 de diciembre de 1973). Si bien el preámbulo de la Convención de 1979 se refiere a la toma de rehenes como manifestación del *terrorismo internacional*, el cuerpo del tratado no define (ni siquiera menciona) el terrorismo. Los Estados se obligan a establecer penas adecuadas para

---

[34] Véase Guillaume, Gilbert, "La Convention de la Haye du 16 décembre 1970 pour la repression de la capture illicte d'aéronefs", *Annuaire Français de Droit International*, 1970, pp. 35-61; Mankiewicz, R. H., "The 1970 Hague Convention", *Journal of Air Law and Commerce*, núm. 37, 1971, pp. 195-210; Abramovsky, Abraham, "Multilateral Conventions for the Suppression of Unlawful Seizure and Interference with Aircraft. Part II: The Montreal Convention", *Columbia Journal of Transnational Law*, 1975, núm. 14, pp. 268 y ss; Abramovsky, Abraham, "Multilateral Conventions for the Suppression of Unlawful Seizure and Interference with Aircraft. Part III: The Legality and Political Feasibility of a Multilateral Air Security Enforcement Convention", *Columbia Journal of Transnational Law*, 1975, núm. 14, pp. 451 y ss; Abramovsky, Abraham, *Multilateral Conventions for the Suppression of Unlawful Seizure and Interference with Aircraft*, Columbia University Press, 1976.

[35] Resoluciones 748 (1992) y 883 (1993).

[36] Véase Lambert, Joseph, *Terrorism and Hostages in International Law: A Commentary on the Hostages Convention 1979*, Cambridge, Grotius, 1990.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



los actos de toma de rehenes y se establecen normas sobre jurisdicción. Lo mismo hace la Convención de 1973 en relación con determinados delitos, aunque en ningún caso menciona el término "terrorismo".

La crisis iraní se resolvió en 1981 con la liberación de los rehenes. La Corte Internacional de Justicia, ante la demanda de Estados Unidos y mientras la crisis todavía continuaba, declaró que Irán había violado sus obligaciones tanto en el marco de tratados internacionales como del derecho internacional general y estaba obligado a garantizar la liberación inmediata de los rehenes, a restablecer las instalaciones de la embajada y a reparar los daños causados. La Corte dictó sentencia en ausencia del gobierno iraní.[37]

También existen convenios sobre la seguridad del transporte marítimo, como el Convenio para la represión de actos ilícitos contra la seguridad de la navegación marítima y su Protocolo para la represión de actos ilícitos contra la seguridad de las plataformas fijas emplazadas en la plataforma continental (ambos suscritos en Roma, el 10 de marzo de 1988).[38] La técnica es la misma que la de los tratados sobre seguridad de la navegación aérea; de hecho, la definición de los delitos que deben ser castigados por el derecho interno de los Estados es prácticamente la misma (aunque el objeto de éstos son los buques, las plataformas y las personas que en ellos se encuentran). También lo es la delimitación de la jurisdicción. El preámbulo del Convenio menciona, una vez más, la preocupación de los Estados por el *terrorismo*, pero sin definir este fenómeno.[39]

El Convenio internacional para la represión de los atentados terroristas cometidos con bombas (Nueva York, 12 de enero de 1998) reviste un carácter más general. Según sus términos, comete el delito definido en el Convenio todo aquel que "ilícita e intencionadamente entrega, coloca, arroja o detona un artefacto o sustancia explosivo u otro artefacto mortífero en

---

[37] *United States Diplomatic and Consular Staff in Tehran, Judgment*, ICJ Reports 1980, p. 3. La Corte concluyó que, aunque la toma de la embajada no podía ser inmediatamente atribuida al gobierno iraní, éste no había hecho nada para prevenirla o hacerla cesar. Además, luego de producida, varios representantes iraníes habían declarado su apoyo a la misma.

[38] Otras convenciones internacionales se refieren a determinados tipos de armamentos, conteniendo previsiones para evitar que caigan en poder de grupos terroristas. Tal es el caso del Convenio sobre la protección física de materiales nucleares (Viena, 03 de marzo de 1980) y del Convenio sobre la marcación de explosivos plásticos para fines de detección (Montreal, 1 de marzo de 1991).

[39] Véase Plant, Glen, "The Convention for the Suppression of Unlawful Acts against the Safety of Maritime Navigation", *The International and Comparative Law Quarterly*, vol. 39, núm. 1, 1990, pp. 27-56; Tiribelli, Carlo, "Time to Update the 1988 Rome Convention for the Suppression of Unlawful Acts against the Safety of Maritime Navigation", *Oregon Review of International Law*, núm. 8, 2006, pp. 133 y ss.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



o contra un lugar de uso público, una instalación pública o de gobierno, una red de transporte público o una instalación de infraestructura" con el propósito de "causar la muerte o graves lesiones corporales" o de "causar una destrucción significativa de ese lugar, instalación o red que produzca o pueda producir un gran perjuicio económico" (artículo 2o.). Los Estados asumen la obligación de tipificar y sancionar ese delito y se establecen también normas sobre jurisdicción.

Es interesante señalar, en relación con la delimitación conceptual que hemos intentado en la primera sección de este trabajo, que el artículo 20.2 de este tratado establece que

> las actividades de las fuerzas armadas durante un conflicto armado, según se entienden esos términos en el derecho internacional humanitario y que se rijan por ese derecho, no estarán sujetas al presente Convenio y tampoco lo estarán las actividades realizadas por las fuerzas militares de un Estado en el cumplimiento de sus funciones oficiales, en la medida en que se rijan por otras normas del derecho internacional.

Esta afirmación deja en claro dos cosas. Por un lado, que los actos de las fuerzas armadas de los Estados no pueden ser considerados atentados terroristas en los términos *de ese convenio* (lo cual no quiere decir que no puedan ser considerados tales en el marco de otra regulación legal, o desde un punto de vista moral o político). Por otro lado, que los actos de las fuerzas militares de los Estados no son en su sustancia tan distintos de algunos actos terroristas (aunque la consideración jurídica de unos y otros sea radicalmente diferente). En efecto, si no existiera esta similitud entre unos y otros no sería necesaria la aclaración de que los actos militares *no son* actos terroristas.[40]

La mención al derecho internacional humanitario para definir los conceptos de "fuerzas armadas" y de "conflicto armado" parecería permitir la conclusión de que las actividades de las partes no estatales en un conflicto armado de carácter no internacional (artículo 3 común a las cuatro Convenciones de Ginebra y Protocolo II a esas Convenciones) también están fuera del ámbito del Convenio. Esta exclusión, sin embargo, no parece que pueda extenderse a los actos cometidos con bombas por parte de movimientos de liberación y autodeterminación que luchan contra una ocupación extranjera o una situación de dominación colonial (salvo, obviamente, en la medida en que tal acto pudiera ser considerado como parte de un con-

[40] Sobre el Convenio, véase Witten, Samuel, "The International Convention for the Suppression of Terrorist Bombings", *American Journal of International Law*, núm. 92, 1998, pp. 774-781.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



flicto armado de carácter no internacional de conformidad con el derecho internacional humanitario, si se entiende que los actos de las partes en tales conflictos están excluidos).[41] También es dudoso si, para que la exclusión funcione, es suficiente que las fuerzas armadas se rijan por el derecho internacional humanitario en el sentido de que sus actividades *caigan en el ámbito de aplicación* de ese derecho, o si por el contrario es necesario que *acaten* ese derecho.[42]

El Convenio internacional para la represión de la financiación del terrorismo (Nueva York, 9 de diciembre de 1999) tiene una estructura semejante al anterior. Los Estados se comprometen a tipificar y sancionar el delito de financiación del terrorismo, el cual lo comente quien "por el medio que fuere, directa o indirectamente, ilícita y deliberadamente, provea o recolecte fondos con la intención de que se utilicen, o a sabiendas de que serán utilizados, en todo o en parte" para cometer "un acto que constituya un delito comprendido en el ámbito de uno de los tratados" que hemos venido mencionando o

> cualquier otro acto destinado a causar la muerte o lesiones corporales graves a un civil o a cualquier otra persona que no participe directamente en las hostilidades en una situación de conflicto armado, cuando, el propósito de dicho acto, por su naturaleza o contexto, sea intimidar a una población u obligar a un gobierno o a una organización internacional a realizar un acto o a abstenerse de hacerlo [artículo 2o.].

La Asamblea General de las Naciones Unidas aprobó en 1994 la Resolución 60 (XLIX) que contiene la Declaración sobre las medidas para eliminar el terrorismo internacional.[43] La Declaración no contiene una definición explícita de terrorismo, pero sí dice que

---

[41] Esta exclusión ha sido defendida de manera tradicional por países árabes y aparece en el artículo 2o. del Convenio de la Organización de la Conferencia Islámica para combatir el terrorismo internacional (julio de 1999). Paquistán incluyó una reserva al Convenio internacional para la represión de los atentados terroristas cometidos con bombas para excluir a tales grupos. La reserva, sin embargo, fue objetada por numerosos Estados.

[42] En 2005 se adoptó un proyecto de Convención general sobre terrorismo internacional (UN Doc. A/59/894). El delito definido por el proyecto es el de causar de modo ilegal e intencional la muerte o un daño corporal grave a una persona o un daño grave a una propiedad pública o privada o un daño a una propiedad pública o privada que pueda resultar en una pérdida económica importante, cuando el propósito de la conducta es intimidar a la población o compeler a un gobierno o a una organización internacional a hacer o abstenerse de una conducta (artículo 2.1).

[43] Véase Sorel, Jean-Marc, "Le système onusien et le terrorisme ou l'histoire d'une ambiguïté volontaire", *L'Observateur des Nations Unies*, núm. 6, 1999, pp. 31-57.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



> los actos criminales con fines políticos concebidos o planeados para provocar un estado de terror en la población en general, en un grupo de personas o en personas determinadas son injustificables en todas las circunstancias, cualesquiera sean las consideraciones políticas, filosóficas, ideológicas, raciales, étnicas, religiosas o de cualquier otra índole que se hagan valer para justificarlos [punto 3].[44]

En 2006, la Asamblea General, mediante su resolución 288 (LX) adoptó la Estrategia global de lucha contra el terrorismo que, una vez más, no define este término.[45]

Este panorama se completa con el Convenio internacional para la represión de los actos de terrorismo nuclear (Nueva York, 14 de septiembre de 2005).[46] El delito previsto en el Convenio es cometido por quien ilícita e intencionalmente posea material radiactivo o fabrique o posea un dispositivo con el propósito de causar la muerte o lesiones corporales graves o de provocar daños considerables a los bienes o al medio ambiente; por quien utilice en cualquier forma material radiactivo o un dispositivo, o utilice o dañe una instalación nuclear en forma tal que provoque la emisión o el riesgo de emisión de material radiactivo con el propósito de causar la muerte o lesiones corporales graves o de provocar daños considerables a los bienes o al medio ambiente, o con el propósito de obligar a una persona natural o jurídica, una organización internacional o un Estado a realizar o abstenerse de realizar algún acto (artículo 1o.). Al igual que en el caso del Convenio internacional para la represión de los atentados terroristas cometidos con bombas, no están comprendidas las "actividades de las fuerzas armadas durante un conflicto armado, según se entienden esos términos en el derecho internacional humanitario, que se rijan por ese derecho" ni las "actividades que lleven a cabo las fuerzas armadas de un Estado en el ejercicio de sus funciones oficiales, en la medida en que se rijan por otras normas de derecho internacional" (artículo 4.2).[47]

---

[44] Véase también, entre muchas otras resoluciones de la Asamblea General relativas al terrorismo, las siguientes: 3034 (XXVII) de 1972, 102 (XXXI) de 1976, 147 (XXXII) de 1977, 145 (XXXIV) de 1979, 109 (XXXVI) de 1981, 130 (XXXVIII) de 1983, 61 (XL) de 1985, 159 (XLII) de 1987, 29 (XLIV) de 1989, 51 (XLVI) de 1991, 53 (L) de 1995, 210 (LI) de 1996, 165 (LII) de 1997, 108 (LIII) de 1998, 288 (LX) de 2005, etcétera.

[45] Véanse también, entre muchas otras, las Resoluciones 272 (LXII) de 2008, 297 (LXIV) de 2010, 282 (LXVI) de 2012, etcétera.

[46] Véanse Beres, Louis René, "On International Law and Nuclear Terrorism", *Georgia Journal of International and Comparative Law*, vol. 24, núm. 1, 1994, pp. 1-36; Bunn, Matthew *et al.*, *Preventing Nuclear Terrorism: Continuous Improvement or Dangerous Decline?*, Cambridge, Belfer Center for Science and International Affairs, Harvard Kennedy School, 2016.

[47] Además de los tratados del ámbito universal recién señalados, existe una gran cantidad de tratados regionales. Dado que no podemos detenernos aquí en las delimitaciones

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



*****

En 1998, tras los ataques terroristas a sus embajadas en Kenya y Tanzania (que el Consejo de Seguridad condenó en su Resolución 1189 [1998]),[48] Estados Unidos dirigió misiles contra ciertos objetivos en Sudán y Afganistán. Invocó el derecho a la legítima defensa. Sin embargo, opiniones críticas señalaron que se trataba de una violación a la integridad territorial de estas dos naciones, dado que el ataque en (presunta) legítima defensa no se dirigía contra Estados Unidos, sino contra los terroristas que estaban presentes allí.

Estados Unidos acusó a Osama bin Laden de estos atentados. El Consejo de Seguridad mediante la Resolución 1267 (1999), actuando en el marco de sus competencias del capítulo VII, ordenó a la "facción afgana conocida por el nombre de Talibán, que también se denomina a sí misma Emirato Islámico del Afganistán" dejar de "proporcionar refugio y adiestramiento a los *terroristas internacionales y a sus organizaciones*". La misma Resolución ordenó a los Estados la adopción de sanciones contra los talibanes (como la prohibición de que aeronaves que sean de su propiedad aterricen en sus respectivos territorios o la obligación de congelar fondos) y creó el Comité de Sanciones contra Al-Qaeda y los talibanes. El Consejo de Seguridad reiteró esa orden, nuevamente en el marco del capítulo VII, mediante la Resolución 1333 (2000) que agregó nuevas sanciones que los Estados debía aplicar contra los talibanes (la prohibición de venta de armas, etcétera) y ordenó al Comité

---

conceptuales que se realizan en cada uno de ellos, nos limitaremos a enunciarlos. Entre otros: Convención de la Asociación del Asia Meridional para la Cooperación Regional sobre la eliminación del terrorismo (04 de noviembre de 1987); Convención de la Organización de la Unidad Africana sobre la prevención y lucha contra el terrorismo (14 de septiembre de 1999); Convención árabe para la supresión del terrorismo (abril de 1998); Convenio de la Organización de la Conferencia Islámica para combatir el terrorismo internacional (julio de 1999); Convención interamericana contra el terrorismo (3 de junio de 2002); Convenio europeo para la represión del terrorismo (27 de enero de 1977); Convenio del Consejo de Europa para la prevención del terrorismo (16 de mayo de 2005). En el ámbito del derecho de la Unión Europea debe ser mencionada la Directiva (UE) 2017/541 del Parlamento Europeo y del Consejo de 15 de marzo de 2017 relativa a la lucha contra el terrorismo y por la que se sustituye la Decisión marco 2002/475/JAI del Consejo y se modifica la Decisión 2005/671/JAI del Consejo.

[48] El Consejo de Seguridad condenó reiteradamente los actos de terrorismo. Además de la Resolución citada en el cuerpo del texto, ver la Resolución 1269 (1999), que contiene una condena general, y las sucesivas que se citan más abajo en relación con otros atentados. La acción del Consejo de Seguridad en relación con Afganistán e Irak está detalladamente explicada en Méndez Silva, Ricardo, *El Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas y los casos de Afganistán e Irak*, México, UNAM, 2014.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



llevar una lista actualizada de personas y asociaciones vinculadas con Osama bin Laden.[49] Ninguna de estas resoluciones definió explícitamente qué se entendía por "terrorismo".

Tras los atentados terroristas del 11 de septiembre de 2001, el Consejo de Seguridad emitió la Resolución 1368 (2001) en la que condenó los ataques y expresó que estaba dispuesto a tomar *las medidas necesarias*. También aprobó la Resolución 1373 (2001), por la que, actuando en el marco del capítulo VII de la Carta de las Naciones Unidas, ordenaba a los Estados una serie de conductas, entre las cuales se encontraban las siguientes: adoptar medidas para prevenir los actos de *terrorismo*, tipificar penalmente la provisión de fondos para *terrorismo*, enjuiciar a toda persona que haya participado en actos de *terrorismo*, intercambiar información relativa al *terrorismo*, etcétera. La misma Resolución creó el Comité contra el Terrorismo.[50] De nuevo, estas resoluciones no definían en ningún punto qué es lo que entendían por el término en cuestión.

Ni la Resolución 1368 (2001) ni la Resolución 1373 (2001) autorizaron expresamente el uso de la fuerza contra Afganistán; algunos argumentaron que tal uso podría estar incluido en los términos de la segunda.[51] Sin embargo, Estados Unidos no invocó este argumento para invadir Afganistán, posiblemente temiendo crear un precedente que luego pudiera ser usado por otros Estados, como Rusia o China, para justificar sus aventuras bélicas.[52] Tampoco utilizó el argumento de la intervención humanitaria; sino que recurrió nuevamente al de la legítima defensa. Sin embargo, y posiblemente para conseguir un mayor apoyo de la comunidad internacional, dijo que su ataque no se dirigía (o no se dirigía solamente) contra

[49] Las sanciones fueron reiteradas o modificadas por las Resoluciones (dictadas en el marco del capítulo VII) 1363 (2001), 1390 (2002), 1452 (2002), 1455 (2003), 1526 (2004), 1617 (2005), 1735 (2006), 1904 (2009), 1988 (2011), 1989 (2011), 2383 (2012), 2161 (2014).

[50] Sobre el Comité contra el Terrorismo véanse, entre otras, las siguientes resoluciones del Consejo de Seguridad: 1535 (2004) que crea la Dirección Ejecutiva del Comité; 1787 (2007), que prorroga la actuación de la Dirección; 1805 (2008), que prorroga la actuación de la Dirección; 1963 (2010), que prorroga la actuación de la Dirección; 2129 (2013), que prorroga la actuación de la Dirección. La Resolución 1566 (2004) crea un grupo de trabajo que estudie posibles medidas contra personas, grupos y entidades distintos de Al-Qaeda y los Talibanes. Véase también Comité contra el Terrorismo, *Estudio mundial sobre la aplicación de la resolución 1373 (2001) del Consejo de Seguridad por los Estados Miembros*, UN Doc. S/2011/463. La Resolución 2133 (2014) reafirmó el contenido de la Resolución 1373 (2001).

[51] Véase Schmemann, Serge, "UN Requires Members to Act Against Terror", *New York Times*, 29 de septiembre de 2001; Paust, Jordan, "Comment: Security Council Authorization to Combat Terrorism in Afghanistan", *ASIL Insight*, 23 de octubre de 2001.

[52] Véase Byars, Michel, "Terrorism, the use force and international law after the 11 September", *International and Comparative Law Quarterly*, núm. 51, 2002, pp. 401-414.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



Al-Qaeda, sino que se dirigía (también) contra los talibanes que ostentaban *de facto* el gobierno de Afganistán y que se negaban a cooperar para evitar que su territorio fuera utilizado por un grupo terrorista como base de operaciones. En efecto, la idea de que la legítima defensa se puede invocar contra un Estado que *apoya* el terrorismo es mucho más fácil de aceptar que la idea de que la legítima defensa se puede invocar contra un Estado sólo porque en su territorio *hay* terroristas.[53] Para algunos, los actos de Estados Unidos (acompañados y/o tolerados por otros Estados) habrían ampliado la regla consuetudinaria que autoriza la legítima defensa para cubrir también los ataques contra Estados que patrocinan o albergan a terroristas, una vez que un acto terrorista se ha producido.[54]

Una resolución posterior, la 1377 (2001), conocida como Declaración conjunta sobre la acción mundial para combatir el terrorismo, aunque reafirmó la idea de que el terrorismo es una amenaza para la paz y la seguridad internacionales, no definió tampoco qué entendía por tal.[55] Tampoco lo hicieron las múltiples resoluciones posteriores en las que el Consejo condenó actos terroristas cometidos en diferentes lugares del planeta.[56]

Unos años después de adoptar la Resolución 1373, el Consejo de Seguridad adoptó, también en el marco del capítulo VII, otra resolución semejante en relación con las armas nucleares. De acuerdo con la Resolución 1540 (2004), los Estados deben abstenerse de suministrar apoyo a los agentes no estatales que traten de desarrollar, poseer o emplear armas nucleares, químicas o biológicas y sus sistemas vectores; también deben adoptar y aplicar leyes apropiadas y eficaces que prohíban a los agentes no estatales el desarrollo, posesión o empleo de esos elementos, en particular con fines de *terrorismo*. La Resolución no definió qué es "terrorismo", pero sí quiénes son los agentes no estatales que en ella se mencionan ("persona física o entidad

[53] Aunque, como ya dijimos, ni la Resolución 1368 (2001) ni la Resolución 1373 (2001) autorizaron el uso de la fuerza, sí mencionaron de modo general, en sus preámbulos, el derecho a la legítima defensa individual o colectiva. Por primera vez en la historia, fue invocado el artículo 5 de la Carta de la OTAN, que autoriza la legítima defensa colectiva.

[54] En este sentido, véase Byars, Michel, *op. cit.*

[55] Lo mismo haría, unos años más tarde, en la Resolución 1456 (2003) que contiene la *Declaración sobre la cuestión de la lucha contra el terrorismo*.

[56] Resolución 1438 (2002), que condena los atentados de Bali; Resolución 1440 (2002), que condena los atentados de Moscú; Resolución 1450 (2002), que condena los atentados de Kenya; Resolución 1465 (2003), que condena los atentados de Bogotá; Resolución 1516 (2003), que condena los atentados de Estambul; Resolución 1530 (2004), que condena los atentados de Madrid; Resolución 1611 (2005), que condena los atentados de Londres; Resolución 1618 (2005), que condena los atentados en Iraq.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



que no actúa bajo la autoridad legítima de un Estado en la ejecución de actividades comprendidas en el ámbito de la presente resolución").[57]

Los sucesos recientes en Siria e Iraq fueron la ocasión de nuevos pronunciamientos de parte del Consejo de Seguridad, que una vez más no definieron expresamente el término "terrorismo". La Resolución 2170 (2014), dictada en el marco del capítulo VII, exigió que el Estado Islámico de Iraq y Levante, el Frente Al-Nusra y las demás personas, grupos, empresas y entidades asociados con Al Qaeda "pongan fin a todos los actos de violencia y *terrorismo*, y depongan las armas y se disuelvan con efecto inmediato". El Consejo también exhortó a los Estados a adoptar medidas "para reprimir la afluencia de combatientes *terroristas* extranjeros" a las filas de esos grupos terroristas. En la Resolución 2178 (2014), dictada en el marco del capítulo VII, el Consejo, preocupado por la participación de combatientes extranjeros en determinados grupos terroristas, ordenó a los Estados adoptar medidas para "impedir la circulación de *terroristas* o de *grupos terroristas* mediante controles fronterizos eficaces y controles de la emisión de documentos de identidad y de viaje".[58]

*****

El Proyecto de código de delitos contra la paz y la seguridad de la humanidad de 1954 incluyó como uno de esos delitos la ejecución o incitación por las autoridades de un Estado de las actividades terroristas en otro Estado o la tolerancia por las autoridades de un Estado de actividades organizadas con la finalidad de llevar a cabo actos terroristas en otro Estado (artículo 2.6).[59] La definición estaba limitada a los actos terroristas (por otra parte no definidos) cometidos o tolerados por los Estados, por lo que fue calificada como redundante, ya que tales actos ya estaban cubiertos por las reglas generales sobre el

[57] Otras resoluciones adoptadas al año siguiente tampoco definieron qué es terrorismo. Por la Resolución 1624 (2005), el Consejo de Seguridad instó a los Estados a que adopten medidas para prohibir la incitación al terrorismo, impedir dicha conducta y denegar protección a toda persona de la cual se pueda creer por razones fundadas que es culpable de esa conducta. La Resolución 1631 (2005) se refirió a la cooperación entre las Naciones Unidas y las organizaciones regionales en el mantenimiento de la paz y la seguridad internacionales.

[58] Véase también la Resolución 2195 (2014), que se refiere, entre otras cosas, a la cooperación internacional en la lucha contra el terrorismo. La Resolución 2214 (2015) condenó "los actos terroristas cometidos por el EIIL, los grupos que le han jurado lealtad, Ansar Al-Charia y todas las demás personas, grupos, empresas y entidades asociados con Al-Qaida que operan en Libia".

[59] *Annuaire de la Commission du droit international*, 1954, II.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



uso de la fuerza y la responsabilidad de los Estados.[60] Sin embargo, la disposición no era totalmente innecesaria, ya que se refería no a la responsabilidad de los Estados (que ya estaba cubierta), sino a la responsabilidad individual de las autoridades del Estado.[61] El Proyecto de código de 1996 incluyó, dentro de los crímenes de guerra, a los actos de terrorismo cometidos en violación del derecho internacional humanitario (artículo 20, fracción iv).[62] El Estatuto de Roma de la Corte Penal Internacional de 1998 no incluyó el terrorismo como un delito específico de derecho internacional.[63]

En razón de la historia normativa que hemos señalado, resulta más que dudoso que el terrorismo sea, en sí mismo, un delito de derecho internacional. Ninguna de las convenciones que visitamos al comienzo de este apartado define un delito de terrorismo como tal, sino un conjunto de delitos que, asumiendo ciertas categorías conceptuales que no han recibido positivación jurídica, pueden entrar dentro de la idea de *terrorismo*. Por otro lado, la postura que considera que el terrorismo es en sí mismo un delito definido por una regla consuetudinaria de derecho internacional no goza del favor de la doctrina.[64] Por supuesto que la posición según la cual el terrorismo no es en sí mismo un delito de derecho internacional no impide que un atentado terrorista pueda ser considerado como un crimen contra la humanidad, en la medida en que reúna las características propias de este tipo de crímenes.[65]

---

60 Higgins, Rosalyn, "The General International Law of Terrorism", en Higgins, Rosalyn y Flory, Maurice (eds.), *Terrorism and International Law*, Londres, Routledge, 1997, pp. 26 y 27.

61 Saul, Ben, "Attempts to Define «Terrorism» in International Law", *NILR*, 2005, p. 68.

62 *Annuaire de la Commission du droit international*, 1996, II-2

63 Véase al respecto Cassese, Antonio, *International Criminal Law*, Oxford, Oxford University Press, 2003, p. 125. Boister, Neil, "The Exclusion of Treaty Crimes from the Jurisdiction of the Proposed International Criminal Court: Law, Pragmatism, Politics", *Journal of Armed Conflict Law*, núm. 3, 1998, pp. 27-43. Rubin, Alfred, "Legal Response to Terror: An International Criminal Court?", *Harvard International Law Journal*, núm. 43, 2002, pp. 65-70. Krohne, Steven, "The United States and the World Need an International Criminal Court as an Ally in the War against Terrorism", *Indiana International and Comparative Law Review*, núm. 8, 1997, pp. 159-187.

64 En este sentido, véase Ambos, Kai y Timmermann, Anina, "Terrorism and customary international law", en Saul, Ben (ed.), *Research Handbook on International Law and Terrorism*, Cheltenham, Elgar, 2014, pp. 20-38. Saul, Ben, *Defining Terrorism in International Law*, Oxford, Oxford University Press, 2010 (en particular el capítulo IV: "Terrorism in customary international law").

65 Cassese, Antonio, "Terrorism is also disrupting some crucial legal categories of international law", *European Journal of International Law*, vol. 12, núm. 5, pp. 993-1001.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



## IV. Terrorismo de inspiración religiosa y derecho internacional

Como ya hemos dicho, el derecho internacional no ha adoptado el concepto "fundamentalismo religioso" como categoría específica para su desarrollo normativo. Del concepto de "terrorismo", a pesar de que es habitualmente utilizado, no existe una definición generalmente consensuada. Y aunque las actividades terroristas pueden producirse bajo una motivación o una justificación religiosa, no existe tampoco en el derecho internacional una subcategoría específica de *terrorismo religioso*, *terrorismo de inspiración religiosa* o cualquiera semejante.

La ausencia de esa subcategoría específica como concepto normativo está quizá justificada por los propios intereses del derecho internacional. Si el objetivo es prevenir y castigar los graves daños que la actividad terrorista (comoquiera que se defina) puede producir, no se ve muy bien qué utilidad tendría aislar el terrorismo religioso como concepto normativo autónomo. Por ejemplo, si se admite que un tratado general contra el terrorismo podría resultar un avance positivo (algo que, por supuesto, puede discutirse tanto desde el punto de vista político como técnico-jurídico), un tratado contra el terrorismo religioso en cambio no parece agregar ni quitar gran cosa a la problemática general.

Sin embargo, las formas de ejercicio de la violencia amparadas en motivaciones o justificaciones religiosas (y, en particular, las formas de ejercicio de la violencia *terrorista* amparadas en motivaciones o justificaciones religiosas) pueden requerir una atención especial sobre algunos de sus aspectos específicos. Aunque el *terrorismo de inspiración religiosa* no sea una categoría específica del derecho internacional, cuando el acto terrorista es cometido bajo motivaciones o justificaciones religiosas puede dar lugar a algunas consideraciones especiales.

Por supuesto, el derecho internacional no admite que la libertad de conciencia y de religión, reconocida en multitud de tratados internacionales, sea invocada para amparar actos violentos, en particular actos terroristas. Sin embargo, existe un problema real relativo a la posibilidad de restringir esta libertad (y otras conexas, como la libertad de expresión religiosa y la libertad de asociación religiosa) en las etapas previas a la comisión del acto violento y como forma de prevenirlo. En el contexto de la lucha contra el terrorismo, por ejemplo, el problema de la *radicalización* de ciertos grupos, como escalón previo al acto terrorista mismo, es generalmente mencionado. Ahora bien, la lucha contra la radicalización puede ser un instrumento de

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



la lucha contra el terrorismo, pero también puede suponer la restricción de alguno de los derechos recién mencionados.

Algunos casos resueltos por el Tribunal Europeo de Derechos Humanos ejemplifican estos aspectos. La sentencia clásica es la relativa al partido islamista turco Refah Partisi. Fue en esta sentencia en la que el Tribunal estableció los principios generales relativos a los grupos violentos que actúan bajo una justificación religiosa.[66] Según el Tribunal, una organización política puede promover un cambio legal o constitucional del Estado bajo dos condiciones. La primera es que los medios utilizados sean legales y democráticos, mientras que la segunda es que los cambios propuestos sean ellos mismos compatibles con los principios democráticos (en relación con este último punto, el Tribunal declaró que la instauración de la *sharia* no era compatible con el Convenio Europeo). La conclusión fundamental que se puede extraer de esta sentencia es que, según el Tribunal, no solamente la utilización de la violencia está (obviamente) fuera del ámbito de protección del Convenio, sino que también lo está la misma existencia de un grupo que pregona el recurso a medios violentos. Las autoridades pueden impedir la existencia y disolver estos grupos, incluso si ellos no han pasado todavía del plano de los principios violentos al de los actos violentos.

El Tribunal Europeo volvió sobre esta cuestión en un conjunto de sentencias relativas a la organización islámica Hizb Ut-Tahrir. En la primera de éstas,[67] sobre la prohibición de la organización en Alemania, el Tribunal reafirmó el principio según el cual la existencia de estos grupos no está protegida por el Convenio: la libertad de asociación no puede ser invocada en estas circunstancias. Como Hizb Ut-Tahrir buscaba la eliminación violenta del Estado de Israel y de sus habitantes y justificaba los ataques suicidas, la Corte concluyó que la prohibición de la organización era legítima.[68]

Finalmente, en *Güler y Ugur c. Turquía*, el Tribunal Europeo abordó un caso relativo a la condena de los demandantes por propaganda a favor de un grupo terrorista en razón de su participación en una ceremonia religiosa en memoria de los miembros de un partido político declarado ilegal, muertos a manos de la policía. Los demandantes alegaban que su participación en la ceremonia había sido simplemente una manifestación de su libertad

---

66 Tribunal Europeo de Derechos Humanos, *Refah Partisi (le Parti de la Prospérité) y otros c. Turquía*, 13 de febrero de 2003, Gran Sala.

67 Tribunal Europeo de Derechos Humanos, *Hizb Ut-Tahrir y otros c. Alemania*, 16 de junio de 2012.

68 El Tribunal ya había señalado, en una sentencia previa, que no era posible servirse de la libertad de asociación para proteger una asociación antisemita. Tribunal Europeo de Derechos Humanos, *W. P. y otros c. Polonia*, 2 de septiembre de 2004.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



religiosa. El Tribunal consideró que la pena de prisión impuesta equivalía a una interferencia con la libertad religiosa de los demandantes y declaró la existencia de una violación de la libertad religiosa por el hecho de que la ley interna en la que se había basado la condena no era suficientemente clara.[69]

Que los grupos que ejercen o pregonan la violencia sobre una base religiosa, en particular el terrorismo, no puedan ampararse para ello en la libertad de conciencia y de religión, en la libertad de asociación o en la libertad de expresión, no significa sin embargo que las personas que forman parte de esos grupos estén desamparadas de cualquier forma de protección por el derecho internacional de los derechos humanos. Por ejemplo, existe un amplio consenso (aunque, justo es decirlo, no unánime) en el sentido de que la prohibición de la tortura reviste carácter absoluto y que no es posible recurrir a ella ni siquiera en el contexto de la lucha contra la violencia terrorista. Los precedentes del Comité contra la Tortura de las Naciones Unidas,[70] del Comité de Derechos Humanos de las Naciones Unidas[71] y del Tribunal Europeo de Derechos Humanos[72] son, en este sentido, abundantes.[73]

---

69 Tribunal Europeo de Derechos Humanos, *Güler y Ugur c. Turquía*, 02/12/2014.

70 Obviamente, la prohibición de la tortura se aplica en cualquier caso de terrorismo, tenga o no una inspiración religiosa. Véase por ejemplo Comité contra la Tortura, *Tapia Pérez c. Suecia*, 28 de abril de 1997. Comité contra la Tortura, *Agiza c. Suecia*, 20 de mayo de 2005.

71 Véase por ejemplo Comité de Derechos Humanos, Observación General núm · 20, 1992. Comité de Derechos Humanos, *Alzery c. Suecia*, 25/10/2006.

72 Ver por ejemplo Tribunal Europeo de Derechos Humanos, *Irlanda c. Reino Unido*, 18 de enero de 1978. Tribunal Europeo de Derechos Humanos, *Aksoy c. Turquía*, 18 de diciembre de 1996. Tribunal Europeo de Derechos Humanos, *Chahal c. Reino Unido*, 15 de noviembre de 1996. Tribunal Europeo de Derechos Humanos, *Martínez Sala c. España*, 2 de noviembre de 2004. Tribunal Europeo de Derechos Humanos, *Shamayev y otros c. Georgia y Rusia*, 12 de abril de 2005. Tribunal Europeo de Derechos Humanos, *Frérot c. Francia*, 12 de junio de 2007. Tribunal Europeo de Derechos Humanos, *Saadi c. Italia*, 28 de febrero de 2008, Gran Sala. Tribunal Europeo de Derechos Humanos, *Daoudi c. Francia*, 3 de diciembre de 2009. Tribunal Europeo de Derechos Humanos, *Ökalan c. Turquía II*, 18 de marzo de 2014. Tribunal Europeo de Derechos Humanos, *Etxebarría Caballero c. España*, 7 de octubre de 2014. Tribunal Europeo de Derechos Humanos, *Ataún Rojo c. España*, 7 de octubre de 2014. Tribunal Europeo de Derechos Humanos, *Beortegui Martínez c. España*, 31 de mayo de 2016. Tribunal Europeo de Derechos Humanos, *Kasymakhunov c. Rusia*, 14 de noviembre de 2013.

73 El carácter absoluto de la prohibición de la tortura está ampliamente aceptado en derecho internacional. Véase, sin embargo, una opinión contraria en Greer, Steve, "Is the Prohibition Against Torture, Cruel, Inhuman and Degrading Treatment Really «Absolute» in International Human Rights Law?", *Human Rights Law Review*, Oxford, vol. 15, núm. 1, 2015, pp. 101-137. Sobre Estados Unidos en particular, véase Rodley, Nigel S., "The Prohibition of Torture: Absolute Means Absolute", en Kaleck, Wolfgang *et al.*, *International Prosecution of Human Rights Crimes*, Nueva York, Springer, 2007, pp. 185-200.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



Por otra parte, incluso los miembros de los grupos terroristas se benefician de ciertos derechos procedimentales, como el principio de legalidad,[74] el derecho a ser llevado prontamente ante un juez,[75] el derecho a ser juzgado en un plazo razonable[76] o el derecho al debido proceso.[77]

## V. Algunas conclusiones

Los términos "fundamentalismo religioso" y "terrorismo" son polisémicos. Si bien son abundantemente utilizados por la literatura en el ámbito de las ciencias sociales, no existe un consenso acabado acerca de cuál es su contenido exacto. La expresión "fundamentalismo religioso" parece usarse para designar algunas corrientes dentro de las grandes tradiciones religiosas mundiales caracterizadas por una férrea convicción en una verdad sagrada que debe imponerse a la totalidad de la vida social y regular el vínculo político. Los pormenores de esta actitud fundamentalista, sin embargo, dependen de cada uno de los contextos en los que se utiliza la expresión.

La palabra "terrorismo", por su parte, designaría ciertos actos violentos cometidos contra personas o bienes con la finalidad de infundir el miedo en una población. Si el uso de la expresión debe limitarse a la violencia política, si ha de incluir alguna especificación acerca del modo de elegir los objetivos o de los agentes que ejecutan el acto violento, es una cuestión abierta.

---

[74] Véase por ejemplo Tribunal Europeo de Derechos Humanos, *Kasymakhunov y Saybatalov c. Rusia*, 13 de marzo de 2013, también relativo a la organización Hizb Ut-Tahrir. Tribunal Europeo de Derechos Humanos, *Yavuz y Yaylalı c. Turquía*, 17 de diciembre de 2013.

[75] Véase por ejemplo Tribunal Europeo de Derechos Humanos, *Brogan y otros c. Reino Unido*, 29 de noviembre de 1988.

[76] Véase por ejemplo Tribunal Europeo de Derechos Humanos, *Berasategi c. Francia*, 26 de enero de 2012. Tribunal Europeo de Derechos Humanos, *Esparza Luri c. Francia*, 26 de enero de 2012. Tribunal Europeo de Derechos Humanos, *Guimon Ep. Esparza c. Francia*, 26/01/2012. Tribunal Europeo de Derechos Humanos, *Sagarzazu c. Francia*, 26/01/2012. Tribunal Europeo de Derechos Humanos, *Soria Valderrama c. Francia*, 26 de enero de 2012.

[77] Véase por ejemplo Tribunal Europeo de Derechos Humanos, *Pavel Ivanov c. Rusia.* Tribunal Europeo de Derechos Humanos, *Heaney y McGuinness c. Irlanda*, 21 de diciembre de 2000. Tribunal Europeo de Derechos Humanos, *Salduz c. Turquía*, 27 de noviembre de 2008, Gran Sala. Tribunal Europeo de Derechos Humanos, *El Haski c. Bélgica*, 25 de septiembre de 2012. Tribunal Europeo de Derechos Humanos, *Ibrahim y otros c. Reino Unido*, 13 de septiembre de 2016, Gran Sala. Comisión Africana de Derechos Humanos y de los Pueblos, *Media Rights Agenda c. Nigeria*, 31 de octubre de 1998. Corte Interamericana de Derechos Humanos, *Castillo Petruzzi y otros c. Perú*, 30 de mayo de1999.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



El derecho internacional utiliza la expresión "terrorismo", aunque no exista una definición clara al respecto. Diversos instrumentos normativos se refieren a actos que, según algunas de las definiciones dadas por las ciencias sociales, podrían ser considerados terroristas. Sin embargo, estos instrumentos no proveen una definición comprensiva de éstos como actos terroristas. El *terrorismo de inspiración religiosa*, finalmente, no es una categoría autónoma en el discurso jurídico y no hay tampoco a su respecto una definición generalmente aceptada.

## VI. Bibliografía

Abramovsky, Abraham, "Multilateral Conventions for the Suppression of Unlawful Seizure and Interference with Aircraft. Part II: The Montreal Convention", *Columbia Journal of Transnational Law*, 1975, núm. 14.

Abramovsky, Abraham, "Multilateral Conventions for the Suppression of Unlawful Seizure and Interference with Aircraft. Part III: The Legality and Political Feasibility of a Multilateral Air Security Enforcement Convention", *Columbia Journal of Transnational Law*, 1975, núm. 14.

Abramovsky, Abraham, *Multilateral Conventions for the Suppression of Unlawful Seizure and Interference with Aircraft*, Columbia University Press, 1976.

Ambos, Kai y Timmermann, Anina, "Terrorism and Customary International Law", en Saul, Ben (ed.), *Research Handbook on International Law and Terrorism*, Cheltenham, Elgar, 2014.

Ariel, Yaakov, "Biblical Narratives, Messianic Hopes and Religious Radicalism: Jewish Fundamentalism in our Time", *Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society*, vol. 2, núm. 2, 2016.

Arlettaz, Fernando, *Matrimonio homosexual y secularización*, México, UNAM, 2014.

Armstrong, Karen, *Los orígenes del fundamentalismo en el judaísmo, el cristianismo y el islam*, Barcelona, Tusquets, 2004.

Balencie, Jean Marie, "Les mille et un visages du terrorisme contemporain", *Questions Internationales*, núm. 8, 2004.

Beres, Louis René, "On International Law and Nuclear Terrorism", *Georgia Journal of International and Comparative Law*, vol. 24, núm. 1, 1994.

Boister, Neil, "The Exclusion of Treaty Crimes from the Jurisdiction of the Proposed International Criminal Court: Law, Pragmatism, Politics", *Journal of Armed Conflict Law*, núm. 3, 1998.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



BONANATE, Luigi, "El terrorismo como perspectiva simbólica", *Revista de la Facultad de Derecho de México*, México, t. LVI, núm. 246, julio-diciembre de 2006.

BROUWER, Steve *et al.*, *Exporting the American Gospel: Global Christian Fundamentalism*, Nueva York, Routledge, 2013.

BROWNLIE, Ian, *International Law and the Use of Force by States*, Oxford, Clarendon Press, 1963.

BRUCE, Steve, *Fundamentalismo*, Madrid, Alianza, 2003.

BUNN, Matthew *et al.*, *Preventing Nuclear Terrorism: Continuous Improvement or Dangerous Decline?*, Cambridge, Belfer Center for Science and International Affairs, Harvard Kennedy School, 2016.

BYARS, Michel, "Terrorism, the Use Force and International Law after the 11 September", *International and Comparative Law Quarterly*, núm. 51, 2002.

CASANOVA, José, "El revival político de lo religioso", en DÍAZ-SALAZAR, Rafael *et al.* (eds.), *Formas modernas de la religión*, Madrid, Alianza, 1994.

CASSESE, Antonio, "Terrorism is also Disrupting some Crucial Legal Categories of International Law", *European Journal of International Law*, vol. 12, núm. 5.

CASSESE, Antonio, *International Criminal Law*, Oxford, Oxford University Press, 2003.

CORM, Georges, *La question religieuse au XXI siècle*, París, La Découverte, 2006.

DAVIDSON, Lawrence, *Islamic Fundamentalism*, California, Praeger, 2013.

DÍAZ-SALAZAR, Rafael, *España Laica. Ciudadanía plural y convivencia nacional*, Madrid, Espasa, 2008.

GALTUNG, Johan, *Fundamentalismo USA: Fundamentos teológico-políticos de la política exterior estadounidense*, Barcelona, Icaria, 1999.

GELLNER, Ernest, *Posmodernismo, razón y religión*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1994.

GREER, Steve, "Is the Prohibition against Torture, Cruel, Inhuman and Degrading Treatment Really «Absolute» in International Human Rights Law?", *Human Rights Law Review*, Oxford, vol. 15, núm. 1, 2015.

GUILLAUME, Gilbert, "La Convention de la Haye du 16 décembre 1970 pour la repression de la capture illicte d'aéronefs", *Annuaire Français de Droit International*, 1970.

HIGGINS, Rosalyn, "The General International Law of Terrorism", en HIGGINS, Rosalyn y FLORY, Maurice (eds.), *Terrorism and International Law*, Londres, Routledge, 1997.

KEPEL, Gilles, *La revancha de Dios*, Madrid, Alianza, 2005.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



KIENZLER, Klauss, *El fundamentalismo religioso*, Madrid, Alianza, 2000.

KROHNE, Steven, "The United States and the World Need an International Criminal Court as an Ally in the War against Terrorism", *Indiana International and Comparative Law Review*, núm. 8, 1997.

LAMBERT, Joseph, *Terrorism and Hostages in International Law: A Commentary on the Hostages Convention 1979*, Cambridge, Grotius, 1990.

LUCKMANN, Thomas, "Reflexiones sobre religión y moralidad", en BERICAT ALASTUEY, Eduardo, *El fenómeno religioso. Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas*, Sevilla, Centro de Estudios Andaluces, 2008.

MALTBY, Paul, *Christian Fundamentalism and the Culture of Disenchantment*, Virginia, Virginia University Press, 2013.

MANKIEWICZ, R. H., "The 1970 Hague Convention", *Journal of Air Law and Commerce*, núm. 37, 1971.

MARTY, Martin, "Fundamentalism as a Social Phenomenon", *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences*, núm. 42, 1988.

MÉNDEZ SILVA, Ricardo, *El Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas y los casos de Afganistán e Irak*, México, UNAM, 2014.

MILTON-EDWARDS, Beverley, *Islamic Fundamentalism since 1945*, Nueva York, Routledge, 2014.

MONTERO, Feliciano, "El peso del integrismo en la Iglesia y el catolicismo español del siglo XX", *Mélanges de la Casa de Velázquez*, vol. 44, núm. 1, 2014.

MONTERO, Feliciano, "Las derechas y el catolicismo español. Del integrismo al socialcristianismo", *Historia y Política*, núm. 18, 2007.

NAÏR, Sami, *En el nombre de Dios*, Barcelona, Icaria, 1995.

PACE, Enzo y GUOLO, Renzo, *Los fundamentalismos*, México, Siglo XXI, 2006.

PAUST, Jordan, "Comment: Security Council Authorization to Combat Terrorism in Afghanistan", *ASIL Insight*, 23 de octubre de 2001.

PLANT, Glen, "The Convention for the Suppression of Unlawful Acts against the Safety of Maritime Navigation", *The International and Comparative Law Quarterly*, vol. 39, núm. 1, 1990.

RODLEY, Nigel S., "The Prohibition of Torture: Absolute Means Absolute", en Kaleck, Wolfgang *et al.*, *International Prosecution of Human Rights Crimes*, Nueva York, Springer, 2007.

RUBIN, Alfred, "Legal Response to Terror: An International Criminal Court?", *Harvard International Law Journal*, núm. 43, 2002.

SAUL, Ben, "Attempts to Define «Terrorism» in International Law", *NILR*, 2005.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



SAUL, Ben, *Defining Terrorism in International Law*, Oxford, Oxford University Press, 2010.

SCHMEMANN, Serge, "UN Requires Members to Act Against Terror", *New York Times*, 29 de septiembre de 2001.

SCHMID, Alex P. y Jongman, Albert J., *Political Terrorism*, Amsterdam, Transaction Books, 1998.

SOREL, Jean-Marc, "Le système onusien et le terrorisme ou l'histoire d'une ambiguïté volontaire", *L'Observateur des Nations Unies*, núm. 6, 1999.

SOROS, George, *La burbuja de la supremacía norteamericana*, Buenos Aires, Sudamericana, 2004.

SPADARO, Antonio y FIGUEROA, Marcelo, "Evangelical Fundamentalism and Catholic Integralism: A Surprising Ecumenism", *La Civiltà Cattolica*, 2017, disponible en: *http://www.laciviltacattolica.it/articolo/evangelical-fundamentalism-and-catholic-integralism-in-the-usa-a-surprising-ecumenism*.

TIRIBELLI, Carlo, "Time to Update the 1988 Rome Convention for the Suppression of Unlawful Acts against the Safety of Maritime Navigation", *Oregon Review of International Law*, núm. 8, 2006.

TORTOSA BLASCO, José María, "La palabra terrorista", *Afrontar el terrorismo*, Zaragoza, SIP, 2006.

VALADIER, Paul, "Nouveaux défis du religieux en Europe. Fondamentalisme et modernité", *Autres Temps. Les Cahiers du Christianisme Social*, núm. 38, 1993.

WATT, David H., "Muslims, Fundamentalists, and the Fear of the Dangerous Other in American Culture", *Journal of Religion and Society*, núm. 12, 2010.

WATT, William M., *Islamic Fundamentalism and Modernity*, Nueva York, Routledge, 2013.

WITTEN, Samuel, "The International Convention for the Suppression of Terrorist Bombings", *American Journal of International Law*, núm. 92, 1998.

WOOD, Simon y WATT, David H. (coords.), *Fundamentalism. Perspectives on a Contested History*, Carolina del Sur, University of South Carolina, 2014.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g

# LA LAICIDAD, OBSTÁCULO AL FUNDAMENTALISMO: LA UNIÓN DE LA DIVERSIDAD MEDIANTE LOS DERECHOS HUMANOS

Carmen García-Villoria

Sumario: I. *Introducción*. II. *Preámbulo metodológico*. III. *La regresión fundamentalista. Principales características*. IV. *El reto de la emancipación laica y su capacidad universalista: unir la diversidad mediante lo que libera y no por lo que somete*. V. *Conclusiones*. VI. *Bibliografía*.

## I. Introducción

El objetivo de este trabajo es proponer algunos elementos de reflexión sobre las tensiones entre lo religioso y lo político cuando se plantea la problemática de una convivencia serena en una sociedad donde viven varias comunidades religiosas. Para ello, se presentan, en primer lugar, los ideales tipos de Max Weber que permiten identificar varias clases de coexistencia entre el Estado y la religión, de entre los cuales nos enfocaremos al monoculturalismo, al multiculturalismo y al Estado laico. En segundo lugar, repasaremos los principios de la emancipación laica del Estado. La siguiente parte recordará los elementos característicos de la regresión fundamentalista y se terminará esta reflexión con la presentación de la capacidad universalista de la emancipación laica.

¿Puede hablarse del retorno de lo religioso o del retorno de la violencia político-religiosa? Se trata de un tema esencial que nos lleva a recordar que la lucha a favor de la igualdad de libertad espiritual no es antirreligiosa, sino que se opone al poder político de la religión. Este poder político-religioso, tal como lo resume Víctor Hugo en su discurso del 15 de junio de 1850[1]

[1] Hugo, Víctor, *L'Etat chez lui, l'eglise chez elle*, discurso en la discusión del proyecto de ley sobre la enseñanza, 15 de enero de 1850, disponible en: *https://www.apmep.fr/IMG/pdf/education_v_hugo.pdf*.



DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



sobre la Ley Falloux[2] del 15 de marzo de 1850, referente a la financiación de las escuelas religiosas privadas por los departamentos de Francia —entidades territoriales—, altera la espiritualidad.

Nuestra época está caracterizada por el resurgimiento virulento de veleidades teocráticas, que confunden las leyes civil y religiosa, y que dictan la conducta humana en nombre de la religión en sus formas fanáticas. *Salus extra ecclesiam non est*: "Fuera del Templo, no hay salvación", afirmaba Tascio Cecilio Cipriano (c. 200-14 de setiembre de 258) obispo de Cartago.[3]

En latín, *profanum*[4] significa fuera del templo y *fanum*, templo.[5] Un *fanaticus* es un ser que se siente inspirado o habitado por la divinidad y que puede entrar en trance, como ocurría con los sacerdotes de Cibeles.[6] Es decir, en este caso no existe una relación distanciada entre el creyente y sus convicciones, lo que genera frecuentemente una voluntad proselita que el fanático quiere imponerle a los demás.

La visión fanática implica que los que se resisten a dicha dominación sufren violencia. No olvidemos que la opresión teológico-política se abatió en primer lugar sobre los creyentes insumisos al dogmatismo teológico. En Francia, por ejemplo, la primera masacre motivada por motivos religiosos fue sin duda la de los Cátaros, considerados como herejes por el papa Inocencio III.[7]

Más tarde, la Inquisición católica perpetuó masacres a gran escala en España y durante la conquista de América, preguntándose si los indígenas tenían alma.[8]

La laicidad no es ya un tema consensual en Francia, considerado como país de laicidad universalista y republicano. Bien lo hemos visto con los atentados del 7 y 8 de enero de 2015 en París, cuando fueron asesinados los ca-

---

2 Ley Falloux de 1850 sobre las escuelas privadas religiosas concertadas en Francia, disponible en: *https://www.legifrance.gouv.fr/affichTexteArticle.do;jsessionid=5EEDC28E21C82644 41FF394AC83734FF.tpdjo14v_3?cidTexte=JORFTEXT000000332156&idArticle=LEGIARTI0 00006435625&dateTexte=29990101&categorieLien=id*.

3 Cartago, Cipriano de, Epístola, 4 y Epístola 73.

4 Gaffiot, Félix, "profano", *Dictionnaire. Latin Français*, París, Hachette, 1934, disponible en: *https://www.lexilogos.com/latin/gaffiot.php?q=profanum*.

5 Gaffiot, Félix, "templo", *Dictionnaire. Latin Français*, París, Hachette, 1934, disponible en *https//www.lexilogos.com/latin/gaffiot.php?q=temple*.

6 Peña-Ruiz, Henri, *Le dictionnaire amoureux de la laïcité,* París, Plon, 2014, 850 pp.

7 Moore, Robert, *The war on heresy faith and power in medieval Europe,* Londres, Profile Books, History & Classics, 2012, p. 416.

8 Casas, Bartolomé de las, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias,* 1552, disponible en *http://aix1.uottawa.ca/~jmruano/relacion.pdf*.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



ricaturistas del periódico semanal sátiro *Charlie-Hebdo* y personas de religión judía en un supermercado.[9]

En Francia, observamos actualmente varios problemas de convivencia que se van acentuando.[10] Se plantea, en particular, el problema de aplicación del principio de neutralidad en los servicios públicos. Esta problemática surge a raíz de la expresión de convicciones o de prácticas religiosas que, sin afectar directamente la neutralidad laica, ponen en peligro ciertos principios de la vida en sociedad, como la igualdad de género, el buen funcionamiento de los servicios públicos, el contenido programático de enseñanza —las ciencias, la historia, el arte, el deporte—, el funcionamiento de los hospitales, la vida cultural, la orientación sexual, el origen y la preservación de la integridad personal (es decir física, psíquica y moral).

¿Cómo conseguir una convivencia serena y hacer frente a este retorno del dogmatismo teológico-político, que se acompaña frecuentemente de tradiciones retrógradas, especialmente, en lo que se refiere a la mujer?[11] La igualdad entre los hombres y las mujeres ofrece una fotografía pertinente del nivel de radicalización de la sociedad. Se observan tensiones en los barrios populares afectados por problemas socioeconómicos, donde los ciudadanos sufren violencia física. En esos barrios se altera la convivencia al contacto de un islam rigorista. Por ejemplo, se abrieron bares de tipo comunitario (en donde no se sirve alcohol y no dejan entrar a las mujeres) en ciertos barrios de Marsella o en la periferia norte de París.[12]

## II. Preámbulo metodológico

Los tipos ideales se presentan como un enfoque sociológico fundamental que permite destacar las características de una sociedad con el fin de comprender y comparar distintos modelos de organización. Esta metodología nos permite identificar tres grandes tipos de coexistencia entre personas de diferentes opciones espirituales y de organización de las relaciones entre poder político

---

9 "Ataque contra «Charlie Hebdo»: la historia de un día negro", *Le Monde*, 8 de enero de 2015, disponible en: *http://www.lemonde.fr/attaque-contre-charlie-hebdo/article/2015/01/08/ce-que-l-on-sait-sur-l-attentat-contre-charlie-hebdo_4551235_4550668.html*.

10 Clavreul, Gilles, *Laicité, valeurs de la République et exigences minimales de la vie en société: des principes à l'action*, París, Ministerio del Interior, 2018, p. 27, disponible en: *http://www.laicite-republique.org/rapport-clavreul-laicite-valeurs-de-la-republique-et-exigences-minimales-de-la.html*.

11 *Ibidem*, *passim*.

12 *Ibidem*, *passim*.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



y religión.[13] Los quiero mencionar aquí como referentes en la conceptualización de casos concretos debido a historias singulares. Evidentemente, son muy diferentes las situaciones de Estados Unidos, Canadá, México, España, Francia, Inglaterra, Alemania, Bélgica, India, Turquía, Irán, etcétera. Sin embargo, pueden servir para comprender los conceptos de tipos ideales concebidos por Max Weber como modelos teóricos *puros* que ponen de relieve grandes rasgos generales. Pero ante la complejidad de los casos concretos, es necesario combinar estos tipos ideales para dar explicaciones adecuadas. El caso de España, país *semilaico* desde la Constitución de 1978, es ilustrativo. También se podría utilizar la comparación de la Turquía de Mustafá Kemal Atatürk con la Francia de 1905, destacando los temas convergentes, pero también las diferencias. Por ejemplo, Ataturc quiso que las mezquitas fuesen controladas por el Estado turco y optó por una financiación pública de los edificios religiosos. Esta decisión fue reafirmada con la elección por el poder público de los dirigentes religiosos. En Francia, la separación laica es más radical. Con la ley de separación de la Iglesia y del Estado de 1905, no se interfiere en la elección de los dirigentes religiosos. *La République ne reconnaît, ne salarie, ni ne subventionne aucun culte*.[14]

Presentemos ahora los tres grandes tipos que se pueden distinguir, en el entendimiento de que cada uno puede tener variaciones, ya que en casos determinados habrá que ver cómo se combinan dos modelos, como en el ejemplo español.

## 1. *Tipología de los casos según la conceptualización de los tipos ideales weberianos*

Podemos identificar tres casos: el monoculturalismo, el multiculturalismo y el Estado laico.

En el *monoculturalismo,* una religión se impone como fuente y fundamento único de las normas públicas, y rechaza toda referencia ajena a su cosmovisión. Existieron dos formas históricas: las teocracias duras e integristas, y las monarquías tradicionales con la unión del trono y del altar. En ambos casos, esta unión de la política y de la religión generó tensiones entre los dos poderes que luchaban para la hegemonía. Ese fue el caso de las teocracias

[13] Weber, Max, *Economie et societé. Les catégories de la sociologie*, París, Agora, 2003, t. I, p. 416; Weber, Max, *Economie et societé. Organisation et puissances de la société dans leur rapport avec l'économie*, París, Agora, 2003, t. II, p. 448.

[14] "La república no reconoce, ni sufraga, ni subvenciona ninguna religión". Véase la Ley de Separación de las Iglesias y del Estado de 1905 disponible en: *https://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000000508749*.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



concebidas a partir de cada uno de los monoteísmos en su versión teológica más autoritaria e integrista. Así fue con el judaísmo ritualista del primer reino hebreo analizado por Spinoza en su *Tratado teológico-político*,[15] el cristianismo en su versión teocrática medieval y el islam del reino de Medina y en varios ejemplos del califato, incluyendo al *Estado Islámico* de Daesh o a la versión represiva del Irán de Khomeini.

Por su parte, el *multiculturalismo* pretende que vivan grupos con culturas dominadas por religiones diferentes, al lado unos de los otros. Las sociedades multiculturales como Canadá encuentran problemas de coexistencia entre individuos que privilegian su modo de ser particular. Por lo mismo, estos individuos corren el riesgo de enfrentarse, ya que sus diferentes costumbres pueden ser incompatibles. ¿Qué ley común a todos los grupos étnico-religiosos puede entonces existir? ¿Y qué hacer para que no nazcan guerras de religión cuando ninguna referencia universal está reconocida? La mera yuxtaposición de comunidades que practican el comunitarismo representa el mayor problema del multiculturalismo. Acumula, pues, la enajenación de la persona individual a los hábitos sacralizados y el riesgo de enfrentamientos intercomunitarios.

Ahora bien, el Estado laico organiza la coexistencia de las personas, conciliando la unidad de un marco común que respete una diversidad de cosmovisiones y diferentes modos de ser que han de cohabitar. Para lograr esta conciliación se precisa un marco jurídico-político común basado en los derechos humanos emancipadores y que implemente la diferencia entre lo privado y lo público. Cabe señalar que la esfera privada incluye una dimensión colectiva común a quienes comparten libremente la misma concepción de la espiritualidad y el mismo modo de ser. También, incluye una dimensión de libre desarrollo, propia a cada persona. Claro, esta conciliación tiene sus límites. En primer lugar, la afirmación de los particularismos culturales no ha de negar los derechos humanos, en particular, no debe incurrir en violencia física o moral, dominación o imposición de normas retrógradas en la esfera privada (por ejemplo, el hombre que usa la violencia de género en nombre de una lectura literal del Coran: "Pero aquéllas cuya rebeldía temaís, amonestadlas, no os acostéis con ellas, pegadles; pero si obedecen, no busquéis ningún medio contra ellas. Allâh es siempre excelso").[16] En segundo lugar, la afirmación del marco común debe limitarse a lo que importa para fundamentar la coexistencia pacífica entre individuos y grupos.

---

[15] Spinoza, Baruch, *Traité théologico-politique*, París, PUF, 2012, p. 720.

[16] Le Coran, *Sourate An Nissa*, parte V, versículo 34, trad. de Jacques Berque, París, Albin Michel, 2002.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



## 2. *De los conceptos a la realidad concreta*

La metodología de los tipos puros de Max Weber es útil para explicar realidades complejas; sin embargo, en muchos casos deben combinarse dos o tres tipos ideales para entender cabalmente las realidades históricas.[17]

Por ejemplo, actualmente España combina rasgos de laicidad y de clericalismo. El artículo 16.3 de la Constitución española de 1978 afirma que "ninguna confesión tendrá carácter estatal". Sin embargo, mantiene privilegios públicos para la Iglesia católica al mencionar que "los poderes públicos tendrán en cuenta las creencias religiosas de la sociedad española y mantendrán las consiguientes relaciones de cooperación con la iglesia católica y las demás confesiones".[18] Es probable que esta contradicción surgiera a raíz de la transición democrática, ya que los neofranquistas se oponían a una concepción totalmente laica del país que implicaba la ausencia de todo privilegio para la Iglesia. De acuerdo con los tipos ideales de Max Weber,[19] España se puede comprender conceptualmente como una mezcla de dos tipos ideales contradictorios. Y eso pasa en muchos países, incluso en Francia, visto como el país de la laicidad pura. En Francia, existen escuelas privadas concertadas, es decir, que respetan el contenido programático del Ministerio de Educación, pero, a la vez, con orientación religiosa. Dichas instituciones se benefician de una extensa financiación pública, ya que el Estado paga el sueldo de todos los profesores. Al respecto, el artículo 1o. de la Ley Debré de 1959[20] expone:

> De acuerdo con los principios determinados en la Constitución, el Estado asegura a los jóvenes en todas las escuelas públicas la posibilidad de recibir una enseñanza conforme a sus capacidades en un idéntico respeto de todas las creencias. El Estado proclama y respeta la libertad de enseñanza y garantiza la enseñanza de las escuelas privadas religiosas abiertas con regularidad.[21]

---

17 Weber, Max, *Economie et societé. Les catégories de la sociologie*, París, Agora, 2003, t. I, *passim*.

18 Tamames, Laura y Tamames, Ramón, *Introducción a la Constitución española*, Madrid, Alianza, 2003, p. 464.

19 Weber, Max, *Economie et societé. Les catégories…, cit., passim*.

20 Ley sobre la relación entre el Estado y las instituciones educativas privadas de 1959, disponible en: *https://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000000693420*.

21 Traducción de la autora. En francés, "Suivant les principes définis dans la Constitution, l'Etat assure aux enfants et adolescents dans les établissements publics d'enseignement la possibilité de recevoir un enseignement conforme à leurs aptitudes dans un égal respect de toutes les croyances. L'Etat proclame et respecte la liberté de l'enseignement et en garantit l'exercice aux établissements privés régulièrement ouverts".

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



También añade:

> El Estado toma todas las disposiciones necesarias para garantizar a los alumnos de la educación pública la libertad de culto y de la instrucción religiosa. En las escuelas privadas concertadas que tienen un contrato con el Estado, la enseñanza se encuentra bajo el control del Estado. La escuela privada, al mismo tiempo que conserva su *carácter propio*, debe ofrecer una enseñanza que respete plenamente la libertad de conciencia. Todos los alumnos sin distinción de origen, opinión o creencia pueden acceder a este tipo de escuela.[22]

Esta situación pone de manifiesto la existencia de privilegios de la religión, en contradicción con la igualdad de derechos de todos los ciudadanos.

### 3. *La emancipación laica del estado. Revisión de los principios*

La religión no está amenazada por la emancipación laica. Ahora bien, las religiones no deberían intervenir en el poder político, con el fin de que se mantenga la independencia del Estado y de las leyes civiles.

Para ilustrar este tema es preciso citar a Benito Juárez, a quien la República mexicana debe tanto, y a su amigo francés, el poeta Víctor Hugo, quien se solidarizó con él cuando combatía las tropas imperiales de Maximiliano, sobre todo durante la batalla de Puebla.[23]

Benito Juárez se negó a asistir a un Te Deum.[24] No lo hizo por hostilidad al catolicismo, sino con la finalidad de marcar la separación necesaria entre el Estado y la Iglesia, es decir, la neutralidad de la autoridad civil, con lo cual refrendaba su imparcialidad. También lo hizo con la voluntad de tratar de igual manera a las ciudadanas y a los ciudadanos, sin importar cuáles fuesen sus convicciones espirituales: humanistas, ateos o agnósticos.

Es útil recordar que México precedió a Francia en la promoción de la separación del Estado y de la Iglesia con la *Ley Juárez* de 1855, que suprimía

---

[22] Traducción de la autora. En francés, "L'Etat prend toutes dispositions utiles pour assurer aux élèves de l'enseignement public la liberté des cultes et de l'instruction religieuse. Dans les établissements privés qui ont passé un des contrats prévus ci-dessous, l'enseignement placé sous le régime du contrat est soumis au contrôle de l'Etat. L'établissement, tout en conservant son caractère propre, doit donner cet enseignement dans le respect total de la liberté de conscience. Tous les enfants sans distinction d'origine, d'opinions ou de croyance, y ont accès". Cursivas de la autora.

[23] Peña-Ruiz, Henri y Scot, Jean-Paul, *La política en Victor Hugo: cartas a España, Cuba y México*, Madrid, Laberinto, 2002, pp. 89 y 220.

[24] *Idem*.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



los fueros del clérigo y del ejército, y declaraba a todos los ciudadanos iguales ante la ley. Por su lado, la *Ley Lerdo* de 1856 obligaba a las corporaciones civiles y eclesiásticas a vender casas y terrenos, y la *Ley Iglesias* de 1857 prohibió el cobro de derechos y subvenciones parroquiales, es decir, el diezmo. Recordemos que Francia promulgó una ley de separación idéntica el 9 de diciembre de 1905.[25] El 20 de enero de 1850, Víctor Hugo hizo un breve resumen del significado de esta separación, mediante la famosa frase *L'Etat chez lui, l'Eglise chez elle* que se puede traducir como "El Estado a lo suyo, la Iglesia a lo suyo", en su discurso en la Asamblea Nacional durante la discusión del proyecto de ley sobre la enseñanza.[26] Asimismo, Georges Clémenceau, presidente del Consejo de Ministros en 1918, adoptó la misma actitud que Benito Juárez, negándose a asistir, en nombre de la separación laica, a un Te Deum organizado en Nuestra Señora de París. Clémenceau aclaró el tema explicando que eso no impedía, de manera alguna, a las personas ir a la iglesia de forma privada, pero él no asistiría como representante del pueblo, ya que en un pueblo existen ateos o creyentes de otras religiones.

En resumen, la emancipación del Estado significa su liberación con respecto a cualquier tipo tutela. Tres principios[27] emanan de esta liberación, que, en una paradoja solamente aparente, une a todos los seres humanos: *a)* la libertad de conciencia, es decir, la religión se impone sólo a los creyentes y el ateísmo sólo a los ateos; *b)* la igualdad de derechos, que suprime todo privilegio, y *c)* la universalidad de la acción pública, orientada hacia el interés general, es decir, el bien común. Un hospital público es de interés general, ya que cuida de todos los enfermos sin marcar diferencia alguna. En cambio, un lugar de culto es de interés particular.

Esos tres principios crean la paz social mediante el derecho y encarnan el bien común, mediante exigencias complementarias: *a)* la neutralidad, del latín *neuter* (*ni el uno, ni el otro*), significa que no existe preferencia pública para la religión o el ateísmo; *b)* la abstención: el Estado renuncia a producir leyes en relación con la esfera privada, siempre y cuando la conciliación de las libertades individuales sea respetada, por ejemplo, si un hombre ejerce violencia de género pensando que su religión se lo permite, este hombre deberá ser sancionado de acuerdo con la legislación francesa, y *c)* la promoción de la libertad en sus diferentes aspectos: *i)* libertad de elegir

---

25 Ley de Separación de las Iglesias y del Estado de 1905, disponible en: *https://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000000508749*.

26 Hugo, Victor, *op. cit.*

27 Estos principios derivan de la Declaración Universal de la Laicidad en el siglo XXI, disponible en: *http://catedra-laicidad.unam.mx/wp-content/uploads/2015/06/Declaraci%C3%B3n-Laicidad.pdf*.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



su convicción espiritual; *ii)* libertad de elegir su forma de vivir, es decir, su manera de vestir, elegir sus estudios, tener sus propias opciones políticas, disponer del propio cuerpo para las mujeres, y *iii)* libertad de elegir el derecho a morir con dignidad.

## III. La regresión fundamentalista. Principales características

El fundamentalismo conduce muy frecuentemente a una forma extrema de regresión de la sociedad. El retorno a los fundamentos religiosos originarios tiene como consecuencia borrar las emancipaciones societales. Estas emancipaciones (derecho a votar de la mujer, derecho al divorcio, derecho a disponer del propio cuerpo como el derecho a la interrupción voluntaria de embarazo) se vinculan con una lectura más contemporánea de los textos sagrados, dejando de lado las antiguas lecturas literales. Se puede ilustrar con el ejemplo típico de la multiplicación de los panes,[28] el cual se puede entender de dos maneras: ya sea como un milagro (lectura literal) o como la capacidad de compartir (hermenéutica más distanciada).

El fundamentalismo presenta tres características regresivas y enajenadoras. Se trata, en mi opinión, del literalismo, de la rigidez dogmática comunitaria y del multiculturalismo. Veamos.

### 1. *Literalismo*

El literalismo exige de los creyentes que cumplan al pie de la letra prescripciones de otras épocas. Es especialmente obvio en lo que se refiere a la dominación de la mujer, que existía en las sociedades patriarcales de las que surgieron los tres monoteísmos. Veamos ejemplos en el Antiguo Testamento, en el Nuevo Testamento y en el Corán.

El Antiguo Testamento jerarquiza las relaciones entre el hombre y la mujer. En La Biblia de las Américas, Génesis 3-16, podemos leer lo siguiente: "A la mujer dijo: En gran manera multiplicaré tu dolor en el parto, con dolor darás a luz los hijos; tu deseo será para tu marido, y él tendrá dominio sobre ti".[29]

---

[28] Veáse La Biblia de las Américas, San Mateo, capítulo 14, versículos 14 al 21, y capítulo 15, versículos 32 al 38.

[29] Veáse La Biblia de las Américas, Génesis, capítulo 3, versículo 16.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



El Nuevo Testamento afirma de manera contundente la superioridad del sexo masculino sobre el femenino. En la Epístola a los Efesios, San Pablo escribe:

> Mujeres someteos a vuestros maridos como a vuestro Señor… El hombre es cabeza de la mujer, como Cristo es cabeza de la Iglesia, cuerpo suyo del cual es asimismo salvador. Que la esposa, pues, se someta en todo a su marido, como la iglesia se somete a Cristo… En cuanto a ustedes, cada uno ame a su esposa como a sí mismo. Y la mujer, a su vez, respete a su marido.[30]

El Corán no se queda atrás al afirmar que la mujer está muy por debajo del hombre. "Un testimonio de hombre vale dos testimonios de mujeres".[31] Allah dice: "hacedlo frente a dos hombres de entre quienes consideréis justos que sean vuestros testigos, y si no contáis con dos hombres recurrid a un hombre y dos mujeres, de manera que si una de ellas se equivoca la otra subsane el error. Que los testigos no se rehúsen si son citados". El Sura An Nissa exige de la esposa que obedezca al marido y que el marido les pegue a sus mujeres si desobedecen: "Las mujeres virtuosas son las verdaderamente devotas, que guarden en la intimidad que Dios ha ordenado que se guarde. Pero a aquellas cuya animadversión temaís, amonestadlas primero; luego dejadlas solas en el lecho; luego pegadles; pero si entonces os obedecen, no tratéis de hacerles daño".[32]

## 2. *La rigidez dogmática y el integrismo comunitario*

El texto sagrado, ya sea un texto inspirado por Dios a sus profetas o la palabra divina, no se discute, no se contextualiza, no se relativiza. El texto debe aplicarse en su totalidad, sin distancia crítica alguna.

De hecho, el comunitarismo está vinculado a la religión y no a los derechos humanos. La comunidad humana particular debe someterse a la ley impuesta por la fe. Cada individuo debe ser la expresión exclusiva de la comunidad. Asistimos a la primacía absoluta de la comunidad así concebida sobre toda persona particular, desvinculada de toda libertad. Cada persona

---

[30] Veáse La Biblia de las Américas, Carta a los Efesios, capítulo 5, versículos 22 y 33.

[31] Le Coran, *Sourate Al-Baqarah*, parte II, versículos 221 a 223 y 882, trad. de Jacques Berque, París, Albin Michel, 2002. Traducción de la autora.

[32] Le Coran, *Sourate An Nissa*, parte V, versículo 34, trad. de Jacques Berque, París, Albin Michel, 2002. Traducción de la autora.

Nasreen, Talisma, *Lajjā La Honte*, trad. de C. B. Sultán, París, Stock, 1994, p. 286.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



se encuentra sometida a una tutela que amenaza de muerte a quien se atreva a "traicionar" a su comunidad.[33] Las normas comunitarias son también normas de buen comportamiento religioso, por lo que el comunitarismo no puede conducir a una convivencia transcultural serena. En este contexto, el vestuario religioso puede transformarse en una bandera identitaria y política, bajo la presión del grupo. Existe una lógica de identificación al destino del grupo al cual se pertenece. Evidentemente, la solidaridad intracomunitaria excluye a los demás. Los hábitos autoritarios exigen una sujeción absoluta, pero, a la vez, propinan al individuo el orgullo de ser reconocido como miembro de una comunidad que también procura un sentimiento de potencia reforzado. Nos encontramos frente a una paradoja: el orgullo de la persona está vinculado a una sujeción total a la comunidad. El sentimiento de pertenecer al grupo se transforma en identidad.

Se gesta entonces una confusión entre identidad, cultura y religión. Para las mujeres musulmanas que entran en esta lógica, la forma de vestir —y más particularmente el velo—, en sus diferentes formas, termina de construir su identidad. Para ilustrar este fenómeno citemos a Yusuf al-Qaradawi, teólogo de la cofradía de los Hermanos Musulmanes, quien escribe:

> El vestuario debe de ser distinto del que llevan las infieles, las judías, las cristianas y las idólatras. Imitar a esas mujeres está prohibido en el islam que quiere que los musulmanes se diferencien y sean independientes en el fondo y la forma. Esa es la razón por la cual él [el profeta Muhammad] ordenó hacer lo contrario de lo que hacen los infieles.[34]

Esta confusión entre identidad, cultura y religión genera un endurecimiento de las posturas de las diversas comunidades. En Francia, así como en otros países europeos, asistimos también a la progresión de la extrema derecha con discursos y acciones de índole racista. Los grupos más extremistas de las comunidades religiosas agredidas aprovechan el contexto conflictivo para extender su proselitismo y su autoridad.

Es útil aclarar otro punto. No se puede llamar laicidad a una ideología que privilegia al catolicismo y discrimina al islam. La extrema derecha francesa, antiguamente *Front National* y hoy denominada *Rassemblement National*, pretende defender la laicidad; pero se trata de un desvío, ya que organiza su discurso con la finalidad de generar racismo antiárabe y xenofobia antimusulmana para recuperar los votos de los ciudadanos, en particular de las

---

33 Djavann, Chahdortt, *Bas les voiles*, París, Gallimard, 2003, p. 73.

34 Al-Qaradawi, Yusuf, *Le Licite et l'illicite en Islam,* Paris, Al-Qalam, 1992, p. 363. Traducción de la autora.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



personas judías agredidas por extremistas musulmanes. Bien sabemos que el *Rassemblement National* tiene miembros católicos fundamentalistas; Marion Maréchal Le Pen, sobrina de Marine Le Pen, pertenece a esta tendencia.[35] Evidentemente esta situación añade confusión para una comprensión cabal de la laicidad[36] y de la separación de la Iglesia y el Estado. La estrategia de dicho partido contribuye a la diabolización de la laicidad en una parte de la opinión pública francesa e internacional.[37]

Además, debido a su pasado de país colonialista, Francia tiene una minoría musulmana importante, la cual es objeto de discriminación, especialmente, en materia de vivienda o de empleo, que el Estado debe corregir de manera urgente. Además de esta situación, una parte de la juventud musulmana se identifica con la población palestina en el marco del conflicto entre Israel y Palestina que llega hasta Francia a través de los medios de comunicación y de las redes sociales. Esta situación genera aún más tensiones entre las diversas comunidades. El comunitarismo sobrepasa territorios y fronteras. En este contexto, se radicaliza de manera absoluta la diferencia respecto al otro, lo que impide la integración de las personas en una comunidad global y favorece el manejo de políticas maniqueas de amigo-enemigo. La psicología del fanatismo niega cualquier distancia entre la persona y sus convicciones, por lo cual no tolera burlas, sátiras, críticas o caricaturas.[38] En abril de 2018, La Comisión Europea de los Derechos Humanos autorizó la expulsión hacia Argelia de un imán salafista basado en la mezquita *As Suna* de Marsella, ya que en sus predicaciones proclamaba que "los judíos, los chiitas y las mujeres no eran humanos sino que eran puercos".[39] La confusión entre personas y convicciones conduce al rechazo de todo pensamiento crítico a raíz de lo cual surge el riesgo de que se acabe el debate democrático y, con ello, la tolerancia.

La laicidad se basa en la separación entre la Iglesia y el Estado, o mejor dicho entre lo político y lo religioso. Es decir, no deben confundirse las personas con sus convicciones propias. En la ley francesa uno puede cari-

---

35 Beuve-Méry, Alain, "Marion Maréchal-Le Pen s'affiche avec Philippe de Villiers", *Le Monde*, 14 de diciembre de 2016, disponible en: *https://www.lemonde.fr/politique/article/2016/12/14/marion-marechal-le-pen-s-affiche-avec-philippe-de-villiers_5048639_823448.html*.

36 Véase Ley de Separación de las Iglesias y del Estado de 1905, disponible en: *https://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000000508749*.

37 Véase Kessel, Patrick, *Ils ont volé la laïcité,* París, Jean-Claude Gawsewitch, 2012.

38 "Ataque contra «Charlie Hebdo»:…", *cit*.

39 Leroux, Luc, "La CEDH autorise l'expulsion d'un imam salafiste vers l'Algérie", *Le Monde*, 20 de abril de 2018, disponible en: *https://www.lemonde.fr/police-justice/article/2018/04/20/la-cedh-autorise-l-expulsion-d-un-imam-salafiste-vers-l-algerie_5288103_1653578.html*.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



caturizar las convicciones de una persona y blasfemar.[40] Sin embargo, está prohibido incitar al odio y a la violencia en contra de una persona.[41] Este modelo de organización jurídica y política remite a la Revolución francesa que fue una reacción del pueblo y de la burguesía en contra de la dominación de la nobleza y del clérigo. Se puede considerar, desde este punto de vista, que la cultura en su sentido dinámico se levanta en contra de una parte de esta misma cultura que se encuentra anquilosada. La libertad, igualdad y laicidad como modo de separación entre la Iglesia y el Estado, y las primeras declaraciones de derechos humanos, tal como la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789[42] que afirma que: "Art. 1o.: Los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos… Art. 10: nadie puede ser incomodado por sus opiniones, inclusive religiosas, siempre y cuando su manifestación no perturbe el orden público establecido por la Ley".

No fueron frutos espontáneos de la cultura occidental, sino, al contrario, productos de la voluntad de deconstruir algunos rasgos opresivos de dicha cultura.

### 3. *El multiculturalismo*

El término *cultura* procede del latín *cultus*.[43] Hace referencia al cultivo de la tierra o el espíritu, *cultus animi*. Por una parte, la cultura transforma a la humanidad desarrollando sus potencialidades ya que lo que caracteriza al ser humano es su capacidad de reflexionar y plantear problemas. Pero la cultura es también memoria. Ella reúne todo el patrimonio estético e intelectual de la humanidad y ofrece, desde ese punto de vista, un aspecto universal. En este aspecto, la enseñanza que educa a la libertad aparece como una de las formas más notables de la cultura. Por otra parte, la cultura es también el conjunto de las maneras de ser o vivir de un grupo humano en un momento dado de su historia. La cultura es un proceso, pero las culturas son el resultado de ese proceso. En las sociedades contemporáneas viven

---

40 Ley sobre la Libertad de Prensa de 1981, disponible en: *https://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=LEGITEXT000006070722*.

41 Disposiciones referentes a la incitación al odio racial y su prohibición. Véase *https://www.service-public.fr/particuliers/vosdroits/F32575*.

42 Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, 1789, disponible en: *http://www.ub.edu/ciudadania/textos/humanos/humano1789.htm*.

43 Gaffiot, Félix, «cultura», *Dictionnaire. Latin Français*, París, Hachette, 1934, disponible en: *https://www.lexilogos.com/latin/gaffiot.php?p=-1*.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



grupos culturales distintos. Al principio de los años ochenta, en los países occidentales, distintas comunidades comenzaron a reivindicar un reconocimiento identitario más importante. De acuerdo con la doctrina multiculturalista, las culturas minoritarias son discriminadas y deben obtener un reconocimiento por parte del Estado. Las especificidades culturales deben ser protegidas por la ley. Es el caso de Canadá, país que inscribe el multiculturalismo en su Constitución.[44] Charles Taylor,[45] defensor del multiculturalismo, considera que las sociedades occidentales, so pretexto de universalidad, se niegan a reconocer las identidades particulares de determinados grupos como modalidades de expresión de una cultura específica. Para el autor, debe ser inscrita en la ley la igualdad de valor entre las distintas culturas bajo el argumento de que la identidad no se elige, sino que se hereda. Charles Taylor propone el concepto de identidad dialógica, es decir, que el individuo se construye con respecto al otro. Con un enfoque similar, Jean Baubérot considera que los acomodos razonables permiten salir de la desastrosa alternativa del *todo o nada* frente a las reivindicaciones de las minorías.[46]

La doctrina de los acomodos razonables preconiza la adaptación de la laicidad a las exigencias religiosas. Ello genera otra pregunta: ¿cómo definir los acomodos razonables? La doctrina multiculturalista pretende evitar la estigmatización de las minorías, pero dicho enfoque plantea otra problemática: ¿cómo encontrar un consenso entre una sociedad que defiende los derechos humanos y una comunidad que exige el respeto de ciertas tradiciones, por ejemplo, la ablación del clítoris? Desde mi punto de vista, estos usos culturales no son respetables cuando violan los derechos humanos. En caso de contradicción o conflicto entre la ley común y las costumbres religiosas, ¿qué solución elegir? Estas preguntas ponen de relieve la problemática del multiculturalismo, cuando existe una yuxtaposición de comunidades con tribunales religiosos distintos que aplican sus leyes propias de la Halakha para los judíos o de la Sharia, para los musulmanes en el caso de Israel y también de la aplicación de las normas católicas o musulmanes según las comunidades en el caso del Líbano. Esos tribunales religiosos no aplican la ley común. El mismo problema existe en India con las comunidades hindúes y musulmanas. Estas reflexiones nos conducen a considerar que, a pesar de sus loables intenciones, el sistema multicultural no facilita la coexistencia pacífica de individuos procedentes de comunidades diferentes en una

---

44 Constitución de Canadá, disponible en: *http://laws-lois.justice.gc.ca/PDF/CONST_E.pdf*.

45 Véase Taylor, Charles, *Multiculturalisme, différence et démocratie,* París, Flammarion, 2009.

46 Véase Bauberot, Jean, *Une laïcité interculturelle. Le Québec, avenir de la France ?,* París, De l'Aube, 2008.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



misma sociedad, sino que, paradójicamente las dificulta. La cultura debe distinguirse de la política. Cuando se impone, la cultura ya no es cultura, sino que es política. Esta distinción entre cultura y política permite excluir de la esfera común toda norma etnocéntrica, de cualquier comunidad, que no fuese favorable a la organización de las libertades individuales. Cuando falta una ley común para todos, cada uno sólo busca respetar su propia ley. De tanto reclamar un reconocimiento abusivo de derechos específicos, el riesgo del comunitarismo es socavar la ley común y los derechos humanos.

Así, cuando el comunitarismo procede del fundamentalismo, genera dos consecuencias dramáticas:

— La enajenación absoluta del individuo en su singularidad, con la negación total de su libertad en la esfera privada.
— La guerra de los dioses y sus conflictos potenciales o actuales entre los miembros de diversas comunidades. Existen muchos casos de enfrentamientos intercomunitarios. Por ejemplo, los conflictos entre hindúes y musulmanes en India durante la independencia conseguida por Gandhi; las guerras de religión entre católicos y protestantes en la Europa del Renacimiento y en Irlanda del Norte, y, por supuesto, los enfrentamientos entre musulmanes y cristianos en los países sometidos al islamismo integrista.

## IV. El reto de la emancipación laica y su capacidad universalista: unir la diversidad mediante lo que libera y no por lo que somete

En definitiva, ¿cómo responder a la posibilidad de superar los fundamentalismos y los daños que causan en Francia? No se pretende aquí ofrecer soluciones sino elementos reflexivos con el fin de desarrollar acciones. El primer elemento se refiere a la emancipación laica, punto de referencia esencial del pensamiento, de la educación popular y de las acciones de los poderes públicos en una república democrática. Por ejemplo, la enseñanza pública, desvinculada de todo proselitismo, debe recibir más apoyo económico, sobre todo en los barrios desfavorecidos. El deber de los poderes públicos estriba en promover una ciudadanía vinculada con una educación al pensamiento crítico. Durante los años sesenta y setenta, los poderes públicos franceses otorgaban subvenciones a asociaciones deportivas, culturales, artísticas y de educación popular con el fin de desarrollar el vínculo social y la educación

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



para las personas desfavorecidas. Es útil recordar al respecto que ese tipo de acciones emancipadoras para el ciudadano se basan en los derechos humanos con una visión universalista que abarca lo que une a los seres humanos en vez de apuntar sus diferencias. Una manera de saber si algo es universal es preguntarse si es algo bueno para todos los seres humanos.[47] No puede universalizarse, como algo positivo, la explotación, la dominación de los seres humanos. Recordemos que, so pretexto de una "misión civilizadora", el colonialismo occidental presentó su cultura específica como universal, lo que fue una gran mistificación y puede generar desconfianza hoy día hacia el verdadero universalismo. El verdadero universalismo no puede definirse como la *absolutización de una cultura específica*.

En su libro *Race et Histoire*, Claude Lévi-Strauss[48] plantea la problemática de la raza aplicada a los hombres de manera caricaturística y deconstruye una *pseudojerarquización* de las culturas, la cual es obviamente inaceptable. Sin embargo, cuando se plantea la crítica a una tradición, no significa que se rechace dicha tradición en su totalidad, sino que se apunta a ciertas costumbres que son violentas y peligrosas para la persona (tales como la amputación de la mano por robo, por ejemplo). Desde este punto de vista, vemos que no se trata de "traicionar su cultura" como pretenden los adeptos de una sumisión total a las tradiciones, sino que basta con emanciparse de las tradiciones que parecen injustas. Recordemos a Averroes en su *Discurso Decisivo*:[49] "Cuando un enunciado entra en conflicto con la razón, es necesario interpretarlo".[50]

Los defensores de un multiculturalismo diferencialista culpan al universalismo laico de carecer de consideración para las diferencias entre los seres humanos, sin embargo, la meta del universalismo estriba en enfocar lo que reúne a las personas en vez de acentuar lo que las diferencia. Las diferencias no deben ser instrumentalizadas para convertirse en la punta de lanza de posibles conflictos ya que el encierre en la diferencia cultural se conjuga frecuentemente con un comunitarismo excesivo. La unión de la diversidad mediante la unidad de un marco común no puede realizarse privilegiando un particularismo impuesto a todos. Esta unión de la diversidad no puede hacerse tampoco a través de una simple yuxtaposición de comunitarismos. Evidentemente, la ausencia de marcos y de leyes comunes a todas las comunidades dificulta su coexistencia.

---

47 Véase Kant, Immanuel, *Critique de la raison pure*, París, PUF, 2012.

48 Véase Lévi-Strauss, Claude, *Race et histoire*, París, Folio Essai, 1987.

49 Averroes, *Le livre du discours décisif*, Paris, Garnier-Flammarion, 1996, p. 254.

50 Traducción de la autora.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



La solución laica es sencilla y clara. Permite que no se imponga un particularismo religioso en una sociedad multicultural y que se evite la dislocación comunitaria de la República sacrificando el bien común a varios particularismos. La laicidad significa cuidar del bien común que une al pueblo, al *laos*, que en griego significa el pueblo indiviso. Ese bien común está ligado a una igualdad de libertad de los varios creyentes y ateos. El universalismo laico parece aceptable para todos, ya que valora lo que es bueno para todos: libertad, igualdad, participación al bien común (es decir sanidad, educación, etcétera). La laicidad apunta hacia la emancipación intelectual ya que la capacidad de pensar no debe delegarse. Libertad y razón son potencias inscritas en cada individuo. Ciertamente, la laicidad es exigente, ya que incita a distanciarse de los hábitos retrógrados y, generalmente, de todo lo que enajena y rebaja a las personas. Bien los saben las mujeres, pues ellas son las primeras víctimas, no del retorno de lo religioso, sino del retorno de una voluntad de dominación totalitaria de ciertas religiones en su forma fundamentalista e integrista.

Las religiones concebidas como forma de espiritualidad no tienen por qué considerar la laicidad como una amenaza. Muchos creyentes son conscientes de ello. Según Ferdinand Buisson:

> La palabra que se opone etimológicamente a laico de la manera más directa, no es eclesiástico, ni religioso, ni monje, ni sacerdote; es la palabra clérigo… El clero, los clérigos son una fracción de la sociedad que se considera especialmente elegida y que piensa que ha recibido la misión de gobernar al resto de los humanos; el espíritu clerical es la pretensión de esa minoría de dominar a la mayoría en nombre de la religión… El espíritu laico es el conjunto de las aspiraciones del pueblo, del laos, es el espíritu democrático y popular.[51]

Evidentemente, la aceptación de versiones más tolerantes y humanistas de las convicciones espirituales no concierne solamente lo religioso. Los humanistas ateos o agnósticos, los masones o los simples racionalistas, no deben ser excluidos del campo espiritual. Eso tendría un carácter discriminatorio. En Francia, casi una persona de cada dos no cree en Dios. Ahora bien, esas personas tienen principios y valores tan estimables como los de los creyentes. Sepamos unir, tal como lo expresa el bello poema de Louis Aragon, "La Rose et le Réséda": "Celui qui croyait au ciel, celui qui n'y croyait pas", es decir, "El que creía en el cielo y el que no creía".[52] Una fe desinte-

[51] Buisson, Ferdinand, artículo laico, *Diccionario de Pedagogía*, cit. en Coutel, Charles, *République et l'Ecole*, París, Agora, 1991, p. 22.

[52] Aragon, Louis, "La Rose et le Réséda", *La Diane Française,* Paris, Seghers, 2012, p. 195.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



resada que no intenta imponerse a los demás es perfectamente compatible con la laicidad. Así pues, se trata de convocar a todos los seres humanos en la unión laica que trata de igual manera las diferentes opciones espirituales.

Los retos —societales y sociales— de la laicidad son decisivos en un mundo en el que las migraciones de poblaciones generan configuraciones multiculturales. Benito Juárez, Thomas Jefferson con su famosa frase "building a wall of separation between church and state",[53] Víctor Hugo, Gandhi, Jaurès, Clémenceau, Olympe de Gouges, escritora durante la revolución francesa, Simone Veil, mujer política francesa, y muchas más mujeres y hombres ilustres figuran en el panteón laico, que no reúne a los dioses, sino a los seres humanos que tienen altos ideales de las realizaciones humanas.

## V. Conclusiones

Para terminar, es necesario comprender cabalmente el sentido de las resistencias a la laicidad. Existen dos causas principales:

a) La negación de la igualdad entre las diferentes espiritualidades, así como la voluntad de restablecer los privilegios públicos de la religión.
b) El rechazo de las emancipaciones societales que hacen posible la emancipación laica, es decir, la liberación de la ley civil respeto a la tutela religiosa.

En una sociedad que quiere ser emancipadora para los seres humanos, la mujer también debe emanciparse; para ello debe liberarse del patriarcado valorado y apoyado por la religión, y debe disponer libremente de su cuerpo y de su conciencia, esto concierne el aborto, la píldora, la sexualidad de placer, la igualdad de derechos en la pareja. Quiero en esta ocasión rendir homenaje al movimiento Mujeres Católicas por el Derecho a Decidir.

También la emancipación laica se relaciona con la emancipación de los homosexuales y de la sexualidad misma. Esta emancipación no tiene que ver con un nihilismo y una ausencia de valores o de referentes. En una sociedad laica, la violación sigue siendo considerada como un crimen. Pero la actividad sexual no lo es cuando los individuos que la comparten lo hacen libremente y dentro del respeto mutuo.

[53] Jefferson, Thomas, *Letter to the Danbury Baptists*, Biblioteca del Congreso, 1 de enero de 1802, disponible en: *https://www.loc.gov/loc/lcib/9806/danpre.html*.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



Así las cosas, queda claro que, para superar los fundamentalismos, el pilar central estriba en la laicidad. Pero más allá de esta idea esencial de la laicidad, podemos abrir la reflexión sobre acciones posibles y necesarias.

En mi opinión, una de las acciones necesarias radica en la educación popular laica, y en resistir a la confusión semántica: cultura, religión, identidad, blasfemia, racismo, guiada por los fundamentalistas y retomada por numerosos medios de comunicación. Es imprescindible aclarar estos conceptos fundamentales a través de la educación. También es urgente seguir desplegando campañas de prevención mediante los medios de comunicación y en particular en las redes sociales dirigidas a los jóvenes para prevenir los riesgos de radicalización. De la misma manera, son necesarias las campañas de información sobre las teorías de la conspiración que afectan mucho a la juventud en las sociedades occidentales. Este punto se relaciona estrechamente con el anterior, ya que los jóvenes se informan esencialmente a través de las redes sociales, donde circulan muchas *fake news* y teorías del complot. Este fue el caso después de los atentados de enero de 2015 en París y sigue siendo verdad cada vez que hay un atentado.[54]

Otra solución podría estribar en la ampliación de los derechos sociales. Es imprescindible invertir en recursos humanos y equipos en todos los campos donde se encuentra el riesgo fundamentalista, especialmente, en los barrios desfavorecidos, pero también en la cárcel en donde pueden radicalizarse algunos jóvenes. En todos los campos sociales, abandonados por el Estado, la caridad religiosa proselita fundamentalista e integrista se sustituye a los poderes públicos.[55] En Francia, por ejemplo, existía, hasta mitad de los años ochenta, una red de educadores sociales en los barrios desfavorecidos con equipos de deporte y centros sociales que fueron desapareciendo a causa de los recortes en el ámbito social. Desde los años ochenta, dichas subvenciones no han dejado de disminuir para quedar reducidas en la actualidad en su mínima expresión. La educación popular y los apoyos sociales fueron sustituidos por la caridad religiosa fundamentalista en los mismos barrios, con la llegada de imanes autonombrados. En 2003 un movimiento de mujeres magrebíes, cuyo nombre es *Ni putes ni soumises* (Ni putas ni sumisas),[56] denunciaron, a través de una marcha por toda Francia, el fuerte desarrollo de la presión comunitarista patriarcal musulmana. También de-

[54] Véase Galland, Olivier y Muxel, Anne, *La tentation radicale: enquête sur les lycéens*, París, PUF, 2018.

[55] Véase Galland, Olivier y Muxel, Anne, *La tentation radicale: enquête sur les lycéens*, París, PUF, 2018, y Amara, Fadela, *Ni putes ni soumises*, París, La Découverte, 2002.

[56] Amara, Fadela, *Ni putes ni soumises*, París, La Découverte, 2002.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



nunciaron el abandono de los barrios desfavorecidos por los poderes públicos a causa de los recortes. Asimismo, es necesario desarrollar y ampliar centros de atención y acogida a las personas víctimas de un comunitarismo violento, especialmente, dirigido en contra de las mujeres.

Evidentemente, la República no puede integrar a las minorías si se ejerce discriminación sistemática en los ámbitos del empleo y de la vivienda. La República debe ser a la vez laica y social, particularmente, en lo que se refiere a los servicios públicos.

Los países occidentales deben superar el complejo neocolonialista transgeneracional que lleva a ciertas personas a justificar todos los abusos cometidos en nombre la religión o de las tradiciones de minorías integristas siempre consideradas como víctimas. Esta postura deja la puerta abierta a la llamada *laicidad abierta* y a los *acomodos razonables*, otorgando cada vez más derechos particulares en detrimento de los derechos universales, con el riesgo de socavar la ley común. ¿Cómo puede aceptarse la mutilación física (ablación del clítoris, aunque esté realizada en un lugar aséptico como un hospital), la violación de una persona, los crímenes de honor o el homicidio de un hijo o una hija por rechazo de una transfusión sanguínea? Con los *acomodos razonables*, en vez de considerar lo que es justo, se trata de aceptar de antemano las reivindicaciones de todo tipo de las minorías.

Acabaré recordando cuál debe ser la brújula que siempre guíe nuestra reflexión: ¿qué es más importante: la tradición o lo que es justo para el ser humano?

## VI. Bibliografía

"Ataque contra «Charlie Hebdo»: la historia de un día negro", *Le Monde*, 8 de enero de 2015, disponible en: *http://www.lemonde.fr/attaque-contre-charlie-hebdo/article/2015/01/08/ce-que-l-on-sait-sur-l-attentat-contre-charlie-hebdo_4551235_4550668.html*.

Al-Qaradawi, Yusuf, *Le Licite et l'illicite en Islam*, Paris, Al-Qalam, 1992.

Amara, Fadela, *Ni putes ni soumises*, París, La Découverte, 2002.

Aragon, Louis, "La Rose et le Réséda", *La Diane Française*, París, Seghers, 2012.

Averroes, *Le livre du discours décisif*, París, Garnier-Flammarion, 1996.

Blancarte, Roberto (coord.), *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*, México, Colegio de México, 2008.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



BLANCARTE, Roberto, "Laicidad: la construcción de un concepto de validez universal", en COSTA, Néstor da (comp.), *Laicidad en América Latina y Europa: repensando lo religioso entre lo público y lo privado en el siglo XXI,* Montevideo, CLAEH, 2006.

BAUBEROT, Jean, *Une laïcité interculturelle. Le Québec, avenir de la France?,* París, De l'Aube, 2008.

BAUBEROT, Jean, *Petit manuel pour une laicité apaisée,* París, La Découverte, 2016.

BAYART, Jean-François, *L'illusion identitaire,* París, Fayard, 1996.

BEUVE-MÉRY, Alain, "Marion Maréchal-Le Pen s'affiche avec Philippe de Villiers", *Le Monde*, 14 de diciembre de 2016, disponible en: *https://www.lemonde.fr/politique/article/2016/12/14/marion-marechal-le-pen-s-affiche-avec-philippe-de-villiers_5048639_823448.html.*

CASAS, Bartolomé de las, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias,* 1552, disponible en: *http://aix1.uottawa.ca/~jmruano/relacion.pdf.*

CLAVREUL, Gilles, *Laicité, valeurs de la République et exigences minimales de la vie en société : des principes à l'action*, París, Ministerio del Interior, 2018, disponible en: *http://www.laicite-republique.org/rapport-clavreul-laicite-valeurs-de-la-republique-et-exigences-minimales-de-la.html.*

COUTEL, Charles, *République et l'Ecole*, París, Ágora, 1991.

DEBRAY, Régis, *Le feu sacré, fonction du religieux*, País, Fayard, 2003.

DJAVANN, Chadort, *Bas les voiles*, París, Gallimard, 2003.

DORTIER, Jean-François, *Dictionnaire des sciences sociales*, Auxerre, Sciences Humaines, 2004.

GAFFIOT, Félix, *Dictionnaire. Latin Français*, París, Hachette, 1934, disponible en: *https://www.lexilogos.com/latin/gaffiot.php?p=-1.*

GALLAND, Olivier y MUXEL, Anne, *La tentation radicale: enquête sur les lycéens*, París, PUF, 2018.

HABERMAS, Jürgen, RATZINGER, Joseph, *Raison et religion: la dialectique de la sécularisation,* París, Salvator, 2004.

HUGO, Víctor, *L'Etat chez lui, l'eglise chez elle*, discurso en la discusión del proyecto de ley sobre la enseñanza, 15 de enero de 1850, disponible en: *https://www.apmep.fr/IMG/pdf/education_v_hugo.pdf.*

JEFFERSON, Thomas, *Letter to the Danbury Baptists*, Biblioteca del Congreso, 1 de enero de 1802, disponible en: *https://www.loc.gov/loc/lcib/9806/danpre.html.*

KANT, Immanuel, *Critique de la raison pure*, París, PUF, 2012.

KEPEL, Gilles, *Les banlieues de l'Islam : naissance d'une religion en France,* París, Seuil, 1991.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



KESSEL, Patrick, *Ils ont volé la laïcité,* París, Jean-Claude Gawsewitch, 2012.

La Biblia de las Américas.

Le Coran, trad. de Jacques Berque, París, Ed. Albin Michel, 2002

LEDUC, Agnès y FINE Agnès, "Femmes et religion", *Clío*, Berlín, núm. 2, 1995, disponible en: *http://clio.revues.org/485.*

LEROUX, Luc, "La CEDH autorise l'expulsion d'un imam salafiste vers l'Algérie", *Le Monde*, 20 de abril de 2018, disponible en: *https://www.lemonde.fr/police-justice/article/2018/04/20/la-cedh-autorise-l-expulsion-d-un-imam-salafiste-vers-l-algerie_5288103_1653578.html.*

LÉVI-STRAUSS, Claude, *Race et histoire*, París, Folio Essai, 1987.

MOORE, Robert, *The war on heresy faith and power in medieval Europe,* Londres, Profile Books, History & Classics, 2012.

NASREEN, Talisma, *Lajjā La Honte,* trad. de C. B. Sultán, París, Stock, 1994.

PEÑA-RUIZ, Henri, *La emancipación laica,* Madrid, Laberinto 2001.

PEÑA-RUIZ, Henri, *Le dictionnaire amoureux de la laïcité,* París, Plon, 2014.

PEÑA-RUIZ, Henri y SCOT, Jean-Paul, *La política en Víctor Hugo: cartas a España, Cuba y México*, Madrid, Laberinto, 2002.

POIZAT, Jean-Claude, "Le communautarisme et la question du droit des minorités selon Charles Taylor. Contre un déni de justice", *Le philosophoire,* Berlín, núm. 15, marzo de 2001, disponible en: *https://www.cairn.info/revue-le-philosophoire-2001-3-page-3.htm.*

POULAT, Emile, *Liberté. Laïcité, la guerre des deux France et le principe de la modernite,* París, Du Cerf, 1987.

SALAZAR UGARTE, Pedro y CAPDEVIELLE, Pauline (coords.), *Para entender y pensar la laicidad*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2013, t. II.

SPINOZA, Baruch, *Traité théologico-politique*, París, PUF, 2012.

TAMAMES, Laura y TAMAMES, Ramón, *Introducción a la Constitución española*, Madrid, Alianza, 2003.

TAYLOR, Charles, *Multiculturalisme, différence et démocratie,* París, Flammarion, 2009.

TAYLOR, Charles, *L'âge séculier*, París, Seuil, 2011.

TAYLOR, Charles, *Le malaise de la modernité*, París, Le Cerf, 2015.

WEBER, Max, *Economie et societé. Les catégories de la sociologie*, París, Ágora, 2003, t. I.

WEBER, Max, *Economie et societé. Organisation et puissances de la société dans leur rapport avec l'économie*, París, Ágora, 2003, t. II.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g

# "RADICALIZACIÓN",* POLITIZACIÓN Y HEGEMONISMO RELIGIOSO EN NOMBRE DEL ISLAM: ¿ES CULPA DEL "OCCIDENTE" Y DE LA LAICIDAD FRANCESA?

Haoues SENIGUER**

SUMARIO: I. *Introducción*. II. *Radicalización y violencia en nombre del islam. Una discusión crítica de las tesis de Olivier Roy, Gilles Kepel y François Burgat*. III. *Acuerdos, desacuerdos y complementariedad explicativa: despolarizar los análisis*. IV. *Nuestras tres hipótesis explicativas de la violencia en nombre del islam*. V. *Las justificaciones religiosas de los actores musulmanes violentos: cuando política y religión se entremezclan*. VI. *El ascenso de una laicidad cultural e identitaria*. VII. *Marruecos o el integrismo compartido*. VIII. *Elementos conclusivos*. IX. *Bibliografía*.

## I. INTRODUCCIÓN

Este texto que se presenta a continuación tendrá, sobre todo, una vocación teórica, orientada a identificar de la manera más precisa posible los términos de una cuestión de gran acuidad: la articulación entre radicalización y formas discursivas de hegemonismos religiosos en nombre del islam, que no se manifiestan exclusivamente mediante el llamado a la guerra, a la violencia armada, y al "yihad",[1] ordinariamente entendido como la violencia o guerra emprendida con fines propagandísticos del islam. En otras palabras,

* Es necesario señalar desde un principio que este término plantea enormes problemas de orden epistemológico que intentaremos discutir más ampliamente a continuación. Al respecto, remitimos los lectores a un artículo crítico dedicado al examen de la palabra. Seniguer, Haoues, "De quelques réflexions sur les sinuosités de la radicalisation", *Histoire, Monde et Cultures religieuses* (HMC), núm. 39, 2016, pp. 13-31.

** Traducción de Pauline Capdevielle.

[1] En los orígenes árabes de la palabra, mucho antes del advenimiento del islam en el siglo VII, el término *yihad*, construido en la raíz *jahada*, tiene como significado principal el hecho de hacer un esfuerzo ardiente, agotador, que exige energía.



DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



el islamismo,[2] que es una forma exacerbada de politización del islam, no conduce necesariamente e *ipso facto* al terrorismo o a la violencia física. Sin embargo, este modo de ideologización de la religión musulmana genera problemas en otros aspectos, especialmente, por los tipos de violencia que despliega y que no siempre se perciben de manera clara. La articulación entre radicalización y hegemonismo religioso en nombre del islam supone, por lo tanto, otra articulación igualmente importante: la asociación estrecha, desde el punto de vista analítico, entre los textos/discursos de los actores sociales involucrados y los contextos en los cuales se producen estas enunciaciones.

El trabajo del sociólogo Razmig Keucheyan titulado "¿Qué es un pensamiento radical? Aspectos del radicalismo epistémico",[3] publicado en el periódico sociológico *Journal du Mauss*, constituye un buen punto de partida para nuestra reflexión. El autor indica, desde el comienzo, que la radicalidad es "multimodal", en el sentido de que la noción o el concepto puede ser utilizado tanto en el mundo intelectual, de la política o de las artes. ¿Existe una relación causal entre la radicalidad que toma forma en el pensamiento, y su prolongación eventual en el ámbito político? El autor señala que, si bien existen en Francia reflexiones sociológicas sobre la "radicalización política", pocos estudios se han enfocado a profundidad en la "radicalidad intelectual", en el "pensamiento extremo" o en el "pensamiento radical".

Remite al lector a los trabajos del politólogo Philippe Raynaud, en particular, dos artículos, uno sobre nuevas radicalidades y extrema izquierda en filosofía[4] y otro sobre la extrema izquierda plural entre democracia radical y revolución.[5] Lo que Keucheyan reprocha a Raynaud es la utilización de términos relativos a la radicalidad sin definirlos rigurosamente. Comprueba, una vez más, la indigencia definitoria del "pensamiento radical", de la misma manera que nosotros reprochamos a muchos politólogos su poca disposición a identificar el sentido de la palabra "radicalización". De acuerdo con el sociólogo, muchos trabajos académicos franceses descuidan todavía "la cuestión de saber si un proceso de radicalización puede primero nacer

---

2 *Cfr.* Seniguer, Haoues, *Petit précis d'islamisme: des hommes, des textes et des idées*, París, L'Harmattan, Bibliothèque de l'Iremmo, 2013, pp. 29-40.

3 Keucheyan, Razmig, "Qu'est-ce qu'une pensée radicale? Aspects du radicalisme épistémique", *Revue du MAUSS permanente*, 2010, disponible en: *http://www.journaldumauss.net/?Qu-est-ce-qu-une-pensee-radicale*.

4 Raynaud, Philippe, "Les nouvelles radicalités. De l'extrême gauche en philosophie", *Le Débat*, París, 1999, vol. 105, núm. 3, pp. 90-117; Raynaud, Philippe, *L'extrême gauche plurielle: entre démocratie radicale et révolution*, París, Cevipof Autrement, 2006.

5 En francés: "L'extrême gauche plurielle. Entre démocratie radicale et révolution".

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



en el ámbito intelectual, para luego propagarse en el de la práctica política", que desde su punto de vista "no es abordado".[6]

Keucheyan regresa a la etimología de la palabra radical, el latín *radix*, que significa raíz. Desde esta perspectiva, la radicalidad, en su sentido fundador, se caracteriza por la voluntad de regresar a los fundamentos más probables o a las fuentes de una entidad, pensamiento, doctrina, etcétera. Apoyándose sobre filósofos de la Escuela de Fráncfort (Alemania), Walter Benjamin (1892-1940), Siegfried Kracauer (1889-1966; sociólogo, periodista y crítico alemán de cine) y Carl Schmitt (1888-1985), Keucheyan propone una definición de la "radicalidad epistémica". Al referirse a esos autores, el objetivo es mostrar que la explicación de un fenómeno social mediante sus extremos es un medio adecuado para penetrar de forma más directa su lógica interna.

"Es un error presentar lo que es general como un valor promedio. Lo que es general, es la idea. En cambio, más podremos verla como algo extremo, más penetraremos profundamente en el corazón de la realidad empírica. El concepto deriva de lo extremo".[7]

Y Benjamin agrega luego: "La necesidad de voltear hacia los extremos es la norma de formación de los conceptos en las investigaciones filosóficas".

La segunda cita es de Siegfried Kracauer, que, al igual que Benjamin, era cercano a la Escuela de Fráncfort. Esto es lo que dice en su obra titulada *Los empleados*, publicada en 1979: "El material presentado en este trabajo ha sido recogido en Berlín, ya que a diferencia de todas las demás ciudades y localidades alemanes, Berlín es el lugar donde la condición de empleados se presenta bajo su forma extrema. Y solamente se puede entender la realidad a partir de sus extremos".[8]

La tercera cita es de un autor que se sitúa políticamente al opuesto de los dos precedentes: Carl Schmitt. Proviene de su obra titulada *Teología política*, publicada en 1922. Al buscar definir la noción de "soberanía" —una de las principales temáticas de su obra—, Schmitt afirma lo siguiente:

> Soberano es quien decide sobre el estado de excepción. Sólo esta definición puede ser justa para el concepto de soberanía como concepto límite. Pues concepto límite no significa concepto confuso como en la impura terminología de la literatura popular, sino concepto de la esfera más extrema. A él corresponde que su definición no pueda conectarse al caso normal, sino al caso límite.[9]

---

6 Traducción libre.

7 Traducción libre.

8 Traducción libre.

9 Schmitt, Carl, *Teología política*, trad. de Francisco Javier Conde y Jorge Navarro Pérez, 8a. ed., Madrid, Trotta, 2009.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



Keucheyan plantea una interrogante que deja provisionalmente en suspenso, pero que es crucial, como se verá a continuación: ¿las teorías radicales, o la radicalidad intelectual, nacen en periodos políticos agitados, o pueden aparecer, tal como las utopías, en periodos tranquilos, apaciguados, con una conflictividad relativa? Retomando a Benjamin, Schmitt y Kracauer, Keucheyan señala que para los tres pensadores las "teorías no son en ningún caso unas «copias» o «calcos» de la realidad, es decir, no pueden abarcar el conjunto de informaciones contenidas en la realidad… Las teorías son siempre reconstrucciones *parciales* o *fragmentarias* de la realidad". Por lo tanto, para los tres autores, de acuerdo con Keucheyan, la radicalidad epistémica consiste precisamente en "lo que tiene deliberadamente algo paradojal", al centrarse en el fenómeno social, ya no ordinario, banal, sino a sus manifestaciones que parecen más "extremas". Es una búsqueda de síntomas, que muestra que un hecho social nunca es "liso" o sin aspereza. Kracauer nos da un ejemplo en *Los Empleados. Un aspecto de la Alemania más reciente* (1929): para entender cabalmente la condición de los "empleados" en la Alemania del principio del siglo XX, es necesario examinar en primer lugar la situación de los empleados berlineses, que aparece como la más "extrema". Así, la radicalidad epistémica se centra en lo no ordinario, lo que parece evidente, pero que, precisamente, no lo es.

De la misma manera, Schmitt, en la mirada de Keucheyan, muestra que, para entender la naturaleza real de lo político y de la soberanía, conviene enfocarse en los procesos políticos que salen de la rutina (como las elecciones, por ejemplo) para analizar las guerras, las revoluciones, las dictaduras, los estados de excepción, etcétera, todo lo que, finalmente, los podría hacer surgir. Los "casos extremos", por definición, son "escasos". "Es por esta razón que los calificamos como extremos". Encontramos aquí una primera indicación útil: lo radical, desde el punto de vista epistémico, es lo extremo, que a su vez se inscribe en la excepcionalidad, en lo escaso y, por lo tanto, en el margen o en la periferia del fenómeno social. Ahora bien, ¿no es arriesgado, incluso peligroso, buscar explicar la naturaleza de un fenómeno social a partir de sus periferias o de sus márgenes incandescentes o violentos?

En la mirada de Kracauer, en particular, la radicalidad epistémica toma en serio la radicalidad que viene de las profundidades de la realidad social. Éste no es el caso de Benjamin, el cual, a diferencia del primero, ve la radicalidad en el concepto mismo. Para dicho filósofo, mientras más radical es un concepto, más permite penetrar la realidad de un fenómeno: "más cortante y afilado es el concepto, más posibilidades tendremos de acceder a la «esencia» de lo político". Sin embargo, podemos ser circunspectos sobre las

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



posibilidades de acceder a dicha esencia, más los sociólogos que los filósofos herederos de Platón y del platonismo.

Si extrapolamos un poco las palabras de Keucheyan, que no considera el extremismo religioso, sería finalmente mediante las periferias incandescentes, es decir, el terrorismo en nombre del islam, que seríamos capaces de detectar el discurso religioso que posibilita el paso al acto violento. Es decir, en muchos casos, los teólogos musulmanes no desactivan realmente a nivel de los principios la sacralización de la violencia. Por ejemplo, la autorización, supuestamente fundada en el Corán, para el varón de constreñir a su esposa, física o moralmente. O también, en algunas ocasiones, los mismos teólogos invocan el yihad contra "los enemigos" o "adversarios" del islam y de los musulmanes. Así, dichos clérigos asumen *a minima* una responsabilidad moral en el ejercicio de la violencia religiosamente motivada, pero que no se inscribe directamente en el marco del terrorismo.

De acuerdo con un informe del diputado socialista Sébastien Pietrasanta (2012-2017), se estimaban, a finales de 2015, cerca de 1,800 "franceses o residentes extranjeros en Francia involucrados en las redes yihadistas en Siria e Irak, entre los cuales 475 estaban en zonas de combate". Francia encabezaría, desde este punto de vista, los países europeos proveedores de "yihadistas" o "combatientes", por delante de Reino Unido, Alemania, Bélgica, Países Bajos, Dinamarca, y España.[10] En dicho informe, el autor define el término "radicalización" con base en una definición del historiador Pierre Conesa: "Una legitimación intelectual, filosófica y religiosa del paso a la violencia".

Ahora bien, ¿es idóneo el término "radicalización" para describir la legitimación de la violencia? y ¿de qué violencia se trata? Pocos de los que respaldan y usan el término especifican a qué tipo de violencia se refieren, pero, en la mayoría de los casos, se intuye que apuntan a los hechos de terrorismo.

En otro informe, titulado *Valores republicanos, laicidad y prevención de derivas radicales en el campo del trabajo social*, encomendado a Michel Thierry, inspector general de asuntos sociales, tras los atentados del 13 de noviembre de 2015 en París —entre otros, por la ministra de Asuntos Sociales en el gobierno de François Hollande, Marisol Touraine (2012-2017)—, se señala que prevenir el adoctrinamiento de los jóvenes supone una buena comunicación sobre laicidad, la cual no debe parecer hostil a la religión, sino ser presentada como "lo que es común a todos los seres humanos, más allá de sus diferen-

[10] *Cfr.* Pietrasanta, Sébastien, *La déradicalisation, outil de lutte contre le terrorismo*, París, 2015, disponible en: *http://www.ladocumentationfrancaise.fr/var/storage/rapports-publics/154000455.pdf*; *Prévention de la radicalisation. Des outils pour les maires*, París, 2015, disponible en: *http://www.maire-info.com/upload/files/prevention_radicalisation.pdf* (fecha de consulta: 9 de agosto de 2017).

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



cias de opciones espirituales o filosóficas, sus creencias o no creencias, en la esfera pública. Afirma el principio de la libertad de conciencia, respaldada por una autonomía del juicio, así como la estricta igualdad de los derechos de todos".[11] También, este informe evoca "la instrumentalización de la laicidad", fuente de discriminación, marginalidad y, por lo tanto, de un repliegue "integrista", "islamista" o identitario:

La extrema derecha reivindica cada vez más la laicidad como cubertura de la islamofobia. Ello sólo refuerza la argumentación de los islamistas integristas o de los adeptos de las teorías complotistas, que fácilmente pueden decir: "¿Lo ven? La laicidad es el arma de los que quieren discriminar a los musulmanes, imponernos una sociedad sin dios, negar nuestra identidad". De ahí la exigencia de un discurso y de una práctica inclusiva de la laicidad —inclusiva no significa elástica o esponjosa—. De ahí el interés de hacer del rechazo de las discriminaciones el centro de las prácticas y de las formaciones sociales.[12]

A partir de los atentados ocurridos el 7 y 9 de enero y el 13 de noviembre de 2015 en París, que provocaron varios centenares de muertos y heridos, en el debate público se habla de manera habitual del fenómeno de la *radicalización,* que supuestamente describe, en un tiempo corto o más largo, los procesos de adhesión a la acción violenta en nombre del islam. Este proceso implicaría a musulmanes, entre ellos conversos, con motivaciones plurales. Pero ¿acaso es justificada la vinculación entre la adhesión a la violencia musulmana y las desviaciones, supuestas o reales, de la laicidad francesa?

A mi juicio, tropezamos con un diagnóstico erróneo de los hechos sociales. Esto se debe a una indeterminación lingüística patente e incluso a un sustancialismo en la utilización de las palabras, en especial, de "radicalización" y "laicidad". Por lo mismo, estos vocablos con frecuencia son cosificados. El sociólogo Philippe Corcuff, apoyándose en los trabajos del filósofo Ludwig Wittgenstein (1889-1951), señala, al respecto, "las trampas de las palabras" y "los riegos del substancialismo", definido por el pensador austriaco como la "búsqueda de una substancia que responde al substantivo". El sociólogo francés señala lo siguiente: "Al recurrir a una palabra… pensamos tener en las manos una substancia, una realidad homogénea, incluso

[11] Thierry, Michel, *Valeurs républicaines, laïcité et prévention des dérives radicales dans le champ du travail social,* Ministère des Solidarités et de la Santé, Secrétariat d'état chargé des personnes handicapées et de la lutte contre l'exclusion, 2016, p. 12, disponible en: *http://www.ladocumentationfrancaise.fr/var/storage/rapports-publics/164000456.pdf* (fecha de consulta: 9 de agosto de 2017).

[12] *Idem.*

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



antes de haber investigado sobre los fenómenos involucrados".[13] Asimismo, el substancialismo es frecuentemente el reverso del déficit de anclaje empírico del discurso.

Agrego, por mi parte, que sin un esfuerzo de historización y de precisión del *corpus* utilizado en nuestras reflexiones, es imposible escapar al substancialismo, al esencialismo, esto es, a la fetichización de conceptos ya vaciados de su substancia o alcance cognitivo y explicativo.

En primer lugar, es útil mencionar brevemente los diferentes argumentos planteados con respecto a la radicalización, al terrorismo o a la violencia en nombre del islam, por tres figuras mediáticas del paisaje académico francés, interesadas en el hecho musulmán desde hace mucho: Olivier Roy, director de investigación en el CRNS;[14] Gilles Kepel, director de Cátedra en la Escuela Normal Superior, y François Burgat, director de investigación emérito en el CNRS. Desde luego, ellos tres no agotan el debate sobre el tema, sin embargo, su *expertise* en la materia es real y ha ocupado buena parte de los debates mediáticos en los últimos años. Intentaremos superar sus querellas y señalar sus aportaciones respectivas.

Cabe mencionar que no buscamos la exhaustividad en un tema tan vasto, el cual sigue enriqueciéndose de manera continua con nuevas y valiosas contribuciones,[15] tal como las propuestas en un artículo del politólogo Xavier Crettiez, que vino subsanar un vacío relativo a la teorización y el estado del arte sobre la radicalización.[16] Expondremos luego nuestras propias

---

13 *Cfr*. Corcuff, Philippe, *La société de verre. Pour une éthique de la fragilité*, París, Armand Colin, 2002.

14 Centre national de la recherche scientifique. N. t.

15 *Cfr*. Crettiez, Xavier y Sezé, Romain, *Saisir les mécanismes de la radicalisation violente : pour une analyse processuelle et biographique des engagements violents*, Institut National des Hautes Études de la Sécurité et de la Justice, Mission de Recherche Droit & Justice, Centre de recherches Sociologiques sur le Droit et les Institutions Pénales, 2017.

16 Crettiez, Xavier, "Penser la radicalisation. Une sociologie processuelle des variables de l'engagement violent", *Revue Française de Science Politique (RFSP)*, vol. 66, pp. 709-727. Este artículo propone una definición de la radicalización: "Definiremos la radicalización como la adopción progresiva y evolutiva de un pensamiento rígido, verdad absoluta y no negociable, cuya lógica interna estructura la visión del mundo de sus autores, que utilizan para hacer visible el repertorio de la acción violenta, en la mayoría de los casos dentro de estructuras clandestinas, formalizadas o virtuales, que los aíslan de los referentes sociales ordinarios y los remiten a un proyección grandiosa de ellos mismos. Tres elementos fundan el acercamiento de la radicalización: su dimensión evolutiva; la adopción de un pensamiento sectario; el uso de la violencia armada", p. 712. El politólogo escoge incluir a su definición de la radicalización la dimensión armada. No es forzosamente el caso. No estamos plenamente convencidos que la palabra sea la adecuada, ni tampoco satisfechos de restringirla a la dimensión armada de la violencia justificada a partir de un *corpus* religioso.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



hipótesis de trabajo y el ángulo metodológico escogido para formularlas de manera pertinente.

## II. Radicalización y violencia en nombre del islam. Una discusión crítica de las tesis de Olivier Roy, Gilles Kepel y François Burgat

Para comenzar, es importante subrayar que las tesis de los investigadores referidos, lejos de excluirse sistemática y definitivamente, aparecen como complementarias en muchos aspectos, al contrario de lo que podrían suponer los protagonistas mismos.

Al expresarse sobre los atentados de París de noviembre de 2015, Olivier Roy afirmó, en un artículo publicado en el periódico *Le Monde* unos días después de los acontecimientos, que "el yihadismo es una revuelta generacional y nihilista".[17] Por lo tanto, el investigador suponía que los criminales, pertenecientes en su mayoría a los hijos de la segunda generación de la inmigración magrebí, subsahariana o a la categoría de conversos, rechazaban toda forma de principios religiosos y morales, lo que puede parecer bastante contradictorio. Asimismo, lo que les seduciría y los llevaría a la acción violenta no sería propiamente la ideología político-religiosa de la organización Estado Islámico. Al contrario, serían disposiciones previas a la *radicalidad* que los llevarían progresivamente, lenta o rápidamente según los casos, a adoptar la retórica y los códigos de ruptura propuestos y dispensados por las diferentes organizaciones que se valen de un islam violento. En definitiva, para Roy, si existieran otras causas movilizadoras hoy en día, los radicales las escogerían, fuesen o no musulmanas. Al respecto, explica la adhesión a la causa radical en términos tajantes: "la adhesión de los jóvenes a Daesh es oportunista". Ciertamente, el politólogo quiso, en esta ocasión, marcar sus distancias y diferencias con sus dos colegas François Burgat y Gilles Kepel, al expresar su desacuerdo con el "tercermundialismo" del primero y el "culturalismo" del segundo, supuestos o reales.

En una de sus primeras intervenciones públicas tras los atentados, Roy dio la sensación de querer eliminar la dimensión religiosa de los fenómenos de violencia, aunque matizó su postura al reconocer que, mediante la ruptura con los padres, "la clave de la revuelta" de estos jóvenes era "la ausencia

[17] Roy, Oliver, "Le djihadisme est une révolte générationnelle et nihiliste", *Le Monde*, Francia, 24 de noviembre de 2015, disponible en: *https://www.lemonde.fr/idees/article/2015/11/24/le-djihadisme-une-revolte-generationnelle-et-nihiliste_4815992_3232.html* (fecha de consulta: 8 de agosto de 2017).

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



de transmisión de una religión inserta culturalmente". De hecho, leyendo y releyendo a Roy, nos damos cuenta de que la sobreexposición mediática de los investigadores tiende a hacerlos prisioneros del tiempo presente y, de ahí, gastar la coherencia teórica a largo plazo.

En una de sus obras[18] —por definición más densa que una opinión de prensa—, Olivier Roy aparece más prudente sobre la variable religiosa como potencialmente explicativa del paso a la acción violenta. Ya no exonera completamente al islam tal como interpretado por los involucrados, como marco cognitivo en la genealogía de la violencia yihadista: "No obstante, es evidente que estos jóvenes radicales son sinceramente creyentes: piensan que van a ir al paraíso y su referencial es profundamente islámico".[19] Expulsada por la puerta, la religión vuelve por la ventana, antes de desaparecer de nuevo: "Son radicales porque escogen serlo, porque la radicalidad misma les parece atractiva".[20] Es una explicación, después de todo, sumamente tautológica.

Por otra parte, Olivier Roy hace una crítica más detallada de los puntos de vista defendidos por Burgat y Kepel en la obra mencionada. En el caso del primero, expone lo que identifica como los límites de un análisis deficiente. Si el islamismo, *a fortiori* violento, es el resultado de una asimetría de las relaciones de fuerzas entre mundo musulmán (dominado) y Occidente (dominante), ¿cómo explicar, sugiere Roy, que "los yihadistas occidentales que dicen ir a Siria para salvar los musulmanes, están en la primera línea de un conflicto armado entre musulmanes",[21] es decir, esencialmente entre chiís y sunitas?

Respecto a Gilles Kepel, la crítica es más tupida y mordaz. Lo acusa de "reescribir la historia *a posteriori*", al establecer

> …una continuidad entre la guerra de Argelia, la marcha de los *beurs* de 1983,[22] los atentados de 1995, los estallidos de 2005, el apoyo a Palestina, el uso del velo islámico, el desarrollo del consumo halal, e incluso las marchas en contra de la ley El Khomri en junio de 2016 y el actual terrorismo, que sería finalmente la culminación de un proceso de fracaso/rechazo de la integración.[23]

---

18 Roy, Oliver, *Le djihad et la mort*, París, Seuil, 2016.

19 *Ibidem*, p. 73.

20 *Ibidem*, p. 74.

21 *Ibidem*, pp. 82 y 83.

22 N. t. "Beurs" es un término que surge en los años ochenta para designar a los descendientes de migrantes de origen norteafricano residentes en Francia.

23 Roy, Oliver, *Le djihad*…, *cit.*, p. 62. Encontramos una crítica de las explicaciones lineales de Gilles Kepel en Geisser, Vincent, "Gilles Kepel hanté par l'islamisation de la France. Des banlieues de l'islam aux banlieues djihadistes", *Orient XXI*, 2016, disponible en: *https://orientxxi.info/lu-vu-entendu/gilles-kepel-hante-par-l-islamisation-de-la-france,1149*.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



De la misma manera, Olivier Roy, que prefiere la tesis de la "islamización de la radicalidad" a la de la "radicalización del islam" —la expresión es del antropólogo Alain Bertho—, identifica en los escritos de Kepel una tendencia a hacer del salafismo la puerta de entrada del yihadismo o de la acción armada: "Es muy común hacer del yihadismo una extensión del salafismo. No todos los salafistas son yihadistas, pero todos los yihadistas serían salafistas, y por lo tanto, el salafismo sería la antecámara del yihadismo. En una palabra, la radicalización religiosa sería la primera etapa de la radicalización política".[24] Atento a las diferentes posturas en los debates públicos, en la universidad y en los medios de comunicación, Roy, sin embargo, es más elocuente que hace poco respecto de las consecuencias o implicaciones potenciales del salafismo sobre el cuerpo social, aunque no desemboque necesariamente en el terrorismo: "No se trata aquí de exonerar el salafismo de dos responsabilidades mayores": la primera (que tiene en común con otros fundamentalismos cristianos o judíos) es la "secesión" con la sociedad secular y el rechazo de lo que es considerado ahora como valores comunes europeos (derechos LGBT, primacía de la libertad individual, rechazo de hacer de la familia tradicional el único lugar de la procreación legítima, carácter absoluto de la libertad de expresión, etcétera). La segunda responsabilidad es moral y propia del salafismo: aunque los predicadores salafistas o asimilados pueden probar que los terroristas no provienen de sus parroquias (lo que es estadísticamente cierto), existe sin embargo una fuerte proximidad entre algunos temas fundamentales de esta corriente y los conceptos de Daesh.[25] Dicho de otra manera, si no existe en la mirada de Roy un *continuum* obligado entre las prácticas salafistas y los crímenes de masa (y lo sigo en este punto), admite con Kepel que dichas prácticas plantean dificultades para la coexistencia (sociabilidad) y la organización de una sociedad pluriconfesional, dentro de la cual coexisten *de facto* creyentes y no creyentes.

Algún tiempo después de los atentados del 13 de noviembre de 2015, Gilles Kepel escribió con Antoine Jardin el libro *Terror en el Hexágono: Génesis del yihad francés*.[26] Sobre el mismo tema, el politólogo redactó opiniones de prensa y contestó diversas entrevistas en la prensa francesa, muchas de ellas disponibles en internet. El hilo conductor del análisis del investigador respecto de los actos de terrorismo en nombre del islam puede resumirse a dos ejes estrechamente solidarios: primero, un rigorismo religioso, de tipo

[24] *Ibidem*, p. 73.

[25] *Ibidem*, pp. 99 y 100.

[26] Kepel, Gilles y Jardin, Antoine, *Terreur dans l'Hexagone. Genèse du djihad français*, París, Gallimard, 2015.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



islámico y después salafista, se desarrolló a lo largo de las últimas décadas e impuso su estigma, o su ley, en los barrios populares franceses que concentran una fuerte población musulmana; segundo, esta ideología salafista, que parece haber proliferado dentro del islam francés, es el preludio a la violencia armada, esto es, al yihadismo. En términos libres de ambigüedad, Gilles Kepel afirma que "El salafismo es el telón de fondo cultural del yihadismo".[27] Asimismo, el autor responsabiliza simbólicamente a la totalidad de la familia salafista de los crímenes de masa, sin distinguir entre la pluralidad de los modos de acción utilizados por los individuos o grupos que se reivindican de esta corriente. También, critica a Olivier Roy por su desconocimiento del idioma árabe y de la ideología salafista[28] que, considera, subestima. La crítica no es necesariamente fundada, ya que muchos de los actores musulmanes violentos utilizan desde hace varios años el idioma francés en su propaganda.

Gilles Kepel postula también que el ideólogo Abou Moussab al-Souri —ingeniero sirio formado en Francia, ex miembro de los Hermanos Musulmanes y autor de un texto en árabe titulado *Llamado a la resistencia islámica mundial,* compuesto de 1,600 páginas y publicado en internet en 2005—[29] es el verdadero padre del "yihad de tercera generación", es decir, el que pondría en práctica actualmente la organización Estado Islámico y sus partidarios en todo el mundo. Este teórico aboga por un activismo violento que sigue una lógica "reticular" y ya no "piramidal" como Al Qaeda. De acuerdo con el autor, el fracaso de la integración del islam de Francia habría allanado el camino del yihadismo.

Finalmente, François Burgat, mediante dos textos —un artículo de prensa[30] y una obra—,[31] se distancia a su vez de Gilles Kepel y Olivier Roy. Más

---

27 Toranian, Valérie, "Gilles Kepel: «Le salafisme est l'arrière-plan culturel du djihadisme»", *Revue des Deux Mondes*, París, 2016, disponible en: *http://www.revuedesdeuxmondes.fr/gilles-kepel-le-salafisme-est-larriere-plan-culturel-du-djihadisme* (fecha de consulta: 10 de agosto de 2017).

28 Kepel, Gilles y Rougier, Bernard, "«Radicalisations» et «islamophobie»: le roi est nu", *Liberation*, París, 2016, disponible en: *http://www.liberation.fr/debats/2016/03/14/radicalisations-et-islamophobie-le-roi-est-nu_1439535* (fecha de consulta: 10 de agosto de 2017).

29 Al-Souri, Abou Moussab, *Llamado a la resistencia islámica mundial*, 2005, disponible en: *https://ia800303.us.archive.org/25/items/Dawaaah/DAWH.pdf* (fecha de consulta: 28 de febrero de 2018). Brugat, François, "Réponse à Olivier Roy: les non-dits de «l'islamisation de la radicalité»", París, 2015, disponible en: *https://www.nouvelobs.com/rue89/rue89-parti-pris/20151201.RUE1504/reponse-a-olivier-roy-les-non-dits-de-l-islamisation-de-la-radicalite.html* (fecha de consulta: 10 de agosto de 2017).

30 *Idem.*

31 Burgat, François, *Comprendre l'islam politique. Une trajectoire de recherche sur l'altérité islamiste, 1973-2016*, París, La Découverte, 2016.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



allá de la radicalización, que percibe más como política que religiosa, Burgat ve en el islamismo o el salafismo una dimensión más "metafórica" que "religiosa", en particular, la expresión de una revancha de las sociedades del sur, o de los musulmanes, sobre las políticas hegemónicas occidentales. Los que no adoptarían esta interpretación,[32] como Olivier Roy y Gilles Kepel, estarían del lado de lo "políticamente correcto", esto es, la exoneración de Occidente como posible responsable del terrorismo, y la inculpación del islam y de los musulmanes por sí mismos. Peor aún, para el politólogo de Aix-en-Provence, sus colegas ignoran por completo la asimetría entre los "dominantes" (los verdaderos responsables de las violencias en el mundo) y los dominados (los radicales del islam).

Es posible señalar rápidamente un límite a la tesis de François Burgat: considerar la radicalidad, el radicalismo o la radicalización de índole "musulmana" o "islámica" como la simple consecuencia de una relación de fuerza desigualdad entre Occidente y los mundos del islam no puede ser satisfactorio analíticamente:[33] el régimen de Arabia Saudita, que goza de una relación privilegiada con Estados Unidos y muchos países de Europa del Oeste, y que dispone además de recursos importantes provenientes de los yacimientos de petróleo, adopta una lectura integral o integralista del islam. Ni la laicidad, ni las injerencias occidentales supuestas o reales son la verdadera causa de la elección de dicha orientación religiosa, que se desarrolla en un territorio mayoritariamente musulmán, que no sufre las agresiones "occidentales". Ahora bien, ¿qué podemos sacar de todo lo dicho anteriormente?

## III. Acuerdos, desacuerdos y complementariedad explicativa: despolarizar los análisis

Al contrario de los autores mencionados, lo que nos interesa primordialmente en la cuestión de la violencia en nombre del islam (expresión que, personalmente, prefiero en lugar de "radicalización") no es propiamente enfocarnos en el detonante o las motivaciones más o menos verbalizadas de los actores calificados como "radicalizados", en otras palabras, las que conducen a la acción extrema, o al terrorismo. En cambio, me enfoco más en las genealogías

[32] *Ibidem*, p. 255.

[33] *Cfr.* Seniguer, Haoues, "Lutte contre le terrorisme : attention à ne pas tomber dans le manichéisme", *Libération*, 6 de septiembre de 20117, disponible en: *http://www.liberation.fr/debats/2017/09/06/lutte-contre-le-terrorisme-attention-a-ne-pas-tomber-dans-le-manicheisme_1594276*.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



ideológicas, textuales o discursivas, que hacen hincapié en las intersecciones entre formas variadas de integralismo religioso musulmán, a pesar del antagonismo en los modos de acción de los diferentes grupos e individuos. Lo anterior constituye el núcleo de la demostración. Además, buscamos poner la llaga sobre el desarme moral de los jefes religiosos sunís (los grandes nombres de la teología suní mundial contemporánea), *a priori* opuestos al terrorismo, frente al surgimiento de Daesh (u organización Estado islámico) y de sus ejecutantes.

Sin negar la "racionalidad situada", en el sentido que le da el sociólogo francés Raymond Boudon (razones enunciadas por actores sociales en función de su contexto), podemos avanzar la idea de que el integrismo religioso puede ser una elección autónoma y deliberada de los actores sociales, que lo adoptan no tanto por móviles contextuales (geopolíticos, por ejemplo) sino existenciales, ya que responde a su ser y visión del mundo. Este integralismo ya tendrá o no efectos violentos sobre el entorno individual o colectivo del individuo. Finalmente, es necesario señalar que la violencia del discurso religioso no se reduce a su cara más visible o espectacular, esto es, la violencia física o terrorista.

De esta manera, la cuestión del integralismo religioso rebasa el problema de la radicalización, del islamismo o del salafismo, así como la cuestión de las capacidades de la regulación jurídica y política propuesta por el marco laico francés. Los integrales o integralistas musulmanes respetan en general formalmente la laicidad francesa, al no poder ser de otra forma. Sin embargo, la ven de manera negativa desde el punto de vista filosófico, ya que instaura una separación entre lo político y lo religioso.

Ahora bien, más allá de los puntos de acuerdo reales en algunos aspectos con los principales investigadores presentes en el debate público, ¿cuáles elementos, además del ángulo metodológico elegido, nos separan de sus posturas?

En la visión de Olivier Roy y más aún en la de François Burgat, no hay reflexión sistemática y profunda sobre el lugar de la variable religiosa en las dinámicas de violencia contemporánea de los actores individuales y colectivos, que se hallan dentro o al margen de organizaciones como el Estado islámico. Y en el caso de Gilles Kepel, que sí está interesado en este punto, hay una tendencia a reducir todo al salafismo y a descuidar las intersecciones ideológicas entre varios tipos de integralismos. Asimismo, razona si la teoría del yihad era propia del salafismo y de los salafistas, cuando permanece potente y central en la ideología de los Hermanos Musulmanes, corriente nacida durante la primera mitad del siglo XX en Egipto y que luego se difundió rápidamente a escala mundial, en contextos mayoritariamente musulmanes primero, y luego en Norteamérica y Europa.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



## IV. Nuestras tres hipótesis explicativas de la violencia en nombre del islam

En primer lugar, considero que *algunos* discursos religiosos musulmanes de tipo integral,[34] sin necesariamente llamar a la violencia física, al crimen o al terrorismo, y que respetan por lo menos formalmente el marco jurídico laico, pueden encerrar y fomentar una violencia de tipo simbólico, y cuestionar algunos presupuestos filosóficos de la laicidad. No obstante, desde este punto de vista, la hiperfocalización del debate público en Francia sobre el problema específico de la radicalización oculta a mi juicio este aspecto esencial de la discusión en torno a los tipos del islam y de los musulmanes que viven en Francia, y más allá, en un contexto mayoritariamente musulmán, donde el islam es a veces religión de Estado, lo que puede ser también un facilitador suplementario de la radicalidad religiosa.

En segundo lugar, hay una fuerza propia, autónoma y motriz de la religión, que no necesita forzosamente de un contexto político o geopolítico para manifestarse de manera más o menos violenta. Para respaldar esta tesis, nos apoyamos principalmente en la lectura del filósofo polaco Leszek Kolakowski (1927-2009). En un esquema weberiano —en el cual prima la dimensión comprensiva de los actores estudiados, como bien lo pone en perspectiva el investigador estadounidense Daniel L. Pals—,[35] la religión sigue siendo interactiva (relacional). En otros términos, puede ser a la vez "causa" y "efecto", a veces "causa", otras veces "efecto", de la acción social. Por otro lado, el trabajo del filósofo polaco ya citado, autor de una *Filosofía de la religión* publicada en 1985, demuestra claramente la "autoridad autó-

[34] *Cfr*. Donegani, Jean-Marie, *La Liberté de choisir. Pluralisme religieux et pluralisme politique dans le catholicisme français contemporain*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1993. El investigador subraya que el integralismo o el holismo, que consiste esencialmente en la fusión de los ámbitos privado y público del individuo, es una «tendencia» de las «religiones abrahamicas», las cuales, haciendo hincapié en «la cuestión de la verdad», exigirían «la sumisión entera del hombre a sus imperativos» cuya teocracia sería una de sus manifestaciones paroxísticas. Otra de las tendencias fuertes del integralismo, tal como definido por Donegani, consiste en algunos individuos en postular que "la religión manda todos los aspectos, incluso los no religiosos, del sistema de actitudes y de comportamientos; es a partir del polo religioso de sus sistemas de actitudes que estos sujetos unifican su personalidad e integran el conjunto de sus papeles y comportamientos correspondientes", p. 21. Finalmente, un último punto señalado por el politólogo me llamará todavía más la atención cuando escribe: "…El problema de la religión integral o marginal toca a la vez la economía psicóloga individual y la organización social y cultural", p. 22.

[35] Pals, Daniel L., *Eight Theories of Religion*, Nueva York-Oxford, Oxford University Press, 2006.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



noma" de las religiones y su fuerza motriz interna sobre agentes orientados, tanto desde el punto de vista psíquico como físico, por sus enunciados: "Si las religiones pudieron responder, como lo hicieron siempre a lo largo de la historia, a todas las necesidades de orden secular —político, sociales, cognitivos—, sólo fue posible a condición que lo sagrado dispusiese de una autoridad autónoma y no fuese percibida como una herramienta".[36] Para hacerlo, debemos tener en cuenta la naturaleza de la palabra de los cleros más visibles del campo islámico mundial, y su circulación en una multiplicidad de espacios, mediante la pluralidad de vectores que usa para ser ampliamente difundida.

En tercer lugar, ciertamente, la laicidad no es el antídoto absoluto a la radicalización o al paso a la acción violenta en nombre del islam. Sin embargo, el principio laico puede ser una herramienta que favorece otra relación, más ética y menos normativa, del creyente con su religión o su fe. Sin embargo, en determinadas situaciones políticas, algunos tipos de interpretación de la laicidad, que valoran una posible extensión de los ámbitos de aplicación, por ejemplo, en las empresas, a la universidad o incluso en el espacio público en su totalidad, pueden producir efectos de repliegue y/o escalada identitaria.

## V. Las justificaciones religiosas de los actores musulmanes violentos: cuando política y religión se entremezclan

Conviene ser puntual al respecto: jamás excluyo completamente la dimensión política y geopolítica en la perpetración de actos de violencia hechos en nombre del islam. Abogo por un enfoque multifactorial, adoptando, una vez más, los consejos del sociólogo Max Weber.

Amédy Coulibaly, el asaltante del Hypercasher de la Porte-de-Vincennes del 9 de enero de 2015, explica su acción en estos términos (tal como transcritos en la prensa ya que fueron grabados):

> A cada vez, ellos intentan hacer creer que los musulmanes son unos terroristas. Yo, nací en Francia. Si no hubieran atacado en otro lugar, yo no estaría aquí… Hubo el norte de Malí y hubo Siria, un montaje, al mismo tiempo… No hubo exacción en Malí… Tienen que parar… de atacar el Estado islámico, de quitarle el velo a nuestras mujeres, de meter a nuestros hermanos en la cárcel por nada… Para nosotros, es la ley del talión. La conocen muy bien…) Alá ha dicho en el Corán: "Ellos transgreden, transgredan a transgresión

[36] Kolakowski, Leszek, *Philosophie de la religion*, París, Fayard, 1985, p. 282.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



> igual". Si tocan a nuestros niños, a nuestras mujeres, a nuestros combatientes, atacamos a los hombres que nos combatan.[37]

Si nos quedamos con estas palabras, la dimensión política aparece como predominante en las justificaciones de la toma de rehenes. No obstante, siguen siendo apoyadas en un dispositivo teórico de naturaleza religiosa. Otros fragmentos, también dados a conocer por la prensa,[38] revelan, además de la dimensión conspiracionista, una tendencia antisemita, que Amédy Coulibaly vincula con un Dios que reprobarían los judíos en su naturaleza misma: "No entendieron, ¿o sí? ¿De qué origen son ustedes?" "Judío", contesta alguien, a lo que Coulibaly replica: "Ah bueno, ¡entonces sabes por qué estoy aquí! ¡Allahu akbar!" El antisemitismo es perfectamente explícito.

En la publicación núm. 7 del órgano de propaganda en idioma francés de la organización Estado Islámico (*dar al-islam*), está escrito, tras los atentados del 13 de noviembre:

> En un ataque bendecido, cuyas causas han sido facilitadas por Alá, un grupo de creyentes de soldados del Califato —qué Alá les dé fuerza y victoria— atacó la capital de las abominaciones y perversiones, la que lleva el estandarte de la cruz en Europa: París… Francia y sus seguidores deben saber que siguen siendo el principal blanco del Estado islámico y que siguieron oliendo el olor de la muerte por haber encabezar la cruzada, haberse atrevido a insultar nuestro profeta, jactarse de combatir el Islam en Francia y haber golpeado a los musulmanes en tierra del Califato con sus aviones…

Lo anterior puede parecer eminentemente político, y más cuando los propagandistas relacionan la entrada de Francia en una coalición con vocación a bombardear las posiciones del Estado islámico el viernes 19 de septiembre de 2014 y los atentados de 2015. Pero también el texto señala que "Los aviones *Rafales* franceses bombardearon el Estado islámico por odio del islam y de la *sharia*". Para probar que en el discurso del Estado islámico es central una concepción integral de la religión musulmana, que va más allá del solo espacio geopolítico de confrontación con Francia y los

---

37 Coulibaly, Amedy, "Dans un enregistrement, Amedy Coulibaly se justifie auprès de ses otages", *Les Inrockuptibles*, disponible en: *http://www.lesinrocks.com/2015/01/news/dans-un-enregistrement-amedy-coulibaly-se-justifie-aupres-de-ses-otages* (fecha de consulta: 11 de agosto de 2017).

38 "Les insultes antisémites de Coulibaly à ses victimes de l'Hyper Cacher", *Libération*, 26 de febrero de 2015, disponible en: *http://www.liberation.fr/societe/2015/02/26/les-insultes-antisemites-de-coulibaly-a-ses-victimes-de-l-hyper-cacher_1210189* (fecha de consulta: 11 de agosto de 2017).

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



"cruzados", basta con citar algunos fragmentos más: "No hay duda que Alá no nos ha dejado sin exponer de manera detallada la manera de establecer esta religión. La misma *sirah* del profeta Muhammad es considerada como una metodología detallada para establecer la religión en la tierra, juzgar y administrar los servidores de Alá por Su Ley".

### *Las intersecciones ideológicas entre diferentes variedades de integralismo musulmán: lo impensado de la violencia del discurso teológico sunita contemporáneo*[39]

Algunos intelectuales musulmanes, como los egipcios Faraj Foda (1946-1992) y Nasr Hamid Abou Zayd (1943-2010), fueron condenados por la justicia y/o por el magisterio religioso oficial de su país por delito de opinión religiosa. El primero fue asesinado por activistas de la organización islamista armada Al-Gama'a al-Islamiyya el 9 de junio de 1992, tras haber sido acusado de blasfemia por los ulemas de la Universidad de al-Azhar. Gad al-Haq, un jeque de al-Azhar, adoptó una fatwa que acusaba a Foda de pertenecer "a los enemigos del islam". Por su parte, Muhammad al-Ghazali (1917-1996), figura de al-Azhar y antiguo miembro de los Hermanos Musulmanes, legitimó la pena de muerte para una persona reconocida como apóstata. Nasr Hamid Abu Zayd tuvo que exiliarse al ser reconocido culpable de apostasía por la Corte de Apelación de El Cairo y, por lo tanto, obligado a divorciarse de su mujer musulmana, en 1995.

Una de las tesis que defiendo, como ya lo he dicho, es que la religión, su gramática, las representaciones que algunas de sus figuras tutelares cultivan, difunden y actualizan —sin necesariamente neutralizar el prurito violento que viene de lo más profundo de los siglos— producen efectos concretos sobre la acción de los agentes y las interacciones sociales ordinarias, especialmente en las personas que le dan una centralidad en su vida. Asimismo, no se puede tratar con indolencia o desprecio el discurso religioso, aun cuando importa considerarlo a escala de la historia, del trasfondo ideológico de los actores y del contexto en el cual se expresan. Es por eso que defendemos una

[39] El islamólogo egipcio, del cual hablaremos a continuación, Nasr Hamid Abu Zayd, demostró que entre el "discurso moderado" y el "discurso extremista" se trata en muchos caso de una "diferencia de grado y no de naturaleza", ya que el discurso islámico contemporáneo dominante, aun cuando se presenta como "moderado", se apoya sobre fundamentos que permiten, en algunas circunstancias, justificar y legitimar la misma violencia que el discurro religioso más extremo. *Cfr.* Abu Zayd, Nasr Hamid, "Le discours religieux contemporain. Mécanismes et fondements intellectuels", *Égypte/Monde arabe*, 2008, núm. 3, disponible en: *http://ema.revues.org/243*.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



idea que estructura toda nuestra reflexión: la religión puede ofrecer un marco de pensamiento, que determina la relación del sujeto con el mundo; en otras palabras, es menos la radicalización política que genera una radicalización religiosa, sino lo contrario, dada la potencia causal intrínseca de lo religioso.[40]

Al respecto, dos fechas son particularmente significativas: el 7 de febrero de 2012, con ocasión de una concentración organizada en el Cairo, bajo la presidencia de Mohamed Morsi, 107 personalidades[41] "ulemas e intelectuales de diferentes corrientes islámicas y políticas", "oficiales o no oficiales", dieron a conocer una declaración. En dicho documento, denunciaron cualquier apoyo a las fuerzas del régimen de Bashar al-Assad. Por un lado, los autores llamaron a sus partidarios al "apoyo material y simbólico necesario del Ejército Sirio Libre y de todos los revolucionarios", lo que suponía también apoyar a los movimientos islamistas más radicales.

En tanto, por el otro lado, exhortaron a "los pueblos árabes e islámicos" a organizar la "retirada de los embajadores (en puesto en Siria), enviando, por ejemplo, cartas de protesta a los Estados que apoyan el régimen Assad, especialmente Rusia y China". Múltiples personalidades, de los más eminentes a los menos conocidos del mundo árabe y musulmán, pero no solamente, se hallaron uno al lado del otro en dicha concentración, entre ellos Yusuf al-Qaradawi, presidente de la Unión Internacional de los Ulemas Musulmanes (UISM) y miembro del Consejo Europeo de la Fatwa y de la Investigación (CEFR), Ali Jum'a, el muftí de Egipto, el jeque Abdallah Ben Biya, ex miembro de la Unión Internacional de los Sabios Ulemas Musulmanes (UISM) y miembro del Consejo de la Fatwa y de la Investigación, el jeque Rachid Ghanuchi, líder tunecino de Ennahda y miembro de la UISM y del CEFR, el queje marroquí Ahmad Raisuni, ex presidente del Movimiento Unicidad y Reforma en Marruecos y actual vicepresidente de la UISM, etcétera. La declaración, insiste, en particular, sobre la "vergüenza e infamia" de Dios que golpeará a "los testigos y todos los que se callan" sobre "la sangre vertida" por los inocentes de Siria bajo los golpes de del régimen de Bashar al-Assad y de sus aliados libaneses e iraníes. En este llamado está escrito: "…Hacemos un llamado a los musulmanes y al mundo libre para apoyar este Ejército (Sirio Libre), en todo medio posible, ya sea material o simbólico" en vista de la "obtención de su libertad y sus derechos", al mismo tiempo que "la preservación de los derechos de las minorías religiosas y étnicas" de Siria.

---

40 Kolakowski, Leszek, *Philosophie de la religion, cit.*, p. 282.

41 "Científicos de la nación emiten una declaración y fatwa sobre los eventos de Siria", *Islam Today*, 7 de febrero de 2012, disponible en: *http://www.islamtoday.net/albasheer/arts-how-12-162869.htm* (fecha de consulta: 13 de octubre de 2016).

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



Al-Qaradhâwî, por su lado, declaró durante la primavera de 2013 que "el yihad en Siria se ha vuelto una obligación individual y (ya) no colectiva", especialmente, ante las injerencias de milicias iraníes y libanesas chiíes (en particular el Hezbolá), y que este yihad "no requiere el consentimiento de los padres" salvo si uno de ellos se halla en una situación de dependencia "urgente" respecto al hijo. Es el mismo jeque que declaró también que los "nusayrís (alauitas) son más infieles que los judíos o los cristianos", reactivando una fatwa del teólogo Ibn Taymiyya (1263-1328), figura muy popular en los ámbitos neosalafistas. El antichiísmo, y más ampliamente el conflicto sunita-chií, aparece más intenso que nunca y como motor en los conflictos sirio e iraquí en el momento en que escribimos estas líneas.

Al analizar de cerca la naturaleza de cierto discurso religioso sunita de alcance internacional, debemos plantearnos las siguientes preguntas: ¿tiene dicho discurso algo que ver con la laicidad francesa, incluso "identitaria"? y ¿en qué consiste esta laicidad? Mi hipótesis es que, si bien existe una reapropiación de tipo identitario de la laicidad francesa por parte de algunas corrientes políticas, no es posible hacer de esta realidad una causa determinante de la crispación religiosa que puede existir en los ámbitos musulmanes franceses de tendencia integral.

## VI. El ascenso de una laicidad cultural e identitaria

Para evocar el ascenso o el desarrollo de una concepción menos jurídica que cultural[42] de la laicidad en Francia, no volveremos sobre las polémicas generadas por el uso del velo islámico de jóvenes musulmanas en la secundaria de Creil en 1989. Un giro político se da en junio de 2003 con la entrega del informe de François Baroin —entonces vicepresidente de derecha de la Asamblea Nacional— titulado "Por una nueva laicidad". El título asume por sí mismo una suerte de ruptura con la historia de la tradición laica consagrada hasta entonces. En primer lugar, el informe hace hincapié sobre una situación geopolítica particular: el cuestionamiento, en contexto mayoritariamente musulmán pero no solamente, de las conquistas de la laicidad. Desde

[42] Entendemos aquí por "concepción cultural" o culturalista, la idea de que la laicidad no sería simplemente una herramienta jurídica de separación entre la Iglesia y el Estado, o de neutralidad de los agentes del servicio público o de la administración pública, sino más bien un instrumento de promoción de la secularización en el espacio público y lugares de vida colectiva, para evitar el riesgo, real o supuesto, de control intolerante de la religión sobre los individuos, en especial, los menores de edad.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



la introducción, Baroin asocia la laicidad al "espíritu de la Ilustración", lo que no es trivial. Se trata manifiestamente de valorizar la dimensión emancipadora de la laicidad como distanciamiento crítico, desde el punto de vista de las ideas y de las representaciones sociales, de toda forma de ideocracia religiosa que buscaría ser hegemónica. En el texto, el mandatario muestra que ante el riesgo de estallido identitario del país bajo el peso de las reivindicaciones comunitarias —religiosas especialmente— "la emancipación y la autonomía de los ciudadanos" son centrales. Se apuntan implícitamente a las poblaciones musulmanas: "La laicidad está puesta en tela de juicio y rechazada". "Es un hecho…, prosigue el reporte, por parte de algunas poblaciones inmigrantes… quienes, provenientes de una cultura no laica y democrática, no perciben el sentido de este principio". Se postula en estas palabras una extrañeza de algunas categorías de la población francesa por sus orígenes extraeuropeos, cuando la mayoría nacieron y se sociabilizaron en Francia, lejos de su país de origen.

El razonamiento del mandatario es el siguiente: algunas poblaciones tienen orígenes migrantes, provenientes generalmente de Estados semidemocráticos, semiautoritarios o francamente autoritarios, donde no existe la laicidad, entonces, fatalmente, dichas poblaciones sólo pueden ser *a priori*, reacias a los ideales laicos.

Esta voluntad de forjar "una nueva laicidad" se explica por el contexto internacional, en particular, "el terrorismo con la invocación divina para justificar los atentados y especialmente los del 11 de septiembre" o actos de terror practicados en Irak tras la invasión angloamericana. En la exposición de los argumentos que buscan justificar el advenimiento de esta nueva laicidad, es incontestable que el texto responde coyunturalmente a lo que es percibido como una crisis de convivencia, no apunta específicamente al islam y los musulmanes al mencionar "la cuestión de los ritmos escolares que concierne a la vez a los judíos (*sabbat*) y los musulmanes (*ramadán*), las reivindicaciones específicas en términos de régimen alimenticio", etcétera. La paradoja es la siguiente: el informe parece apuntar, en algunos aspectos, una especificidad supuesta de las poblaciones musulmanas en su relación problemática con la laicidad, pero, por el otro lado, como ya se ha indicado, el cuestionamiento de la laicidad parece también ocurrir en otras poblaciones.

El Frente Nacional, partido de extrema derecha francés, aprovechó el contexto de conflictos en el Medio Oriente en el 2000 y de los debates en torno al lugar de los musulmanes y del islam en Francia, para instrumentar la laicidad y hacer de ella un proyecto identitario y orientado en contra del

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



islam: "Cuando muchas voces en el PS[43] y UMP[44] (hoy en día Los Republicanos) llaman poner en entredicho la laicidad con el propósito de poder financiar el islam, el Frente Nacional, de su lado, se ostenta como un defensor acérrimo de los principios y textos que fundan la Laicidad en Francia".[45]

No se sabe con certeza a qué principios se refiere el partido: ¿*quid* de las libertades de conciencia y de culto de estos musulmanes? Se nota la focalización sobre el islam por las referencias más o menos implícitas a dicha religión:

> La laicidad es nuestra última protección ante el comunitarismo solapado que amenaza la unidad de la Nación. Asimismo, el Frente Nacional no sólo exige una aplicación estricta de la Laicidad, sino que pide también la extensión de sus principios al espacio público en su conjunto, en la Universidad, en el trabajo y en los transportes.

Otras propuestas van en el mismo sentido:

> El respeto de la Laicidad, tal como la concebimos, es la prohibición del financiamiento público de las mezquitas y de otros lugares de culto, pero también la prohibición de financiamiento por parte de Estados extranjeros; es el rechazo de los acomodos específicos del tiempo laboral en función de consideraciones religiosas o horarios separados; es la prohibición del uso de signos religiosos ostensibles en todos los lugares públicos.

El Frente Nacional utiliza cada vez más la laicidad como un nuevo instrumento político para señalar a las poblaciones francesas, provenientes de la inmigración, la alterización de ellas, en particular, las que practican el culto musulmán y que son visibles en el espacio público: de acuerdo con la lectura del partido nacionalista francés, el "comunitarismo" musulmán sería un hecho masivo. De hecho, la laicidad nunca es objeto de una definición en un discurso con fuertes tintes nacionalistas, y el uso de los signos religiosos en el espacio público sería, de acuerdo con él, ya el signo de una extranjeridad irrefragable, de un "comunitarismo" latente o evidente, de una manifestación antilaica y "extremista".[46]

---

43 Partido Socialista, n. t.

44 Unión para un Movimiento Popular, n. t.

45 Frente Nacional, "Ley de 1905 sobre laicidad: no a su debilitamiento por el UMPS, ¡sí a su aplicación real!", disponible en: *https://www.rassemblementnational.fr/loi-de-1905-sur-la-laicite-non-a-son-affaiblissement-par-lumps-oui-a-son-application-reelle* (fecha de consulta: 3 de marzo de 2018).

46 Frente Nacional, "Laicidad: depende de la República ser demandante", 24 de agosto de 2016, disponible en: *https://www.rassemblementnational.fr/communiques/laicite-cest-a-la-republique-detre-revendicative/?doing_wp_cron=1502196423.3452579975128173828125* (fecha de consulta: 11 de marzo de 2017).

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



¿Pero el rigorismo moral y la radicalidad calificada de "islámica" siempre tienen un vínculo con las derivas de una laicidad con resabios identitarios que calla su nombre? Los musulmanes integrales, por su visión misma de la religión, son generalmente abiertamente hostiles a la laicidad en todas sus formas, que es el contexto considerado, y *a fortiori* donde el islam es a la vez mayoritario e institucionalizado.

## VII. Marruecos o el integrismo compartido

Volver a un contexto mayoritariamente musulmán —Marruecos, por ejemplo— es la ocasión de precisar que el integrismo prospera tanto más cuando no es frenado política e institucionalmente. Sobre todo, la institucionalización del islam no es una garantía absoluta contra el desarrollo de un integralismo maximalista, que puede ir hasta la utilización de una violencia desatada. Por lo tanto, la causa no debe ser imputada a una laicidad agresiva o a la hegemonía occidental.

Una autoridad religiosa tan prestigiosa en los mundos del islam suní, como es la Encomienda de los Creyentes —de hecho, el soberano alauí es Comandante de los creyentes desde inicios de los años sesenta—, no impidió el surgimiento de grupos islamistas radicales desde los años 1970 como la Chabiba islamia, ni tampoco la práctica de atentados en el territorio nacional, y mucho menos la salida de un gran número de nacionales hacia los escenarios de guerra extranjeros, principalmente en Irak y Siria. Algunos acontecimientos y números vienen a matizar una imagen o una representación positiva, ordinariamente vinculada en Marruecos y al extranjero, de una "excepción o especificidad marroquí", incluso la valoración de la "ejemplaridad" marroquí en la lucha contra el terrorismo.[47] De hecho, no es porque un Estado logra disuadir o impedir la acción violenta por medios de seguridad, que ello significa que es realmente capaz de eliminar las condiciones ideológicas de los deseos de recurrir al terrorismo: el 16 de mayo de 2003, una serie de cinco ataques suicidas se llevaron a cabo en Casablanca y tomaron por blanco lugares frecuentados por extranjeros (edificio de la Alianza israelita, cementerio judío, consulado de Bélgica en Marruecos), dejando un saldo de 41 muertos y un centenar de heridos; el 11 de marzo de 2004, Madrid fue golpeada por atentados que dejaron 180 muertos y cerca de 2,000 heridos tras la detonación de explosivos en trenes. Estos crímenes

[47] Amal, Kenin, "Pandoud destaca el éxito del modelo marroquí en la lucha contra el terrorismo", *Hespress*, 21 de abril de 2016, disponible en: *https://www.hespress.com/orbites/303391.html* (fecha de consulta: 24 de agosto de 2017).

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



fueron cometidos en su mayoría por marroquís; el 28 de abril de 2011, explotó una bomba detonada a distancia en el hotel-restaurante Argana de Marrakech, matando a 17 personas e hiriendo a 20 más. Y, en los atentados recientes de Barcelona, que involucraron de nuevo ciudadanos marroquís, el balance fue de 15 muertos y una cincuentena de heridos. Otros atentados fueron desbaratados en Marruecos en los últimos meses y años, con el desmantelamiento de algunas redes terroristas. Desde 2002, 324 atentados habrían sido frustrados y 155 células terroristas desmanteladas. En mayo de 2016, un artículo de prensa mencionaba "1,600 yihadistas" marroquís establecidos en las zonas siro-iraquíes, entre los cuales 758 se habrían sumado a Daesh, 100 a Harakat Sham al-Islam y 52 más o menos cercanos a al-Qaeda. En mayo de 2017, un responsable de seguridad comunicó nuevas cifras al periódico de lengua árabe *CNN*: 1,631 marroquís serían comprometidos en "grupos extremistas en Siria e Irak", cuya mayoría se hubiera sumado a Daesh con 865 individuos; 558 habrían sido matado en los combates; una mayoría estaría en Siria. 333 tendrían menos de 17 años, entre los cuales 152 serían niños; 284 mujeres habrían alcanzado a sus "esposos combatientes"; 52 mujeres habrían regresado, así como 15 menores.[48] Los marroquís, justo detrás de los tayikos, serían entre los activistas extranjeros presentes en el lugar, los que más ataques suicidas harían en las zonas controladas por Daesh en Irak y Siria.[49]

Podríamos tomar otro hecho ilustrativo, siempre a partir del caso marroquí, para mostrar que un contexto que puede objetivamente ser favorable al integralismo musulmán, cualquiera que sea su forma, puede fácilmente voltearse contra los titulares del poder que lo alimentan y lo fomentan: el jeque Muhammad ibn Abd al-Rahman al-Maghraoui, principal figura del neosalafismo marroquí,[50] fundó en 1975 la asociación para la predicación del Corán y de la Sunna a Marrakech, tierra de elección de sus principales discípulos y de influencia de la corriente neosalafista en el reino. Esta personalidad religiosa es también el origen de la fundación de las casas del Corán, en la ciudad de Marrakech. Está diplomado por la Universidad saudí

---

48 *Cfr*. "¿Cuántos jihadistas marroquíes en Siria?", *Bladi*, 9 de mayo de 2016, disponible en: *https://www.bladi.net/chiffres-djihadistes-marocains-syrie,45216.html* (fecha de consulta: 24 de agosto de 2017).

49 Lefébure, Anaïs, "Daesh: marroquíes entre jihadistas extranjeros que cometen la mayoría de los ataques suicidas", *Huffpost*, 3 de marzo de 2017, disponible en: *https://www.bladi.net/chiffres-djihadistes-marocains-syrie,45216.html* (fecha de consulta: 24 de agosto de 2017).

50 Basamos en parte nuestras reflexiones sobre el excelente trabajo hecho por el periodista marroquí Mountassir Hamada en un libro en árabe titulado *Al-Wahâbiyyafî al-Maghrib* (Le wahhabisme au Maroc), Casablanca, Dârtûbqâl li-nashr, 2011.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



de Medina, y es titular de un doctorado en ciencias islámicas de Marrakech. Recibió sus principales enseñanzas en el Instituto Islámico de Meknes, que depende de la Universidad de Qarawiyyin de Fez y luego en el Instituto Ibn Youssef de la enseñanza original de Marrakech. También enseñó diferentes disciplinas religiosas, tal como el *tafsir* (interpretación del Corán), el *Hadiz* y la *Aquida* (el credo) en el Instituto Ibn Youssef, en la Universidad de Qarawiyyin de Fez y en Taif, Arabia Saudita.

El 12 de agosto de 2008, Al Maghraoui redactó una *ijtihadfiqhi* (un esfuerzo normativo) para responder a una pregunta planteada por un internauta respecto a la licitud del casamiento de niñas de 9 años. El jeque contestó de la manera siguiente: "Las niñas de nueve años tienen la posibilidad de casarse, de la misma manera que las niñas de más edad, las que tienen veinte años o más".[51] La pregunta fue: "¿Es posible para una mujer casarse antes de haber alcanzado la edad de la menstruación?", a lo que respondió: "Tratándose de la menstruación, como se indica en la pregunta, hay mujeres que no menstrúan. Para la mujer capaz de tener relaciones sexuales con el hombre (*tahmilu al-rajul*), entonces el matrimonio le es permitido. En cuanto al vínculo entre menstruación y matrimonio, nadie lo puede probar". Maghraoui justificó o corroboró su opinión con base en palabras y comportamientos atribuidos al profeta del islam, Muhammad, quien se habría casado con Aisha cuando tenía solamente seis años y habría consumado la unión durante su noveno año.[52]

Dos referencias religiosas provenientes de la recopilación de *hadiz* de Muslim (*hadiz* núm. 1422) y Bukhari (*hadiz* núm. 5134), muy respetados por los ámbitos sunnís practicantes, fueron movilizados por el jeque para legitimar una opinión que generó una fuerte controversia en Marruecos. El 21 de septiembre de 2008, el Alto Consejo Científico del Reino, esto es, el cuerpo de ulemas, fue reunido y Maghraoui fue acusado de ser un agente de "desvarío y de *fitan* (sediciones)". Sin embargo, algunas personalidades religiosas del país, incluso las que eran desfavorables a la opinión religiosa del jeque, encontraron muchas dificultades para contrarrestar la argumentación religiosa desplegada por el primero, ya que Maghraoui se había apoyado en "pruebas de la escuela malekí", base misma del rito oficial del Reino. El Consejo islámico decidió que el teólogo se expresaba en nombre propio, y agregó que se trataba de "una utilización de la religión para opiniones marginales y reprehensibles" (*al-shadhawa al-munkira*). El 7 de octubre de 2008, el jeque replicó, al afirmar no autorizar lo que Dios prohíbe, sino, al contrario,

[51] *Ibidem*, p. 26.
[52] *Ibidem*, pp. 26 y 27.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



inspirarse de las exégesis coránicas producidas por Muhammad al-Makki al-Nasiri (1906-1994), un nacionalista con reputación sólidamente establecida en Marruecos y ex ministro de los Asuntos Religiosos.

El jeque denunció lo que a su juicio constituyó "a la vez una puñalada al enviado de Muhammad y a los *fuqaha* del islam", e insistió en el hecho de que los fundadores epónimos de las cuatro escuelas, hanafí, maleki, hanbalí y shafi'i, "autorizaron el matrimonio de la pequeña (*al-saghira*) puesto que satisfacía las condiciones requeridas".[53] Hizo valer su buena fe y perfecta conformidad con las referencias cardinales religiosas sunís.

La respuesta del Consejo Superior de los Ulemas, que denunció la *fatwa*, se reveló más "política" que religiosa, ya que esta opinión religiosa, en los fundamentos que la motivaron, no se desvía en absoluto del paradigma islámico predominante en el reino, que es marcado por una tendencia integralista. Una de las principales quejas del consejo religioso era que Maghraoui pretendía ocupar una función que no era suya, esto es, la edición de *fatwa* de competencia y discreción de ulemas reconocidos como tal. Ahmad al-Raysuni, simpatizante del Partido Justicia y Desarrollo y cuadro del Movimiento Unicidad y Reforma, se expresó también en contra la postura del jeque neosalafista, al considerarla como una "palabra fugaz sin ningún tipo de influencia sobre el *fiqh*, sobre la sociedad y el Estado". No obstante, Raysuni denunció de manera vigorosa la clausura, por parte de las autoridades marroquís, de Casas del Corán controladas precisamente por Maghraoui, al considerar que se trataba de una vulneración gravísima a la enseñanza del texto sagrado para los musulmanes.

Por su lado, algunos partidarios de Maghraoui, tal como el conocido salafista nacional Hamadbnu Ahmad al-Qabaj al-Murakshi, salieron a la palestra para reafirmar el carácter tanto legal, desde el punto de la ley, como legítimo, desde el punto de vista religioso, de la *fatwa* que autorizaba el matrimonio de niñas. Argumentaron, en esa ocasión, que el Código de la Familia marroquí, en parte de inspiración malekí, autoriza el matrimonio de muchachas de menos de 18 años, y ello, en función de prerrogativas dejadas a la discreción del juez. Es así como 20,000 muchachas, en 2007, se habrían casado (o habrían sido casadas) sin llegar a la edad legal de 18 años.[54] Volteamos hacia el Código de la Familia tal como promulgado en 2004:

> Título II, De la capacidad, de la tutela matrimonial y del *sadaq* (la dote).
> Capítulo primero: De la capacidad y de la tutela matrimonial.

[53] *Ibidem*, pp. 27 y 28.
[54] *Ibidem*, p. 29.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



> Artículo 19: La capacidad matrimonial se adquiere, para el varón y la mujer, que gozan de sus facultades mentales, a los dieciocho años gregorianos concluidos.
>
> Artículo 20: El juez de la familia encargado del matrimonio puede autorizar el matrimonio del varón y de la mujer antes de la edad de la capacidad previsto en el artículo 19 arriba mencionado, por decisión motivada que precisa el interés y los motivos que justifican este matrimonio, tras haber escuchado a los padres del menor o a su representante legal, tras haber recurrido a una valoración médica o procedido a una encuesta social… La decisión del juez que autoriza el matrimonio de un menor no es susceptible de recurso alguno.[55]

Sobre la base de la ley, no es posible afirmar que la opinión de Maghraoui es absurda, injustificada y condenable, desde el punto de vista del islam reconocido en el reino.

## VIII. Elementos conclusivos

En este artículo se buscó examinar, bajo un ángulo poco común en la investigación en la ciencia política francesa que se interesa en el hecho islámico, la vertiente violenta del discurso en nombre del islam, que no desemboca necesariamente en el terrorismo o en una justificación directa de este tipo de violencia. La violencia en nombre del islam puede también desplegarse, difundirse y ser entendida en términos simbólicos. Dicho de otra manera, cierto discurso mantenido en nombre del islam por parte de clérigos que gozan de cierto poder simbólico[56] puede confluir, de manera consciente o no, con el discurso más extremo de las organizaciones radicales que practican el terrorismo, tal como el Estado Islámico (Daesh). El discurso integral musulmán, sin necesariamente justificar el terrorismo o la violencia física, o incluso condenándolos, no protege completamente de las intersecciones ideológicas con este tipo de organización, al aceptar por momentos, por ejemplo, la idea de realizar un *yihad* en contra de determinado régimen.

Por otro lado, los límites epistémicos al término "radicalización" me han conducido a preferir el de "violencia en nombre del islam", sea ésta violencia física o simbólica. Finalmente, si en Francia determinada laicidad de tipo identitario u hostil a lo religioso tiende a desarrollarse, sería reduccionista pensar que las violencias en nombre del islam tienen por origen una laicidad defor-

[55] Código de la familia, árabe/francés, documentación jurídica, Rabat, Rabat net Maroc, 2008, pp. 24 y 25.

[56] *Cfr*. Bourdieu, Pierre, *Langage et pouvoir symbolique*, París, Essais Point, 2001.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



mada o un hegemonismo militar más o menos latente de parte de un Occidente ampliamente esencializado y fantasmeado. Los actores locales, en particular en Marruecos, tienen su parte de responsabilidad en la difusión de un islam integral, el cual, a nivel del imaginario social, hace el juego de las organizaciones más radicales que pretenden actuar en nombre de la religión musulmana.

## IX. Bibliografía

"Científicos de la nación emiten una declaración y fatwa sobre los eventos de Siria", *Islam Today*, 7 de febrero de 2012, disponible en: *http://www.islamtoday.net/albasheer/artshow-12-162869.htm*.

"¿Cuántos jihadistas marroquíes en Siria?", *Bladi*, 9 de mayo de 2016, disponible en: *https://www.bladi.net/chiffres-djihadistes-marocains-syrie,45216.html*.

"Les insultes antisémites de Coulibaly à ses victimes de l'Hyper Cacher", *Libération*, 26 de febrero de 2015, disponible en: *http://www.liberation.fr/societe/2015/02/26/les-insultes-antisemites-de-coulibaly-a-ses-victimes-de-l-hyper-cacher_1210189*.

Abu Zayd, Nasr Hamid, "Le discours religieux contemporain. Mécanismes et fondements intellectuels", *Égypte/Monde arabe*, 2008, núm. 3, disponible en: *http://ema.revues.org/243*.

Al-Souri, Abou Moussab, *Llamado a la resistencia islámica mundial*, 2005, disponible en: *https://ia800303.us.archive.org/25/items/Dawaaah/DAWH.pdf*.

Amal, Kenin, "Pandoud destaca el éxito del modelo marroquí en la lucha contra el terrorismo", *Hespress*, 21 de abril de 2016, disponible en: *https://www.hespress.com/orbites/303391.html*.

Bourdieu, Pierre, *Langage et pouvoir symbolique*, París, Essais Point, 2001.

Brugat, François, "Réponse à Olivier Roy: les non-dits de «l'islamisation de la radicalité»", París, 2015, disponible en: *https://www.nouvelobs.com/rue89/rue89-parti-pris/20151201.RUE1504/reponse-a-olivier-roy-les-non-dits-de-l-islamisation-de-la-radicalite.html*.

Burgat, François, *Comprendre l'islam politique. Une trajectoire de recherche sur l'altérité islamiste, 1973-2016*, París, La Découverte, 2016.

Corcuff, Philippe, *La société de verre. Pour une éthique de la fragilité*, Paris, Armand Colin, 2002.

Coulibaly, Amedy, "Dans un enregistrement, Amedy Coulibaly se justifie auprès de ses otages", *Les Inrockuptibles*, disponible en: *http://www.lesinrocks.com/2015/01/news/dans-un-enregistrement-amedy-coulibaly-se-justifie-aupres-de-ses-otages*.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



CRETTIEZ, Xavier, "Penser la radicalisation. Une sociologie processuelle des variables de l'engagement violent", *Revue Française de Science Politique (RFSP)*, vol. 66.

CRETTIEZ, Xavier y SEZÉ, Romain, *Saisir les mécanismes de la radicalisation violente : pour une analyse processuelle et biographique des engagements violents*, Institut National des Hautes Études de la Sécurité et de la Justice, Mission de Recherche Droit & Justice, Centre de recherches Sociologiques sur le Droit et les Institutions Pénales, 2017.

DONEGANI, Jean-Marie, *La Liberté de choisir. Pluralisme religieux et pluralisme politique dans le catholicisme français contemporain*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1993.

FRENTE NACIONAL, "Laicidad: depende de la República ser demandante", 24 de agosto de 2016, disponible en: *https://www.rassemblementnational.fr/communiques/laicite-cest-a-la-republique-detre-revendicative/?doing_wp_cron=1502196423.3452579975128173828125.*

FRENTE NACIONAL, "Ley de 1905 sobre laicidad: no a su debilitamiento por el UMPS, ¡sí a su aplicación real!", disponible en: *https://www.rassemblementnational.fr/loi-de-1905-sur-la-laicite-non-a-son-affaiblissement-par-lumps-oui-a-son-application-reelle.*

GEISSER, Vincent, "Gilles Kepel hanté par l'islamisation de la France. Des banlieues de l'islam aux banlieues djihadistes", *Orient XXI*, 2016, disponible en: *https://orientxxi.info/lu-vu-entendu/gilles-kepel-hante-par-l-islamisation-de-la-france,1149*.

KEPEL, Gilles y JARDIN, Antoine, *Terreur dans l'Hexagone. Genèse du djihad français*, París, Gallimard, 2015.

KEPEL, Gilles y ROUGIER, Bernard, "«Radicalisations» et «islamophobie»: le roi est nu", *Liberation*, París, 2016, disponible en: *http://www.liberation.fr/debats/2016/03/14/radicalisations-et-islamophobie-le-roi-est-nu_1439535*.

KEUCHEYAN, Razmig, "Qu'est-ce qu'une pensée radicale? Aspects du radicalisme épistémique", *Revue du MAUSS permanente*, 2010, disponible en: *http://www.journaldumauss.net/?Qu-est-ce-qu-une-pensee-radicale.*

KOLAKOWSKI, Leszek, *Philosophie de la religion*, París, Fayard, 1985.

LEFÉBURE, Anaïs, "Daesh: marroquíes entre jihadistas extranjeros que cometen la mayoría de los ataques suicidas", *Huffpost*, 3 de marzo de 2017, disponible en: *https://www.bladi.net/chiffres-djihadistes-marocains-syrie,45216.html*.

PALS, Daniel L., *Eight Theories of Religion*, Nueva York-Oxford, Oxford University Press, 2006.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



PIETRASANTA, Sébastien, *La déradicalisation, outil de lutte contre le terrorismo*, París, 2015, disponible en: *http://www.ladocumentationfrancaise.fr/var/storage/rapports-publics/154000455.pdf*.

*Prévention de la radicalisation. Des outils pour les maires*, París, 2015, disponible en: *http://www.maire-info.com/upload/files/prevention_radicalisation.pdf*.

RAYNAUD, Philippe, "Les nouvelles radicalités. De l'extrême gauche en philosophie", *Le Débat*, París, 1999, vol. 105, núm. 3.

RAYNAUD, Philippe, *L'extrême gauche plurielle: entre démocratie radicale et révolution*, París, Cevipof Autrement, 2006.

ROY, Oliver, "Le djihadisme est une révolte générationnelle et nihiliste", *Le Monde*, Francia, 24 de noviembre de 2015, disponible en: *https://www.lemonde.fr/idees/article/2015/11/24/le-djihadisme-une-revolte-generationnelle-et-nihiliste_4815992_3232.html*.

ROY, Oliver, *Le djihad et la mort*, París, Seuil, 2016.

SCHMITT, Carl, *Teología política*, trad. de Francisco Javier Conde y Jorge Navarro Pérez, 8a. ed., Madrid, Trotta, 2009.

SENIGUER, Haoues, "Lutte contre le terrorisme : attention à ne pas tomber dans le manichéisme", *Libération*, 6 de septiembre de 20117, disponible en: *http://www.liberation.fr/debats/2017/09/06/lutte-contre-le-terrorisme-attention-a-ne-pas-tomber-dans-le-manicheisme_1594276*.

SENIGUER, Haoues, *Petit précis d'islamisme: des hommes, des textes et des idées*, París, L'Harmattan, Bibliothèque de l'Iremmo, 2013.

THIERRY, Michel, *Valeurs républicaines, laïcité et prévention des dérives radicales dans le champ du travail social*, Ministère des Solidarités et de la Santé, Secrétariat d'état chargé des personnes handicapées et de la lutte contre l'exclusion, 2016.

TORANIAN, Valérie, "Gilles Kepel: «Le salafisme est l'arrière-plan culturel du djihadisme»", *Revue des Deux Mondes*, París, 2016, disponible en: *http://www.revuedesdeuxmondes.fr/gilles-kepel-le-salafisme-est-larriere-plan-culturel-du-djihadisme*.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g

# Segunda parte

# ALGUNOS CASOS PRÁCTICOS: RELIGIÓN, DOGMATISMOS Y POLÍTICA

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g

# LA ESTRIDENCIA DEL PATÍBULO: CONSERVADURISMO, FUNDAMENTALISMO Y LAICIDAD EN AMÉRICA LATINA

Felipe GAYTÁN

Los fundamentalismos no provienen del odio
sino del miedo.

Terry EAGLETON[1]

SUMARIO: I. *Introducción*. II. *Laicidad, reconocimiento de lo singular, opacidad de la pluralidad*. III. *La tenue frontera entre conservadurismos y fundamentalismos*. IV. *Populismo, el deterioro del espacio público*. V. *Conclusiones*. VI. *Bibliografía*.

## I. INTRODUCCIÓN

En 1989 se derrumbó el Muro de Berlín y finalizó el último episodio del régimen soviético y su modelo totalitario estalinista, este episodio finiquitó la era de los totalitarismos europeos del siglo XX, formas políticas que marcaron gran parte de lo que fue la época de la razón pragmática y, según lo definió Hannah Arendt, la instrumentalización eficiente de la aniquilación.[2] Fascismo, nazismo, estalinismo, fue el quiebre de los "ismos" y las utopías que terminaron en entropías políticas. La euforia intelectual de la derrota de los "ismos" se sintetizó en dos frases: el basurero de la historia a donde fueron a parar estos regímenes y el fin de la historia y el último hombre, frase de Hegel que utilizó Francis Fukuyama en su *best seller*.

[1] Gumucio, Rafael, "Terry Eagleton: «El fundamentalismo no es odio, es miedo»", *El País*, 9 de agosto de 2016, disponible en: *https://elpais.com/cultura/2016/08/08/babelia/1470658452_112309.html*.

[2] Véase Arendt, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus, 1998.



DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



El mercado bajo su forma capitalista pareció la promesa de una nueva era, esta nueva era política estaba en sintonía también con un renovado fenómeno religioso denominado Nueva Era o Era de Acuario, en el que se renovaría la espiritualidad y el encuentro de los humanos en una nueva promesa de construir de otra forma el paraíso.[3] Pero este episodio duró poco, y en 2001 surgieron con fuerza dos expresiones en el mundo que tomaron por asalto el sueño de la Era de Acuario. Por un lado, los fundamentalismos de diferente signo, desde los religiosos pasando por movimientos nacionalistas xenófobos en la Europa civilizada hasta movimientos racistas que resurgieron con fuerza frente a lo que consideraron estar amenazados, que era distinto, pero ya no distante. La expansión de los mercados, los flujos migratorios, la nueva vecindad con aquellos considerados enemigos, condujo a combatirlos desde los orígenes de la identidad y bajo los fundamentos como fuente única de verdad incuestionable. Así, los islamistas, movimientos sionistas y cristianos buscaron en sus textos canónigos el fundamento de sus acciones, el orden que su Dios estableció para volver a ellos. Los supremacistas raciales no eran distintos, para ellos era evidente que algo pasó en la historia, que la raza dominante (es decir su propia raza) fue pervertida; para los nacionalistas fue la idea de un paraíso terrenal perdido, que era necesario reconstruir sin las perversiones de los extranjeros; finalmente, el signo del totalitarismo es la exclusión y la intolerancia.

A la par de los fundamentalismos y bajo otra lógica, surgieron los conservadurismos que, a diferencia de los primeros, plantean la necesidad de contener la amenaza de los relativismos morales y la creciente individualización.[4] Para los conservadores, la diversidad rompe con la lógica de comunidad, y la moral corrompe las costumbres y abre la puerta del mal, el cual debe ser contenido, reducido y reencauzado de nueva cuenta al bien supremo de los valores sociales que encarnan los que practican los valores verdaderos. Los conservadores pueden ser religiosos, pero también políticos, de izquierda y derecha. Basta observar la movilización en contra del aborto como amenaza a la familia católica pero también las movilizaciones de izquierda para conservar las tradiciones de pueblos y comunidades indígenas, evitando que el mercado pervierta su lógica comunitaria. Los signos del conservadurismo no son la aniquilación del otro, sino la estigmatización, el estereotipo, la conten-

---

[3] Frigerio, Alejandro, "Lógicas y límites de la apropiación New Age: dónde se detiene el sincretismo", en Torre, Renée de la y Gutiérrez, Cristina (coords.), *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del New Age,* México, Centro de Investigaciones y Estudios en Antropología Social, 2013, pp. 47-72.

[4] Alonso Tejeda, Aurelio, *Hegemonía y religión,* Buenos Aires, Clacso, 2009, disponible en: *http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/coediciones/20160315020943/05hege.pdf*.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



ción del relativismo o la diversidad promovida por el mercado y la necesidad de conversión del hereje o del apóstata que busca cambiar las cosas pervirtiendo el frágil equilibrio moral de la comunidad.[5]

La frontera entre fundamentalismo y conservadurismo es tenue, pero es necesario marcar su diferencia. El fundamentalismo pretende la eliminación del enemigo mientras el conservadurismo busca su conversión. El primero tiene como estrategia la exclusión de lo diferente mientras que el segundo busca confinar y subordinar la diversidad a los principios que profesan la mayoría. Los fundamentalistas tienen como estrategia la confrontación e imposición, los conservadores en cambio pretenden dominar la agenda pública mediante el *lobbying* y la tutela del espacio público.

### Diferencias entre conservadurismo y fundamentalismo[6]

| | *Conservadurismo* | *Fundamentalismo* |
|---|---|---|
| *Discurso* | Extraño/extranjero | Hereje/enemigo |
| *Relación social* | Conversión-integración y subordinación del extraño a las reglas sociales | Eliminación y/o conversión total |
| *Posicionamiento en el espacio público* | Moral pública como predominio de los valores de la mayoría | Lo distinto y distante como sospecha y amenaza que debe ser neutralizada |
| *Estrategia política* | *Lobbying*, tutelar la política para contener la diversidad | Confrontación y exclusión |

En lo que coinciden los dos fenómenos es que ambos carecen de la antigua referencia ideológica de izquierda y derecha, ambos pueden ser de derecha o de izquierda o sin referente ideológico claro.

Europa, Asia y Norteamérica han evidenciado movimientos de ambos tipos, pero cabe la pregunta si esto también ocurre en América Latina y, si ocurre, cómo se gesta. La respuesta inmediata es que en esta región existen movimientos conservadores de distinto signo, pero de manera muy clara en el tema de los fundamentalismos, quizá por la delgada línea que los separa. En

[5] Figueroa Ibarra, Carlos y Moreno, Octavio, "La contraofensiva conservadora en América Latina", *Papeles de Trabajo*, Argentina, núm. 19, enero-junio de 2010, p. 6.

[6] Elaboración propia.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



el presente texto abordaremos la distinción entre fundamentalismos y conservadurismos en América Latina y su encuadre en el tema de la laicidad como régimen de convivencia política que sólo reconoce a ciudadanos, pero no a creyentes, menos aún a portadores de la palabra última de la verdad revelada.

El primer apartado analiza el problema de la laicidad para gestionar tanto los fundamentalismos como los conservadurismos en el marco de la voluntad general en una dimensión democrática. El segundo apartado aborda cómo estos dos procesos se manifiestan en el espacio público en América Latina y las tensiones que han generado en la convivencia social entre ciudadanos. El tercer apartado apunta a señalar el fenómeno del populismo religioso como una puerta para la radicalización de ambos procesos. El populismo de este tipo es en sí mismo un catalizador que detona movimientos en ambos sentidos.

## II. Laicidad, reconocimiento de lo singular, opacidad de la pluralidad

La historia política de América Latina está marcada por un concepto clave, la "laicidad", herencia francesa que marcó la pauta para la legitimidad de los nacientes Estados nacionales frente al poder de la Iglesia católica.[7] Si bien la diversidad cultural, étnica y religiosa en la región existía desde entonces, lo cierto es que el espacio político estaba dado por una dualidad ideológica entre liberales y conservadores, y ese espacio político estaba marcado por la preponderancia de la catolicidad y el peso del clero en la política.[8] De ahí que, durante gran parte de la historia de la región, el tema de la laicidad fue una estrategia política por la separación del Estado de la Iglesia católica, quedando subsumida toda la diversidad en este compás. Recordemos que gran parte de las festividades culturales se confundían con fiestas religiosas y que muchos países ligaban su identidad nacional a su catolicidad. Ejemplo de ello era el discurso de México como país de raíces indígenas, guadalupano y creyente del catolicismo.

Es entonces que la laicidad se centró, primero, en una estrategia jacobina anticlerical de secularizar el espacio público, buscando *descatolizarlo*. Y, segundo, fue construyendo una ciudadanía en función de la potestad del Estado que garantizaba los derechos y libertades de los individuos frente a

[7] Jaksic, Iván y Posada, Eduardo, *Liberalismo y poder: Latinoamérica en el siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica, 2011, p. 34.

[8] Pani, Erika, *Conservadurismo y derechas en la historia de México*, México, Fondo de Cultura Económica, 2009, pp. 120-124.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



la fuerza del clero que se oponía a ello, pues en su imaginario era indivisible el ciudadano del creyente.[9]

La pugna por descatolizar el espacio público opacó el reconocimiento de la diversidad religiosa, cultural e, incluso, política. El progresivo aumento de contactos culturales, migraciones, avances tecnológicos y nuevas formas de pensamientos, lecturas diversas y cambios culturales en otras latitudes condujo a una secularización de las sociedades latinoamericanas en diferentes grados e intensidades. Esto provocó que las formas seculares de convivencia fueran configurando en los ciudadanos la exigencia de ampliar los derechos y libertades civiles.[10]

Fue entonces que el propio concepto de laicidad tuvo que reestructurarse en términos legales y políticos, pues ya no bastaba la simple separación del Estado de la Iglesia católica ni una educación laica. Sectores sociales secularizados comenzaron a presionar a las instancias políticas para ampliar sobre la libertad de gestión del cuerpo, desde las identidades sexuales hasta el aborto. Otros más querían un reconocimiento de sus preferencias y opciones sociales, culturales y étnicas que salían de la normalidad católica y a veces atentaban contra ella. Protestar contra festividades como el día de muertos en México, el Te Deum en Argentina y la obligación de contenidos religiosos en clínicas de salud en Perú configuraron una laicidad centrada en el ciudadano, en su libertad de elección.[11]

Pero esa misma laicidad, al centrarse en la catolicidad, opacó las otras manifestaciones religiosas, culturales y también al resto de las Iglesias y agrupaciones religiosas, y se centró en el ciudadano, en la defensa de sus libertades, dejando en el punto ciego cualquier opinión, argumento o manifestación de los otros, ya fueran católicos, protestantes, evangélicos y hasta agnósticos y ateos, que podrían estar sin Dios o contra él pero que en su fuero interno no eran liberales sino conservadores y rechazaban tal apertura. Esto puede constarse en diferentes encuestas en diferentes países.[12]

---

9 Giumbelli, Emerson, *Símbolos religiosos em controversias,* São Paulo, Terceriro Nome, 2014, pp. 83 y 84.

10 Cayetano, Gerardo, "Laicismo y política en el Uruguay contemporáneo", en Costa, Néstor da (org.), *Laicidad en América Latina y Europa. Repensando lo religioso entre lo público y lo privado en el siglo XXI*, Uruguay, CLAEH-Europea ID, 2006, pp. 131-133.

11 Huaco Marco, *Procesos constituyentes y discursos contra hegemónicos sobre laicidad, sexualidad y religión*, Buenos Aires, Clacso, 2012, p. 56.

12 Cooperman, Alan, "Religion in Latin America: Widespread Change in a Historically Catholic Region", *Pew Research Center*, Washington, 2014, pp. 1-130, disponible en: *http://www.pewforum.org/2014/11/13/religion-in-latin-america*. Torre, Renée de la *et al.*, *Creer y practicar en México: comparación de tres encuestas sobre religiosidad*, México, Universidad Autónoma de Aguascalientes, 2014, pp. 1-430. Hernández, Alberto *et al.*, *Encuesta Nacional sobre prácticas y creencias*

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



Las Iglesias y diversos grupos, tanto de derecha como de izquierda, ligados a la Iglesia o a movimientos políticos de izquierda, vieron en esta laicidad un énfasis en la individualización y el relativismo moral o, en el otro extremo, una entrega de la identidad nacional al mercado neoliberal y a las grandes corporaciones. Aunque el diagnóstico de la crisis de valores nacional coincidía, las estrategias de las iglesias y los colectivos y las ONG difirieron. Los primeros enfatizaron su discurso contra el relativismo moral, la perversión de la familia y la inaceptable promiscuidad del cuerpo. Organizaron marchas, constituyeron organizaciones como Provida y otros colectivos cristianos y evangélicos. En cambio, las organizaciones civiles de izquierda se establecieron en el discurso de la defensa de lo colectivo frente a la expoliación del mercado y a la enajenación del pueblo por ideologías extranjeras.

Lo cierto es que la laicidad fue el pararrayos que aglutinó a tirios y troyanos, a defensores de los derechos de los individuos frente al discurso de los valores verdaderos; comenzó una pugna de descalificaciones entre bandos. Los conservadores calificaban a los activistas de las libertades civiles a favor del aborto y el matrimonio igualitario como inmorales, en algunos casos, señalándolos como agitadores de la ideología de género. En cambio, para las ONG y activistas, los conservadores eran retrógrados, moralistas y se les calificaba como fundamentalistas.

En ambos casos las pugnas fueron sucesivas, en varias ciudades, las organizaciones de defensa de las libertades civiles consiguieron avances importantes, como en la Ciudad de México, Buenos Aires, Montevideo, Bogotá, La Paz, etcétera; progresaron de manera importante montadas en la laicidad. En el otro extremo, los grupos radicalizados avanzaron en la agenda de preservar los valores. Iglesias cristianas consiguieron el "no" en el referéndum sobre la paz en Colombia, obligando al Estado colombiano a reconocerlos como actores en el proceso junto con su agenda sobre la defensa de la vida y la persona, incluso un ex obispo evangélico ultraconservador ganó la alcaldía de Río de Janeiro en 2017. Los grupos de izquierda consiguieron que diversas políticas públicas de desarrollo fueran suspendidas en comunidades indígenas e incluso que políticas sobre derechos sexuales y reproductivos fueran suspendidos en respeto a sus tradiciones y costumbres comunitarias, como en Oaxaca, México, Guatemala y Nicaragua en el régimen de Daniel Ortega, antaño líder de la revolución sandinista.

Lo que vemos aquí es que la reconstrucción de la laicidad —más allá de la descatolización de lo público y de la separación de la Iglesia—, así como la

---

*en México,* Tijuana, El Colegio de la Frontera Norte-CIESAS-Red de Investigadores sobre el Fenómeno Religioso en México, 2016, pp. 1-63, disponible en: *http://bit.ly/2zCOVys*.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



complejidad de la laicidad sobre las libertades civiles, enfatizó la dimensión ciudadana individual, pero volvió opaca, no la diversidad religiosa, sino la pluralidad religiosa, entendiendo por la primera su visibilidad en el espacio público, mientras que la segunda provocó que la laicidad opacará su voz y sus exigencias e hizo que estos grupos fueran intolerantes, es decir, que aceptaran la pluralidad, pues ésta era una amenaza a la moral que tanto defendían como valor último de la sociedad.[13] En el caso de los grupos nacionalistas, éstos fueron no plurales también, no admitieron ningún argumento que moviera o abriera el status idílico del pueblo defendido del neoliberalismo.

La opacidad de la laicidad relanzó las expresiones conservadoras, de izquierda o derecha, de una manera tal que los colocó, paradójicamente, en la agenda política y sobre todo como actores de presión que debían tomarse en cuenta. Cabe resaltar que estos movimientos conservadores no han transmutado en fundamentalismos. Su agenda se mantiene en la estigmatización, la urgencia de la conversión y la contención moral de lo que en su discurso se dibuja como el mal social.

## III. La tenue frontera entre conservadurismos y fundamentalismos

El predominio de la catolicidad en el espacio público marcó profundamente muchos de los valores morales y religiosos en el espacio público. Tradiciones culturales, símbolos nacionales y locales, disposición del espacio urbano en torno a las iglesias, nombres de santos e imágenes marianas que identifican a las comunidades y pueblos, y que es común que se repitan. Todo ello configuró una normalización de lo religioso en lo público y el conflicto o la pugna con otras denominaciones cristianas y con tradiciones religiosas populares que se mantuvieron subalternas.

Es en esta historicidad que la laicidad fue un proceso de construcción de un espacio político sin mediación de lo religioso, y el Estado laico, su instrumento jurídico y político. De ahí que muchos de los conflictos políticos de ayer y hoy tienen como referente la pugna entre ese sentido católico de normalidad y la configuración política que la excluye de lo político.[14]

Es por lo anterior que en América Latina tuvo sentido el surgimiento de los conservadurismos como defensa de lo que consideraban la esencia de la nación religiosa y los valores frente a la amenaza que representaba la moder-

[13] Blancarte, Roberto, "Religión, política y libertades en los albores del tercer milenio", *Metapolítica*, México, vols. 6-7, núms. 26-27, noviembre-febrero de 2002-2003, pp. 39-44.

[14] *Idem.*

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



nización urbana, industrial y tecnológica, sobre todo centrada en el consumismo que provocaba que los valores fueran un eslogan y las imágenes religiosas banalizadas. Algo similar ocurrió con el tema de la expansión de demandas para el reconocimiento de la diversidad, debido a los cambios en los procesos migratorios, la apertura de mercados y la centralidad en el individuo que enfatizaba su individualidad sobre el sentido colectivo de pertenencia.[15] De ahí que insistimos en el consumismo como expresión de esa individualidad anhelada y también en los derechos de la diversidad que cuestionaban el mito del marco común católico. El cambio y el desafío a ese mito puede ejemplificarse con lo acontecido a lo largo del último tramo del siglo XX, y ahora en el XXI, a través de las propuestas de artistas que pintan la imagen de la Virgen de Guadalupe como una indigente o una *vedette* y las expresiones en los medios que acaban satirizando las figuras de Jesucristo, curas y obispos.

El conservadurismo tuvo entonces una aceleración. Si es cierto que antes de todos estos cambios se entendían como unidad y tradición, en la nueva dinámica social y política, la cual también fue acelerada por la laicidad, se asumió un discurso de defensa y denuncia ante la amenaza de la crisis de valores en dos ejes: la defensa de la vida en contra de las libertades que consideraran destructivas, por ejemplo, el aborto, la eutanasia, etcétera, y la protección de la vida frente a lo que consideraran la perversión de lo sexual como las identidades y orientaciones sexuales divergentes al canon normal, el rechazo a los matrimonios igualitarios.[16] Lo importante para ellos era contener la perversidad moral, convertir a los herejes y regresar a una regulación comunitaria. Pero los conservadurismos no se manifestaron simétricos, ni con las mismas orientaciones. Se configuraron conservadurismos de élite ligados al clero, con estrategias claras de financiar campañas contra las libertades civiles y a favor de la moral religiosa. Se conformaron frentes a favor de la familia como la organización "A favor de lo mejor",[17] la cual busca moralizar los contenidos en los medios a través de retirar o incentivar patrocinios a las empresas que

[15] Giménez Béliveau, Verónica, "Sociabilidades, liderazgos e identidad en los grupos católicos argentinos. Un acercamiento al fenómeno de los comunitarismos a través del caso de los Seminarios de Formación Teológica América Latina y el Caribe", en Alonso, Aurelio, *Territorios religiosos y desafíos para el diálogo*, Argentina, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2008, pp. 141-163.

[16] Ruibal, Alba M., "Feminismo frente a fundamentalismos religiosos: mobilização e contramobilização em torno dos direitos reprodutivos na América Latina", *Revista Brasileira de Ciência Política*, Brasilia, núm. 14, mayo-agosto de 2014, pp. 111-138, disponible en: *https://dx.doi.org/10.1590/0103-335220141405*.

[17] Para mayor información, véase el portal electrónico, disponible en: *http://www.afavordelomejor.org*.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



cumplan sus criterios morales; incluso, Provida, organización antiabortista, forma parte de ellas. Las estrategias estaban claras: cabildeo político, grupos de presión y movilización de masas para reivindicar sus peticiones.

El otro tipo de conservadurismo estaba más ligado, no sólo a una condición económica media o baja, sino al ejercicio de una religiosidad articulada en grupos y redes que veían en el relativismo la amenaza a su estabilidad, por lo general, grupos de padres de familia, vecinos de parroquias, organizaciones de acción evangélica o de pastoral, entre otros. La falta de información; la inamovilidad de las creencias aún frente a las evidencias, por ejemplo, el caso de la ciencia para explicar cuándo inicia la vida; las noticias falsas que circulan en muchos medios, y ahora en redes sociales, y el acceso irrestricto a los mensajes que las élites anteriores promueven en estos círculos, llevaron a que se generaran movimientos conservadores que descalificaban la diversidad, votaban por un discurso que hablara de la vida y la familia.[18]

Los dos conservadurismos coinciden frecuentemente en contra de lo que consideran el celo excesivo de la corrección política de inclusión de la diversidad y el lenguaje en el que no se reconocen, y denominan las cosas de otra manera como el caso de las identidades sexuales.

Pero son los conservadurismos de segundo tipo los que, ante el cambio, llegan a exacerbar la intolerancia y ven en la amenaza de sus valores la necesidad de anularlas. Es entonces que estos conservadurismos recurren a acciones extremas que podían ser calificadas como fundamentalistas: campañas de difamación hacia los grupos progresistas o de hostigamiento en lugares públicos a políticos o defensores sociales para exhibirlos como inmorales. Si bien tales acciones tienen características fundamentalistas, ello no implica que los grupos conservadores se asuman como tales, únicamente recurren a ello como medidas emergentes y desesperadas.

Cabe señalar que los de primer orden también pueden desarrollar acciones fundamentalistas, pero por lo regular no son ellos los que las llevan a cabo, sino que instrumentan acciones a través de terceros para tal fin. Fue el caso de la Organización Nacional del Yunque y del Muro (Movimiento Universitario de Renovación), ambos rayando en estructuras fundamentalistas financiadas por las élites económicas y religiosas en México. Algo similar ocurrió en la convergencia de la organización política ultraconservadora Arena en el Salvador, señalada como instigadora de la muerte del obispo Arnulfo Romero.

Los de segundo cuño suelen exacerbar su intolerancia, ante la impotencia y la necesidad del orden perdido, y terminan por asumir una radicali-

[18] Mallimaci, Fortunato, "Globalización y modernidad católica: papado, nación católica y sectores populares", en Alonso, Aurelio (comp.), *Territorios religiosos y desafíos para el diálogo*, Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2008, pp. 109-141.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



zación que a veces se confunde con fundamentalismo, como si frente a esa impotencia sólo les quedará como opción asumir un discurso moral de restauración del orden perdido. Más que fundamentalismo —y más que como un modo organizacional claramente definido—, estos grupos han llevado acciones de fundamentalismos como actos de reacción ante lo que consideran blasfemia a sus creencias.[19]

Actos parecidos se han llevado a cabo en América Latina, desde cuestiones de arte como la quema de una sala de cine en la Universidad de Guadalajara en México, por la proyección de la película "Dios te Salve María", la cual fue crítica sobre la imagen mariana, hasta la amenaza de dañar pinturas que para ellos representaban blasfemas de Jesús y María. En otros casos comenzaron a hostigar a médicos y clínicas abortistas, en casos extremos lanzando botellas y piedras. Estas acciones no sólo las llevaron a cabo católicos, sino también evangélicos y cristianos.

Organizaciones y acciones ultraconservadoras han rayado en los fundamentalismos, pero habrían, al menos, de cumplir algunas de las estrategias que los caracterizan, tanto en su discurso como en su operar político. Entre los más importantes encontramos un discurso de odio y de amenaza constante, excluyente y hostil a lo distinto, la vuelta a lo idílico y romántico de un pasado que nunca fue ni existió. Quizá la hipótesis de trabajo a profundizar de la tenue frontera entre conservador y fundamentalista sería la siguiente. El primero ha devenido en una condición ultraconservadora ante el miedo del otro y lo distinto, pero ese miedo y rechazo no lo ha transformado en odio como ocurre en el fundamentalismo.

Paradójicamente, el cristianismo, tanto en su versión católica como evangélica catalizó la noción de amenaza de la laicidad en la necesidad de la conversión moral, en la contención del relativismo actual que acepta todo aquello que no es nuestro y que se ha vuelto permisivo socialmente.[20] Los movimientos católicos y evangélicos buscan hacer frente a ese relativismo moral en América Latina, regresando a la histórica identidad religiosa cristiana de una sociedad de creyentes que respeta la familia, la tradición y la patria. Basta el ejemplo del referéndum colombiano en 2016, en el cual el discurso ultraconservador determinó como objetivo la revisión de los acuerdos para la paz y solidaridad donde el eje central tendría que girar en torno a la familia natural y la protección de la vida desde su concepción.

---

[19] Alonso Tejeda, Aurelio, *op. cit.*, pp. 70 y 71.

[20] Mansilla, Miguel Ángel, *La cruz y la esperanza*, Santiago, Universidad Bolivariana, 2008.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



## IV. Populismo, el deterioro del espacio público

El fenómeno político del populismo ha tenido empatía con los conservadurismos y fundamentalismos, y en cierto sentido se ha vuelto un potencial catalizador de esos procesos. El populismo no es un fenómeno reciente en América Latina, sus antecedentes más importantes se fijaron a lo largo del siglo XX con la aparición de liderazgos carismáticos que reivindicaban el discurso de doble entrada. Por un lado, reivindicó la soberanía del Estado nación frente a la explotación de los llamados imperios y potencias extranjeras, mientras que, por otro lado, construyó un discurso de defensa del pueblo bueno frente a las élites que acaparaban la riqueza.[21] Ejemplos de ellos son los procesos de nacionalización del petróleo en México con Cárdenas, la defensa del pueblo bueno frente a la oligarquía en Argentina con Perón, entre otros.

Es necesario hacer notar que el concepto es polisémico y ambiguo, y no refiere a ideología. Puede ser de izquierda o derecha; nacionalista y/o racista, o invocar al pueblo como si fuera una unidad única sin diferencias y antagonismos en su interior. Desde esta perspectiva, su planteamiento discursivo es antagónico, diferencia entre buenos y malos, entre el pueblo que se personifica en el populista y las élites perversas que sólo buscan su propio beneficio a costa de ese pueblo. El líder populista encarna, en todo caso, al pueblo bueno, y por ello es el que decide sobre los derroteros de la lucha sin consultar con nadie y, aún más, por encima de las instituciones, pues en su liderazgo carismático se proveerá la justicia por encima de la legalidad y la institucionalidad.[22]

En la actualidad, los populismos han resurgido con fuerza en los sistemas políticos bajo modalidades distintas. Si bien su discurso antagónico y la invocación del pueblo no han variado en las nuevas formas, es cierto que los escenarios y el contenido de tal discurso ha mutado en algo que puede rayar en los fundamentalismos. Los nuevos populismos han surgido en países desarrollados, en un contexto que los ciudadanos perciben amenazador, esto es, que abarca la pérdida progresiva de condiciones de seguridad social, el cierre de plantas de trabajo con el consecuente despido, la precariedad laboral y los altos índices de violencia que se suman a los flujos migratorios de sociedades consideradas por esos mismos ciudadanos como peligrosas

[21] Laclau, Ernesto, *La razón populista*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006, pp. 91 y 92.

[22] Conniff, Michael, "Neopopulismo en América Latina: La década de los 90 y después", *Revista de Ciencia Política*, Chile, vol. XXIII, núm. 1, 2003, pp. 34 y 35.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



por sus creencias, prácticas religiosas, usos y costumbres. A esto se suma la protesta y radicalización de segmentos de población de segunda o tercera generación de migrantes que no han encontrado un espacio en esas sociedades receptoras.[23]

Entre los residentes que exigen mejores condiciones y culpan de los males a los migrantes, y estos a su vez que ven la exclusión y la precarización de sus condiciones de vida, el tema económico y social se ha vuelto altamente volátil. En ese entorno, los migrantes representan una amenaza para la estabilidad de las sociedades que los reciben, amenaza que no sólo es económica, también influye a tradiciones, costumbres y creencias contrarias al sentimiento social que ha sido parte del orden social. La migración ha servido para que tomen fuerza sentimientos xenófobos que nutren movimientos y liderazgos nacionalistas, los cuales ofrecen soluciones para contener la amenaza de aquellos distintos y distantes en creencias y costumbres que intentan imponer a la sociedad que los acogió. Estos liderazgos nacionalistas articulan un discurso populista, hablando en nombre del pueblo para hacer frente a esos migrantes cuyo resentimiento y odio, potencialmente, los convertiría en terroristas. Esta breve descripción parecería lejana a América Latina, que no se ubica en estas coordenadas de la crisis de los países europeos. Pero ocurre lo contrario, el nuevo populismo latinoamericano muestra cierta sintonía con las preocupaciones de sus pares europeos, aunque su discurso y sus estrategias sean distintas.

Los populismos de segunda generación en la región se caracterizan por un renovado impulso por volver a la identidad nacional ya no sustentada en la idea del Estado nación del siglo XX, sino en las identidades excluidas, como las indígenas y las tradiciones propias frente a las influencias extranjeras. O bien, en el otro extremo, vendieron la idea de la promesa del desarrollo y el primer mundo a una población cuyo futuro estuvo marcado por las crisis económicas de los años setenta y ochenta del siglo pasado. Sobre la identidad y la fuerza del Estado como un gran aparato militar, podemos identificar a Hugo Chávez en Venezuela, cuyo discurso parecía ubicarse en la izquierda, aunque él se situaba en el populismo que invocaba al pueblo y se asumía como su líder frente a los Estados Unidos. Chávez era la reencarnación de Bolívar en la Venezuela contemporánea.[24]

En la promesa del paraíso perdido, podemos identificar varios casos que parecen ubicarse en el discurso de una derecha progresista, tales como

---

[23] Laclau, Ernesto, *op. cit.*, p. 64.

[24] Deusdad, Blanca, "El concepto de liderazgo político carismático: populismo e identidades", *Revista Opción*, Maracaibo, vol. 19, núm. 41, 2003, pp. 23-25.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



Fujimori en Perú y Carlos Menem en Argentina, los cuales se presentaron como las figuras salvadoras de un pueblo en crisis. Su discurso antagónico se centró en las élites políticas tradicionales que corrompieron la política, y ellos se presentaron como *outsider*, en el caso de Fujimori, o como expreso político, en el caso de Menem. Ambos construyeron una promesa de desarrollo que sólo a través de ellos como figuras carismáticas habría de realizarse. Tanto los discursos de izquierda como de derecha se colocaron en una narrativa que ofreció seguridad frente a la incertidumbre, el control ante los vaivenes experimentados en la política y la economía en periodos donde la clase política tradicional dominaba el escenario. Esto sería un elemento que habría de fortalecer los conservadurismos y servir de marco para algunos movimientos fundamentalistas tanto de izquierda como de derecha.[25] Es importante señalarlo ya que, en muchas encuestas sobre cultura política, valores y calidad democrática, los ciudadanos manifiestan estar dispuestos a ceder en sus libertades por seguridad, así como en la apertura del debate y de la confrontación de ideas sobre la certeza económica y la regulación política.

Los movimientos fundamentalistas de izquierda reivindicaron la nación indígena y la vuelta a las glorias nacionales, no aceptaron los cambios externos como la expansión de los mercados y, paradójicamente, procuraron mantener el *statu quo*. Para ellos, todo el discurso de lo políticamente correcto como los movimientos de género, identidades sexuales, multiculturalismo, entre otros, son formas de un nuevo colonialismo que habría que combatir. En cambio, los movimientos fundamentalistas tendientes a la izquierda impulsaban movimientos para retornar a la idea de una moral pública regida por principios únicos nacionales, en donde también la apertura a la diversidad y el lenguaje de lo políticamente correcto era una forma de romper el orden social. Su principal objetivo era restituir el tejido social sobre la base de los valores verdaderos y universales ligados a la religión y una forma de cultura política donde el orden debería imperar.[26]

A la par de estos populismos políticos, surgieron algunos populismos de corte religioso que se empataron con el conservadurismo, a la vez que no buscaban el poder sino influir en él para redimir un espacio público que se consideraba deteriorado por la pérdida de valores morales. La diversidad religiosa y el reconocimiento de grupos sociales que no sólo no coincidían con la normalidad de una comunidad cerrada y centrada en principios religiosos compartidos por sus miembros, sino que además se consideraban

[25] Conniff, Michael, *op. cit.*, pp. 31-38.

[26] Figueroa Ibarra, Carlos y Moreno, Octavio, *op. cit*.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



como una amenaza a la propia estabilidad del grupo.[27] Si a esto se suma que el reconocimiento no era sólo cultural sino legal y político desde el Estado laico, entonces se volvía necesario reivindicar la vuelta al mandato sagrado para reconstruir la paz sagrada deteriorada por esa misma diversidad y el relativismo cultural, amén de la exaltación de un individualismo social que para los grupos diversos se consideraba necesario confrontar.

La seguridad de la libertad fue el eje que motivó a esos movimientos populistas, caracterizados por liderazgos carismáticos evangélicos y por el discurso católico del pueblo elegido por Dios, que habrá de imperar en todos los ámbitos sociales. En Brasil, Colombia, Argentina y Chile aparecieron líderes evangélicos carismáticos que irrumpieron en el espacio público. Algunos ocupando cargos públicos como la alcaldía de Río de Janeiro para purificar ese espacio, en otros dictaron sentencias bíblicas y llamados al pueblo de Dios para recuperar la moralidad de la política como en Colombia. En un caso singular, los evangélicos en México lograron crear un partido político, esquivando los candados legales. Ese populismo religioso reivindica la purificación del espacio público, pervertido por el relativismo cultural y por la pérdida de valores de los integrantes de la sociedad como la permisividad de un Estado que se apega a la corrección política del reconocimiento de derechos de la diversidad y de género que no forman parte de la idiosincrasia latinoamericana.

El discurso populista religioso se constituyó en señalar la condición del pueblo elegido por Dios, quien hablaría a través de sus dirigentes. En general, Dios dará las señales a sus designados para representarlo y guiará a su pueblo que ignora los peligros ante el demonio. Tanto evangélicos como cristianos recurren a la metáfora para señalar que sus acciones son como la parábola bíblica de la oveja pérdida.[28] ¿En qué punto convergen este tipo de populismo y el conservadurismo? El punto de encuentro gira en torno a dos elementos discursivos que permiten al populismo catalizar los movimientos conservadores y, a su vez, estos últimos generan ese discurso de seguridad y de autoridad para hablar en nombre de Dios frente a una laicidad que mina la identidad y la convivencia en el espacio público. Estos ejes son el discurso de la familia y él de la vida. En el primero, se remite a la necesidad de conservar el valor primario del núcleo familiar bajo el discurso idealizado de una familia que protege de los peligros; mientras que el segundo, respecto a

[27] Stavrakakis, Yannis, "Religión y populismo en la Grecia contemporánea", en Panizza, Francisco (ed.), *El populismo como espejo de la democracia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2009, p. 320.

[28] *Idem.*

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



la vida, se enfoca al tema de la interrupción del embarazo, el cual ha llevado a campañas extensas y marchas para evitar su aprobación en las legislaciones nacionales.[29]

> Populismo y conservadurismo se manifiestan simultáneamente en la plaza pública en el discurso del bien contra el mal, la vuelta de la lucha eterna entre Dios y el diablo, la vida y la defensa natural del ser humano, articulando su discurso en el antagonismo entre los que están a favor de la vida y los que apuestan por la muerte. Apelan siempre al pueblo elegido, sabio e iluminado por Dios que no se dejará engañar por minorías que sólo buscan imponer sus intereses particulares y contrarios a los designios sagrados. Para los populistas esas minorías son la voz de las élites y los intereses extranjeros, mientras que para los conservadores esos mismos grupos son resultado del relativismo moral y la decadencia social, que sólo buscan su placer y satisfacer su egoísmo. Los movimientos LGBTTIQ, feminismos y la ideología de género son la némesis del pueblo moralmente superior. Igualmente se considera al Estado como la antítesis de lo que lo sagrado elegiría y por consiguiente es necesario influir en la clase política.[30]

El discurso populista ha permeado algunos movimientos y acciones fundamentalistas, en el discurso antagónico muchos movimientos religiosos cercanos al fundamentalismo encontraron un diagnostico secular que daba fuerza a su presencia. Se vieron a sí mismos necesarios en un contexto de desarticulación moral, sus acciones comenzaron no sólo a quedarse en el grupo, sino también buscaron influir cuándo no tomar el control de los conservadurismos y de los populismos para fijar el discurso de la vida y la familia como inamovible y no negociable, pues un derecho natural-divino es un principio en el que sólo existen dos caminos: la conversión o la exclusión.

Estos movimientos de corte fundamentalista radicalizaron sus discursos y se cerraron al debate, pues para ellos la verdad es única. Pero habrá que señalar que, en muchos casos, esa radicalización no fue violenta, sino que pasó por acciones de confrontación política y moral en el espacio público. Sólo en algunas ocasiones se llegaron a presentar actos violentos contra las clínicas donde se interrumpían embarazos o contra personas de la comunidad LGBTIIQ.

Movimientos de rasgo fundamentalista que habían tenido su esplendor en el siglo XIX y XX y que en la parte final de siglo pasado comenzaron

---

29 Ruibal, Alba M., *op. cit.*, pp. 111-138.

30 Gaytán, Felipe, *Manual de redentores: laicidad y derechos entre populismo y neojacobinismos*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2016, pp. 42-44.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



a declinar, tuvieron un segundo aire que se alimentó en gran parte de los conservadurismos, y en los últimos años de los populismos religiosos, tales como Sodalicio de Vida Cristiana, Provida, la Organización Nacional del Yunque y estructuras ligadas al Opus Dei y a los Legionarios de Cristo. Dichos colectivos fueron ocupando espacios, no sólo al interior de la Iglesia católica, sino en espacios educativos y políticos que fueron vehículos para una agenda del derecho natural y la exclusión de lo diverso que amenaza la cohesión social. Hoy existen distintos movimientos, tales como los distintos frentes en defensa de la familia y el Movimiento en Defensa de la Vida, en los que se llegan a amalgamar populistas, conservadores y fundamentalistas.

## V. Conclusiones

La diversidad cultural y religiosa en el mundo contemporáneo, los intercambios generados por los flujos migratorios y el acendrado individualismo en el marco de la expansión del mercado, nos han obligado a repensar las formas de convivencia en esa diversidad. Hoy, ya no se habla de sociedad sino de sociedades, un plural que implica distintas formas de ver el mundo y de actuar en él; esto ha llevado a pensar en modelos de convivencia inclusivos y sobre todo universales, que logren superar el atavismo de los valores homogéneos de las comunidades cerradas.

América Latina ha procesado tales cambios mediante la reinvención de la historicidad de su propio proyecto nacional que le dio origen en el siglo XIX. Este proyecto fue construir un Estado laico que en principio surgió como una separación entre Estado e iglesias y que ahora se reinventa como un régimen de convivencia que garantiza las libertades y los derechos de los ciudadanos: derechos civiles que apuntan al derecho de información, de conciencia, de participación y de religión. Es en este marco de libertades que se ha dado la reivindicación por el reconocimiento de lo diverso y de las identidades múltiples, en contraste y conflicto con segmentos de población y con elementos y valores comunes religiosos que ven esta apertura como una amenaza.

Paradójicamente, esa misma laicidad ha sido el fuelle para los conservadurismos y para los movimientos fundamentalistas. La laicidad como frontera entre el creyente y el ciudadano volvió invisible a estos grupos que ante el cambio social de la moral pública y la diversidad religiosa se sintieron excluidos y amenazados en su identidad y sus creencias. La laicidad no ofreció espacios para expresar lo que ellos como organizaciones e iglesias consideraban la crisis de valores. Si a esto sumamos la posición rígida de los grupos de defensa de las libertades civiles, feministas y LGBTTIQ, de no ceder ni dialogar con

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



ellos ya que siempre parten de la premisa de que todo diálogo es imposible frente a los dogmas y principios, tenemos entonces la radicalización y la emergencia de un activismo conservador y fundamentalista no visto hasta ahora.

Es entonces que se explica la sintonía de estos grupos con los populismos políticos. Ante el sentimiento de amenaza latente, de exclusión de la arena pública y la estigmatización de sus adversarios, encontraron una afinidad electiva con el populismo político a partir de que este último refiere la distinción entre el pueblo bueno y las élites rapaces, mientras que conservadurismos y fundamentalismos defienden los valores religiosos de la nación, la familia y la vida frente a minorías que intentan imponer sus intereses particulares a toda una sociedad.

Pueblo bueno-pueblo elegido por Dios, liderazgo populista —defensa de los valores comunes, frenar a las élites—, expulsar a las minorías con ideologías que atentan contra el bien común, todo ello son afinidades entre los movimientos populistas y conservadores los cuales irrumpen en la política y conforman bloques legislativos y políticos con una agenda precisa de volver al *statu quo* y frenar la agenda de los derechos civiles, sexuales y reproductivos. Frente a la amenaza del individualismo-relativismo, según su diagnóstico, habrá de imponerse la noción de pueblo, el bien común y la familia.

Por lo anterior se vuelve imperioso repensar la laicidad desde otra óptica que permita visibilizar en las reglas del juego democrático a estos grupos y, sobre todo, permita ir más allá de los derechos individuales para dar paso a otra forma de laicidad que posibilite mecanismos para que estos grupos manifiesten sus percepciones evitando su radicalización, con lo que implícitamente están aceptando las reglas del juego democrático. Su inclusión es una línea delgada entre aceptar lo religioso en el espacio político y romper el principio de laicidad vigente y/o construir mecanismos inclusivos para gestionar la diversidad desde una ciudadanía múltiple o de una ciudadanía espiritual desde la propuesta original de Carl Schmitt de la teología política.[31]

Los conservadurismos buscan retornar a una seguridad de un mundo de valores idílicos, y los fundamentalismos buscan restaurar ese mundo en el presente, mientras que los populistas ven ese mundo estratégicamente para imponer su visión del mundo. Pero no reconocen que ese mundo religioso; cristiano, en general, o católico, en particular, nunca fue homogéneo ni unitario, donde esos principios comunitarios fueron siempre un deber ser y no un ser. Pero la estridencia del patíbulo no deja escuchar nada ni a nadie, sólo una voz es la que desean escuchar y es la propia, voz única y verdadera.

[31] Schmitt, Carl, *Teología política*, Madrid, Trotta, 2009, pp. 123-135.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



## VI. Bibliografía

Alonso Tejeda, Aurelio, *Hegemonía y religión,* Buenos Aires, Clacso, 2009, disponible en: *http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/coediciones/20160315020943/05hege.pdf*.

Arendt, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus, 1998.

Bastian, Jean Pierre, "Las dinámicas contemporáneas de la pluralización del campo religioso latinoamericano o cómo pensar de manera relacional la configuración de relaciones objetivas", en Odgers, Olga (coord.), *Pluralización religiosa de América Latina*, México, El Colegio de la Frontera Norte, 2010.

Blancarte, Roberto, "Religión, política y libertades en los albores del tercer milenio", *Metapolítica*, México, vols. 6-7, núms. 26-27, noviembre-febrero de 2002-2003.

Carbonelli, Marcos, "Los evangélicos en la arena política del conurbano. Dilemas y horizontes de una apuesta religiosa territorial", *Mitológicas*, Buenos Aires, vol. XXIX, 2014.

Cayetano, Gerardo, "Laicismo y política en el Uruguay contemporáneo", en Costa, Néstor da (org.), *Laicidad en América Latina y Europa. Repensando lo religioso entre lo público y lo privado en el siglo XXI*, Uruguay, CLAEH-Europea ID, 2006.

Conniff, Michael, "Neopopulismo en América Latina: La década de los 90 y después", *Revista de Ciencia Política*, Chile, vol. XXIII, núm. 1, 2003.

Cooperman, Alan, "Religion in Latin America: Widespread Change in a Historically Catholic Region", *Pew Research Center*, Washington, 2014, pp. 1-130, disponible en: *http://www.pewforum.org/2014/11/13/religion-in-latin-america*.

Deusdad, Blanca, "El concepto de liderazgo político carismático: populismo e identidades", *Revista Opción*, Maracaibo, vol. 19, núm. 41, 2003.

Figueroa Ibarra, Carlos y Moreno, Octavio, "La contraofensiva conservadora en América Latina", *Papeles de Trabajo*, Argentina, núm. 19, enero-junio de 2010.

Frigerio, Alejandro, "Lógicas y límites de la apropiación New Age: dónde se detiene el sincretismo", en Torre, Renée de la y Gutiérrez, Cristina (coords.), *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del New Age,* México, Centro de Investigaciones y Estudios en Antropología Social, 2013.

Gaytán, Felipe, *Manual de redentores: laicidad y derechos entre populismo y neojacobinismos*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2016.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



GIMÉNEZ BÉLIVEAU, Verónica, "Sociabilidades, liderazgos e identidad en los grupos católicos argentinos. Un acercamiento al fenómeno de los comunitarismos a través del caso de los Seminarios de Formación Teológica América Latina y el Caribe", en ALONSO, Aurelio, *Territorios religiosos y desafíos para el diálogo*, Argentina, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2008.

GIUMBELLI, Emerson, *Símbolos religiosos em controversias,* São Paulo, Terceriro Nome, 2014.

GUMUCIO, Rafael, "Terry Eagleton: «El fundamentalismo no es odio, es miedo»", *El País*, 9 de agosto de 2016, disponible en: *https://elpais.com/cultura/2016/08/08/babelia/1470658452_112309.html*.

HERNÁNDEZ, Alberto *et al.*, *Encuesta Nacional sobre prácticas y creencias en México,* Tijuana, El Colegio de la Frontera Norte-CIESAS-Red de Investigadores sobre el Fenómeno Religioso en México, 2016, disponible en: *http://bit.ly/2zCOVys*.

HUACO, Marco, *Procesos constituyentes y discursos contra hegemónicos sobre laicidad, sexualidad y religión*, Buenos Aires, Clacso, 2012.

JAKSIC, Iván y POSADA, Eduardo, *Liberalismo y poder: Latinoamérica en el siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica, 2011.

LACLAU, Ernesto, *La razón populista*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006.

MANSILLA, Miguel Ángel, *La cruz y la esperanza*, Santiago, Universidad Bolivariana, 2008.

MALLIMACI, Fortunato, "Globalización y modernidad católica: papado, nación católica y sectores populares", en ALONSO, Aurelio (comp.), *Territorios religiosos y desafíos para el diálogo*, Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2008.

PANI, Erika, *Conservadurismo y derechas en la historia de México*, México, Fondo de Cultura Económica, 2009.

RUIBAL, Alba M., "Feminismo frente a fundamentalismos religiosos: mobilização e contramobilização em torno dos direitos reprodutivos na América Latina", *Revista Brasileira de Ciência Política*, Brasilia, núm. 14, mayo-agosto de 2014, disponible en: *https://dx.doi.org/10.1590/0103-335220141405*.

STAVRAKAKIS, Yannis, "Religión y populismo en la Grecia contemporánea", en PANIZZA, Francisco (ed.), *El populismo como espejo de la democracia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2009.

TORRE, Renée de la *et al.*, *Creer y practicar en México: comparación de tres encuestas sobre religiosidad*, México, Universidad Autónoma de Aguascalientes, 2014.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g

# FUNDAMENTALISMO Y VIOLENCIA. ¿UN VÍNCULO INEVITABLE? EL FUNDAMENTALISMO HINDÚ EN INDIA

Laura CARBALLIDO CORIA

SUMARIO: I. *Introducción*. II. *Fundamentalismo*. III. *Fundamentalismo y violencia*. IV. *El fundamentalismo hindú*. V. *El ascenso al poder*. VI. *Conclusiones*. VII. *Bibliografía*.

## I. INTRODUCCIÓN

En abril de 2017, un grupo de "justicieros" hindúes atacó a varias personas. El ataque ocurrió porque las víctimas transportaban vacas en tres camiones para su venta: cinco personas fueron hospitalizadas y una de ellas murió. Si bien hace tiempo que India mantiene una prohibición en varios estados sobre la venta o el sacrificio de vacas —pues es un animal importante para el hinduismo (aunque lo es también para otras religiones)—, este tipo de ataques se ha incrementado.[1] Grupos de vigilantes integrados por personas vinculadas a organizaciones hindúes extremistas patrullan las calles por la noche, en busca de traficantes de vacas, y mantienen una estricta vigilancia por si alguien consume la carne. Hay grupos que trabajan desde la década de los noventa y que dicen haber rescatado un número importante de vacas, que han enviado a refugios.[2]

Este ejemplo es sólo uno de los muchos en los que grupos de ultranacionalistas hindúes han ejercido violencia en los años recientes y que incluyen ataques a Iglesias cristianas, acusaciones a grupos por pronunciar discursos antinacionalistas y ataques a musulmanes.[3] Dichos ataques se han vuelto más

[1] "India Probe after «Cow Vigilantes Kill Muslim Man»", *BBC News*, 5 de abril de 2017, disponible en: *https://www.bbc.com/news/world-asia-india-39499845*.

[2] Biswas, Soutik, "A Night's Patrol with India's Cow Protection Vigilantes", *BBC News*, 29 de octubre de 2015, disponible en: *http://www.bbc.com/news/world-asia-india-34634892*.

[3] Arya, Divya, "Are Hindu Nationalist a Threat to other Indians?", *BBC News*, 12 de agosto de 2015, disponible en: *http://www.bbc.com/news/magazine-33241100*.



DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



comunes particularmente a raíz de que el Bharatiya Janata Party (BJP), partido ultranacionalista hindú, tomara el poder en 2014. ¿Qué hay detrás de estos actos de violencia? ¿Qué caracteriza al fundamentalismo hindú? ¿Cuáles son los grupos que perpetran la violencia? ¿Cómo se organizan? ¿Cuáles son sus principios? ¿Por qué se han recrudecido los ataques, particularmente a partir de la década de 1980?

Para poder contestar a estas preguntas, el objetivo de este texto será analizar la relación entre fundamentalismo y violencia. En primer lugar, se hará una breve exposición del término "fundamentalismo". En segundo lugar, se explorará la relación entre éste y "violencia", para en tercer lugar hacer referencia a un caso de fundamentalismo: el supremacismo hindú en India.

## II. Fundamentalismo

La literatura relevante en el tema coincide en señalar que, a partir de la década de los setenta, se registra un aumento a nivel mundial de grupos fundamentalistas, pertenecientes a varias religiones: cristianismo, islam, hinduismo, budismo y sikhismo. Asimismo, hay una coincidencia en que la modernización juega un papel clave, particularmente ante uno de sus componentes, que es el secularismo. La creciente división entre público y privado, las modificaciones en los valores y el cambio paulatino en el papel que juega la religión están detrás de los varios movimientos fundamentalistas.[4] Para sus integrantes, la modernización erosiona los principios que son importantes para ellos y los vuelve secundarios, de allí que sientan la necesidad de ir a contracorriente y defenderlos.

A partir de la década de los setenta, la globalización y sus elementos constitutivos tales como contactos más acelerados, el cambiante papel del Estado-nación y la construcción de sociedades cada vez más multiculturales por la migración, han producido en muchos grupos una sensación de incertidumbre, de miedo, tal como Mark Juergensmeyer afirma.[5] Esto es lo que está detrás de la incidencia de movimientos fundamentalistas en tantas comunidades religiosas en diversas regiones del mundo.

Como se sabe, el término "fundamentalista" fue usado originalmente por grupos cristianos en Estados Unidos, quienes decían basarse en los fun-

[4] Appleby, R. Scott y Marty, Martin E., "Fundamentalism", *Foreign Policy*, Washington, 2002, núm. 128, enero-febrero de 2002, pp. 16-18 y 20-22; Emerson, Michael y Hartman, David, "The Rise of Religious Fundamentalism", *Annual Review of Sociology*, vol. 32, 2006, pp. 127-144, disponible en: *http://www.jstor.org/stable/29737734*.

[5] Juergensmeyer, Mark, "Holy Orders. Religious Opposition to Modern State", *Harvard International Review*, 6 de enero de 2004, disponible en: *http://hir.harvard.edu/article/?a=1188*.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



damentos de su religión, tal como puede apreciarse en sus publicaciones: *The Fundamentals: A Testimony of the Truth*, que aparecieron de 1910 a 1915. A decir de Emerson y Hartman, una distinción importante con los fundamentalistas actuales es que el enemigo a vencer eran otros cristianos y no el Estado.[6]

Actualmente, es un término que designa a una serie de movimientos que poseen varias características en común. De acuerdo con Almond, se trata de movimientos religiosos que reúnen a militantes, creyentes auténticos, que buscan alternativas a las instituciones seculares. Estos movimientos consolidan los elementos que identifican a la comunidad y pueden basarse no sólo en la religión, sino también en lo que distingue a otras naciones, como la raza, la lengua o la cultura (tal como el caso que nos ocupa, que combina con el hinduismo varios de estos elementos).[7]

Los movimientos fundamentalistas poseen cinco elementos de carácter ideológico y cuatro de carácter organizacional. Entre los primeros se encuentra la reacción frente a lo que se considera la marginalización de la religión, que puede ocurrir frente a procesos de secularización, como hemos mencionado antes, pero también ante políticas estatales, ante la presencia de otras religiones o de otros grupos étnicos. Se llevan a cabo varios procesos de selección en varios niveles, que incluyen la elección de algunos principios religiosos y una visión binaria que divide al mundo en "bueno" y "malo." Pero se seleccionan también elementos "modernos" como apropiaciones para sus fines y que han incluido, en estas décadas, desde medios de comunicación, como radio y televisión, hasta páginas de internet y distintas redes sociales. El último proceso de selección consiste en la identificación de elementos resultados de procesos de secularización y contra los que se vuelve indispensable luchar. Dichos elementos dependen de los contextos en que están ubicados. Almond menciona, por ejemplo, el aborto para algunos grupos en Estados Unidos o la "tierra para la paz" en Israel.[8] En el caso que nos ocupa, además de la protección de la vaca, podríamos agregar la noción de que el Estado indio privilegia y consiente a las minorías, particularmente la musulmana.

Los últimos elementos de carácter ideológico son lo que Almond define como maniqueísmo moral, absolutismo e infalibilidad, así como el milenarismo. La creencia en una serie de principios verdaderos, contenidos en textos; la relevancia de un texto sagrado (ya sea el texto central o uno que asume ese

---

6 Emerson, Michael y Hartman, David, *op. cit.*, pp. 131 y 132.

7 Almond, Gabriel *et al.*, "Fundamentalism: Genus and Species", en Marty, Martin E. y Appleby, R. Scott (eds.), *Fundamentalisms Comprehended*, Chicago, The University of Chicago Press, 1995, pp. 402-404.

8 *Ibidem*, p. 406.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



carácter), y una forma particular de acercarse a éste, se vuelven importantes para los seguidores. Asimismo, existe la noción de la llegada de una etapa en la se terminarán las dificultades y prevalecerá el bien, la verdad; noción que está basada en la división del mundo en "bueno" y "malo".[9]

Entre los segundos se encuentra la percepción de que los miembros son elegidos, son "convocados"; la diferenciación total entre quienes son parte y quienes no lo son. Esta separación puede ocurrir de forma diversa: desde la necesidad de vivir cerca de los espacios sagrados hasta el uso de un vocabulario específico. La organización jerárquica también está presente (aunque esto podría parecer contradictorio en una comunidad en la que todos son iguales), pues permite una organización más eficiente. Finalmente, existe una serie de normas estrictas de comportamiento que abarcan desde las prácticas alimenticias hasta la estructura familiar pasando por la vestimenta.[10]

De este último punto sobre las reglas de comportamiento, algunos separan las relaciones de género. Esto es de suma importancia pues, para algunos, los movimientos fundamentalistas tienen otro elemento característico: el reforzamiento de los sistemas patriarcales. De allí, que los fundamentalismos sean particularmente dañinos para las mujeres[11] y rechacen las identidades de la comunidad de la diversidad sexual, así como cualquier otro tipo de formación familiar que no sea la proclamada por ellos.[12]

Es importante agregar algunas otras consideraciones en torno a ciertos falsos supuestos. El fundamentalismo no está circunscrito sólo a religiones que reconocen un libro sagrado, sino que abarca también, por ejemplo, a

---

9 *Ibidem*, pp. 406 y 407.

10 *Ibidem*, 407 y 408.

11 Para Ruby, el fundamentalismo es particularmente peligroso para las mujeres pues afirma una estructura patriarcal y al volverse clave para la identidad de un grupo o Estado, las mujeres se vuelven ámbitos para las disputas. En dichos ámbitos se debe reflejar de manera precisa los principios que el movimiento defiende. Véase Ruby, Jenny, "Fundamentalisms on the Rise", *Off Our Backs*, vol. 36, núm. 3, 2006, pp. 11-13. No obstante, habría que considerar que el fundamentalismo es en general peligroso para hombres y mujeres que no se conforman con los ideales de masculinidad y feminidad, tal como el caso de aquellos que pertenecen a la comunidad de la diversidad sexual.

12 Riesebrodt analiza cuidadosamente por qué las relaciones de género y la estructura familiar son tan relevantes para los movimientos fundamentalistas. Estos construyen un "milieu cultural", que refleja sus principios. Los cambios sociales recientes (parte de una crisis general para los fundamentalistas) afectan de manera directa las relaciones de género (división de tareas y espacios para hombres y mujeres) o la familia (el respeto a los padres), de allí que estos se vuelvan objeto de defensa a ultranza. No obstante, añade, en algunos casos precisamente esto ha permitido que se renegocien las relaciones de género. Riesebrodt, Martin, "Fundamentalism and the Resurgence of Religion", *Numen*, vol. 47, núm. 3, 2000, pp. 266-287.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



religiones como el hinduismo (ejemplo usado en este trabajo), sikhismo y budismo. No hay una interpretación totalmente apegada de su texto ni de los principios: ellos eligen cuáles elementos textuales (como en los movimientos fundamentalistas budistas o hinduistas) y cuáles principios, dependiendo de las circunstancias. A diferencia de lo que se cree, los movimientos fundamentalistas no se alimentan de sectores pobres o con bajos niveles de escolaridad: aunque pueden incluir a algunos de estos grupos, generalmente sus integrantes tienen un alto grado de escolaridad y pueden o no carecer de empleo. Si bien pueden tener líderes carismáticos, los movimientos fundamentalistas no están ligados sólo a cultos a la personalidad.[13]

La relación entre los movimientos fundamentalistas y el cambio es bastante compleja. Como ya se ha mencionado antes, estos movimientos rechazan elementos asociados a la modernidad y a la globalización, pero no se apartan de las formas de comunicación o de las tecnologías que les son útiles. Tal como nos recuerdan Marty y Appleby, los fundamentalistas no son como los amish, no se apartan del mundo moderno, modernizado, sino que habitan en éste.[14] Esta relación reviste particular relevancia pues no son movimientos tradicionales, sino totalmente constitutivos, junto con otros más, de la modernidad. Volveremos a este punto más adelante en relación con la violencia.

## III. Fundamentalismo y violencia

Suele pensarse que el fundamentalismo está acompañado de violencia, pero esto depende mucho de la tradición política de la región en la que se ubique, así como de las circunstancias. Así, tenemos grupos de cristianos en Estados Unidos o de musulmanes en Medio Oriente que son fundamentalistas, pero que no recurren a actos de violencia.[15]

Desde la década de los setenta se ha elevado no sólo el número de movimientos fundamentalistas, sino también los episodios de violencia, en el sentido más amplio de la palabra. Sin embargo, cabe hacer dos precisiones importantes: no toda la violencia religiosa es fundamentalista y no todos los grupos fundamentalistas son violentos, de hecho, varios no lo son.[16] Sobre la primera, basta recordar que a lo largo del siglo XX y lo que va del XXI hemos visto ejemplos de violencia ejercida por grupos religiosos no fundamentalistas sobre otros grupos. En el caso del sur de Asia, las confrontaciones entre musul-

[13] Appleby, R. Scott y Marty, Martin E., *op. cit.*
[14] *Ibidem*, p. 21.
[15] *Ibidem*, pp. 20 y 21.
[16] Emerson, Michael y Hartman, David, *op. cit.*, p. 136.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



manes y no musulmanes al momento de la Partición son un buen ejemplo: se registraron violaciones, asesinatos, conversiones religiosas forzadas y desacralización de templos y mezquitas, entre otros actos de violencia. En 1946 comenzaron oleadas de violencia que irían hasta 1947 y que abarcaron regiones importantes de India.[17] Aunque de ambos lados podemos detectar grupos que habían realizado propaganda religiosa, no podemos detectar las características de los movimientos fundamentalistas, que ya antes hemos mencionado. Sin embargo, a partir de la década de los ochenta ocurrirá un cambio en el contexto indio, así como un fortalecimiento de las organizaciones culturales y políticas hindúes, que llevarán al fundamentalismo y a actos de violencia.

Juergensmeyer nos dice que es importante reflexionar tanto sobre los objetivos de los movimientos como los efectos que produce en ellos el uso de la violencia. Por un lado, no hay que olvidar que para los movimientos lo que está en juego es una batalla entre el bien y el mal, entre su visión del mundo y los cambios asociados a la modernidad y a la creciente secularización. De allí que al realizar un ataque lo vean como parte de un conjunto más grande: de una historia de enfrentamientos entre su religión y otras.[18]

La lucha que llevan a cabo es de largo alcance y duración. La relevancia de esto hace que los grupos fundamentalistas puedan sentirse autorizados a hacer uso de la violencia.

Por otro lado, el uso de la violencia les permite afianzar su poder, les da visibilidad, pero no en el sentido personal, sino al movimiento. En suma, la religión justifica el uso de la violencia y la violencia permite afianzar la centralidad que la religión está perdiendo.[19]

Las formas de organización y de ejecución que asume la violencia son muy variadas. Para profundizar en ellas, usaremos el caso del fundamentalismo hindú, donde encontramos formas tanto simbólicas como físicas.

## IV. El fundamentalismo hindú

En esta sección exploraremos la trayectoria por la cual se fue afianzando un movimiento fundamentalista hindú. Para ello echaremos mano de los elementos teóricos mencionados anteriormente, tanto los de carácter ideológi-

[17] Carballido Coria, Laura, "Silencios en la historia: Una reflexión en tono a la violencia", en Yébenes, Zenia y Barbosa, Mario (coords.), *Silencios, discursos y miradas sobre la violencia. Reflexiones desde la filosofía, la historia y la sociología*, Barcelona, Anthropos-UAM, Unidad Cuajimalpa, 2009; Carballido Coria, Laura, *¿India o Pakistán? Espacios divididos*, México, El Colegio de México-UAM, Unidad Cuajimalpa, 2011.

[18] Juergensmeyer, Mark, *op. cit.*, p. 2.

[19] *Ibidem*, pp. 2 y 3.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



co como los de carácter organizacional. Pero también siguiendo la idea de Frykenberg, buscaremos la especificidad de los fundamentalismos en el sur de Asia, entre los que se encuentran no sólo la variante hindú, sino también la sikh, la budista y la cristiana. La presencia del colonialismo británico y su impacto en el hinduismo, así como de movimientos de reforma social y religiosa, contribuirían a la formación del fundamentalismo hindú.[20]

El nacionalismo hindú surge en el siglo XIX no como una deformación del nacionalismo, sino como una variante de la lucha por definir la nación india. De acuerdo con Hansen, se trata de articulaciones particulares surgidas en arenas donde las políticas de masas comenzaban a perfilarse.[21] La fuente de la cual abrevó el hinduismo fue el orientalismo, particularmente la variante romántica: "...India era un objeto de fascinación, un lugar de espiritualidad, de imaginación y misticismo tal como está desplegada en la filosofía india antigua".[22] Esta versión fue aceptada por líderes tan seculares como Jawaharlal Nehru, quien habla de la espiritualidad india *versus* un Occidente materialista, individualizado. Estas nociones fueron elaboradas por Swami Vivekananda, intelectual bengalí seguidor de Ramakrishna Paramahansa. Un ejemplo del intento de promoción del individualismo, igualdad y racionalismo se encuentra en Ram Mohan Roy y en el Brahmo Samaj, querecibieron la influencia de teologías unitarias dentro del protestantismo: traducción y circulación de textos védicos para que llegaran a una audiencia mayor y campañas contra costumbres arcaicas.[23]

Desde fines del siglo XIX, varios movimientos contribuyeron a la distinción entre hindúes y musulmanes, uno muy influyente fue el Arya Samaj, fundado en 1875 en Punjab, con el objeto de reformar y reinventar prácticas hindúes. Había un sentimiento antimusulmán porque en Punjab había una fuerte competencia entre hindúes, sikhs y musulmanes. Este movimiento llevaría a la distinción paulatina entre el urdu y el hindi: dos formas de escribir la misma lengua, el indostaní, que comprendía diversos dialectos. A fines del siglo XIX, debido a esta distinción, se llegó a pensar que un musulmán hablaba urdu y lo escribía usando el alfabeto árabe, mientras que un hindú hablaba el mismo idioma, pero lo llamaba hindi y lo escribía en devanagari.[24]

---

[20] Frykenberg, Robert Eric, "Accounting for Fundamentalisms in South Asia", en Marty, Martin E. y Appleby, R. Scott (eds.), *Accounting for Fundamentalisms*, Chicago, The University of Chicago Press, 1994, pp. 599-602.

[21] Hansen, Thomas Blom, *The Saffron Wave. Democracy and Hindu Nationalism in Modern India*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1999, pp. 88 y 89.

[22] *Ibidem*, p. 67.

[23] *Ibidem*, pp. 69-71.

[24] *Ibidem*, pp. 71-74.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



Ya en el siglo XX algunas organizaciones hablaban de las "debilidades" del hinduismo. Este dilema fue relevante sobre todo en Punjab: por la competencia entre las comunidades. Se fundó el Punjab Hindu Sabha en 1907 y, posteriormente, se empezó a extender a otras provincias y a abarcar India. La década de 1910 fue de preparación para la Hindu Mahasabha y hasta los años veinte adquirió mayor fuerza: de acuerdo con los fundadores, la comunidad hindú adolecía de una falta de organización y cohesión, si no hacía algo al respecto, sería aplastada por musulmanes y sikhs.

Vinaiak Dámodar Savarkar fue uno de sus dirigentes en la década de los veinte y se encargó de detectar el origen de esta "falla", así como de brindar los elementos conceptuales del fundamentalismo hindú. Savarkar había participado en actividades de resistencia ante el colonialismo británico y esto le había valido una sentencia en prisión, durante la cual escribió *Hindutva: Who is a Hindu?*[25] En ese libro, Savarkar esboza los elementos centrales de su pensamiento: la cultura y el territorio. El primer paso consiste en establecer un término, Hindutva, que contiene, pero que excede al hinduismo:

> Hindutva no es una palabra, sino una historia. No solo la historia espiritual o religiosa de nuestros pueblos, pues en ocasiones se le confunde con el otro término cognado, hinduismo, sino una historia en su totalidad.[26]
>
> La Hindutva comprende todos los ámbitos de pensamiento y actividad de todo el ser de nuestra raza hindú.[27]

Para Savarkar es importante establecer que el término "hindú" ha designado desde siempre a los habitantes de India. Para ello, realiza un recorrido por la historia de ese país. Si, dice Savarkar, se asume que los arios llegaron a India (sin pronunciarse sobre el lugar de origen), ellos habrían usado el término que los grupos que encontraron usaban: hindú, aunque al sanscritizarlo lo hubieran convertido en sindhu. Así, los arios terminarían por adoptar el término para autoidentificarse.[28]

Los arios comenzaron a expandirse, a fundar ciudades y reinos. La culminación de esta expansión ocurrió con Rama, quien construyó un puente que abarca desde el norte hasta el sur. Para Savarkar, el nacimiento de lo hindú ocurre cuando Rama unifica India desde los Himalayas hasta Ceilán. Es el nacimiento de la nación porque no sólo los arios sino también quienes

---

[25] Savarkar, Vinayak D., *Hindutva. Who is a Hindu?,* 5a. ed., Bombay, Veer Savarkar Prakashan, 1969.

[26] *Ibidem,* p. 3.

[27] *Ibidem,* p. 4.

[28] *Ibidem*, pp. 8-10.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



no lo son se unifican y reconocen a Rama como rey.[29] No obstante, el periodo de surgimiento y consolidación del budismo, establece Savarkar, llevará a la debilidad de la "virilidad nacional".[30] Ante la invasión de hunos y shakas, el budismo respondió con debilidad: la población sufrió debido a la llegada de invasores inferiores a ellos en filosofía, religión, lenguaje y piedad. Por ello, dice Savarkar, fue necesario regresar a los vedas, para poder usar la fuerza y derrotar a los invasores.[31]

Después de la expulsión de shakas y hunos, vinieron varios siglos de independencia, bajo el gobierno de los rajputs. Lamentablemente, escribe Savarkar, después vino la invasión de Muhammad de Ghazni y con ella la presencia de los musulmanes a India.

Así, para Savarkar, el criterio principal para definirse como hindú es la definición de "tierra santa/sagrada", es decir, la localización geográfica de lugares sagrados y mitos de la religión del practicante. Hindú es un término que abarca todo lo que se ha originado en India: budistas, jainas, sikhs y todas las sectas hindúes. Pero el resultado es que esto excluye de la nación a cristianos y musulmanes. Aunque ellos compartan una misma tierra y una misma sangre, no comparten la cultura.[32]

Hansen ha resaltado que la conclusión de estas ideas es que cristianos y musulmanes sean vistos como una amenaza cultural, pues poseen lealtades extraterritoriales. Estos grupos pueden tener sentimientos patrióticos hacia India, pero nunca serán hindúes porque siempre tendrán otra tierra sagrada.[33] Esto se volverá central para definir quiénes son parte de la nación y quiénes no, y en última instancia para justificar la violencia ejercida sobre ellos: se tratará de actos de purificación del territorio sagrado.

Tal como hemos visto antes, para el fundamentalismo, la selección de ciertos elementos religiosos es clave. Por ello, Savarkar desempeñará un papel relevante: él se encarga de construir un nacionalismo cultural que se distingue por ser comunalista, masculino, antimusulmán, pero también racionalista: admiraba el poder de los británicos, por ejemplo.[34]

Fue Madhav Sadashiv Golwalkar —líder del Rashtriya Swayamsevak Sangh (RSS) a la que volveremos más adelante— quien se encargó de desarrollar esta corriente durante los años cuarenta. Escribió *We, Our Nationhood Defined* (1939), texto en el que estableció que aquellos que no se adaptan a los

[29] *Ibidem*, pp. 13 y 14.
[30] *Ibidem*, p. 18.
[31] *Ibidem*, pp. 21 y 22.
[32] *Ibidem*, pp. 91 y 92.
[33] *Ibidem*, pp. 78 y 79.
[34] *Ibidem*, p. 79.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



estándares de la nación hindú quedan fuera de ella, no merecen privilegios, ni tratamiento especial, ni siquiera derechos ciudadanos. Gowalkar abandonó esta línea en los años siguientes, por el asesinato de Gandhi (1948) y por los traumas de la partición de la India británica en dos, con la independencia. Entonces, cultivó más la idea de la espiritualidad india, afirmó que el ideal de la nación sólo se puede alcanzar a través del fortalecimiento espiritual y físico.

Finalmente, Deendayal Upadhyaya fue organizador de tiempo completo del RSS, encargado de trabajar como organizador en el partido nacionalista Bharatiya Jana Sangh (1951). Él creó un nuevo discurso para las décadas de los sesenta y setenta. Retomó el humanismo integral de Gandhi, usando conceptos como "swadeshi" y "sarvodaya" (bienestar para todos).

Estas estrategias para apropiarse del gandhismo representaron los esfuerzos de la RSS por ser los únicos herederos del nacionalismo indio y los guardianes de la sociedad hindú.[35] En este movimiento se privilegió una historia donde se presenta la organización, que heroicamente ha resistido los embates del Estado indio. Tal como hemos mencionado antes: el fundamentalismo se ve como defensor de una serie de valores que están siendo atacados por el Estado secular.

Si Savarkar fue clave para el tradicionalismo hindú en términos de definición de la Hindutva, el doctor Hedgewar sería fundamental para sentar las bases del activismo cultural. Esto lo logró a través de la organización formada en 1925 por Golwalkar: la RSS o Asociación Nacional de Voluntarios, que aspiraba a agrupar a todos los hindúes para construir una nación fuerte. Ésta desarrollaría eventualmente una rama juvenil: el Bajrang Dal, que a través de akharas (espacios para entrenar artes marciales) cultivan el ideal de masculinidad y valor físico, que se espera posean los practicantes.[36]

La formación de organizaciones diversas ha llevado a la conceptualización de la Sangh Parivar: la familia de organizaciones. Las actividades que abarca son múltiples e incluyen las arriba mencionadas de carácter más cultural y religioso, pero también las hay para mujeres, para grupos tribales, económicas, educacionales y políticas (como el Bharatiya Janata Party). Esta "familia" ha estado vinculada a numerosos eventos: desde la organización de patrullas para la protección de las vacas hasta ataques a *dalits* (intocables) o misioneros cristianos.

---

[35] Esto no dejar ser un tanto irónico, si se piensa que Nathuram Godse, quien asesinó a Gandhi en 1948, perteneció a la RSS. Godse asesinó a Gandhi por considerar que su postura fue favorable a los musulmanes y terminó posibilitando la partición de India.

[36] Tal como hemos visto, estas nociones sobre la relevancia de la fuerza física se encuentran desde Savarkar y son centrales hasta el día de hoy para el fundamentalismo hindú.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



Romila Thapar sostiene que este largo proceso ha dado como resultado una visión en la cual el hinduismo es una religión unificada y uniforme, basada en los brahmanas y que incluye, de alguna forma, a budistas, jainas, saivas, vaisnavas y saktas. Esta religión, a diferencia de la tradición semítica, no tiene un profeta, un libro revelado que sea sagrado, un dios monoteísta, una organización eclesiástica, debates teológicos sobre ortodoxia y herejía ni idea de conversión.[37]

Esta visión del hinduismo, dice Thapar, es extraída de su filosofía, iconología y rituales, pero no del examen de sus fuentes con sus contextos sociales, ni de las relaciones entre las distintas sectas, ni de la religiosidad popular, con lo cual se borra una parte importante de su historia.[38] Por ejemplo, se hace abstracción de la relación de enemistad entre brahmanas y sramanas (esta última categoría engloba a budistas, jainas, ajivikas, etcétera) y, de hecho, se presenta a estos últimos como parte del hinduismo. Hacia el segundo milenio d. C., surgen una serie de cultos devocionales —el término utilizado en general es *bhakti*— centrados en una deidad, pues es a través de ésta que se busca la salvación. En torno al surgimiento de estas sectas se da un fenómeno importante para el hinduismo actual: la búsqueda de una topografía sagrada.[39]

Como hemos visto, la lectura reciente que se hace del hinduismo proviene de la época colonial, de la "ausencia" de elementos en éste, que sí tenían las religiones de origen semítico.[40] Asimismo, la codificación de la ley hindú convirtió las leyes que eran consuetudinarias y sociales en homogéneas y atemporales. Es así que terminamos con una serie de características que el hinduismo dice poseer: *a)* el concepto de *ahimsa* o no violencia —aunque ocurre por primera vez en los Upanisads, son los budistas y jainas quienes lo convierten en la base de sus enseñanzas—, y *b)* nunca llevaron a cabo persecuciones contra otras comunidades (aunque tengamos múltiples casos, tales como la persecución de sivaítas contra sramánicos en Cachemira en el siglo VII o la persecución de sivaítas hacia monjes y monasterios budistas alrededor de Gandhara en el siglo XII).[41]

En el siglo XIX, surgieron varias obsesiones e imágenes cultivadas por el régimen colonial: el sistema de castas, los códigos legales hindúes —ade-

---

37 Thapar, Romila, "Imagined Religious Communities? Ancient History and the Modern Search for a Hindu Identity", *Modern Asian Studies*, vol. 23, núm. 2, 1989, pp. 210 y 211.

38 *Ibidem*, p. 211.

39 *Ibidem*, p. 214.

40 Para Frykenberger, esto es parte de un proceso de institucionalización del hinduismo bajo el régimen colonial. El hinduismo se volvió prácticamente la religión oficial. Frykenberg, Robert Eric, *op. cit.*, p. 600.

41 *Ibidem*, pp. 218-220.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



más de los islámicos—, la raza indoaria, la existencia de razas marciales y afeminadas, la composición de la sociedad en India con base en comunidades. Romila Thapar ve el surgimiento de esta movilización política de la comunidad hindú como la respuesta a la representación otorgada por el sistema colonial a las distintas comunidades religiosas, pues esto daba acceso a representación que era igual a mejoría económica: "La competencia por el empleo entre la clase media trajo conllevó la idea de que, en toda justicia, el tamaño de la comunidad debía ser tomado en cuenta".[42]

Esta idea presente en el periodo colonial será retomada en el periodo independiente por las varias organizaciones culturales y políticas antes descritas. Parte de su éxito a partir de la década de los ochenta será la referencia constante a las mayorías y la democracia. Para estas organizaciones, como veremos en la siguiente sección, su lucha estará dirigida tanto a un Estado que no defiende a su población mayoritaria y que "consiente a las minorías".

## V. El ascenso al poder

El domingo 6 de diciembre de 1992, una movilización que se había organizado para reclamar el lugar donde alguna vez, se supone, había estado un templo dedicado a Rama destruyó la mezquita que había en ese sitio. La mezquita, construida en 1528 por un general de Babar, fundador de la dinastía mogola, fue levantada sobre ese supuesto templo. Así, las consignas que los *kar sevaks* o voluntarios convocados por el Bharatiya Janata Party (el Partido del Pueblo Indio, BJP, en adelante), el Vishva Hindu Parishad y el Bajrang Dal gritaron ese 6 de diciembre fueron: "Es el gadha de Hanuman (mazo)" aludiendo al general de los monos que en el Ramayana ayuda a Rama a rescatar a Sita y "¡El sol se pone al final sobre Babar! Se ha limpiado la mancha para siempre", haciendo de la destrucción de la mezquita un acto de justicia. También se escuchó decir: "El templo simplemente es el medio, el fin es el Reino de Rama".[43]

Este fundamentalismo hindú adquirió fuerza en la década de los ochenta, debido a varios factores de orden político, tales como el debilitamiento del Partido del Congreso; el paso de su discurso de secularismo y desarrollo socioeconómico a uno etnoreligioso, y las movilizaciones políti-

[42] *Ibidem*, p. 229.

[43] Shankar, Ravi, "The Day of Ram's Tigers", *India Today*, 31 de diciembre de 1992, disponible en: *https://www.indiatoday.in/magazine/cover-story/story/19921231-babri-masjid-demolition-when-men-in-saffron-bandanas-struck-screaming-the-name-of-ram-767472-2013-05-21*.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



cas de algunas minorías.[44] Pero también a factores de otro tipo como, por un lado, el deseo del gobierno de ejercer un mayor control sobre ciertos lugares de peregrinaje que se han vuelto destinos turísticos para ciertas clases, y la transmisión de la serie televisa Ramayana (1987), que según Peter van der Veer:

> Esto ha contribuido más que cualquier otra cosa a elaborar una versión estándar del poema épico y a hacerlo popular entre la clase media india. Mucho más, esto ha hecho del conocimiento popular que Ayodhya es el lugar de nacimiento de Rama y por lo tanto como uno de los lugares más importantes de peregrinación en Uttar Pradesh.[45]

Que el BJP decidiera usar el tema de Ayodhya le significó el ascenso al poder. Esto se comprueba cuando se echa una mirada a los resultados obtenidos en elecciones anteriores. En las elecciones de 1984 sólo había conseguido dos escaños en la Lok Sabha, que se convirtieron en 86 escaños en 1989 y en 118 en 1991. Ésta no era la primera vez que se usaba un lenguaje etnorreligioso o la identificación de Ayodhya con la ciudad donde Rama nació; ya en 1948 y en 1950 habían ocurrido dos pequeños incidentes. En el primero, el Partido del Congreso había presentado a un sadhu o santón como candidato en Faizabad. Y su oponente había sido descalificado por carecer de fervor religioso.[46] Al año siguiente, la Hindu Mahasabha aprovechó que en 1949 alguien se había introducido en la mezquita para colocar una figura de Rama —lo cual constituyó un milagro para los hindúes— y su secretario general vistió el lugar, además de proponer el 27 de marzo como la fecha para celebrar el aniversario de Rama.[47] Estos intentos encontraron la oposición firme de Jawaharlal Nehru y de Sardar Patel, quienes impidieron que se realizara una campaña política usando ese tema. Esta tendencia no sólo se encontró en un partido como el Hindu Mahasabha, pues al interior del Congreso mismo había un grupo de hindúes tradicionalistas que pretendían usar un lenguaje similar, pero la respuesta fue la misma: Nehru presentó un proyecto de ley que prohibía el uso de símbolos religiosos o la alusión al enojo divino en campañas electorales.[48]

---

[44] Jaffrelot, Christophe, *The Hindu Nationalist Movement in India*, Nueva York, Columbia University Press, 1996, p. 9.

[45] Veer, Peter van der, *Religious Nationalism. Hindus and Muslims in India*, Berkeley, University of California Press, 1994, p. 9.

[46] Jaffrelot, Cristophe, *op. cit.*, p. 94.

[47] *Ibidem*, p. 95.

[48] *Ibidem*, p. 104.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



Durante las décadas siguientes, las corrientes hindúes nacionalistas siguieron participando en actividades políticas a través del partido Jana Sangh. Si bien los resultados electorales no fueron impresionantes (1952: 3 escaños en la Lok Sabha, y 35 en la Vidhan Sabha, mientras que en 1957 obtuvieron 4 y 46), las elecciones de principios de 1950 y 1960 involucraron a un gran número de activistas, producto de la movilización de la RSS.[49]

Las razones del lento avance en las preferencias electorales se deben tanto al apoyo popular al Partido del Congreso como a que el Jana Sangh seguía trabajando con estrategias propias de una organización para promover el nacionalismo hindú y no como un partido con una agenda definida. Y aunque el gobierno de Nehru logró controlar a los miembros hindúes dentro del Congreso sobre todo al centro, en los estados del norte del país el escenario era distinto.[50]

En 1980, varios ex miembros del Jana Sangh inauguraron un nuevo partido, el Bharatiya Janata Party, que se veía a sí mismo como el heredero del partido anterior. Esto se reflejó en la elección tanto de las consignas del partido como en los temas que entraron en su agenda. Se apeló a un socialismo gandhiano, a un secularismo positivo y a campañas contra la corrupción o la inflación, entre otros puntos.[51]

A fines de la década de los ochenta, un escándalo por corrupción al interior del gobierno encabezado por el Congreso provocó que éste saliera del poder y que subieran otros partidos, entre ellos, eventualmente, los de derecha. Hubo luchas internas de poder y dificultades para mantener alianzas al interior del Parlamento. Éste fue el momento en que L. K. Advani, presidente del BJP, decidió lanzar un *rath yatra* o peregrinación para promover la construcción de un templo a Rama.

El uso de Ayodhya ha permitido varios procesos: la consolidación de Rama como el dios principal del fundamentalismo hindú (ya delineado en el texto de Savarkar) y la demostración del poder y capacidad de las varias organizaciones culturales y políticas fundamentalistas. Asimismo, ha permitido consolidar en el imaginario de los adherentes al fundamentalismo hindú la idea de que existe un tipo de revancha histórica que se debe llevar a cabo en contra de los musulmanes.

Así, a partir del 2000, el fundamentalismo hindú ha ido en ascenso, de la mano con la centralidad del partido BJP. El BJP, a la cabeza de una alianza, tomó el poder por un año en 1998, pero no logró mantenerse. Sin

49 *Ibidem*, pp. 154 y 155.
50 *Ibidem*, p. 159.
51 *Ibidem*, pp. 316 y 317.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



embargo, al realizarse nuevamente elecciones, logró vencer y permanecer los cuatro años reglamentarios. De 2004 a 2014, el Partido del Congreso mantuvo el poder hasta que en 2014 el BJP nuevamente regresó. Pero, en esta última ocasión, de forma notable, si bien formaba parte de una alianza, por sí solo obtuvo el número necesario de votos. Aunque se suavizó el discurso del BJP (no se mencionaron tan a menudo los grupos "consentidos" tradicionalmente por el Partido del Congreso: musulmanes y cristianos) y se enfatizó la pertenencia a una casta baja de su líder, Narendra Modi, es difícil olvidar que éste fue gobernador de Gujarat durante la matanza de musulmanes en 2002. Particularmente notable es el hecho de que en éste y otros incidentes de violencia ha sido notoria la ausencia (o presencia cómplice) de la policía.

De 2014 a la fecha, en India, se han elevado los ataques a las comunidades cristiana y musulmana, con un alto grado de impunidad, y se ha ejercido una y otra vez el derecho a decidir qué se puede decir y publicar. Así, se han registrado ataques a iglesias cristianas, particularmente en fechas importantes como Navidad.[52] Además de que se ha insistido en que es preciso prohibir totalmente la matanza de vacas, a pesar de que esto afecta a los grupos pobres que la consumen o trabajan en ese sector, además de la industria de exportación de carne de res.[53] No sin olvidar las acciones de las patrullas de vigilantes que buscan atrapar a aquellos que consumen carne de vaca y que han culminado en la muerte de las víctimas, sin que las autoridades tomen una actitud más enérgica.

## VI. Conclusiones

Uno de los puntos centrales expuestos fue que el fundamentalismo no necesariamente conlleva violencia, porque ésta depende de las formaciones políticas. Para poder entender esto es que este texto ha delineado el origen del fundamentalismo hindú en varios ámbitos: las transformaciones religiosas en el siglo XIX y principios del XX durante el periodo colonial, la inclusión de consideraciones religiosas en la política tanto de partidos seculares como de partidos religiosos, la fuerte movilización de la población en organizaciones de diverso cuño y la transformación del hinduismo. En el caso de India, las acciones de

[52] Arya, Divya, *op. cit.*

[53] Chatterji, Saubhadra, "RSS Chief Mohan Bhagwat Demands Law that Bans Cow Slaughter across India", *Hindustan Times*, 29 de abril de 2017, disponible en: *http://www.hindustantimes.com/india-news/any-violence-in-name-of-cow-slaughter-defames-the-cause-rss-chief-bhagwat/story-y68iimxpc9PuUXYOzwRWAJ.html.*

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



partidos políticos, organizaciones culturales y líderes han alimentado un clima en el que la violencia es posible. De allí que las noticias aludidas al principio de este texto se hayan vuelto más y más frecuentes.

Detrás de ellas hay una serie de miedos promovidos por el Sangh Parivar: la amenaza que suponen las actividades de misioneros cristianos, las conversiones al budismo, islam o cristianismo de *dalits* (intocables) que dividen a la comunidad, el aumento demográfico de los musulmanes en comparación con la población que, se afirma, va en descenso. Todo esto hace del tradicionalismo hindú una variante por demás interesante, pues es articulada por la mayoría, es decir, no se trata de un movimiento de autoafirmación llevado a cabo por una minoría deseosa de mejorar su situación, sino de afirmar una serie de derechos justamente por ser la mayoría, pero por percibirse en situación de peligro frente a comunidades como la cristiana o la musulmana.[54]

## VII. Bibliografía

"India Probe after «Cow Vigilantes Kill Muslim Man»", *BBC News*, 5 de abril de 2017, disponible en: *https://www.bbc.com/news/world-asia-india-39499845*.

Almond, Gabriel *et al.*, "Fundamentalism: Genus and Species", en Marty, Martin E. y Appleby, R. Scott (eds.), *Fundamentalisms Comprehended*, Chicago, The University of Chicago Press, 1995.

Appleby, R. Scott y Marty, Martin E., "Fundamentalism", *Foreign Policy*, Washington, 2002, núm. 128, enero-febrero de 2002.

Arya, Divya, "Are Hindu Nationalist a Threat to other Indians?", *BBC News*, 12 de agosto de 2015, disponible en: *http://www.bbc.com/news/magazine-33241100*.

Biswas, Soutik, "A Night's Patrol with India's Cow Protection Vigilantes", *BBC News*, 29 de octubre de 2015, disponible en: *http://www.bbc.com/news/world-asia-india-34634892*.

Carballido Coria, Laura, "Silencios en la historia: Una reflexión en tono a la violencia", en Yébenes, Zenia y Barbosa, Mario (coords.), *Silencios, discursos y miradas sobre la violencia. Reflexiones desde la filosofía, la historia y la sociología*, Barcelona, Anthropos-UAM, Unidad Cuajimalpa, 2009.

[54] Éste es un elemento interesante, que comparte con movimientos fundamentalistas en otras latitudes.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



CARBALLIDO CORIA, Laura, *¿India o Pakistán? Espacios divididos*, México, El Colegio de México-UAM, Unidad Cuajimalpa, 2011.

CHATTERJI, Saubhadra, "RSS Chief Mohan Bhagwat Demands Law that Bans Cow Slaughter across India", *Hindustan Times*, 29 de abril de 2017, disponible en: *http://www.hindustantimes.com/india-news/any-violence-in-name-of-cow-slaughter-defames-the-cause-rss-chief-bhagwat/story-y68iimxpc9PuUXYOzwRWAJ.html*.

DEVALLE, Susana, "Violencia en la cultura política de India: ¿fundamentalismo o ultranacionalismo hindú?", *Estudios de Asia y África*, vol. 26, núm. 3, septiembre-diciembre de 1991.

EMERSON, Michael y HARTMAN, David, "The Rise of Religious Fundamentalism", *Annual Review of Sociology*, vol. 32, 2006, disponible en: *http://www.jstor.org/stable/29737734*.

FRYKENBERG, Robert Eric, "Accounting for Fundamentalisms in South Asia", en MARTY, Martin E. y APPLEBY, R. Scott (eds.), *Accounting for Fundamentalisms*, Chicago, The University of Chicago Press, 1994.

HANSEN, Thomas Blom, *The Saffron Wave. Democracy and Hindu Nationalism in Modern India*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1999.

JAFFRELOT, Christophe, *The Hindu Nationalist Movement in India*, Nueva York, Columbia University Press, 1996.

JUERGENSMEYER, Mark, "Holy Orders. Religious Opposition to Modern State", *Harvard International Review*, 6 de enero de 2004, disponible en: *http://hir.harvard.edu/article/?a=1188*.

JUERGENSMEYER, Mark, "2009 Presidential Address: Beyond Words and War: The Global Future of Religion", *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 78, núm. 4, diciembre de 2010.

RIESEBRODT, Martin, "Fundamentalism and the Resurgence of Religion," *Numen*, vol. 47, núm. 3, 2000.

RUBY, Jenny, "Fundamentalisms on the Rise", *Off Our Backs*, vol. 36, núm. 3, 2006.

SAVARKAR, Vinayak D., *Hindutva. Who is a Hindu?*, 5a. ed., Bombay, Veer Savarkar Prakashan, 1969.

SHANKAR, Ravi, "The Day of Ram's Tigers", *India Today*, 31 de diciembre de 1992, disponible en: *https://www.indiatoday.in/magazine/cover-story/story/19921231-babri-masjid-demolition-when-men-in-saffron-bandanas-struck-screaming-the-name-of-ram-767472-2013-05-21*.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



STROZIER, Charles, "The Apocalyptic other: on Fundamentalism and Violence", *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, vol. 11, núm. 1, agosto de 2007.

THAPAR, Romila, "Imagined Religious Communities? Ancient History and the Modern Search for a Hindu Identity", *Modern Asian Studies*, vol. 23, núm. 2, 1989.

VEER, Peter van der, *Religious Nationalism. Hindus and Muslims in India*, Berkeley, University of California Press, 1994.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g

# DE VIEJOS A NUEVOS FUNDAMENTALISMOS. ENTRE LA BÚSQUEDA DE LA PAZ Y EL PLURALISMO RELIGIOSO EN COLOMBIA

Laura Camila RAMÍREZ BONILLA

SUMARIO: I. *Introducción*. II. *Antecedentes: integrismo e intransigencia*. III. *Estado laico y la Iglesia de la paz*. IV. *Los cambios religiosos*. V. *Recomposición del campo religioso a la luz de la política*. VI. *Consideraciones finales*. VII. *Bibliografía*.

## I. INTRODUCCIÓN

La guerrilla más longeva de América Latina dejó de existir el 27 de junio de 2017. Ese día las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) hicieron entrega de 7,000 armas en su poder a la Comisión de las Naciones Unidas. Más allá de la superación de la violencia y los años de ilegalidad, el acto guardaba numerosos simbolismos. Ante cámaras televisivas y reporteros internacionales, uno de los últimos contenedores que almacenaban el arsenal fue cerrado por monseñor Luis Augusto Castro, entonces presidente de la Conferencia Episcopal, y el padre Francisco de Roux S. J., ex provincial de la Compañía de Jesús. El reconocimiento a estos dos prelados por su trabajo en la resolución del conflicto era público. Como trasfondo, la imagen confirmaba que, aún en la actualidad, un actor religioso seguía siendo un actor legítimo y confiable en Colombia para dar fe de un acto político.

El propósito principal de este artículo es rastrear el estilo de presencia del episcopado colombiano en la esfera pública y política colombiana, tomando como referencia los contrastes entre el pluralismo religioso que se consolidó con la Constitución de 1991 y el activismo eclesiástico en la construcción de la paz. Nos remitiremos a la trayectoria de una Iglesia que empieza a ver diluidos los privilegios políticos que el Estado confesional le había conferido desde finales del siglo XIX, para iniciar un diálogo con el Estado laico. En medio de divergencias internas, casi tres décadas después y ante una socie-



DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



dad más secularizada, hablamos de una institución eclesiástica activa en la esfera pública, bajo nuevas pautas, reacomodos e incentivos. Entre tanto, subsiste un cambio religioso que otorga a las Iglesias protestantes un mayor dinamismo sociocultural y un espacio en la actividad política, inéditos en otros periodos históricos. En tiempos de pluralismo religioso, la jerarquía católica empezó a superar episodios de integrismo, intransigencia y radicalización, recurrentes en tiempos de monopolio religioso y confesionalidad de lo estatal, cuando sectores del clero y el episcopado incentivaban actos de violencia y odio interpartidistas. En el mapa religioso actual, es quizá más factible que las expresiones de fundamentalismo religioso no violento provengan de feligreses católicos de la extrema derecha y de algunas Iglesias evangélicas y pentecostales, militantes políticamente, que de la jerarquía católica en ejercicio —como fue característico en el régimen confesional—.

IMAGEN 1

IMAGEN 2

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



IMAGEN 3

IMAGEN 1. De izquierda a derecha, el padre Francisco de Roux S. J., los delegados de la Comisión de las Naciones Unidas en Colombia y monseñor Luis Augusto Castro, en la ceremonia de entrega de armas de las FARC, Mesetas, Meta, 27 de junio de 2017, video tomado de YouTube, disponible en: *https://www.youtube.com/watch?v=TSYv_6l_zGs*.

IMÁGENES 2 Y 3. En el acto, los religiosos acompañan a los delegados y cierran con seguros el contenedor con el armamento recabado, Mesetas, Meta, 27 de junio de 2017.

¿Cómo ha respondido la Iglesia católica al cambio religioso y el contexto sociopolítico después de la Constitución de 1991? Desde el plano institucional, nos referiremos a una Iglesia que interactúa con un Estado laico aún en consolidación, al que en ocasiones pone en tensión, pero que ya no demoniza ni rechaza tajantemente. En contraste, es una entidad que opta por los arreglos y aprovecha la apertura de espacios. Ciertamente, es un actor altamente heterogéneo, con sectores conservadores y liberales, tradicionales y progresistas, con una impronta importante del Concilio Vaticano II, con defensores de la separación de esferas y nostálgicos de la nación católica, con instancias concentradas en lo social y otras dedicadas al control moral. ¿Dónde termina lo pastoral y dónde empieza lo político? ¿Por qué un agente religioso tiene capacidad de legitimar un acto político en un Estado laico?

Organizaciones religiosas cada vez más diversas y cambiantes, activas en la esfera pública, en convergencias y divergencias con el poder político, son las que hoy responden al cambio religioso, a una mayor secularización de la sociedad, a un pluralismo dinámico en la fe y, en lo sociopolítico, a un posible escenario de superación del conflicto armado.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



## II. Antecedentes: integrismo e intransigencia

Colombia es un país recientemente laico. Entre 1886 y 1991 estuvo vigente una Constitución política que, "en nombre de Dios, fuente suprema de toda autoridad", confesionalizaba al Estado y a la nación. El artículo 38 establecía que "la Religión Católica, Apostólica, Romana, es la de la Nación; los Poderes públicos la protegerán y harán que sea respetada como esencial elemento del orden social". El catolicismo se definía como un factor que determinaba la identidad —en su carácter histórico, simbólico e ideológico—, por tanto, era función del Estado preservarla y defenderla. En estos términos, la estabilidad de la Iglesia representaba el equilibrio mismo de la sociedad. ¿Era colombiano un ciudadano no católico? La libertad de cultos era un derecho, de acuerdo con el artículo 40, siempre que no fuese practicado bajo preceptos contrarios a la moral cristiana y a las leyes. Por ende, en materia educativa se proyectó un sistema defensor de la religión, la patria y la familia. El artículo 41 estableció que la educación pública debía ser "organizada y dirigida en concordancia con la Religión Católica".

Para Rafael Núñez, artífice del proyecto, era contraproducente para la labor estatal actuar en contra del sentir católico de la mayoría de la población y el apoyo de la institución eclesiástica.[1] El Concordato del 31 de diciembre de 1887 fortaleció esta posición. El acuerdo determinó que en la educación pública la enseñanza religiosa fuera obligatoria, observando también las prácticas piadosas y los preceptos morales del catolicismo. Sacerdotes y obispos asumieron la función de revisar, autorizar y vigilar a los maestros, las cátedras de las instituciones públicas y los textos educativos, con la facultad, incluso, de censurar cualquier actividad que pusiera en controversia el dogma católico o la Iglesia.

El título IV constitucional se consagró a la relación Iglesia-Estado bajo cuatro mandatos: primero, la Iglesia podía libremente administrar sus asuntos internos y ejercer actos de autoridad espiritual y jurisdicción eclesiástica, sin autorización del poder civil; segundo, el ministerio sacerdotal era incompatible con los cargos públicos; tercero, los edificios de culto católico, seminarios y casas episcopales y parroquiales quedaban exentos de impuestos, y cuarto, el gobierno celebraría convenios con la Santa Sede para gestionar las relaciones entre la potestad civil y la eclesiástica. Por disposición del Concordato, entre otros temas, el Vaticano se reservó la facultad de nombrar a arzobispos y obispos, el matrimonio celebrado bajo la fe católica

[1] Jaramillo Uribe, Jaime, *El pensamiento colombiano en el siglo XIX*, Bogotá, Temis, 1964, pp. 295 y 296.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



asumió efectos civiles y la institución eclesiástica ejerció labores de asistencia social mediante el resguardo de la caridad.

En el orden informal, la Constitución de 1886 y el Concordato de 1887 garantizaron una cercana connivencia entre la Iglesia jerárquica y el Partido Conservador. En el marco de la Guerra de los Mil Días (1899-1902), que enfrentó al Partido Liberal y al gobierno de José Manuel Marroquín, el obispo de Pasto, monseñor Ezequiel Moreno, llamó a los católicos a "derramar su sangre" en la defensa del catolicismo. Para Moreno, canonizado en 1992 por el papa Juan Pablo II, la confrontación política era una "guerra de religión". "¡A pelear por nuestra Religión! Dios lo quiere", sentenció en una pastoral el 25 de julio de 1900.[2] La cercanía del conservadurismo con la institución eclesiástica llevó a que las principales decisiones internas de la colectividad no se tomaran sin el "visto bueno" del cardenal primado de la época. Fue este el caso de monseñor Bernardo Herrera, obispo de Medellín y posterior arzobispo de Bogotá, y su activa participación en la elección del candidato conservador a la presidencia de la República en los años veinte.

La llegada del Partido Liberal al poder en 1930, con Enrique Olaya Herrera (1930-1934) —quien además había sido educado en el Colegio Americano, de tradición protestante—, terminó de posicionar el problema religioso entre las diferencias bipartidistas. La confrontación entre liberales y conservadores, que a partir de los años cuarenta asumió formas violentas, incluyó extensos debates sobre la injerencia eclesiástica en la educación pública, la libertad religiosa, el matrimonio, el divorcio, el estatuto de la mujer o la asistencia social. Las reformas liberales de Alfonso López Pumarejo (1934-1938), en 1936, intentaron sin éxito modernizar la relación Iglesia-Estado y despolitizar al clero.[3] Aunque dichas propuestas no fueran anticlericales, ni desafiantes del monopolio religioso, el rechazo entre la Iglesia y sectores sociales y políticos fue tajante. El activismo de un catolicismo integral e intransigente empezó entonces a cobrar mayor fuerza. Los comunicados del episcopado señalaron que el "laicismo" negaba a Colombia de una religión y pretendía liberar al hombre de la fe.[4] Ya escalada la violencia, el asesinato del líder liberal, Jorge Eliecer Gaitán, el 9 de abril de 1948, fue catalogado por los obispos como consecuencia del "espíritu diabólico" que producían "el ateísmo y la barbarie comunista". Se trataba de una propa-

[2] Monseñor Moreno, citado en González, Fernán, *Poderes enfrentados*, Bogotá, Cinep, 1997, p. 262.

[3] Arias, Ricardo, *El episcopado en Colombia: intransigencia y laicidad (1850-2000)*, Bogotá, Universidad de los Andes, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2003, p. 127.

[4] *Ibidem*, p. 139.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



ganda anticatólica, en contra del sentimiento cristiano de los colombianos, agregaban los prelados. "Las pasiones religiosas contribuyeron a exacerbar el ambiente de los enfrentamientos políticos y luego las consideraciones morales y religiosas se mostraron incapaces de frenar la catástrofe que habían ayudado a desatar".[5] El anticlericalismo creció entonces entre el liberalismo radical, en tanto el clero fue etiquetado como aliado del conservadurismo.

De acuerdo con Fernán González, las controversias sobre la relación Iglesia-Estado tomaron otro viraje desde 1958. El Frente Nacional, que significó hasta 1974 la alternancia pactada de liberales y conservadores en el poder, reconfesionalizó al Estado. A partir de entonces, la cuestión religiosa dejó de estar en el núcleo de la rivalidad partidista. Privilegiar al catolicismo, y sobre todo su institucionalidad, empezó a ser un asunto compartido por los dos partidos, consensuado, sin mayor oposición.[6] En los años siguientes, las discrepancias estuvieron al interior de la Iglesia misma: la implementación del Concilio Vaticano II y la reunión del Celam en Medellín en 1968, ante una jerarquía de mayorías conservadoras y la tensión que producía el diálogo de algunos clérigos con el comunismo y el marxismo y la decisión de otros prelados de insertarse a la insurgencia armada.[7]

Hasta la Constitución de 1991, la Iglesia conservó un estatus de preferencias en el régimen religioso colombiano. La intransigencia y el integrismo, formas de radicalismo religioso, tuvieron en Colombia una agenda política concreta, al menos hasta 1958, aliada con el Partido Conservador. El efecto fue en doble vía. La religión fue instrumentalizada por la competencia política, partidista y, a su vez, la política fue un recurso recurrente de la institución religiosa. Las facciones más tradicionales mantuvieron una voz enérgica a partir del Frente Nacional (1958-1974), pero sin hacer llamados a las armas y la defensa de la religión. Con el influjo postconciliar, interiorizado y revalorado por un amplio sector de la clerecía y el episcopado, llegó una nueva Constitución Política a desafiar no sólo ese estatus de privilegios frente a otras congregaciones, sino la confesionalidad misma del Estado y la dinámica del pluralismo religioso en todo el país.

---

5 González, Fernán, *op. cit.*, p. 297.

6 *Ibidem*, p. 301.

7 El caso paradigmático de los "curas rebeldes" fue el padre Camilo Torres Restrepo, párroco de la Universidad Nacional de Colombia, que ingresó al Ejército de Liberación Nacional (ELN) en 1965 y fue abatido en combate el 15 de febrero de 1966. A este grupo armado se sumaron los sacerdotes españoles Manuel Pérez, José Antonio Jiménez y Domingo Laín, entre otros. Véase Restrepo, Javier Darío, *La revolución de las sotanas*, Bogotá, Planeta, 1995; Torres Restrepo, Camilo, *Liberación o muerte*, La Habana, Instituto del Libro, 1967; Weiss, Anita (comp.), *Golconda; el libro rojo de los "curas rebeldes"*, Bogotá, Muniproc, 1969; Broderick, Walter J., *El guerrillero invisible*, Bogotá, Intermedio, 2000.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



## III. Estado laico y la Iglesia de la paz

La Constitución de 1991 representó un cambio del régimen religioso en Colombia. "Se garantiza la libertad de conciencia. Nadie será molestado por razón de sus convicciones o creencias ni compelido a revelarlas ni obligado a actuar contra su conciencia", indicó el artículo 18. El Estado laico era una novedad que interpelaba directamente a la Iglesia, pero, en especial, al modo como había interactuado con el poder político a lo largo de la historia, sus prerrogativas en contraste con otros credos y su influencia en la sociedad colombiana. La nación dejaba de ser, por mandato constitucional, una entidad católica, para abrir paso a un reconocimiento del pluralismo. La institución eclesiástica debía reinventarse en función del nuevo contexto. "Se garantiza la libertad de cultos. Toda persona tiene derecho a profesar libremente su religión y a difundirla en forma individual o colectiva", señaló el artículo 19. La separación de la esfera política de la religiosa y el derecho de los ciudadanos a profesar la fe de su preferencia adquirieron entonces un talante legal.

La reacción episcopal a la desconfesionalización del Estado fue de oposición. El "hecho católico", que defendía un trato especial al catolicismo, sin perjuicio de la ley, en virtud de la histórica presencia de la Iglesia en la sociedad, y la condición mayoritaria de sus feligreses entre la población fueron los argumentos centrales de los obispos. En la elección de la Asamblea Nacional Constituyente, a finales de 1990, el arzobispo de Bogotá, monseñor Mario Revollo Bravo, no dudó en invitar a los ciudadanos a votar únicamente por aquellos candidatos que respetaran y sostuvieran "las raíces católicas de la cultura colombiana".[8] Con la nueva Constitución, el Concordato de 1973 entró en un vacío jurídico. Con la sentencia C-027 de 1993, la Corte Constitucional, atendiendo a un requerimiento del procurador General de la Nación, declaró inválidos once artículos del acuerdo y otros cinco fueron señalados como parcialmente inconstitucionales. El tratado entre la Santa Sede y la República de Colombia no queda anulado, pero sí ampliamente cuestionado.

En paralelo a estas grandes reformas constitucionales, la Iglesia empezó a cobrar protagonismo en la resolución pacífica al conflicto armado interno que experimentaba el país desde 1964.[9] Ya en los ochenta se había

[8] Monseñor Revollo, citado en Arias, Ricardo, *op cit.*, pp. 324 y 325.

[9] Aunque estos grupos armados tienen una génesis anterior, la Operación Marquetalia (Tolima), el 14 de mayo de 1964, marca el surgimiento formal de las FARC, guerrilla de antecedente liberal y campesino, marxista-leninista. El ELN, seguidor de la Revolución Cubana, también marxistas-leninista, se funda el 4 de julio de 1964 y tiene su primera confrontación armada el 7 de enero de 1965 en Simacota (Santander).

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



registrado la participación de algunos obispos en las misiones de paz de los gobiernos de Belisario Betancur (1982-1986) y Virgilio Barco (1986-1990).[10] En 1987, la Conferencia Episcopal creó la Comisión Episcopal para la Vida, la Justicia y la Paz, órgano que empezó a concentrar, en colaboración con el Secretariado Nacional de Pastoral Social, la agenda vinculada a los derechos humanos y acercamientos con las partes en conflicto. Dando continuidad a las iniciativas de paz de Barco, entre 1990 y 1991, el gobierno de César Gaviria (1990-1994) concretó la desmovilización de las guerrillas del M-19, el Ejército Popular de Liberación, el Partido Revolucionario de los Trabajadores y el Quintín Lame. En las negociaciones con la Coordinadora Guerrillera Simón Bolívar, de la que eran parte las FARC y el ELN, se presentaron monseñor Nel Beltrán Santamaría y monseñor Guillermo Vega, en Caracas y Tlaxcala. En medio de la polémica que representaba el carácter político de dichas participaciones, la Iglesia insistió, en voz de monseñor Pedro Rubiano, presidente de la Conferencia Episcopal, en que los diálogos de paz eran un "ejercicio misional". Los acercamientos con los grupos armados ilegales fueron denominados por la institución eclesiástica como "diálogos pastorales" y no negociaciones políticas.[11]

El trabajo eclesiástico en la búsqueda de la paz, la atención a víctimas de la violencia y la promoción de los derechos humanos se instituyó, a partir de los noventa, como una nueva "fuente de sentido" que definió el *cómo* y el *para qué* de la presencia reciente de la Iglesia en la esfera pública colombiana. El tema le abrió a la institución una ventana de oportunidad para actuar en la política, cuando el régimen constitucional le cerraba espacios y privilegios. ¿Dichas actividades representan una provocación al Estado laico? ¿Un Estado con debilidad institucional puede facilitar que actores como la Iglesia asuman funciones de raigambre pública y gubernamental? ¿Cómo se traslapa la doctrina eclesiástica sobre la paz con la actividad política que implica su búsqueda?

El momento más político de la actividad eclesiástica en asuntos de paz tuvo lugar entre 1994 y 1998. El periodo coincide con la oposición abierta del episcopado a la presidencia de Ernesto Samper (1994-1998, Partido Liberal), señalado por haber recibido dinero del cartel de Cali para el finan-

[10] Véase Ramírez, Laura Camila, *Entre altares y mesas de diálogo. El episcopado colombiano en acercamientos de paz con grupos armados ilegales*, Bogotá, Penguin Random House-IEPRI, 2015, pp. 49 y 55.

[11] Tras un escándalo mediático, el Fiscal fue desmentido con pruebas por los mismos prelados y la institución eclesiástica. *Ibidem*, pp. 60-64.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



ciamiento de su campaña electoral. La paz negociada se frustró de manera reiterada. La Iglesia creó entonces la Comisión de Conciliación Nacional (1995), para servir de facilitadora en diálogos con los armados, respaldó numerosas movilizaciones ciudadanas en contra de la guerra (Mandato Ciudadano por la Paz y marchas del No Más), ejecutó programas de ayuda a las víctimas —en especial del desplazamiento forzado— y acompañó de cerca iniciativas en las regiones. En 1994, la Conferencia Episcopal formuló el documento "Hacia una pastoral para la paz", como nueva hoja de ruta, que pretendía ahondar en el diagnóstico de la/s violencia/s y proponer acciones eclesiásticas para su superación. Se trataba de una lectura más secularizada, con un énfasis sociológico, político y cultural, que se complementaba con referencias éticas y morales. En este último tópico, las reflexiones ya no se circunscribían a valores católicos, sino a la convivencia sana y pacífica en sociedad.

De un intenso activismo, la Iglesia pasó a una etapa de mesura. A la llegada de Andrés Pastrana (1998-2002, Partido Conservador) y el anuncio del proceso de paz con las FARC, la actividad eclesiástica se mantuvo, pero esta vez menos mediatizada y menos confrontada con el gobierno. Intervenir sólo cuando las partes lo demandaran fue una de las premisas episcopales. Así, se concretó la participación de monseñor Alberto Giraldo y de monseñor Augusto Castro en las mesas temáticas de San Vicente del Caguán (Caquetá), zona desmilitarizada durante las negociaciones, mientras se hacía seguimiento a los diálogos con el ELN, entre otras coyunturas.

La llegada de Álvaro Uribe (2002-2010, Partido de la U) a la presidencia de la República implicó un desafío a varias de las concepciones que la Iglesia había construido sobre la guerra y la paz, desde finales de los ochenta. La decisión de enfrentar militarmente a los insurgentes y posponer la negociación política, aduciendo la presencia de una amenaza terrorista y no de un conflicto armado, supuso el distanciamiento de algunos obispos frente al gobierno. En ese contexto, el proceso de paz con las Autodefensas Unidas de Colombia fue objeto de apoyos y críticas eclesiásticas. En paralelo con la "pastoral para la paz", la presidencia de monseñor Luis Augusto Castro en la CEC orientó la atención en la búsqueda de un Acuerdo Humanitario con las FARC, mientras que la gestión de monseñor Rubén Salazar optó por intervenir, con mesura, sólo ante la solicitud del gobierno o los grupos armados.

En virtud de la trayectoria lograda en asuntos de paz, no era de extrañar que el episcopado acompañara el proceso de Juan Manuel Santos (2010-2018, Partido de la U) con las FARC, enviando representantes a La Habana y haciendo pronunciamientos públicos a su favor. La institución

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



eclesiástica respaldó la desmovilización de los insurgentes, haciendo presencia en zonas veredales —donde se concentraron los ex combatientes antes de pasar a la vida civil—, garantizando la entrega de armas a la ONU, brindando servicios de apoyo espiritual y psicológico a los desmovilizados, entre otras labores. Sin embargo, el protagonismo ha sido mayor en los acercamientos con el ELN. Una vez instalada la negociación en Quito, en febrero de 2017, la Iglesia fue integrada a la mesa de la sociedad civil. Entre las divisiones internas en esa guerrilla y actos de violencia (atentados, secuestros, combates), que sumaban descrédito a la negociación, la Iglesia aceptó, junto con la Cruz Roja Internacional, ser garante del primer cese al fuego bilateral del proceso, entre el 1o. de octubre de 2017 y el 9 de enero de 2018. Pero sin duda, la más reciente y relevante intervención de la Iglesia en la construcción de paz en Colombia provino de la visita del Papa Francisco a cuatro ciudades del país, entre el 6 y 10 de septiembre de 2017. El objetivo del viaje y los discursos del pontífice, aunque tuvieran una motivación pastoral, adoptaron como eje central la consolidación de la paz y la reconciliación nacional.

En la relación Iglesia católica-paz en Colombia no hay unanimidad. Tras la Constitución de 1991, las iniciativas de la Iglesia se cruzaron con la participación directa de algunos obispos, a título personal, en debates políticos y electorales. No obstante, en este camino, el integrismo católico de mediados del siglo XX, transformado en los años siguientes, se fue diluyendo en las décadas de 1990 y del 2000. Si bien las autoridades eclesiásticas hablan con vehemencia sobre temas de doctrina y mantienen cierto conservadurismo en problemas morales, a diferencia de otros periodos históricos, evitan entrar en controversias extendidas, por fuera de la postura oficial del Vaticano y se circunscriben a comunicados formales —incluso muy diplomáticos—.

Las manifestaciones eclesiásticas más radicales por su conservadurismo y tradición se han expresado de manera individual, más que como bloque institucional o grupos de poder organizados y activos. Entre otros, es éste el caso del cardenal Darío Castrillón Hoyos, el obispo colombiano que más alto ha llegado en el Vaticano, prefecto de la Sagrada Congregación para el Clero entre 1998 y 2006, presidente de la Comisión Pontificia "Ecclesia Dei" hasta 2009 y quien logró un diálogo directo con la Hermandad San Pío X (lefebvristas) para reconciliarse con la Santa Sede. En un tono aún más radical encontramos al cardenal Alfonso López Trujillo, presidente por 18 años del Pontificio Consejo para la Familia (1990-2008), muy cercano al papa Juan Pablo II, y conocido por sus posiciones ultraconservadoras sobre la familia, la anticoncepción y el matrimonio de parejas del mismo sexo.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



También podemos citar al cardenal Pedro Rubiano Sáenz, arzobispo de Bogotá (1994-2010) durante la crisis política del proceso 8000 de Ernesto Samper, aunque con un talante menos integrista, muy activo en la política nacional, fuerte crítico de la causa insurgente y defensor de una moral católica tradicional, pero abierto ante las posibilidades de una paz negociada.

La trayectoria eclesiástica de las últimas tres décadas, con sus matices y divergencias, cuestiona la efectividad del Estado para responder a los desafíos sociales y humanitarios de la guerra y la paz. Hasta el momento, el conflicto armado interno en Colombia ha arrojado un poco más de 8,000,000 de víctimas, según el Registro Único de Víctimas, de los cuales, cerca de 7,200,000 sufrieron desplazamiento forzado; en otras palabras, la mayor migración interna por causa de una guerra, por encima de Siria, con 6,600,000 de desplazados, e Irak, con 4,400,000 migrantes. El Centro Nacional de Memoria Histórica ha calculado alrededor de 60,630 desapariciones forzadas, entre 1970 y 2015, número superior al registrado por las dictaduras militares del cono sur.[12] La Iglesia misma bien se puede reconocer como víctima: entre 1984 y 2007, según cifras de la institución, fueron asesinados 77 religiosos, 63 amenazados, 33 secuestrados y 14 heridos.

Los contrastes se multiplican. La Iglesia ha demostrado efectividad para resolver problemáticas puntuales: liberación de secuestrados, atención a víctimas, desbloqueo de diálogos, acercamiento de las partes, garante, árbitro o mediador, entre otros, mientras pone en tensión la separación de la esfera religiosa de la política y, más allá, la garantía del pluralismo confesional y la neutralidad del Estado frente a las distintas profesiones de fe de sus ciudadanos. Hablamos de una actividad permanente, que hasta la actualidad moviliza gran parte de la agenda social y política de la Iglesia en Colombia. Las cuestiones sobre la moral, aunque ocupan un espacio importante, no tienen la preponderancia y el impacto que ha cobrado la búsqueda de la paz y la reconciliación en el plano público. Este tipo de realidades demandan una respuesta frente a los cambios recientes del mapa religioso local y global, el auge de una competencia religiosa mayor y una creciente población que no se adscribe a ninguna fe.

---

[12] Centro Nacional de Memoria Histórica, *Hasta encontrarlos: el drama de la desaparición forzada en Colombia*, Bogotá, 2016, p. 17, disponible en: *http://www.centrodememoriahistorica.gov.co/micrositios/hasta-encontrarlos*. Según el Observatorio de Memoria y Conflicto del CNMH, entre 1958 y 2017, se registraron 82,998 personas desaparecidas en el país. Centro Nacional de Memoria Histórica, "¿Dónde están los desaparecidos?", junio de 2018, disponible en: *http://www.centrodememoriahistorica.gov.co/fr/noticias/noticias-cmh/que-esta-pasando-con-los-desaparecidos-de-colombia* (fecha de consulta: 1 de junio de 2018).

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



## IV. Los cambios religiosos

Si bien las transformaciones del mapa religioso en Colombia responden a un proceso histórico muy anterior a la Constitución de 1991, la nueva carta política sí representa un punto de inflexión en la expansión y dinamismo del pluralismo confesional. Desde los años sesenta, las iglesias del protestantismo histórico y pentecostales registraron un crecimiento constante. Moreno señala que entre 1960 y el 2000, los metodistas aumentaron su número de iglesias de 3 a 44; los presbiterianos, de 26 a 134; los bautistas, de 29 a 120, y la Alianza Cristiana, de 148 a 320.[13] Según cifras de la Confederación Evangélica de Colombia (Cedec), surgida en 1950 en el marco de la violencia liberal-conservadora y los episodios de persecución religiosa, en 1960 había 33,156 protestantes en el país, número que se triplicó en sólo nueve años, cuando se registró un total de 90,573 protestantes. El Consejo Evangélico de Colombia (Cedecol, antes Cedec) reúne en la actualidad a 260 Iglesias y estima tener alrededor de 10,000,000 de feligreses.[14]

Según los estudios del *Pew Research Center*, con sede en Washington, a mediados del siglo XX, el 91% de los colombianos se consideraban católicos. Para 2014, dicha cifra había disminuido 17 puntos.[15] En 2010, una encuesta a 3,853 personas, realizada por la Universidad Nacional de Colombia (Unal) y la Universidad Sergio Arboleda, reveló que el 70.9% de la muestra pertenecía al catolicismo; el 16.7% a congregaciones protestantes (cristiano evangélico, pentecostal, evangélico carismático, protestante); el 4.7% se consideraba ateo o agnóstico; el 3.5% indicó creer en Dios, pero no profesar una religión; el 1.8% se denominaba testigo de Jehová y adventista; el 0.2% pertenecía a otras confesiones (musulmanes, budistas, hare krishna, rastafari, católico ortodoxo, estudios espirituales), y el 2.2% no respondió a la pregunta.[16] Las cifras del Anuario Pontificio 2017 son mucho más opti-

---

[13] Moreno, Pablo, "Protestantismo histórico en Colombia", en Bidegaín, Ana María (coord.), *Historia del cristianismo en Colombia: corrientes y diversidad*, Bogotá, Taurus, 2004, p. 441.

[14] "¿Cómo son las iglesias cristianas en Colombia?", *El tiempo*, Bogotá, 7 de enero de 2017, disponible en: *http://www.eltiempo.com/cultura/gente/iglesias-cristianas-en-colombia-41383* (fecha de consulta: 17 de julio de 2017).

[15] Guevara, Carlos, "Los católicos crecen más rápido que la población mundial", *El tiempo*, Bogotá, 27 de marzo de 2016, disponible en: *http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-16546753* (fecha de consulta: 17 de julio de 2017).

[16] El 13% de los encuestados manifestaron haber cambiado de religión, en su mayoría, a congregaciones pentecostales. Beltrán, William, *Del monopolio católico a la explosión pentecostal. Pluralización religiosa, secularización y cambio social en Colombia*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2013, p. 101.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



mistas. Según estas estadísticas, Colombia es el séptimo país con más católicos del mundo, con 45,300,000 millones, es decir, el 93% de la población, dato distante del 74% del *Pew Reseach Center* y el 70,9% de la Unal y la Sergio Arboleda. Para William Mauricio Beltrán, director de esta última investigación, "la pluralización religiosa ha permitido la instauración de un mercado religioso de libre competencia, en una situación donde la Iglesia católica no sólo compite con los NMR [Nuevos Movimientos Religiosos], sino también con nuevas ofertas seculares de sentido y comunidad".[17]

Curiosamente, mientras se disminuía el porcentaje de católicos en Colombia, la imagen que la ciudadanía se hacía de la Iglesia se mantenía en niveles altos. Aunque fluctuante, en función de la coyuntura eclesiástica y sociopolítica, entre 1994 y 2006, la institución eclesiástica conservó una favorabilidad entre el 65 y el 75%, según las encuestas anuales de Gallup Poll (véase gráfica 1).[18] Entre 2000 y 2017, el pico más alto de favorabilidad lo registró en julio de 2001, con el 78%, durante el gobierno de Andrés Pastrana (1998-2002, Partido Conservador), y el más bajo en septiembre de 2007, con el 51%, durante el mandato de Álvaro Uribe (2002-2010, Partido de la U), los dos gobiernos de centro-derecha y derecha con posiciones antagónicas frente a la solución del conflicto. Pese a dicho resultado, hasta la actualidad, la Iglesia sigue ocupando los primeros lugares en las encuestas sobre confianza institucional —estatus que comparte con las Fuerzas Armadas—.[19] Este puesto privilegiado no deja de contrastar con los escándalos nacionales e internacionales de pederastia, malas prácticas financieras, intransigencia frente a grupos de diversidad sexual o diferencias internas entre la jerarquía.

En el caso de Colombia, no se descarta que la reducción de la imagen favorable esté asociada, entre otras cosas, a la polarización política y el descrédito ciudadano de los diálogos de paz con las FARC y el ELN, en contravía con la postura de apoyo que ha mantenido el episcopado. En la última década, líderes de los sectores más radicales de la derecha, con un considerable caudal electoral, vieron con relativa distancia a los prelados involucrados en dichas negociaciones.[20]

---

17 *Ibidem*, p. 24.

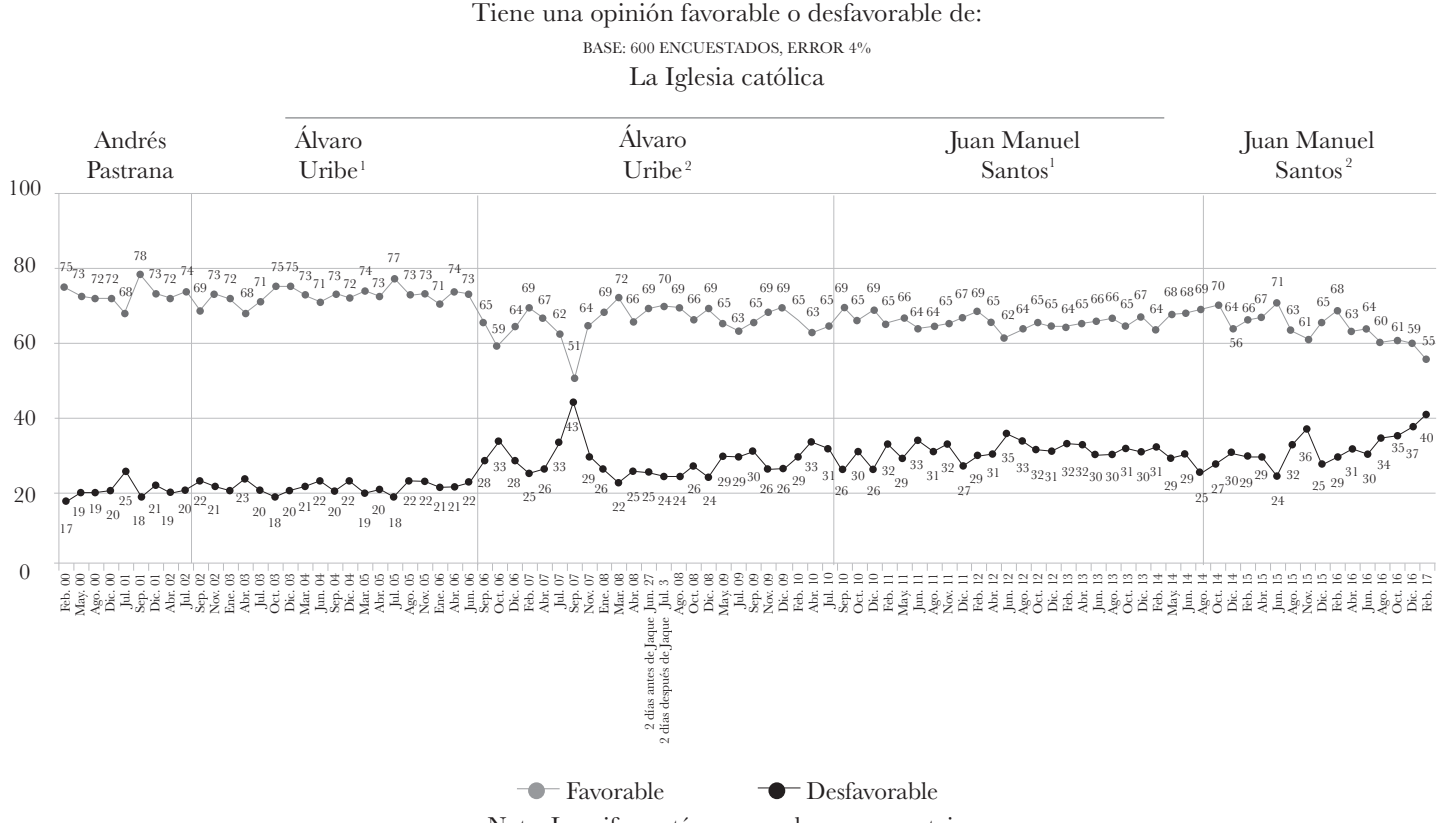
18 Encuestas citadas en Ramírez, Laura Camila, *op. cit.*, p. 282.

19 Gallup Poll, *Encuesta Colombia*, Bogotá, febrero de 2017, p. 89, disponible en: *http://www.eltiempo.com/contenido/politica/gobierno/ARCHIVO/ARCHIVO-16832164-0.pdf*.

20 En 2016, el ex presidente Uribe señaló al sacerdote jesuita Javier Giraldo como "sacerdote al servicio de la guerrilla". "Uribe vuelve a despacharse contra Santos, el fiscal y el padre Giraldo", *Semana*, Bogotá, 23 de marzo de 2016, disponible en: *http://www.semana.com/nacion/articulo/para-uribe-su-hermano-santiago-es-un-preso-politico/466488* (fecha de consulta: 7 de noviembre de 2017).

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g




Nota: Las cifras están expresadas en porcentaje

GRÁFICO 1: Consolidado de imagen favorable de la Iglesia católica 2000-2017. Imagen tomada de Gallup Poll, *Encuesta Colombia*, febrero de 2017, p. 89, disponible en: *http://www.eltiempo.com/contenido/politica/gobierno/ARCHIVO/ARCHIVO-16832164-0.pdf*.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



Las paradojas del cambio religioso no son pocas. Pese a la disminución del porcentaje de católicos y los episodios de reducción de la imagen favorable de la Iglesia, 8 de cada 10 colombianos se consideran religiosos, según una encuesta mundial realizada por la firma WIN/Gallup International en 2015. Esto significa que, junto con Perú, Colombia es el país más religioso de América Latina.[21] El resultado coincide con el estudio de la Unal y la Universidad Sergio Arboleda: el 94% de sus encuestados se definieron creyentes; de los cuales el 58.2% son feligreses practicantes, el 35.9% no practicantes, el 2.5% agnósticos, el 2.2% ateos y el 1.2% no respondió a la pregunta. Beltrán señala que, a diferencia de algunos países europeos, el proceso de secularización en Colombia no ha producido un crecimiento representativo de agnósticos y ateos, ni una disminución de las prácticas religiosas institucionales. El país puede ser más secular que hace unas décadas, pero no por ello se registran menos expresiones de religiosidad y devoción: en el mismo estudio, el 85% de los encuestados consideran que la religión es algo "muy importante" o "importante".[22]

Ahora bien, en medio del activismo de la Iglesia católica en temas de paz y el interés que también han manifestado algunas confesiones evangélicas al respecto, ¿qué explica que un país "tan religioso", con un Estado confesional entre 1886 y 1991, presente el conflicto armado interno más prolongado de América Latina, una tasa de homicidios por arriba del promedio de la región y uno de los índices de criminalidad más altos en el mundo?[23] Al parecer, ni la doctrina católica conciliar, que rechazaba la guerra y el armamentismo, ni el corpus teológico del cristianismo ante el bien de la paz lograron contener los más atroces actos de violencia en el país. El

---

[21] En la región, estos países eran seguidos por Brasil (79%), Argentina (72%), México (68%), Ecuador (68%). En términos globales, el más creyente fue Tailandia (94%) y el menos creyente China (7%).

"Ocho de cada 10 colombianos se declaran religiosos", *El Espectador,* Bogotá, 13 de abril de 2015, disponible en: *http://www.elespectador.com/noticias/nacional/ocho-de-cada-10-colombianos-se-declaran-religiosos-articulo-554797* (fecha de consulta: 17 de julio de 2017).

[22] Beltrán, William, *op. cit.*, pp. 92 y 93.

[23] "Cuáles son los 6 países de América Latina que están entre los 13 con peores índices de criminalidad en el mundo", *BBC Mundo*, 1 de diciembre de 2016, disponible en: *http://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-38171437* (fecha de consulta: 17 de julio de 2017).

Véase Sierra Restrepo, Álvaro, "La descarnada radiografía de cómo se agreden los colombianos", *Semana*, Bogotá, 23 de julio de 2014, disponible en*: http://www.semana.com/nacion/articulo/radiografia-de-como-se-agreden-los-colombianos/396711-3* (fecha de consulta: 20 de julio de 2017); Fundación Ideas para la Paz, "Se desactiva la guerra pero la violencia sigue en Colombia", *El Espectador,* Bogotá, 8 de abril de 2017, disponible en: *http://www.elespectador.com/noticias/nacional/se-desactiva-la-guerra-pero-la-violencia-sigue-en-colombia-articulo-688480* (fecha de consulta: 17 de julio de 2017).

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



asunto interpela las relaciones posibles entre la fe y la guerra, más allá de que esté o no en disputa una institución religiosa o un sistema de creencias.

Sin el ánimo de establecer patrones de comportamiento definitivos, pareciera que el caso colombiano contraviniera un supuesto debatible, más producto de un deber ser que de los hechos: un pueblo altamente religioso es menos propenso a altos niveles de violencia política o criminalidad. Desde lo particular, la aparente "paradoja" debe remitirnos a las transformaciones históricas de los valores, las aspiraciones, las moralidades y hasta los temores de los colombianos, sin dejar de contar las condiciones materiales y las controversias políticas e ideológicas. La historia de presencia de la Iglesia —y también de lo religioso— en la guerra y la paz en Colombia es de muy vieja data.[24]

El problema planteado se refiriere a los desafíos y responsabilidades que el mundo contemporáneo, al menos en Occidente, ha asignado a las religiones frente al uso de la violencia —en nombre o no de Dios— y las consecuencias de la guerra. En sociedades laicas, seculares, liberales, democráticas y occidentalizadas, las instituciones religiosas, en términos ideales, se asumen como agentes de conciliación. En ese deber ser, su función estaría más dirigida al diálogo, la concertación y la paz, que al realce de diferencias y confrontaciones, menos de un orden político. Sin embargo, dicha consideración parte un vacío y una falsa premisa: por un lado, una desconexión de las múltiples y contradictorias historias de los Estados y las sociedades en su relación con las religiones y, por otro, la consideración de que las instituciones religiosas y sus miembros son cuerpos homogéneos que, mediados por constituciones laicas, se hallan blindados de posiciones políticas y extremismos en esas posturas. Bajo esas realidades, ¿es posible involucrar a las Iglesias en la resolución de conflictos armados sin tensionar valores modernos de la secularización y la laicidad como la diferenciación institucional, la desacralización o la transposición de funciones seculares que antes asumían las religiones?[25]

---

[24] Para rastrear el tema desde una perspectiva histórica se puede ver Cifuentes, María Teresa y Figueroa, Helwar, "Corrientes del catolicismo frente a la guerra y la paz en el siglo XX", en Bidegaín, Ana María (comp.), *Historia del cristianismo en Colombia: corrientes de diversidad*, Bogotá, Taurus, 2004; González, Fernán y Arias, Ricardo, "Búsqueda de la paz y defensa del orden cristiano: el Episcopado ante los grandes debates de Colombia", en Leal Buitrago, Francisco (ed.), *En la encrucijada. Colombia en el siglo XXI*, Bogotá, Universidad de los Andes y Norma, 2006, pp. 173-203; González, Fernán, "Iglesia católica y conflicto en Colombia: de la lucha contra la Modernidad a los diálogos de paz", *Revista Controversia*, Bogotá, núm. 184, 2005, pp. 9-46.

[25] Dobbelaere, Karel, *Secularización: un concepto multidimensional*, México, Universidad Iberoamericana, 1994, p. 8.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



Como señalamos arriba, en un contexto de pluralismo del campo religioso en Colombia, la intransigencia y el integrismo católico, provenientes o avalados por la jerarquía, entraron en descrédito, mientras otros focos de radicalismo confesional empezaron a tomar ventaja en la sociedad colombiana. Es posible que, de presentarse en la coyuntura inmediata nuevos escenarios de fundamentalismos religiosos, éstos ya no provengan del catolicismo jerárquico o el aval institucional. Dichas circunstancias podrían estar asociadas a dos fenómenos puntuales: por un lado, la activa incursión de algunas confesiones evangélicas en la política electoral y, por otro, la postura de la extrema derecha política frente a asuntos morales y la instrumentalización de símbolos, valores y códigos cristianos —católicos y protestantes— para garantizar su protección.

## V. Recomposición del campo religioso a la luz de la política

En las últimas tres décadas, la presencia de representantes de iglesias protestantes —evangélicas y pentecostales— en cargos públicos de elección popular en Colombia es más una constante que una excepción. Entre 1989 y 1990 se creó el Partido Nacional Cristiano de la Misión Carismática Internacional (en adelante, PNC), que compitió sin éxito en las elecciones del Consejo de Bogotá y de la presidencia de la República. En el marco de la Asamblea Nacional Constituyente, convocada en 1991, se agrupó el Movimiento Unión Cristiana (MUC), que alcanzó la elección de dos representantes: Jaime Ortiz Hurtado (director del Seminario Presbiteriano de Medellín) y Arturo Mejía Borda (también miembro del PNC). La circunstancia era inédita para la democracia colombiana y el monopolio religioso que había guardado en su historia. La bandera política de estos movimientos fue la libertad de conciencia y culto como principio constitucional.[26] En adelante, la actividad política de estas organizaciones gozaría de un dinamismo propio.

En las parlamentarias de 1991, el PNC obtuvo una curul en el Senado (Claudia Rodríguez de Castellanos), mientras que el MUC alcanzó un escaño en la Cámara (Viviane Morales, quien luego se unió al Partido Liberal) y otro en el Senado (Fernando Mendoza). En 1993 se creó el partido Compromiso Cívico y Ciudadano con la Comunidad (C4), que obtuvo una curul para un senador (Jimmy Chamorro). En 2000 surgió el Movimiento

[26] Cepeda, Álvaro, "Pentecostales, reforma política y elecciones: análisis comparativo de las elecciones 2002-2006", en González, Eduardo (coord.), *Diversidad y dinámicas del cristianismo en América Latina*, Bogotá, Universidad de San Buenaventura, 2007, p. 202.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



Independiente de Renovación Absoluta (MIRA), de la Iglesia de Dios Ministerial de Jesucristo Internacional y la familia Piraquive. En su primera incursión electoral, el MIRA consiguió una senadora (Alexandra Moreno Piraquive) y un concejal por Bogotá (Carlos Baena).[27] En las parlamentarias de 2006, la congresista Alexandra Moreno Piraquive y Claudia Rodríguez de Castellanos, del PNC, vinculada en esta ocasión al Partido Cambio Radical, mantuvieron su curul.[28] Según el Cedecol, en 2017 el Congreso reunía a 15 parlamentarios cristianos, de partidos confesionales y no confesionales, y a 4 concejales de Bogotá.[29]

Para Gómez, las Iglesias cristianas que han intervenido en contiendas electorales han acudido a tres argumentos que, desde la literalidad de su discurso, justifican su actividad: primero, la necesidad de cristianizar la política, un escenario contaminado, invadido por el demonio, que requiere de nuevos elegidos de Dios; segundo, los movimientos de aspiración religiosa son independientes del campo político y sus maquinarias, su interés radica en el bienestar de las personas no en el acceso al poder, y, tercero, la iluminación, según la cual los hombres y las mujeres que aspiran a cargos políticos por parte de estos partidos son portadores de un don divino, por lo que sus nominaciones son exentas de errores y su gestión libre de corrupción: la guía viene de Dios.[30]

Las congregaciones representadas en el Cedecol manifestaron cercanía con el Partido Liberal durante el gobierno de Ernesto Samper (1994-1998). Durante ese periodo, el Cedecol y 16 Iglesias protestantes firmaron con el Estado el llamado "concordato evangélico", que planteaba, entre otros temas, la validez del matrimonio cristiano ante la ley, la asistencia espiritual en cárceles, hospitales y batallones y la libertad de culto en instituciones

---

[27] En las elecciones de 1998, el voto cristiano alcanzó los 150,347 sufragantes en el Senado y 77,754 en la Cámara. La cifra es diciente, considerando que para acceder a la primera entidad eran suficientes 39,000 votos y a la segunda 25,000."Los votos de la fe", *Semana*, 14 de marzo de 1998, disponible en: *http://www.semana.com/especiales/articulo/los-votos-de-la-fe/35590-3* (fecha de consulta: 17 de julio de 2017). Moreno, Pablo, "Evangélicos y política en Colombia en la década del 90", en González, Eduardo (coord.), *Diversidad y dinámicas del cristianismo en América Latina*, Bogotá, Universidad de San Buenaventura, 2007, p. 191.

[28] El candidato de C4, el pastor de la Iglesia Bethesda (Enrique Gómez) y el MUC (Víctor Velásquez Reyes) no obtuvieron ningún escaño. Cepeda, Álvaro, *op. cit.*, p. 215.

[29] Sánchez, Óscar, "Los cristianos, una fuerza clave para las presidenciales de 2018", *El Colombiano*, Antioquia, 19 de febrero de 2017, disponible en: *http://www.elcolombiano.com/colombia/politica/posibles-candidatos-de-cristianos-a-las-elecciones-presidenciales-de-2018-CF5979433* (fecha de consulta: 20 de julio de 2017).

[30] Gómez, Eduardo, "Del MIRA como movimiento político", en González, Eduardo (coord.), *Diversidad y dinámicas del cristianismo en América Latina*, Bogotá, Universidad de San Buenaventura, 2006, p. 249.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



educativas públicas. En la coyuntura electoral, el Movimiento Unión Cristiana fue consistente con este respaldo político del liberalismo e invitó a sus feligreses a no votar por el candidato conservador, Andrés Pastrana, en las presidenciales de 1998.[31] Las instituciones religiosas y sus líderes no sólo asumieron posiciones políticas en la contienda, sino que hicieron público su apoyo o rechazo a determinados candidatos y exhortaron a los fieles —también votantes— a sufragar en correspondencia con la preferencia de la Iglesia. En contraste con la petición del MUC, monseñor Pedro Rubiano, arzobispo de Bogotá, llamó a los católicos a "votar a conciencia": informados de que el candidato liberal, Horacio Serpa, representaba la continuidad de Samper y del escándalo de financiación de su campaña presidencial con dineros del cartel de Cali.[32] Cuatro años atrás, monseñor Darío Castrillón, entonces arzobispo de Bucaramanga, había hecho lo propio con la nominación de Ernesto Samper, por su supuesta "alianza" con los protestantes: "vulnera la unidad del país", por lo que el prelado pidió al "pueblo creyente liberal" que votara en blanco.[33]

Ahora bien, la afinidad política de las iglesias protestantes con el Partido Liberal fue un fenómeno que se matizó con el tiempo. Durante el gobierno conservador de Andrés Pastrana (1998-2002), no hubo mayor distanciamiento ni se puso en entredicho la libertad de culto ni el "concordato protestante", firmado por Samper Pizano. Sin embargo, con la administración de Álvaro Uribe (2002-2010) el respaldo de algunos pastores y congregaciones cristianas fue público, confirmando un cierto viraje de algunos sectores. Como candidato presidencial, Uribe Vélez no dudo en hacer proselitismo en cultos evangélicos. Asimismo, la ex senadora cristiana, Claudia Rodríguez de Castellanos, miembro del PNC, fue nombrada embajadora en Brasil durante su gobierno. En octubre 2009, el mandatario hizo entrega personal a la Iglesia Misión Carismática al Mundo de un predio confiscado al extinto jefe de la mafia en Cali, "Pacho" Herrera. "Ojalá todos los lotes de Estupefacientes estuvieran ocupados por ciudadanos como ustedes", indicó el ex presidente que, en la misma visita a la capital del Valle, se reunió con 300 pastores cristianos en un evento de proselitismo político.[34]

---

31 Moreno, Pablo, "Evangélicos y política…", *cit.*, p. 190.

32 Véase edición impresa, "Iglesia pide cerrar el paso a «elefantes»", *El Espectador*, Bogotá, 14 de febrero de 1998, p. 9A.

33 Véase edición impresa, "«Voten en blanco» pide Castrillón", *El Tiempo*, Bogotá, 12 de junio de 1994, p. 15A.

34 Quevedo, Norbey y García, Hugo, "Los pastores del presidente", *El Espectador*, 24 de octubre de 2009, disponible en: *http://www.elespectador.com/alvaro-uribe/articulo168504-los-pastores-del-presidente* (fecha de consulta: 20 de julio de 2017).

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



Durante el gobierno de Juan Manuel Santos (2010-2018), la cercanía de algunos pastores e Iglesias evangélicas con el ex presidente Álvaro Uribe se reforzó. El respaldo inicial de Uribe a la primera candidatura de Santos, ambos del Partido de La Unidad Nacional (Partido de la U), incluyó su presencia en congregaciones y cultos cristianos para promover un apoyo traducido en votos. Fue el caso de la Iglesia Avivamiento Centro Mundial, a cuyos multitudinarios encuentros asistieron representantes de dicho partido para exponer sus propuestas de campaña. El distanciamiento entre los dos políticos, por el inicio de las negociaciones con la guerrilla de las FARC, llevó a Uribe Vélez a conformar una nueva colectividad política (Partido Centro Democrático), en la que las Iglesias cristianas encontraron una amplia acogida, en militante oposición al gobierno y al proceso de paz. El ex mandatario terminó de formalizar un ideario político de derecha (compuesto por disidencias conservadoras, liberales, de la U e independientes) en un proyecto con énfasis en el liberalismo económico y de mercado (la confianza inversionista y austeridad estatal), la seguridad y la defensa como garantes de libertades (seguridad democrática) y el orden y el control (cohesión social y diálogo popular).[35]

La principal muestra del apoyo de las comunidades cristianas a sectores radicales del conservatismo y la derecha colombiana se materializó en el plebiscito por la paz, convocado para el 2 de octubre de 2016 por el presidente de la República. A la pregunta: "¿Apoya usted el acuerdo final para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera?", el 50.21% de los votantes contestaron que no y el 49,78% manifestaron que sí. La consulta buscaba una refrendación popular al pacto firmado entre el gobierno de Juan Manuel Santos y las FARC, el 26 de septiembre de 2016, en Cartagena. Se calcula que las Iglesias protestantes que apoyaron la campaña del "no" movilizaron alrededor de 2 millones de votos entre sus feligreses. El pastor Miguel Arrázola calificó la firma del acuerdo como un *rito satánico*: "no es más que un intento de burlarse de Jesús Príncipe de paz".[36] El principal argumento de estos sectores del protestantismo recayó en la imposición de una supuesta "ideología de género", que atentaba contra las familias y obligaba a todos los colombianos a aceptar modos de vida distintos a sus convicciones de fe, como la diversidad sexual y la no

[35] Entre paréntesis, conceptos tomados de la página web *Centro Democrático*, disponible en: *http://www.centrodemocratico.com/?page_id=868* (fecha de consulta: 20 de mayo de 2018).

[36] "Pastor cristiano califica de «rito satánico» acto de paz y reconciliación en Cartagena", *El Espectador*, Bogotá, 27 de septiembre de 2016, disponible en: *http://www.elespectador.com/noticias/politica/pastor-cristiano-califica-de-rito-satanico-acto-de-paz-articulo-657350* (fecha de consulta: 21 de octubre de 2017).

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



discriminación, hechos considerados por estas iglesias como desviaciones y antinaturales.

La coyuntura coincidió con el lanzamiento que el Ministerio de Educación hizo de unas cartillas de educación sexual para niños de escuelas oficiales, en las que se trataba, entre otros, temas vinculados con la población LGBTIIQ, sus derechos y su inclusión social. Por inmorales, explícitas e "incitadoras" a que los infantes adoptaran comportamientos homosexuales, las congregaciones cristianas más conservadoras elevaron una protesta pública, con movilizaciones ciudadanas (en Bucaramanga), en defensa de la familia y la niñez. Y aunque el Ministerio accedió a retirar las cartillas de los establecimientos educativos, la situación fue tergiversada y asociada con la "ideología de género" que supuestamente contenían los acuerdos de paz.

El enfoque de género que, en efecto, fue incluido en el documento firmado entre el Estado y la guerrilla, como elemento ya integral del diseño e implementación de todas las políticas públicas en Colombia, planteaba la necesidad de un tratamiento diferencial a hombres, mujeres y población LGBTIIQ ante los efectos del conflicto y sus efectivas reparaciones. El punto de partida era básico: mujeres, hombres, niños, niñas, adolescentes y población LGBTIIQ habían sufrido el rigor de la guerra de distintas maneras, por lo que el tipo de reparación debía apuntar a intervenciones e incentivos distintos. Fue éste el tema que mayor controversia generó entre grupos radicales del pentecostalismo y sectores evangélicos, motivo de enérgicos discursos en multitudinarios cultos y expansión del miedo entre la feligresía.[37] En la polémica, el mismo monseñor Luis Augusto Castro — presidente de la CEC— desmintió que los acuerdos incluyeran provocación alguna sobre los problemas de género.[38] Ante el triunfo del "no" en el plebiscito, y tras la reunión de algunos pastores con el presidente Santos, los comisionados de paz se vieron en la obligación de reformular el lenguaje con enfoque de género y aclarar la adopción de esta perspectiva en los compromisos pactados.[39]

---

37 Algunas de estas intervenciones se pueden rastrear en videos de YouTube. Véase canal: MsLuckis, "Álvaro Uribe en Avivamiento Centro Mundial", 16 de septiembre de 2012, disponible en: *https://www.youtube.com/watch?v=VxwxGJVrQAM*. Véase Canal: G12Network, "Presidente Álvaro Uribe en la Convención G12", 18 de julio de 2007, disponible en: *https://www.youtube.com/watch?v=aOYBICARVBU*.

38 "«Ideología de género» no estaba dentro de los acuerdos de paz: Conferencia Episcopal", *El Espectador*, Bogotá, 17 de octubre de 2016, disponible en: *https://www.elespectador.com/noticias/paz/ideologia-de-genero-no-estaba-dentro-de-los-acuerdos-de-articulo-660805* (fecha de consulta: 21 de octubre de 2017).

39 "La batalla por el enfoque de género en los acuerdos", *Semana*, Bogotá, 5 de noviembre de 2016, disponible en: *http://www.semana.com/nacion/articulo/acuerdo-de-paz-con-las-farc-enfoque-de-genero/504340* (fecha de consulta: 21 de octubre de 2017).

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



Es preciso señalar que frente a la paz no hubo consenso entre los cristianos. Unos meses antes del plebiscito, en julio de 2016, 115 líderes de estas comunidades manifestaron personalmente al gobierno su respaldo a las negociaciones de La Habana.[40] Son numerosas las iniciativas de paz provenientes de Iglesias cristinas en Colombia. Ante la escala de violencia en las regiones surgió la fundación Cristianos por la Paz, el Plan de Acción Pastoral de las iglesias por la Paz de Colombia, la Comisión de Paz de la Iglesia Luterana de Colombia, el Comité Central Menonita a través de Justa Paz y el Comité de Paz de la Convención Bautista, además de la Comisión de Derechos Humanos y Paz que durante los noventa conformó el Cedecol, entre otros proyectos.[41]

Por su parte, la Iglesia católica dejó en libertad a sus feligreses de elegir la opción que consideraran más apropiada para el plebiscito del 2 de octubre. La postura de "neutralidad", de fondo, hacía evidente una división interna. Así lo demostraron algunos jerarcas, como Darío Monsalve, de Cali, quien dijo que todo ciudadano honesto debía dar su voto por el "sí"[42] y Libardo Ramírez, obispo emérito de Garzón y ex presidente del Tribunal Eclesiástico Nacional, quien en un artículo de opinión señaló: "mi voto «en conciencia» será *no* a esos acuerdos".[43] La convocatoria oficial de la Conferencia Episcopal de Colombia fue dar "un voto informado y a conciencia". ¿Era contradictorio no apoyar la campaña del "sí", tras la extensa trayectoria de la jerarquía eclesiástica con los procesos de paz con las FARC? ¿En correspondencia con su apoyo oficial a la salida negociada, debió haber orientado la posición de sus creyentes a la aprobación del acuerdo final? ¿Asumir neutralidad y dejar a los feligreses en libertad de ejercer su voto, a favor o en contra, fue, finalmente, una postura respetuosa del Estado laico y la libertad de conciencia de los ciudadanos?

Con los resultados del plebiscito y el respaldo de algunas congregaciones pentecostales y evangélicas a la campaña del "no", quedó en evidencia el poder de convocatoria, disciplina y activismo de un sector religioso tradicional y, en ocasiones, "intransigente" en sus preceptos, que desea participar

---

40 Sánchez, Óscar, *op. cit.*

41 Moreno, Pablo, "Protestantismo histórico…", *cit.*, p. 447.

42 Criollo, Olga Lucía, "«Todo ciudadano honesto dará su voto por el Sí»: monseñor Darío de Jesús Monsalve", *El país*, Cali, 15 de agosto de 2016, disponible en: *http://www.elpais.com.co/proceso-de-paz/todo-ciudadano-honesto-dara-su-voto-por-el-si-monsenor-dario-de-jesus-monsalve.html* (fecha de consulta: 21 de octubre de 2017).

43 Ramírez, Libardo, "Mi balance", *Voto Católico*, 18 de septiembre de 2017, disponible en: *http://www.votocatolico.co/2016/09/mi-balance-por-mons-libardo-ramirez.html* (fecha de consulta: 1 de octubre de 2017).

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



en la esfera pública bajo el amparo de una tendencia ideológica de derecha y ultraderecha, donde la actividad y la convicción religiosa no está escindida de la política.

El discurso de este sector del protestantismo, pronunciado también desde la sacralidad del culto y sus símbolos, asume al menos tres posiciones reiterativas: *a)* un arraigado conservadurismo en asuntos morales, estos grupos manifiestan una intolerancia tajante frente a la diversidad sexual, la composición de diferentes tipos de familias y la adopción de niños por parte de parejas del mismo sexo, entre sus banderas políticas se definen como los genuinos defensores de la moral y la verdadera familia (nuclear); *b)* un rechazo militante a proyectos políticos de centro e izquierda, en especial, aquellos que promueven una salida negociada al conflicto armado; durante los ocho años de mandato de Juan Manuel Santos, la sociedad colombiana vivió una suerte de "dictadura", *ad portas* de convertirse en un régimen "castro-chavista", aliado de la Venezuela de Nicolás Maduro, y *c)* un reclamo de autoridad y control que exige a los ciudadanos evaluar como anárquico, indecente y desorientado el orden social que rige en Colombia y el mundo. Infundir miedo entre sus feligreses, ante el posible arribo de una catástrofe sociopolítica y moral, que invierte roles y concepciones de una sociedad patriarcal y tradicional, parece una estrategia recurrente en su proselitismo. En este cristianismo evangélico de retorno a los fundamentos, no hay una reivindicación de la libertad de culto y conciencia ni del Estado laico como principio de la sociedad —pues se asume tema superado con la Constitución—, pero sí de la necesidad de regresar a Dios para interpretar la política.

Ahora bien, estos puntos no están distanciados de feligreses, personajes públicos y funcionarios políticos que desde el catolicismo más conservador también reclaman una renovación de la política en Dios. La "agenda moral" es el espacio de mayor convergencia entre estos dos sectores religiosos. La preocupación por el tema congrega hoy una fuerza electoral importante para varios partidos y movimientos políticos en Colombia.[44] Vale la pena destacar el caso del ex procurador General de la Nación, Alejandro Ordoñez, lefebvrista desde su juventud, que desde su cargo promovió iniciativas para frenar el matrimonio entre parejas del mismo sexo. Como candidato a la contienda presidencial de 2018, Ordoñez enarboló la reforma a los acuerdos de paz, cuya refrendación definió como un "golpe de Estado", la reducción de impuestos y la protección de la familia de las ideologías. "La

[44] Beltrán, William Mauricio, "El voto evangélico, el nuevo botín electoral", *El Tiempo*, Bogotá, 17 de octubre de 2017, disponible en: *http://www.eltiempo.com/politica/partidos-politicos/analisis-de-la-influencia-del-movimiento-evangelico-en-la-politica-colombiana-141382* (fecha de consulta: 21 de octubre de 2017).

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



política pretende interferir las creencias de millones de colombianos. Cuando eso acontece los ciudadanos tienen el derecho de defender y enfrentársele al Estado para que no adoctrine a su familia. El Estado no puede volver a los ciudadanos creyentes de segunda categoría". Esta última postura de Ordoñez ha logrado incluso el apoyo de algunos sectores evangélicos. Es el caso del pastor Marco Fidel Ramírez, concejal de Bogotá, quien se autodenomina "el concejal de la familia", y la diputada cristiana del departamento de Santander, Ángela Hernández, líder de las marchas contra el Ministerio de Educación por adelantar una "colonización homosexual".[45] Curiosamente, Vivian Morales, candidata cristiana a los comicios presidenciales de 2018, disidente del Partido Liberal, no logró congregar a su favor a todos los fieles protestantes, lo que confirma la heterogeneidad del protestantismo. En consecuencia, y ante las precarias posibilidades de triunfo de su campaña, decidió, al igual que Alejandro Ordóñez y el partido MIRA, adherir su apoyo al candidato del Centro Democrático, Iván Duque.

El ex procurador, que en su juventud participó en la quema de libros "corruptos" y "marxistas", en su natal Bucaramanga (Santander), y que, al ser cuestionado al respecto, señaló que lo volvería a hacer: "Sí, es un acto pedagógico",[46] al tiempo que consideró que el país vivía una persecución religiosa: "Si aquí hay una fobia cada vez más extendida es la cristianofobia. Hoy se persigue a quienes tienen creencias. Se pretende imponer una esquizofrenia constitucional porque aquí usted hoy puede pensar como quiere, creer lo que quiere, pero no puede vivir como cree porque eso es ilegitimo".[47] En este mismo tono se ha pronunciado el rector de la Universidad Gran Colombia, dueño de la cadena católica de televisión Teleamiga, José Galat, quien fue acusado de apostasía, herejía y cisma por la Conferencia Episcopal de Colombia por difundir la tesis de que el papa Francisco era la encarnación del "anticristo". Días antes del viaje apostólico del pontífice a Colombia, Galat pidió que su visita fuera declarada *non grata*, por negar y flexibilizar dogmas fundamentales de la fe católica.

---

45 "«Gina Parody trata de imponer sus creencias en la educación»: diputada", *El Tiempo*, Bogotá, 20 de agosto de 2017, disponible en: *http://www.eltiempo.com/colombia/otras-ciudades/debate-entre-diputada-angela-hernandez-y-gina-parody-por-educacion-lgbt-31465* (fecha de consulta: 21 de octubre de 2017).

46 "Ordóñez dice que volvería a quemar libros y lo considera «un acto pedagógico»", *Semana*, Bogotá, 18 de octubre de 2017, disponible en: *http://www.semana.com/confidenciales-semanacom/articulo/alejandro-ordonez-dice-que-volveria-a-quemar-libros-y-lo-considera-un-acto-pedagogico/544148* (fecha de consulta: 21 de octubre de 2017).

47 "«Voy a hacer una campaña políticamente incorrecta»: Ordóñez", *Semana*, Bogotá, 14 de junio de 2017, disponible en: *http://www.semana.com/nacion/articulo/elecciones-2018-entrevista-a-alejandro-ordonez/528617* (fecha de consulta: 24 de octubre de 2017).

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



Como señala Beltrán, la secularización colombiana ha supuesto una recomposición de las fuerzas religiosas, no la eliminación de prácticas de fe.[48] Ante una activa presencia en lo público, el dinamismo y la diversidad interna es quizá el carácter predominante de dichas fuerzas, en franca competencia, en medio de una sociedad que se sigue autodefiniendo como "muy religiosa". En un marco de mayor pluralismo, se han puesto en ascenso movimientos religiosos liderados por "actores religiosos de tipo carismático", en particular provenientes del pentecostalismo, sin dejar de identificar la reactivación de facciones del catolicismo, también carismáticas y con importante activismo laico.[49]

Una encuesta del Centro Nacional de Consultoría, realizada en junio de 2017, reveló evidencias importantes en esta dirección. Tras confirmar que para un 85% de los encuestados la religión era un tema importante, el estudio indagó en torno a las diferencias entre católicos y protestantes. Cinco de cada diez feligreses cristianos opinaban que la Biblia debía entenderse de manera literal, mientras que siete de cada diez católicos se apartaban de esta visión y preferían la interpretación de los textos sagrados. El estudio sugiere una correlación entre las visiones más dogmáticas del cristianismo —católico o protestante—, de lectura textual de la Biblia, y la preferencia por proyectos políticos conservadores o de derecha, que demandan "mano dura" en la gestión de gobierno.

Al distribuir geográficamente la encuesta, se encontró que en Bogotá estaba el mayor número de creyentes que consideraban que los libros sagrados debían estar sujetos a interpretaciones y no a una visión textual, mientras que en las regiones de la Costa Caribe (60%), la zona oriental (55%) y la zona central (50%) los encuestados eran más proclives a entender la Biblia de manera literal. La tendencia coincide con el respaldo mayoritario que en los últimos años han manifestado Antioquia y en menor medida el Caribe a expresiones políticas que reclaman más autoridad y menos libertades.[50] En estas regiones, la intención de voto por candidatos de centro derecha y derecha, como el Centro Democrático (Álvaro Uribe Vélez), Germán Vargas Lleras (Cambio Radical) y Alejandro Ordoñez (Partido Conservador, pero candidato presidencial por firmas) tienen mayor acogida que las opciones de centro (Sergio Fajardo, Partido Verde) e izquierda (Gustavo Petro, Mo-

[48] Beltrán, William, "Del monopolio…", *cit.*, p. 24.

[49] *Idem.*

[50] Antioquia ha sido históricamente conservadora en lo político, es el "escenario natural" del ex presidente Álvaro Uribe y una de las zonas donde ha tenido mayor arraigo el partido Centro Democrático. La Costa Caribe, de tradición liberal, ha tendido en los últimos años a girar hacia el conservatismo y la derecha.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



vimiento Progresista). Lo propio ocurre con los encuestados evangélicos, donde Vargas obtuvo la más alta preferencia de los votantes (14%), mientras que, entre los católicos, Fajardo obtuvo la delantera (15%). Desde lo electoral, las encuestas son arena movediza, no obstante, permiten detectar indicios y comportamientos. La tendencia se repite al verificar la percepción negativa (70%) que los cristianos tienen del proceso de paz con las FARC. Y aunque entre los católicos se registra una percepción un poco más optimista (37%), es entre los encuestados agnósticos y ateos donde se identifica el mayor respaldo al proceso (49%).

Finalmente, el estudio revela que para el 63% de los encuestados cristianos "es importante que los grupos religiosos/Iglesias defiendan sus creencias en la política". En el caso de los católicos, sólo el 34% respaldan tal postura.[51] El tema no es menor. Significa que, tras una historia extensa de monopolio religioso, que privilegiaba al catolicismo frente a cualquier otra confesión, en la actualidad los católicos manifiestan una propensión menor que los protestantes a relacionar la religión con la política. Tampoco hay que descartar que algunas congregaciones cristianas sientan que tienen una deuda pendiente en el campo político, mismo del que fueron excluidos ante la realidad de un Estado confesional.

## VI. Consideraciones finales

El recorrido histórico y coyuntural nos permite identificar tiempos de cambio, tanto para las dinámicas políticas como para el tipo de presencia que la Iglesia católica y el protestantismo ejercen en la sociedad colombiana. En cuanto a la paz, el ejercicio identifica en la institución eclesiástica a un actor heterogéneo, que en efecto desafía la laicidad —aún en ciernes— del Estado y al mismo tiempo busca dialogar con ella. Hablamos de un agente que desborda la esfera espiritual y privada de la fe, mientras resuelve problemas humanitarios y distensiona procesos sociopolíticos ligados a la guerra y la paz.

En un contexto de pluralismo religioso, las expresiones radicales de la jerarquía católica de mediados del siglo XX se diluyeron para dar paso a manifestaciones más carismáticas provenientes del activismo laico.[52]

En medio del reacomodo del catolicismo a una Constitución que le resta privilegios, el protestantismo creció en número de fieles y participación

[51] "Así son los colombianos frente a la religión y la política", *Semana*, Bogotá, 7 de febrero de 2017, disponible en: *http://www.semana.com/nacion/articulo/colombianos-consideran-a-la-religion-muy-importante-en-sus-vidas/530679* (fecha de consulta: 24 de octubre de 2017).

[52] González, Fernán y Arias, Ricardo, *op. cit.*, pp. 188-195.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



en la esfera política. En ese proceso es de destacar el radicalismo de algunos sectores que, más allá de la misión de "purificar" la política, acompañan con vehemencia movimientos políticos de derecha y ultraderecha, para los cuales movilizan votos, edifican un discurso propio y en ocasiones fomentan el miedo entre los feligreses/votantes, ante la crisis moral en ciernes e hipotéticos escenarios de desarreglo político y social. Su actividad, desde finales de los noventa, se dirigió a una paulatina conservatización, donde la agenda moral es base del proyecto político.

A partir del siglo XXI, la recomposición del campo religioso en Colombia pasa por la actividad política y electoral. No se trata sólo de un acto privado y espiritual de los individuos, ni de un debate meramente jurídico y de coyuntura constitucional, sino de la coexistencia, por un lado, de una inédita desacralización cultural y social, que avanza en la diferenciación de instituciones y la transición de funciones al Estado, y, por otro lado, un pluralismo vivo y una fe presente en nuevos escenarios políticos. Es una realidad que nos cuestiona como sociedad, como proceso histórico y como entorno de cambio continuo.

El ejercicio aquí enunciado, con todo el potencial para continuar en desarrollo, es un enlace entre la dimensión histórica de los actores y los problemas y su transformación en el tiempo presente. Se reconstruyó una trayectoria de fundamentalismos religiosos, de llamados a la guerra santa, de clérigos en armas, de construcción de paz, de mesura y denuncia, de formación de partidos confesionales, de nuevas congregaciones y líderes religiosos en la esfera pública y, últimamente, de renovados extremismos, preocupados por el retorno y la conservación. Una evidencia de que la relación entre religión y política en Colombia es un asunto de plena vigencia y activa transformación.

## VII. Bibliografía

"Así son los colombianos frente a la religión y la política", *Semana*, Bogotá, 7 de febrero de 2017, disponible en: *http://www.semana.com/nacion/articulo/colombianos-consideran-a-la-religion-muy-importante-en-sus-vidas/530679*.

"¿Cómo son las Iglesias cristianas en Colombia?", *El tiempo*, Bogotá, 7 de enero de 2017, disponible en: *http://www.eltiempo.com/cultura/gente/iglesias-cristianas-en-colombia-41383*.

"Cuáles son los 6 países de América Latina que están entre los 13 con peores índices de criminalidad en el mundo", *BBC Mundo*, 1 de diciembre de 2016, disponible en: *http://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-38171437*.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



"«Gina Parody trata de imponer sus creencias en la educación»: diputada", *El Tiempo*, Bogotá, 20 de agosto de 2017, disponible en: *http://www.eltiempo.com/colombia/otras-ciudades/debate-entre-diputada-angela-hernandez-y-gina-parody-por-educacion-lgbt-31465*.

"«Ideología de género» no estaba dentro de los acuerdos de paz: Conferencia Episcopal", *El Espectador*, Bogotá, 17 de octubre de 2016, disponible en: *https://www.elespectador.com/noticias/paz/ideologia-de-genero-no-estaba-dentro-de-los-acuerdos-de-articulo-660805*.

"Iglesia pide cerrar el paso a «elefantes»", El Espectador, Bogotá, 14 de febrero de 1998.

"La batalla por el enfoque de género en los acuerdos", *Semana*, Bogotá, 5 de noviembre de 2016, disponible en: *http://www.semana.com/nacion/articulo/acuerdo-de-paz-con-las-farc-enfoque-de-genero/504340*.

"Los votos de la fe", *Semana*, 14 de marzo de 1998, disponible en: *http://www.semana.com/especiales/articulo/los-votos-de-la-fe/35590-3*.

"Ocho de cada 10 colombianos se declaran religiosos", *El Espectador,* Bogotá, 13 de abril de 2015, disponible en: *http://www.elespectador.com/noticias/nacional/ocho-de-cada-10-colombianos-se-declaran-religiosos-articulo-554797*.

"Ordóñez dice que volvería a quemar libros y lo considera «un acto pedagógico»", *Semana*, Bogotá, 18 de octubre de 2017, disponible en: *http://www.semana.com/confidenciales-semanacom/articulo/alejandro-ordonez-dice-que-volveria-a-quemar-libros-y-lo-considera-un-acto-pedagogico/544148*.

"Pastor cristiano califica de «rito satánico» acto de paz y reconciliación en Cartagena", *El Espectador*, Bogotá, 27 de septiembre de 2016, disponible en: *http://www.elespectador.com/noticias/politica/pastor-cristiano-califica-de-rito-satanico-acto-de-paz-articulo-657350*.

"Uribe vuelve a despacharse contra Santos, el fiscal y el padre Giraldo", *Semana*, Bogotá, 23 de marzo de 2016, disponible en: *http://www.semana.com/nacion/articulo/para-uribe-su-hermano-santiago-es-un-preso-politico/466488*.

"«Voten en blanco» pide Castrillón", El Tiempo, Bogotá, 12 de junio de 1994.

"«Voy a hacer una campaña políticamente incorrecta»: Ordóñez", *Semana*, Bogotá, 14 de junio de 2017, disponible en: *http://www.semana.com/nacion/articulo/elecciones-2018-entrevista-a-alejandro-ordonez/528617*.

ARIAS, Ricardo, *El episcopado en Colombia: intransigencia y laicidad (1850-2000)*, Bogotá, Universidad de los Andes, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2003.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



BELTRÁN, William, "El voto evangélico, el nuevo botín electoral", *El Tiempo*, Bogotá, 17 de octubre de 2017, disponible en: *http://www.eltiempo.com/politica/partidos-politicos/analisis-de-la-influencia-del-movimiento-evangelico-en-la-politica-colombiana-141382*.

BELTRÁN, William, *Del monopolio católico a la explosión pentecostal. Pluralización religiosa, secularización y cambio social en Colombia*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2013.

BRODERICK, Walter J., *El guerrillero invisible*, Bogotá, Intermedio, 2000.

CENTRO NACIONAL DE MEMORIA HISTÓRICA, *Hasta encontrarlos: el drama de la desaparición forzada en Colombia*, Bogotá, 2016, p. 17, disponible en: *http://www.centrodememoriahistorica.gov.co/micrositios/hasta-encontrarlos*.

CENTRO NACIONAL DE MEMORIA HISTÓRICA, "¿Dónde están los desaparecidos?", junio de 2018, disponible en: *http://www.centrodememoriahistorica.gov.co/fr/noticias/noticias-cmh/que-esta-pasando-con-los-desaparecidos-de-colombia*.

CEPEDA, Álvaro, "Pentecostales, reforma política y elecciones: análisis comparativo de las elecciones 2002-2006", en GONZÁLEZ, Eduardo (coord.), *Diversidad y dinámicas del cristianismo en América Latina*, Bogotá, Universidad de San Buenaventura, 2007.

CIFUENTES, María Teresa y FIGUEROA, Helwar, "Corrientes del catolicismo frente a la guerra y la paz en el siglo XX", en BIDEGAÍN, Ana María (comp.), *Historia del cristianismo en Colombia: corrientes de diversidad*, Bogotá, Taurus, 2004.

CRIOLLO, Olga Lucía, ""Todo ciudadano honesto dará su voto por el Sí": monseñor Darío de Jesús Monsalve", *El país*, Cali, 15 de agosto de 2016, disponible en: *http://www.elpais.com.co/proceso-de-paz/todo-ciudadano-honesto-dara-su-voto-por-el-si-monsenor-dario-de-jesus-monsalve.html*.

DOBBELAERE, Karel, *Secularización: un concepto multidimensional*, México, Universidad Iberoamericana, 1994.

FUNDACIÓN IDEAS PARA LA PAZ, "Se desactiva la guerra pero la violencia sigue en Colombia", *El Espectador*, Bogotá, 8 de abril de 2017, disponible en: *http://www.elespectador.com/noticias/nacional/se-desactiva-la-guerra-pero-la-violencia-sigue-en-colombia-articulo-688480*.

GALLUP POLL, *Encuesta Colombia*, Bogotá, febrero de 2017, p. 89, disponible en: *http://www.eltiempo.com/contenido/politica/gobierno/ARCHIVO/ARCHIVO-16832164-0.pdf*.

GÓMEZ, Eduardo, "Del MIRA como movimiento político", en GONZÁLEZ, Eduardo (coord.), *Diversidad y dinámicas del cristianismo en América Latina*, Bogotá, Universidad de San Buenaventura, 2006.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



GONZÁLEZ, Fernán, "Iglesia católica y conflicto en Colombia: de la lucha contra la Modernidad a los diálogos de paz", *Revista Controversia*, Bogotá, núm. 184, 2005.

GONZÁLEZ, Fernán, *Poderes enfrentados*, Bogotá, Cinep, 1997.

GONZÁLEZ, Fernán y ARIAS, Ricardo, "Búsqueda de la paz y defensa del orden cristiano: el Episcopado ante los grandes debates de Colombia", en LEAL BUITRAGO, Francisco (ed.), *En la encrucijada. Colombia en el siglo XXI*, Bogotá, Universidad de los Andes y Norma, 2006.

GUEVARA, Carlos, "Los católicos crecen más rápido que la población mundial", *El Tiempo*, Bogotá, 27 de marzo de 2016, disponible en: *http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-16546753*.

JARAMILLO URIBE, Jaime, *El pensamiento colombiano en el siglo XIX*, Bogotá, Temis, 1964.

MORENO, Pablo, "Evangélicos y política en Colombia en la década del 90", en GONZÁLEZ, Eduardo (coord.), *Diversidad y dinámicas del cristianismo en América Latina*, Bogotá, Universidad de San Buenaventura, 2007.

MORENO, Pablo, "Protestantismo histórico en Colombia", en BIDEGAÍN, Ana María (coord.), *Historia del cristianismo en Colombia: corrientes y diversidad*, Bogotá, Taurus, 2004.

QUEVEDO, Norbey y GARCÍA, Hugo, "Los pastores del presidente", *El Espectador*, 24 de octubre de 2009, disponible en: *http://www.elespectador.com/alvaro-uribe/articulo168504-los-pastores-del-presidente*.

RAMÍREZ, Laura Camila, *Entre altares y mesas de diálogo. El episcopado colombiano en acercamientos de paz con grupos armados ilegales*, Bogotá, Penguin Random House-IEPRI, 2015.

RAMÍREZ, Libardo, "Mi balance", *Voto Católico*, 18 de septiembre de 2017, disponible en: *http://www.votocatolico.co/2016/09/mi-balance-por-mons-libardo-ramirez.html*.

RESTREPO, Javier Darío, *La revolución de las sotanas*, Bogotá, Planeta, 1995.

SÁNCHEZ, Óscar, "Los cristianos, una fuerza clave para las presidenciales de 2018", *El Colombiano*, Antioquia, 19 de febrero de 2017, disponible en: *http://www.elcolombiano.com/colombia/politica/posibles-candidatos-de-cristianos-a-las-elecciones-presidenciales-de-2018-CF5979433*.

SIERRA RESTREPO, Álvaro, "La descarnada radiografía de cómo se agreden los colombianos", *Semana*, Bogotá, 23 de julio de 2014, disponible en: *http://www.semana.com/nacion/articulo/radiografia-de-como-se-agreden-los-colombianos/396711-3*.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



TORRES RESTREPO, Camilo, *Liberación o muerte*, La Habana, Instituto del Libro, 1967.

WEISS, Anita (comp.), *Golconda; el libro rojo de los "curas rebeldes"*, Bogotá, Muniproc, 1969.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g

# ¿FUNDAMENTALISMOS Y VIOLENCIAS? ANÁLISIS CONCRETO DE SITUACIONES CONCRETAS Y EL PODER DE NOMINAR DE LAS CIENCIAS SOCIALES EN SOCIEDADES QUE RECOMPONEN SUS CREENCIAS

Fortunato MALLIMACI

SUMARIO: I. *Introducción*. II. *Conceptos y teorías sociales vistos desde el mundo de la vida de América Latina y el Caribe*. III. *La pluralización como camino de las modernidades. Lo secular y religioso al mismo tiempo y en una misma esfera ampliada*. IV. *Opinión pública, partidos, medios y grupos religiosos: ¿qué disputan en la sociedad civil? ¿Modernidad emancipadora y opresora al mismo tiempo?* V. *Violencia y religión: fuerzas armadas e institución católica en Argentina. Un pequeño esbozo de interpretación de un vínculo perdurable*. VI. *Políticas, religiones, integralismos, radicalismos y fundamentalismos*. VII. *Fundamentalismos y la verdad absoluta*. VIII. *Las violencias y las religiones en los estudios de ciencia política contemporánea*. IX. *Bibliografía*.

## I. INTRODUCCIÓN

### *Advertencia previa*[1]

Mi respuesta es tajante: no existe un vínculo necesario entre fundamentalismo y violencia. Y esto más allá de sus múltiples definiciones, de la actual construcción social, científica y mediática que se realiza de éste, y de las múltiples definiciones de violencia simbólica, social, religiosa, de género, de clase

[1] Esta ponencia —reformulada a partir de preguntas y ponencias anteriores— fue presentada en las "Jornadas de reflexión: Religión, política y violencia. El retorno de los fundamentalismos" organizada por la Cátedra Extraordinaria "Benito Juárez" en agosto de 2017 en la Ciudad de México, dentro del Panel titulado: "Fundamentalismo y violencia: ¿un vínculo inevitable?" que tenía como objetivo debatir en torno a la pregunta de si existe un vínculo necesario entre los fundamentalismos y la violencia.



DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



y física que fuimos conociendo en el devenir histórico. Hay fundamentalismos religiosos pacíficos, como el de los cuáqueros, y hay fundamentalismos no religiosos violentos, como el que proviene de los golpes de mercado. Hay violencias múltiples que provienen de Estados llamados democráticos, así como de proclamas de instituciones religiosas legítimas.

Por otro lado, no es lo mismo analizar este tema en Irak que en Noruega; en México que en Nigeria; en Estados Unidos, Alemania o China. ¿Relativismo cultural e histórico? No. Análisis concreto desde situaciones concretas, en sociedades y Estados cada vez más globalizados, con procesos simultáneos de secularización y de laicización, de postsecularización y poslaicización según esferas, arenas y campos. Tales procesos no pueden calificarse de falsos, verdaderos, o inconclusos: existe una diversidad de caminos en las construcciones históricas y sociológicas de las múltiples modernidades y globalizaciones realmente existentes, donde el poder de nominar está en permanente conflicto. No existe una teoría general que pueda explicar e interpretar las diversidades planetarias. El particularismo *yanqui* o europeo no es "lo universal" sino una de las tantas miradas del mundo desde un lugar específico. La precaución y sospecha epistemológica en estos temas es central (¿o fundamental?). Por eso, al buscar formas plurales de conocimiento debemos tener en cuenta la epistemología de los investigadores, que es tan importante como la de los actores y las categorías de análisis. Una epistemología (que transite) del sujeto cognoscente (investigador) a la epistemología del sujeto conocido, inmerso en las subalternidades de los ninguneados en América Latina, puede ser un camino que tener en cuenta.[2]

Dicho lo anterior, me gustaría analizar lo propuesto desde una óptica que analice el vínculo histórico y actual entre lo político y lo religioso más allá del Estado, de los partidos políticos, de las organizaciones e instituciones religiosas. Soy de los que creen que la pregunta no es *si hay o no*, *si debe haber o no* ese vínculo, sino *cómo* se construye históricamente esa relación en actores, culturas e imaginarios de cada Estado-nación, y en las diversas modernidades capitalistas.

Del mismo modo, me parece importante analizar globalmente la relación entre las violencias y los religiosos desde investigaciones concretas, donde los fundamentalismos son o pueden ser una de esas expresiones, pero no la única. En el siglo XXI hay múltiples expresiones de la violencia en varias arenas y esferas; algunas como continuidades de largo plazo y otras como fruto de nuevos conflictos y contextos sociales, culturales, y económi-

[2] Vasilachis, Irene, "La investigación cualitativa", en Vasilachis, Irene (coord.), *Estrategias de investigación cualitativa*, Barcelona, Gedisa, 2006, p. 50.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



cos, donde el impacto de la sociedad mediática y los múltiples intereses en juego no pueden dejarse de lado.

De manera similar hay una "guerra de dioses" al interior del capitalismo, como bien lo menciona el gran estudioso Max Weber, al referirse al "politeísmo de los valores", a la tensión entre "ética de la convicción y ética de la responsabilidad".[3] Las creencias se transforman en luchas extremas de los cleros o especialistas en las distintas arenas y esferas donde cada uno, con su vocación y su llamado, defiende a su dios y su ética: "el dios" del mercado, del dinero, de la ciencia, de la política, de la religión y de la erótica compiten entre sí. Y, complementariamente, unos ven en el otro a su principal enemigo, o sea, "el demonio".

La y las violencias son temas muy complejos para dejarlos en mano de gobernantes, "expertos", juristas, periodistas o politólogos que plantean soluciones únicas y urgentes, o simplemente políticas, coyunturales, o identitarias. Soy de los que creen que no hay pacifismos o violencias religiosas en "esencia", sino religiosos que, como otros actores en el siglo XX, legitiman, participan, actúan, utilizan y crean afinidades entre sus concepciones y las éticas de la acción que llevan adelante, solos o con otros, y que pueden o no radicalizarse, disolverse o transformarse según momentos, historias y contextos.

## II. Conceptos y teorías sociales vistos desde el mundo de la vida de América Latina y el Caribe

Vivimos un mundo global donde paradigmas, teorías y concepciones sociales producidas en décadas anteriores, y que se creía que respondían a los mundos de la vida "universalmente", hoy se encuentran en crisis y en revisión profunda. La globalización dominante nos exige repensarlas desde nuestros contextos sociales y culturales.

Una de ellas es la concepción que se sigue enseñando en algunas facultades de ciencias sociales y humanidades, en la que "la modernidad" aparece ligada a la llamada "teoría de la secularización" y se afirma, con fuerza y pasión según actores, momentos y teorías, que la modernidad necesariamente trae aparejado un declive o una desaparición de las religiones. Se dice que más modernidad es igual a menos religión; y, al contrario, más religión es menos modernidad. Tiene una visión clasista —son los pobres los que creen en los hechos y fenómenos religiosos— y resabios de la vieja dicotomía civilización o barbarie. O que la religión debe ocupar el espacio de lo privado, y su presencia en lo público es anormal, desviada, anómica, o medieval.

[3] Estudio clásico en Weber, Max, *El científico y el político*, Madrid, Alanza, 1967.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



Sospechamos de este paradigma desde los inicios de nuestro grupo de investigación, a comienzos de los años ochenta del siglo pasado. El mundo religioso, en especial el católico y luego el evangélico, no sólo se resistían a permanecer en el espacio de lo privado, sino que se expandían al campo político, social, cultural y de la salud, y creaban su propia modernidad religiosa. Sostenemos que hay modernidades capitalistas múltiples, y no excepciones que refuerzan centros ya no existentes.[4] De ese modo, la modernidad latinoamericana es una más, fruto de la hibridación entre diversas racionalidades de pueblos originarios, afros y europeos —en especial ibéricos—, donde lo religioso y lo secular han seguido caminos sinuosos tanto violentos como pacíficos (lo católico, lo evangélico, lo político, lo social o lo militar, por ejemplo), creando sociabilidades, identidades y subjetividades varias cuyo desconocimiento conlleva a cometer graves errores de interpretación.

En nuestro programa de investigación "Sociedad, cultura y religión" del CEIL-Conicet,[5] hemos preferido comprender nuestra modernidad religiosa como fruto histórico y sociológico de la profunda recomposición de las creencias, identidades e instituciones (no sólo religiosas) en nuestro país, América Latina y el Caribe (ALC). Individuaciones, comunitarizaciones, tomas de distancia institucionales, diversidades y creencias por su propia cuenta y a su manera son sus características en el largo plazo. De ese modo,

> la gran mayoría de los habitantes de nuestro país buscan vivir sus creencias a su manera, quieren y exigen elegir sus pertenencias, y si bien bautizan a sus hijos, quieren que ellos elijan sus propias religiosidades. Hay una disminución de la adscripción al catolicismo, y aumenta la distancia que separa a esos creyentes de las normas y las instituciones. Se vive un cuentapropismo religioso. Esta situación histórica impulsó a las instituciones católicas a un acercamiento y una seducción por y para que el Estado impusiera un «coercitivo orden cristiano», y así compensar desde el poder aquello que puede ser obtenido desde el consenso.[6]

Insistimos en que es necesario tener en cuenta actores e instituciones; hechos y representaciones; cortas y largas duraciones, y pre, post y modernidades, en una misma situación social y simbólica, que comprenda e interprete con miradas interdisciplinarias desde la historia, la sociología, la antropología

---

4 Eisenstadt, Samuel, "Multiply Modernities, A Paradigm of Cultural and Social Evolution", *Protosociology*, Frankfurt, vol. 24, núm 1, 2007.

5 Más información en: *http://www.ceil-conicet.gov.ar/investigacion/sociedad-cultura-y-religion*.

6 Mallimaci, Fortunato (dir.), *Atlas de las creencias religiosas en la Argentina*, Buenos Aires, Biblos, 2013.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



y otros estudios científicos. Queremos seguir insistiendo en la presencia del mundo religioso en lo político, social, cultural y estatal, y *viceversa*. Los límites son imprecisos, móviles y están en disputa continua. ¿Alguien se imaginaba, algunos años atrás, que en 2018 partidos autoproclamados de izquierda harían coaliciones electorales con partidos evangélicos considerados fundamentalistas o conservadores en el histórico México laico? ¿Cómo debemos conceptualizarlo?[7]

Más aún, vemos cómo las estructuras de sentimiento de la larga memoria judeocristiana, junto a las memorias de la explotación indígena y negra, se han trasladado al mundo de la política actual y confluyen en imaginarios y representaciones complejas: promesas, esperas, sacrificios, mesianismos, infiernos y paraísos no son sólo categorías religiosas sino que, ya secularizadas, siguen presentes en el siglo XXI en la vida cotidiana y en los relatos sociopolíticos.[8] Hay una disputa paradigmática central en esta temática, entre los que sólo ven o quieren ver rupturas y los que ven o quieren ver continuidades. Serán las preguntas y hermenéuticas de investigación en temas, momentos y actores precisos que deberán guiarlas. No nos olvidemos que numerosos autores provenientes también de la cultura europea, "desde perspectivas diversas y antitéticas entre sí, Marx, Bakunin, Nietzsche y Schmitt coinciden en la comprensión de la ineliminable sustancialidad teológica del sistema político estatal".[9]

Partiendo de las categorías del mundo judeocristiano y de los pueblos originarios y afros, cabe preguntarse cuánto, con quiénes, cuáles, cuándo y cómo se reproducen, se enemistan y se transforman en universos simbólicos dominantes o subalternos, en representaciones del mundo político en cada

---

7 Emir Sader escribe: "Esos trascendidos y la alianza con un partido fundamentalista religioso provocaron críticas dentro de la izquierda, pero no mermaron, hasta ahora, su favoritismo". Ver Sader, Emir, "Gana la izquierda", *Página 12*, Buenos Aires, 15 de enero de 2018, disponible en: *https://www.pagina12.com.ar/89263-gana-la-izquierda*.

"Hace pocas semanas, Andrés Manuel López Obrador, candidato de Morena a la Presidencia de la República, sorprendió a los analistas al aliarse con el conservador Partido Encuentro Social (PES). El 20 de febrero pasado las referencias bíblicas y expresiones religiosas —*v. gr.* «república amorosa»—, marcaron la toma de protesta del tabasqueño como candidato presidencial del PES. Ver Rodríguez, Felipe, "Sigue la alianza "Juntos Hagamos Historia" tendencia triunfadora en elecciones de América Latina", *Vanguardia*, Saltillo, 22 de febrero de 2018, disponible en: *https://www.vanguardia.com.mx/articulo/amlo-agita-su-campana-con-temas-de-conservadurismo-religioso-evangelicos*.

8 Ameigeras, Aldo (ed.), *Símbolos, rituales religiosos e identidades nacionales. Los símbolos religiosos y los procesos de construcción política de identidades en Latinoamérica*, Buenos Aires, Clacso, 2014, disponible en: *http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20140224025913/SimbolosRitualesReligiosos.pdf*.

9 Dotti, Jorge, "La representación teológica-política en Carl Schmitt", *Avatares Filosóficos*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía, núm. 1, 2014.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



Estado-nación y en la modernidad religiosa latinoamericana. Lo mismo cabe cuestionar en el sentido inverso. He allí toda una línea de investigación y acción a seguir desarrollando. Nunca, siempre, todo y nada debe ser abandonando para ver recomposiciones, avances, retrocesos, negociaciones, continuidades y rupturas.

Si hay secularizaciones y modernidades múltiples, también hay laicidades múltiples en ALC. Los vínculos entre Estado, sociedad civil y grupos religiosos en las diversas esferas y arenas no son fijos ni inalterables, sino que se han transformado. Las diversas laicidades que recorren ALC son un ejemplo de ello; hay que comprenderlas e investigarlas.

A lo largo de siglos se construyó una secularización de la sociedad y se ha logrado —con diferentes niveles o umbrales— una laicidad de las instituciones políticas, del Estado y de la esfera pública. El debate continúa, y existe el desafío del tipo de laicidad en otras culturas. Por eso preferimos hablar de laicidades, donde la mexicana —que data de hace más de 150 años— es una de las más importantes y antiguas a nivel global.[10] No todo es lineal, y debemos seguir alertas para mantenerla. Lo cierto es que, en este asunto, más allá de su relevancia específica refleja el clima de reblandecimiento de la laicidad en el país. El Estado laico mexicano ha perdido defensores y, paradójicamente, algunos de sus detractores más relevantes provienen de gobiernos del PRI, que en otros tiempos era un bastión de la laicidad mexicana. Por eso la idea de un Estado argentino (o mexicano o brasileño) laico asediado desde afuera es —según nuestras investigaciones— un mito que es necesario deconstruir. No hay un liberalismo laico por un lado y un conservadurismo católico por otro. Los lazos, vínculos y relaciones fueron y son muchos más estrechos que las "historias oficiales" de unos y otros. Liberales católicos, católicos liberales, nacionalistas católicos y católicos nacionalistas, como liberales y católicos intransigentes, esperan que hagamos sus trayectorias de largo plazo. Allí donde la democracia perdura, no debemos olvidar que son los legisladores de los partidos políticos quienes votan leyes.[11] Nominar de otra manera ayuda a descentrar miradas. El que nomina, domina.

---

[10] Blancarte, Roberto, *Para entender el Estado laico*, México, Nostra Ediciones, 2008.

Bauberot, Jean *et al.* (eds.), *Laïcité, laïcités. Reconfigurations et nouveaux défis*, París, Ediciones de la Casa de las Ciencias del Hombre, 2014; Blancarte, Roberto, "El Estado laico y Occidente", *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, México, nueva época, año LXI, núm. 226, 2016.

[11] Mallimaci, Fortunato, *El mito de la Argentina laica. catolicismo, política y Estado*, Buenos Aires, Capital Intelectual, 2015.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



## III. La pluralización como camino de las modernidades. Lo secular y religioso al mismo tiempo y en una misma esfera ampliada

Esta revisita a viejos paradigmas —en la conceptualización de las religiones, lo religioso, y sus vínculos con la sociedad y el Estado— y a la manera de producir conocimientos también está presente en otras latitudes. El desafío no es sólo latinoamericano.

En 2012, Peter Berger, un relevante sociólogo y teólogo luterano que falleció en 2016,[12] reflexionaba críticamente sobre sus escritos pasados y el campo intelectual de esa producción.[13] Es un ejemplo que no debe ser perdido de vista. Las categorías y paradigmas, como los equipos donde se investigan, son fruto también de las condiciones sociales de producción en un contexto y momento histórico, y su universalidad debe estar en continua revisión.

Sobre la secularización, el rol de los intelectuales y la epistemología que se produce en nuestros ámbitos dice Berger:

> Durante los primeros años de mi carrera tomé la proposición de la secularización como evidentemente correcta porque casi todos los demás miembros del campo lo hacían y porque parecía una explicación coherente sobre la escena religiosa. Recurrí a esa perspectiva en mis primeras publicaciones, incluyendo aquella que me volvió reconocido como sociólogo de la religión: *El dosel sagrado*… ¿De qué manera estaba equivocada la teoría de la secularización? Básicamente, era un proyecto muy eurocéntrico, una extrapolación desde la situación europea. Las teorías son producto de los intelectuales, una clase muy secularizada por razones históricas: los miembros de cualquier clase se hablan normalmente entre ellos y de esa manera refuerzan sus creencias. Los intelectuales se piensan a sí mismos como hijos de la Ilustración: para muchos de ellos, estimo, la teoría de la secularización era una expresión de deseo. Pero para otros (entre los que me incluyo e, irónicamente, para algunos teólogos) la cuestión radicaba en hacer frente a lo que parecían ser los hechos.

---

[12] Peter Berger fue autor en 1966 junto a Thomas Luckmann de uno de los libros más leídos en el mundo de las ciencias sociales, *Construcción social de la realidad. Tratado de sociología del conocimiento* y luego escribe *Dosel Sagrado. Para una teoría sociológica de la religión* en 1967. Vaya nuestro sincero homenaje por su gran contribución y criticidad a las ciencias. Hay que tener grandeza para reconocer que uno se ha equivocado en sus planteos y análisis y busca así nuevos caminos.

[13] Berger, Peter, "Nuevas reflexiones en torno de la religión y la modernidad", trad. de Germán Torres y María Eugenia Funes, *Sociedad y Religión*, Buenos Aires, vol. XXVI, núm. 45, 2016.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



> En retrospectiva, creo que cometimos un error categórico: confundimos secularización con pluralización, secularidad con pluralismo. Finalmente resulta que la modernidad no necesariamente produce un declive de la religión; si produce necesariamente una profundización de la pluralización —una situación sin precedentes históricos en la que más y más personas viven en medio de creencias, valores y estilos de vida en competencia.[14]

Y agrega, en el mismo texto citado, sobre las supuestas e inamovibles autonomías de las esferas o campos:

> Y pasé por alto la posibilidad (obvia en retrospectiva) de que un individuo puede ser tanto religioso como secular… Dicho de manera simple, la modernidad no cambia tanto el qué de la fe religiosa, sino el cómo. Un discurso secular por default coexiste con una pluralidad de discursos religiosos, tanto en la sociedad como en la conciencia.

Hay un proceso continuo de recomposición de lo religioso —ni retornos ni desapariciones— en sociedades al menos hasta hoy incapaces de responder a las múltiples promesas de salvación y de sentidos.

## IV. Opinión pública, partidos, medios y grupos religiosos: ¿qué disputan en la sociedad civil? ¿Modernidad emancipadora y opresora al mismo tiempo?

El filósofo y sociólogo alemán J. Habermas, representante de una "modernidad crítica" y cuestionador de cómo se construye la teoría social, vuelve también a revisitar las religiones en el siglo XXI, a las cuales en una época suponía sólo para el espacio privado. Está en juego cómo analizamos la dinámica y las tensiones entre lo público y lo privado. La delimitación de cada uno de ellos ha explotado,[15] y se cuestiona que la esfera pública pueda ser asumida como unidad integral; se afirma la multiplicidad de esferas y de públicos que se enfrentan y dialogan.

En ALC, las religiones, y en especial la católica, se negaron a limitarse al espacio de lo privado, del hogar o de la moral. Se han propuesto incidir sobre subjetividades, espiritualidades y sociabilidades como también ocupar y tener presencia en el espacio público y estatal.

---

[14] *Idem*.

[15] El movimiento feminista y las teorías que ha generado han colaborado particularmente para quebrar modelos blancos, varoniles y noratlánticos.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



¿Es el espacio de lo privado el lugar que ocupan o deberían ocupar las religiones? Una vez más, aparecen las disputas por las interpretaciones sobre cuáles son las necesidades sociales, simbólicas, eróticas y religiosas legítimas y las luchas para obtenerlas. El derecho a la libertad de conciencia también interpela a lo público y lo privado, a las religiones públicas y privadas.[16]

Me parece importante detenerme en las actuales propuestas que realiza Habermas desde su contexto europeo y alemán. Abordó el tema de la postsecularidad en una conferencia en 2008[17] y, de ahí, siguió ahondado en él en otros trabajos hasta la actualidad, con los mismos interrogantes y cuestionamientos de conceptos y afirmaciones. Afirmó, tajante, refutando sus opiniones anteriores y la de otros colegas que:

> La pérdida de función y la tendencia a la individualización no implica necesariamente que la religión pierda influencia y relevancia en la arena política y en la cultura de una sociedad o en la conducta personal de vida. Más allá de su peso numérico, las comunidades religiosas, obviamente, pueden reclamar un "asiento" en la vida de las sociedades que están en gran parte secularizadas.
>
> …Me refiero aquí al hecho de que las iglesias y organizaciones religiosas… pueden lograr influencia en la opinión pública y contribuir a su formación con aportes pertinentes a cuestiones fundamentales, independientemente de si sus argumentos son convincentes u objetables.

En otras palabras, las religiones ya no están solamente en el espacio privado, sino que deben estar en el público. Debemos reflexionar acerca de si los aportes pertinentes a cuestiones fundamentales para el autor son los mismas para los grupos religiosos, políticos y sociedad civil. ¿Quién define las cuestiones fundamentales donde deben aportar?

Y critica, en el contexto de una Alemania con creciente población musulmana (según algunos estudios cerca del 8% del total de la población), a los europeos que pretenden "desde este punto de vista «laicista», (que) la religión debe seguir siendo un asunto exclusivamente privado".

Más aún, propone:

---

16 Fraser, Nancy, *Fortunas del feminismo. Del capitalismo gestionado por el Estado a la crisis neoliberal*, Quito, IAEN, Traficantes de Sueño, 2015; Casanova, José, *Religiones públicas en el mundo moderno*, Madrid, PPC, 2000.

17 Habermas, Jürgen, *A Post-Secular Society. What Does That Means?*, trad. de Raúl Ernesto Rocha, Buenos Aires, Cátedra de Historia Social Argentina, Facultad de Ciencias Sociales, 2013, disponible en: *https://es.scribd.com/document/163861385/273923925-Habermas-Sociedad-Postsecular*.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



> Un proceso de aprendizaje, ¿sólo es necesario en el campo del tradicionalismo religioso y no en el del secularismo? ¿Tener las mismas expectativas normativas que rigen una sociedad civil inclusiva no prohíbe una devaluación secularista de la religión? Además de que el secularismo también condene, por ejemplo, el rechazo religioso de la igualdad de derechos para hombres y mujeres. Un proceso de aprendizaje complementario es necesario ciertamente en el campo secular, a menos que confundamos la neutralidad de un Estado secular frente a la competencia de las cosmovisiones religiosas con la purgación de la esfera pública política de todas las contribuciones religiosas.

Dejo aquí una puerta abierta para reflexionar sobre el significado de la afirmación de la ilusoria creencia o mito en la neutralidad del Estado, en Alemania y en ALC. En los Estados hay conflictos y luchas por el poder donde la declarada neutralidad es, en la mayoría de los casos, la concepción histórica dominante llevada al espacio público desde la coerción legítima.

He aquí una clave bastante desarrollada sobre el tema, vista desde el mundo académico europeo que ve hoy en grupos islámicos y similares sólo una lucha contra el mundo moderno o el aislamiento. En ALC hemos recorrido un largo camino en la reflexión e investigación, que nos ha permitido romper esa mirada de un tipo de ilustración que considera a sus enemigos como no modernos, antimodernos, o en contra del progreso, y por tanto agentes del atraso. El caso de los estudios sobre el mundo pentecostal es un ejemplo. Las primeras investigaciones veían sólo un pasivo comunitarismo rural llevado a las ciudades modernas, en la línea de lo publicado en el excelente libro *Refugio de las masas*.[18] Luego de años de reflexiones, de descentrar las miradas y de acompañar a los grupos, se analizaron las construcciones de nuevas subjetividades y mentalidades de apoyo y construcción de una modernidad religiosa no católica en ALC, y que posee fuertes afinidades con otro tipo de capitalismo popular, meritocrático, moralista y sospechoso tanto del Estado de bienestar como de organizaciones sindicales y de movimientos sociales populares, en nombre de un individualismo emprendedor. Los trabajos e investigaciones de Jean-Pierre Bastian y de numerosos colegas latinoamericanos abrieron y descentraron miradas sobre el complejo mundo pentecostal latinoamericano.[19]

---

[18] Lalive d'Epinay, Christian, *El refugio de las masas. Estudio sociológico del protestantismo chileno*, Santiago de Chile, IDEA, 1968. Hoy las investigaciones buscan verlo en la dinámica propia de los creyentes religiosos en el campo ALC y no sólo como "enfrentamiento a la modernidad".

[19] Mallimaci, Fortunato, "Apprendre a décentrer le regard sur la modernité religieuse en Hommage a Jean Pierre Bastian", *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, Estrasburgo, año 97, núm. 1, enero-marzo de 2017.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



Por su lado, Habermas, en su análisis del islamismo en Alemania, afirma —creo que temerariamente y más con la emoción que con la razón, y con poco conocimiento histórico en ciencias sociales de las religiones— que:

> Finalmente, el régimen de los *mullah* en Irán y el terrorismo islámico son simplemente los ejemplos más espectaculares de un desatado potencial de violencia innata en la religión. Con frecuencia, conflictos explosivos de origen profano, se encienden por primera vez cuando son codificados en términos religiosos. Esto es lo que ha sucedido con la "des-secularización" del conflicto de Medio Oriente, con la política del nacionalismo hindú y el persistente conflicto entre India y Pakistán y con la movilización de la derecha religiosa en los Estados Unidos antes y durante la invasión a Irak.[20]

Creer y afirmar que hay una violencia innata en la religión, en este caso en el islam, y que "conflictos explosivos de origen profano, se encienden por primera vez cuando son codificados en términos religiosos", es una concepción más metafísica que científica. Afirmación muy similar había realizado el papa Benedicto XVI, sobre la imposibilidad del islam para dialogar con la modernidad.[21] Afirmaciones que no distinguen grupos, clases, momentos históricos, ni contextos religiosos o políticos de Irán, y confundiendo más que comprendiendo. La afirmación de que hay una violencia innata en la religión es importante para comprender el significado y el momento de sus miedos, rechazos y amenazas; pero esa expresión es también muy peligrosa por la generalización de ese vínculo. Es temerario y osado afirmar que hay conflictos explosivos de origen profano, por un lado, y codificados en términos religiosos que los encienden, por el otro. ¿No serán encendidos también por motivos tan profanos como el dinero, recursos naturales, imperios que se expanden, intereses geopolíticos, ocupación de territorios?

Más allá de que uno puede afirmar —en el mismo sentido— que también hay una violencia innata en la política, en la economía, en el patriar-

---

[20] Habermas, Jurgen, "Qué es una sociedad post-secular", disponible en: *https://es.scribd.com/doc/298175497/Jurgen-Habermas-Sociedad-Postsecular*.

[21] Discurso de Rastibona de Benedicto XVI: "En esta argumentación contra la conversión mediante la violencia, la afirmación decisiva es: no actuar según la razón es contrario a la naturaleza de Dios. El editor, Theodore Khoury, comenta: para el emperador, como bizantino educado en la filosofía griega, esta afirmación es evidente. En cambio, para la doctrina musulmana, Dios es absolutamente trascendente. Su voluntad no está vinculada a ninguna de nuestras categorías, ni siquiera a la de la racionabilidad".

Ver discurso completo en Benedicto XVI, "Discurso del Santo Padre en la Universidad de Ratisbona", 12 de septiembre de 2006, disponible en: *http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.html*.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



cado, en el capitalismo, en el mercado, etcétera, lo que Habermas intenta decirnos en el artículo es que también es necesario recordar, hacer memoria de otras persecuciones y asesinatos que se vivieron en Europa durante la dominación cristiana, entre grupos cristianos y contra minorías judías, cristianas, rom y otras.

> Nosotros odiábamos la religión de los otros, ni los católicos ni los calvinistas tuvieron siquiera un ápice de respeto por las opiniones del otro lado, y nuestra guerra de los ochenta años no fue sólo una rebelión contra España, *sino también una sangrienta jihad que llevaron adelante los calvinistas ortodoxos contra el catolicismo*.

Afirma que cuando esas religiones se democratizaron o aceptaron la modernidad, esos conflictos disminuyeron o desaparecieron.

Debemos ser muy prudentes en estos análisis, ya que, como señalamos desde el principio de este artículo, las comprensiones deben ser situadas contextual e históricamente. El modo en que la prensa noratlántica nominaba al movimiento talibán cuando combatía en los años ochenta del siglo pasado a la URSS, y cómo luego lo menciona tras los atentados del 2001, son un ejemplo que no debe pasarse por alto. Como dicen especialistas sobre el fenómeno francés del yihadismo, "un abismo separa la imagen que los medios de comunicación ofrecen y la que presentan los especialistas… La idea de que el único responsable del mal sea el islam, como religión y cultura, envenena el debate público". Uno de ellos agrega: "el yihadismo no sería el resultado de una *radicalización del islam* sino de una *islamización de la radicalidad*".[22] La primera postura, como hemos visto, avanza en la relación de enfrentamiento del islam con el occidente y la modernidad colonialista; en la segunda se relativiza el debate sobre la naturaleza del islam, y se buscan causas de esa radicalización juvenil en la profunda crisis de las sociedades europeas, con "sus crisis de utopía, es decir de una ausencia política y de bienestar en sociedades cada vez más desiguales". El artículo nos muestra las posturas de distintos investigadores como Olivier Roy y Gilles Kepel, y la repercusión que cada uno de ellos tiene en los medios de comunicación.[23]

Pero la modernidad capitalista, con su promesa de mercado desregulado que funciona como mano de Dios invisible, ¿no es también violenta aquí y allá? El Holocausto parece desmentir esa afirmación en Europa, y no tiene en cuenta cómo los países coloniales e imperialistas transportaron sus

[22] La expresión es de Olivier Roy.

[23] Belkaïd, Akram y Vidal, Dominique, "El yihadismo visto por especialistas", *Le Monde Diplomatique*, Buenos Aires, núm. 222, diciembre de 2017.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



modernidades a sangre y fuego en América Latina, África y Asia. La actual persecución y hostigamiento a millones de personas que desean escapar del exterminio en Medio Oriente, provocado por guerras, intereses económicos y geopolíticos de potencias imperiales europeas y de Estados Unidos, y que desesperadamente desean emigrar a donde puedan, encuentran rechazos generalizados de Estados, partidos y sociedades europeas. Son nuevas violencias coloniales contra cuerpos, sueños y esperanzas.

Como nos recuerda Enzo Traverso con relación a los millones de migrantes que son rechazados por la mayoría de las naciones europeas, hay efervescencias que surgen de la construcción histórica de la propia modernidad europea.

> La historia se repite, y los monumentos conmemorativos del Holocausto inaugurados en muchos países europeos en los últimos años simplemente demuestran la hipocresía de las instituciones europeas. Quieren recordar a las víctimas de genocidios pasados y defender los derechos del hombre, pero son completamente indiferentes a las víctimas del presente.[24]

Y esto es fruto, según el historiador, de que "la falta de visión ha llevado a la UE a concebirse como un organismo encargado de la aplicación de las medidas exigidas por el capitalismo financiero".[25]

Invita a la reflexión que sea un papa él que aparezca como uno —si no el único— de los dirigentes de los principales países del mundo que reclama derechos para las personas que emigran. Decir que los inmigrantes son personas con derechos y que esas migraciones tienen causas económicas y que están en juego diversos intereses; exigir la paz en esas regiones, y denunciar que la actual "economía mata", se ha vuelto subvertido del orden económico y social dominante. Por supuesto que los papas, tanto ayer como hoy, hacen política. Los espacios simbólicos y mediáticos que ocupan hablan más de las debilidades y renuncias emancipadoras de los liderazgos políticos y sociales que de retornos inexistentes. Las posturas de Berger, Habermas y del papa Francisco nos muestran que estamos ante profundos cambios de epistemologías y concepciones, donde lo político-religioso, lejos de desaparecer y refugiarse en un privado-hogar aislado, se recompone en el espacio público, y en el caso del papado, cuestiona las hegemonías liberales y coloniales existentes mucho más en lo económico social y ambiental que en las sociabilidades culturales, de género y sexuales

[24] Traverso, Enzo, "El fin de Europa", *Sin Permiso*, trad. de G. Buster, 23 de mayo de 2016, disponible en: *http://www.sinpermiso.info/textos/el-fin-de-europa*.

[25] *Ibidem.*

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



que el patriarcado continúa ejerciendo. Esto nos exige repensar categorías, conceptos y epistemologías que ya no dan cuenta de nuevas sensibilidades igualitarias, diversas y de ampliación de derechos.

## V. Violencia y religión: fuerzas armadas e institución católica en Argentina. Un pequeño esbozo de interpretación de un vínculo perdurable

Las relaciones históricas entre la institución católica, los catolicismos y las Fuerzas Armadas pueden ser datadas: a principios del siglo XX eran casi nulas; en 1930 se intensificaron, mientras que en las décadas de los setenta y ochenta llegaron a su máximo apogeo. Es decir, no se trató de una relación esencial, que fuera en el "sentido de la historia", sino que fue construida y forjada por actores concretos. El proceso no incluyó a toda la institución militar ni a todo el cuerpo católico, pero sí a sus sectores hegemónicos. Las capellanías militares y los vicarios castrenses fueron una parte importante, pero no única, de esos vínculos. El compartir un mismo imaginario simbólico de *instituciones salvadoras de la patria* consolidó las relaciones, más allá de los contactos y relaciones esporádicos.

El *dar la vida* por la construcción de una Argentina purificada y redimida, a partir de la eliminación física del "los subversivos", "los comunistas", o "los apátridas" necesitaba de una mística; una validación legítima global que sólo el catolicismo estaba en condiciones de brindar. Es importante analizar aquellas concepciones que permitieron esta afinidad electiva[26] y de construcción de imaginarios sociales[27] entre dos instituciones consideradas, entre 1930 y 1983, como "originarias de la patria", "la esencia de la nacionalidad" y "dadoras de sentido universalista" por amplios sectores de la sociedad argentina.

Entendemos que estas coincidencias ideológicas son fundamentales: se trata de una misma mentalidad en la que se comparten ideales, sueños y construcciones de paraísos e infiernos en común. Anticomunismos y antiliberalismos se unifican desde diferentes vertientes. Compartir universos simbólicos es más importante que los lazos económicos o políticos, dado que permite el fácil pasaje de lo católico a lo militar y de lo militar a lo católico, y al mismo tiempo el funcionamiento sin quiebres en ambos registros.

---

26 Weber, Max, *L'ethique protestante et l'esprit du capitalisme*, París, Gallimard, 2003.

27 Baczko, Bronislaw, *Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1991.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



Creer que son militares liberales unos y nacionalistas otros, actores católicos conservadores unos y progresistas otros, militares católicos unos y militares liberales o masones otros, católicos antimilitaristas unos y católicos militaristas otros, es perder de vista lo que tienen y comparten en común. Esto es, ser aristócratas de la salvación: creer que se tiene un destino manifiesto en común, sentirse los auténticos defensores de la nacionalidad y la Patria; compartir una ética del sacrificio y la lucha frente al placer mundano (durante ese período serán utilizados conceptos como "guerra santa", "guerra justa", "guerra contra el subversivo", y la tortura como un instrumento naturalizado y necesario) y un *imaginario de la amenaza* de la otredad externa e interna.

Además de estas coincidencias de lucha contra la "subversión" en todas sus manifestaciones —recordemos que en el caso argentino "comunista" es un concepto polisémico dado que el Partido Comunista no fue un partido de masas—, se pueden repasar otros conceptos e ideas comunes a ambos y que los han involucrado.

## 1. *La concepción antiliberal*

De larga tradición en el catolicismo, el antiliberalismo fue también asumido por vastos sectores militares. Estaba entendido, en sentido amplio, que englobaba tanto a los partidos políticos como al tipo de gobierno democrático que se proponía o las propuestas culturales que se llevaban adelante. El liberalismo económico era más cuestionado globalmente en democracia que durante las dictaduras, cuando se discutía sobre todo el rol del mercado. La desconfianza en la democracia como sistema de gobierno válido y legítimo fue ganando numerosos adeptos, y mostró la cara del desprecio al llamado "demoliberalismo".

Este rechazo al liberalismo tuvo una larga continuidad en el catolicismo argentino, lo que permitió que, en diferentes momentos, diferentes grupos de católicos colaboraran o se sumaran a experiencias militaristas. Cuando una generación se desilusionaba ya había otra que la reemplazaba, y sin replantearse sus concepciones anteriores, los primeros acusaban a los segundos de "colaboradores".

## 2. *Monopolio de las competencias*

Mucho más importante que el económico era el imaginario compartido por ambas instituciones de su afinidad histórica. Así como las fuerzas

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



armadas eran las ejecutoras de la violencia legítima política y militar, la institución católica se consideraba exclusiva dadora de los bienes de salvación y responsable de la violencia simbólica; monopolio de la violencia junto a monopolio de los bienes de salvación en el Estado y la sociedad. Cualquiera que atentara públicamente contra esos monopolios era considerado como traidor, disidente o simplemente subversivo.

Al mismo tiempo, durante muchos años ambas instituciones se consideraron como monopolizadoras de lo patriótico: "patria" se convirtió en sinónimo de fuerzas armadas y de Iglesia; el padre de la patria es un general, San Martín, y sus restos descansan en el gran panteón que es la Catedral Metropolitana, ésta es, la madre de la patria. Único lugar, además, donde la tropa permanece en su casa, al interior del templo, custodiando a su jefe desde 1880.

## 3. *Argentinidad*

Tanto en los documentos militares como en los episcopales, las palabras "patria" y "nación" son las más utilizadas, y conceptos como "república", "democracia", "ciudadanía" o "libre conciencia" son poco utilizados o casi exceptuados. Se autoidentitican como dadores auténticos de argentinidad. La población citadina y de fuerte ascenso social, mayoritariamente descendiente de inmigrantes de ultramar y de migrantes del interior, nutren las filas militares y eclesiales: oficiales y obispos no provienen ni de la burguesía pampeana agrícola-ganadera ni de la burguesía industrial. De ese modo, el nacionalismo de las fuerzas armadas y el de la Iglesia católica colaboraron en formar nuevas identidades que reemplazaron a las forjadas por el imaginario liberal. El surgimiento y crecimiento del Estado encontró a estas dos instituciones como principal soporte de su concepción, más allá de los vaivenes circunstanciales por los que travesaron.

Esta identidad se vio reflejada en la construcción mutua de otro imaginario, en el cual el que hacía la guerra y el que oraba se unificaban con el que trabajaba. De ese modo se resignificaba para su uso exclusivo ese tipo de imaginario medieval de las tres órdenes, que el liberalismo había buscado superar y eliminar. Se trataba de un imaginario que no se oponía a los beneficios de los trabajadores o el pueblo fiel, sino que buscaba eliminar a quienes querían "infiltrar ideologías foráneas" al pueblo trabajador. Asimismo, esta autocomprensión los llevó a funcionar en esquemas en los que "patria" se oponía a "antipatria", lo nacional a lo foráneo, la bandera azul

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



y blanca al trapo rojo, el bien común al bien individual o bien socialista, el pueblo al individuo o al proletariado.

Era un esquema triangular en el que se estigmatizaba y se buscaba eliminar tanto al liberal individualista como al ateo comunista. Estos esquemas no son unívocos. Pueden ser recorridos por generaciones de hombres y mujeres formados en la tradición del catolicismo integral, en la cual el antiliberalismo y el anticomunismo tienen larga tradición, y el acentuar más uno que otro llevó a establecer alianzas inesperadas y procesos abiertos donde es difícil predecir el final.

Luego de más de treinta años de democracia,[28] este imaginario católico y militar está en su mínima expresión. Se tensiona, se manifiesta en público y continúa vigente al momento de hacer memoria y de juzgar a los cómplices económicos, judiciales, mediáticos y religiosos de los crímenes de lesa humanidad.

Entonces vuelven a aparecer las alianzas otrora hegemónicas empresariales, judiciales, y religiosas. La institución católica pidiendo la reconciliación con los genocidas, los grandes diarios haciéndose eco y la Suprema Corte de Justicia reduciéndoles la pena en la misma semana a responsables del terrorismo de Estado muestran las nuevas afinidades. La manifestación de más de un millón de personas en las calles de todo el país logró que en esa misma semana, el Parlamento, en sesión urgente, votara por amplia mayoría una ley el 10 de mayo de 2017, que impedía ese tipo de sentencias judiciales.[29]

## 4. *Estado militar y católico. catolización y militarización*[30]

La militarización de la sociedad desde 1930 y el continuo crecimiento del catolicismo en presencia social y cultural llevaron a que ambas instituciones apostaran a aumentar su poder a través de la cooptación del aparato del Estado. Entre 1930 y 1983, durante los gobiernos militares, la institución católica acrecentó mucho su aparato burocrático, ya que de tener 11

[28] Primera vez en toda la historia moderna que se vive un periodo tan extenso sin golpes cívico-militares y religiosos.

[29] "Unanimidad en el Senado contra el 2x1 a genocidas", *Página 12*, Buenos Aires, 10 de mayo de 2017, disponible en: *https://www.pagina12.com.ar/36865-unanimidad-en-el-senado-contra-el-2-x-1-a-genocidas*.

[30] Una exposición más amplia en se encuentra en el capítulo V, "Catolización y militarización. Catolicismos y militarismos", en Mallimaci, Fortunato, *El mito de la…*, *cit.*, pp.165-205.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



diócesis pasó a contar con 60, y de cuatro obispos en función a más de 100 en la actualidad.

Esto coincidió con la paulatina pérdida de peso del proyecto de recristianizar progresivamente desde la sociedad civil, frente a la propuesta de hacerlo directamente desde el Estado, sin intermediarios y con la vigilancia del propio cuerpo episcopal. Los gobiernos militares permitieron y favorecieron este proceso, mientras que desde 1983 los democráticos lo han debilitado sin cuestionarlo en sus raíces.

El discurso de deslegitimación liberal llevó también a una profunda crítica a funcionarios y dirigentes partidarios de gobiernos democráticos. La denuncia de la corrupción del mundo político, de los negocios que se hacen a espaldas del pueblo, de los que aprovechan la función pública para su riqueza personal, de los que no piensan en el bien común, se hizo constante y cotidiana tanto en las proclamas militares como en los documentos episcopales.

Los golpes cívicos-militares-religiosos tuvieron en Argentina el apoyo y el consenso necesario para su realización. Ni los partidos políticos, ni las instituciones sociales, ni el movimiento obrero o estudiantil hicieron del antimilitarismo una cuestión de principios. Cada uno esperó sacar provecho de la nueva situación y buscó reemplazar al grupo político saliente. No se intentaba construir un poder alternativo, sino que el apoyo de algunos de ellos para consolidar el propio. Esto creó una solidaridad creciente entre el clero y los oficiales, y una mirada en la que el ascetismo del cuartel y de la parroquia o seminario contrastaba con el lujo y el mundanismo del político.

El mesianismo clérico-militar de burócratas virtuosos aparecía como más eficiente, productivo y desinteresado que el de las negociaciones y acuerdos de las maquinarias políticas. Las fuerzas armadas aparecen, en el contexto actual, en situación defensiva y con un enorme desprestigio social y cultural. Son ahora las fuerzas policiales provinciales las que asumen la misión de vigilar, reprimir y controlar el nuevo malestar social desde paradigmas poco democráticos, de aprovechamiento corporativo y de punitivismo mediático. La desmilitarización es casi total. La catolización continúa con el intento de nuevas leyes de libertad religiosa que no eliminan los privilegios católicos en el Estado proveniente de la dictadura, y se comparten prebendas con otros grupos religiosos.

Por eso el texto de la Ley Religiosa que presentó el actual gobierno al Parlamento argentino, por ejemplo, no deroga las normativas vigentes sobre religión, sancionadas durante la última dictadura cívico-militar-religiosa, que consolidó el privilegio legal a la institución católica, sino que los expande a otros grupos religiosos.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



Es necesario derogar ya la Ley 21.540 de 1977 sobre asignaciones vitalicias a arzobispos y obispos jubilados; la Ley 21.745 de 1978 sobre el registro obligatorio de cultos no católicos; la Ley 21.950 de 1979 sobre asignaciones estatales a arzobispos y obispos equiparadas a la de jueces; la Ley 22.162 de 1980 sobre asignaciones estatales a sacerdotes católicos situados en zonas fronterizas con el fin de consolidar la identidad y seguridad nacional; el Decreto 1991 de 1980 sobre otorgamiento de pasajes gratuitos a representantes del culto católico; la Ley 22.430 de 1981 sobre asignaciones a sacerdotes católicos no amparados por un régimen oficial de previsión, y la Ley 22.950 de 1983 sobre asignaciones estatales a seminaristas católicos argentinos.

El texto no cuestiona que el Código Civil y Comercial de la Nación, desde 1871 hasta la última reforma del 2014, mantiene a "la Iglesia católica como —la única— institución con personería jurídica pública", al igual que el Estado-nación provincial y municipal.

En síntesis, más violencia institucional simbólica hacia los diferentes; menos Estado laico y más Estado multiconfesional. Una nueva ley de libertad religiosa debe garantizar un Estado laico y democrático como construcción continua, donde haya confluencias y conflictos de las diversas formas de pensar y de las expresiones de diversidad religiosa en condiciones de igualdad y de derechos. Las promesas de construir sociedades "donde todos y todas entren" desde un progreso indefinido han entrado en crisis de credibilidad y de representación ante poblaciones empobrecidas, migrantes y con dificultades para encontrar respuestas a las múltiples demandas ciudadanas. Se hace necesario una confluencia de derechos: por un lado, derechos de reconocimiento a la diversidad; por el otro, la ampliación de derechos sociales con relación a trabajo, vivienda, salud, seguridad y felicidad para todos. Los grupos, como los imaginarios religiosos, se encuentran asimismo frente a nuevos escenarios y con demandas tanto sociales como políticas y religiosas, en Estados donde sus tradicionales dirigencias políticas y económicas aparecen defendiendo más sus propios intereses que el de la mayoría de los ciudadanos.

Las mínimas leyes de laicidad pueden seguir vigentes y al mismo tiempo se recortan, disminuyen o eliminan derechos a jóvenes de sectores populares, a minorías sexuales; se diluye la defensa de la identidad de género, al movimiento de mujeres, a la trata de personas y a la llegada de nuevos migrantes que puedan cambiar la "identidad nacional y religiosa". Si logran fuerza, reconocimiento y forman parte de coaliciones de partidos y dirigentes políticos mayoritarios, estos grupos religiosos buscarán un nuevo ordenamiento jurídico que se acerque a sus concepciones identitarias. No sólo se trata entonces del poder político, estatal y mediático, sino que comienza

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



también a ser problema del poder judicial. Arenas y esferas que se vinculan más que se autonomizan.

## VI. Políticas, religiones, integralismos, radicalismos y fundamentalismos

Teniendo en cuenta lo dicho anteriormente, me parece importante realizar una construcción social y simbólica del concepto "fundamentalismo" con su multiplicidad de sentidos en la era de la actual globalización financiera, excluyente y destructora de estados sociales con su dios del mercado autorregulado sin fronteras.

El fundamentalismo —como uno puede leerlo en la prensa o algunos artículos en los últimos años— puede ser entendido de diferentes maneras, como lecturas identitarias sin matices, extremista, conservador, unidireccional, radicalizado o violento.

Un grupo de activistas menciona: "En respuesta a los avances en materia de derechos humanos en nuestra región, grupos fundamentalistas impulsan una agenda conservadora apoyada por líderes de las iglesias católica y evangélica, y por un sector de empresarios y políticos que se empeña en desconocer el Estado laico y el marco de derechos humanos". Prosigue: "estos grupos se esconden bajo el discurso de la protección de la familia para fomentar el odio en contra de las personas LGBTI".[31]

En un artículo titulado "El acecho del fundamentalismo católico en México", Bernardo Barranco lo define también en términos históricos como "ese fundamentalismo católico, de herencia cristera, es portador de una cultura de violencia física, verbal y sicológica. Basta ver la deslealtad con que el frente fundamenta sus convocatorias a las marchas, sus panfletos tramposos; todo esto impregnado de un discurso de odio y desquite histórico".[32]

Grupos religiosos también buscan explicaciones de sentido común y lo encuentran en términos psicológicos del individuo y en la crisis societal:

> En un contexto sociocultural donde la inseguridad es moneda común en muchos aspectos de la vida, la comunidad fundamentalista es un refugio seguro para personalidades necesitadas de certezas sólidas e inamovibles. Algunos estudiosos de la psicología de la religión entienden que hay rasgos de perso-

[31] Olvera, David, "El fundamentalismo atenta contra los derechos LGBTI", *Desastre.mx*, 23 de octubre de 2016, disponible en: *http://desastre.mx/mexico/el-fundamentalismo-atenta-los-derechos-lgbti-activistas-de-america-latina-se-reunieron-en-mexico-contra-el-fundamentalismo*.

[32] *http://www.jornada.unam.mx/2016/09/07/opinion/017a2pol*.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



> nalidad que son más propensos al fundamentalismo, como las personas con pensamiento dogmático y rígido, con resistencia a lo nuevo y a lo diferente. El fundamentalista suele ser muy egocéntrico, incapaz de distinguir el mundo real del mundo del yo, incapaz de aceptar la visión ajena sobre la realidad. La inseguridad interior en la que muchos viven les mueve a buscar estructuras rígidas que brinden solidez y seguridad, con un discurso paranoide que desconfía de cualquier matiz que se pueda hacer sobre su institución o doctrina.

Una revista católica española lo presenta de este modo: "La incapacidad para el diálogo y para la escucha del que piensa distinto es la nota común de los fundamentalismos. El relativismo y el fundamentalismo son las dos caras de una misma moneda: un clima de gran inseguridad, de miedo al conflicto y de olvido del otro".[33]

¿Dónde nos colocamos y posicionamos para hablar y comprender entonces el concepto de fundamentalismo desde las ciencias sociales de las religiones? No olvidemos que, desde el punto de vista de los actores religiosos, fundamentalismo, integralismo e intransigentismo son categorías que tienen una larga historia, proveniente de la propia dinámica y devenir cristiano. Son también nominaciones con las cuales hoy cierta literatura periodística y académica en ciencia política y relaciones internacionales —sobre todo a partir del 11 de septiembre del 2001— relaciona y utiliza ambos términos indistintamente vinculándolos con actores religiosos, ya no ahora para referirse al mundo cristiano sino sobre todo y en especial al mundo islámico. ¿Cómo se pasó de un mundo al otro?, ¿qué procesos sociales, ideológicos, mediáticos, conceptuales y religiosos se llevaron a cabo para que esto sucediera?

Cabe recordar que los conceptos "integralismo", "integrismo" e "intransigentismo" hacen referencia a los conflictos internos de la institución católica en los países latinos de Europa a fines del siglo XIX y principios del XX.[34] Pero estos conceptos no se entienden si no se conoce el conflicto del catolicismo romano y papista con la modernidad burguesa, el surgimiento de una intransigencia católica hacia ese mundo proveniente de la revolución francesa —al cual cierto mundo católico y político busca en el largo plazo conciliarse tomando también distancia del papa—, y la propuesta de un catolicismo integral que debe vivirse en todos los aspectos de la vida; sin aceptar ninguna propuesta de transigir ni en lo social ni en lo doctrinario, y rechazar quedarse

[33] Pastorino, Miguel, "¿Qué es el fundamentalismo? ¿Quiénes son fundamentalistas?", *Aleteia*, San Francisco, 13 de septiembre de 2017, disponible en: *https://es.aleteia.org/2017/09/13/que-es-el-fundamentalismo-quienes-son-fundamentalistas*.

[34] Son los llamados también ultramontanos, visto desde aquellos que deben cruzar los Alpes, por ejemplo, franceses.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



en el espacio de lo privado como una religión intimista. Ni modernidad ni orden capitalista-burgués, ni modernidad ni orden socialista-proletario; modernidad y orden católico-popular bajo la dirección del papa y del Vaticano. Conflicto triangular donde persiste, desde el siglo XIX, un espíritu católico antiburgués y de no transigir con el mundo moderno; no para aislarse en pequeños grupos, sino para construir otro orden y modernidad cristiana, como magistralmente lo ha investigado el gran maestro Emile Poulat.[35]

Utilizado por los propios actores, el término fundamentalismo nace más o menos en la misma época, pero en el contexto protestante y evangélico de los Estados Unidos, en particular en el mundo WASP[36] de rechazo a interpretaciones bíblicas adaptadas a la época y de reafirmación del texto sobre el contexto. El rechazo a la evolución a partir de una lectura literal del texto bíblico, sin mediaciones ni interpretaciones, será uno de los hechos más conocidos. Pero no se acaba allí, pues se trata de realizar la vida religiosa de acuerdo con los textos bíblicos, de rechazar las incertidumbres del mundo y de la vida moderna.

No se puede decir que un grupo cristiano es integrista y fundamentalista al mismo tiempo, pues vimos que provienen de dos culturas y dos estructuras de pensamiento distintas. "Integrismo" proviene del mundo europeo, católico, latino, romano; "fundamentalismo" del mundo evangélico, protestante, de Estados Unidos. Por eso el primero no tiene traducción al inglés, y el segundo no tenía traducción ni conceptualización religiosa en el castellano, francés e italiano.

Mientras que nadie se autodefine como integrista, y ésa fue una acusación entre católicos, el decirse fundamentalista sí fue signo de identidad reclamada. Es una autoexpresión, no una acusación o un insulto interno como lo es él de integrista. Algunos grupos prefieren llamarse a sí mismos tradicionalistas.

No hay que olvidar, tal como investigó E. Troelstch, diacrónica y sincrónicamente a lo largo de la historia del cristianismo,[37] que ir a los comienzos, retomar las fuentes de origen de un grupo religioso, no es en principio ni progresista ni conservador, ni tradicionalista ni liberador. Se trata, más bien, de una fuerte crítica a la autoridad legal y legítima a la cual se busca suplantar, dado que se le acusa de no ser fiel a esos primeros y sagrados orígenes.

---

35 Poulat, Émile, *Integrisme et catholicisme intégral*, París, Casterman, 1969; Poulat, Émile, *Catholicisme, démocratie et socialisme*, París, Casterman, 1977; Poulat, Émile *Église contre bourgeoisie*, París, Casterman, 1977.

36 Las siglas WASP significan White Anglo Saxon Protestant.

37 Mallimaci, Fortunato, "Ernst Troeltsch y la sociología histórica del cristianismo", *Sociedad y Religión*, Buenos Aires, núm. 4, 1987.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



## VII. Fundamentalismos y la verdad absoluta

Entonces, ¿a qué tipo de vínculos con las religiones nos estamos refiriendo? ¿Mantener y creer una verdad absoluta, una pureza total, no transigir con "lo falso" y no aceptar otras verdades no son características de muchos movimientos? ¿Es exigir la verdad que proviene de un libro, de una tradición, de una persona, de una organización para someter a otros? ¿Será la misma difusión y comprensión en América Latina y el Caribe que en Estados Unidos, Europa, el Oriente mediterráneo, la India, China y el Este del Pacifico? Innegablemente la definición depende de contextos, actores y relaciones de poder. El concepto hoy más difundido, que es el de fundamentalismo islámico, es una creación contemporánea fruto de los cambios en las relaciones de poder a nivel mundial.

Los diccionarios son un ejemplo de esos cambios e intereses sociopolíticos-religiosos en juego en las definiciones y traducciones. La Real Academia Española recién incorporó a fin del siglo XX el islamismo en la definición. Antes no existía. Hoy afirma:[38]

> Del ingl. *fundamentalism,* de *fundamental* "fundamental" e *-ism* "-ismo".
> 1. m. Movimiento religioso y político de masas que pretende restaurar la pureza islámica mediante la aplicación estricta de la ley coránica a la vida social.
> 2. m. Creencia religiosa basada en una interpretación literal de la Biblia, surgida en Norteamérica en coincidencia con la Primera Guerra Mundial.
> 3. m. Exigencia intransigente de sometimiento a una doctrina o práctica establecida.

El *Cambridge Dictionary*[39] no menciona (aún) el tema del islam, aunque hace mención a un crecimiento en el mundo religioso.

> fundamentalism*noun* [ U ]
> UK /ˌfʌn.dəˈmen.təl.ɪ.zəm/ US /ˌfʌn.dəˈmen.t̬əl.ɪ.zəm/
> the belief in old and traditional forms of religion, or the belief that what is written in a holy book, such as the Christian Bible, is completely true.
> Recent years have witnessed a growth in religious fundamentalism.[40]

---

38 Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española*, Madrid, 2018, disponible en: *http://dle.rae.es/?id=IbmbRma*.

39 Cambridge University Press, *Cambridge Dictionary*, edición en línea, disponible en: *https://dictionary.cambridge.org/es/diccionario/ingles-espanol/fundamentalism*.

40 La creencia en formas viejas y tradicionales de religión, o la creencia de que lo que está escrito en un libro sagrado, como la Biblia cristiana, es verdadero. Los últimos años han sido escenario de los fundamentalismos religiosos.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



En francés, el *Petit Robert*[41] también ha agregado a los musulmanes y afirma:

> *Fondamentalisme*
> Doctrine prônant le retour aux fondements d'une religion, d'un principe, etc.
> Interprétation littérale des textes.[42]
> *Fondamentaliste*
> Partisan du fondamentalisme, du retour aux fondements de la religion, d'un principe, etc.
> (En particulier) Partisant de la vision traditionnelle de la religion chez les musulmans.[43]

Es interesante notar que sí aparece en el *Diccionario del español de México*,[44] donde se dice:

> *Fundamentalismo*
> s. m. Movimiento conservador y reaccionario que se produce en alguna creencia religiosa, alguna tendencia política, etc, que busca regresar a los elementos básicos de su fe o de su ideología, generalmente agrediendo a los que no están de acuerdo con él y tratando de imponerse a cualquier precio: fundamentalismo musulmán, fundamentalismo protestante.

"Fundamentalismo" no existe en el *Diccionario de política* de Norberto Bobbio, pero sí el concepto "integralismo", que es muy utilizado en Italia y Francia y que fue escrito por Emile Poulat[45] en el *Vocabulaire Européen des Philosophies* bajo la dirección de Barbara Cassin.[46] En otros diccionarios de sociología tampoco es mencionado.

---

41 *Le Petit Robert*, París, Éditions Le Robert, 2014.

42 Doctrina que aboga por el regreso a los cimientos de una religión, un principio, etcétera. Interpretación literal de textos.

43 Partidario del fundamentalismo, del retorno a los fundamentos de la religión, un principio, etc. (En particular) A partir de la visión tradicional de la religión entre los musulmanes.

44 *Diccionario del español de México*, El Colegio de México, edición en línea, disponible en: *http://dem.colmex.mx/moduls/BuscadorAvanzado.aspx*.

45 Bobbio, Norberto *et al.*, *Diccionario de política*, México, Siglo XXI, 1993. Palabra "integralismo" en edición portuguesa que finaliza: "Muito mais que o integrismo, o Integralismo continua, pois, sendo uma concepção e uma atitude aberta e discutida. Ele se apresenta de novo sempre que se analisa o lugar da religião na sociedade e se verifica que ela, de modo algum, tende a deixar-se reduzir ao mero âmbito da consciência, da interioridade e da privaticidade".

46 Cassin, Barbara y Apter, Emily (eds.), *Vocabulaire Europeen des Philosophies*, París, Seuil, 2004.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



Esto no impide que el concepto comience a circular y a ser cada vez más utilizado para las diversas esferas:

— En lo político: fundamentalismo de Estado, de partido único o de convicciones.
— En lo económico: fundamentalismo de mercado.
— En lo mediático: fundamentalismo de monopolios y grupos hegemónicos.
— En lo ecológico: fundamentalistas ambientales.
— En lo sanitario: fundamentalistas de lo natural (por ejemplo, los que no aceptan vacunas).
— En lo alimenticio: fundamentalistas con respecto a los alimentos (por ejemplo, quienes rechazan el uso y consumo de todos los productos de origen animal).

Es decir, "fundamentalismo" se toma tanto como sinónimo de lo absoluto como de convicciones fuertes, de fanatismo como de derecha, de absolutista como de fanático, de radicalizado como de extremista, dependiendo de si es crítica o elogio. Si tiene tantos significados y es tan polisémico, ¿vale la pena seguir utilizándolo? ¿Cuántas de nuestras categorías y conceptos responden más a las exigencias y afinidades a una globalización mediática del poder que a la discusión y el debate académico, científico, de comprender a ese otro y esa otra? ¿Se podrá construir y reflexionar en situaciones concretas desde una epistemología del sujeto que conoce, del sujeto conocido, y no del otro u otra que es sólo objeto de investigación?

La nominación se complejiza, pues vivimos en el conjunto de las religiones en el siglo XXI una corriente de afirmación identitaria en cada una y políticas de alianzas entre ellas —salvo donde son monopolios—; de rechazo interno hacia la democratización de sus grupos y una sensación de amenaza frente al proceso de secularización de los creyentes; de laicización de las instituciones estatales y de la ampliación de derechos en la vida pública, especialmente de las relaciones de género.

Por la nueva correlación de fuerzas nacionales y globales, esos grupos pueden —o creen que pueden— sumarse con el mundo de la política y la economía. Colabora para ello la crisis de dirigencias políticas, que por sí mismas no logran crear hegemonías y suponen que con los grupos religiosos pueden alcanzarla. Cuando son ellos también neoconservadores o neoliberales, se crean afinidades con los *teocon*[47] y con el relato de la antipolitica, y

[47] Teológicamente conservadores.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



cuando se consideran progresistas o populares se crean afinidades con apoyos religiosos varios, que les prometen votos a cambio de nuevos espacios de poder y con los cuales piensan que suman adherentes fuera de sus elencos estables.

Constituyen minorías activas en las calles o con sus propios partidos, en las convenciones de partidos democráticos y en los parlamentos. En el caso de los evangélicos, los últimos años estuvieron muy activos. Por ejemplo, en Brasil votando en nombre de Dios contra la presidenta Rouseff y oponiéndose a los derechos sexuales; en Colombia votando en coaliciones interreligiosas provida, por el "no" a la paz en defensa de la familia, y contra la homosexualidad; en Estados Unidos creando la colación evangélica de derecha al interior del partido republicano; en México creando el Partido Encuentro Social, que se suma a López Obrador desde el mundo evangélico.[48] En regímenes democráticos inestables, tienen la capacidad para bloquear iniciativas y promover leyes que terminan limitando la ampliación de los derechos de todos y todas.

Las creencias religiosas son o siguen siendo movilizadas para legitimar las acciones de los Estados y sus dirigentes. ¿Cómo no recordar la proclama del Dios cristiano de Bush para luchar y vencer al Dios islámico de Saddam Hussein y *viceversa*? Grupos religiosos movilizados por "el avance del demonio" (sea cual fuere la nominación del diablo) se suman como militantes políticos a las campañas de aquellos dirigentes que, huérfanos o débiles en militancia y sólo sostenidos por el poder mediático y financiero, les prometen que sus demandas identitarias serán tenidas en cuenta por sus gobiernos.

Nominar en momentos de reafirmación y efervescencia identitaria religiosa indistintamente de intransigente, fundamentalista o integrista a tal o cual grupo religioso, por defender una "verdad absoluta", no colabora a la comprensión de la intensa actividad, presencia y malestar que se vive en los creyentes, en especial en movimientos y grupos islámicos, preocupados no sólo por problemas religiosos, sino por guerras, conflictos, masacres, invasiones, discriminaciones, migraciones y exterminios que los afectan en muchos lugares del mundo.

---

48 "AMLO asumió ayer la candidatura del partido evangélico con el que ha hecho alianza, Partido Encuentro Social, PES. Durante el acto el dirigente del PES, Hugo Eric Flores, le dijo a AMLO "usted para nosotros es Caleb a punto de conquistar el Monte Hebrón". Mauleón, Héctor de, "El día en que AMLO se convirtió en Caleb", *El Universal*, México, 21 de febrero de 2018, disponible en: *http://www.eluniversal.com.mx/columna/hector-de-mauleon/nacion/el-dia-en-que-amlo-se-convirtio-en-caleb*.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



En el mismo artículo mencionado anteriormente, Habermas utiliza el concepto "fundamentalismo" de este modo:

> En lo que tiene que ver con el fundamentalismo, debe considerarse que los movimientos religiosos de más rápido crecimiento, como los pentecostales y los musulmanes radicales, pueden ser fácilmente descritos como "fundamentalistas", porque luchan contra el mundo moderno o se retiran de él, cayendo en el aislamiento. Sus formas de culto combinan espiritualismo y adventismo con concepciones morales rígidas y observancia literal de las Sagradas Escrituras.[49]

Como ya sabemos, el papel, la incidencia y la importancia del texto sagrado y las concepciones morales no son lo mismo en grupos evangélicos que en grupos islámicos. Entre otras exigencias, la Reforma protestante europea del siglo XVI colocó a la lectura bíblica individual, grupal, y en lenguas nativas como eje central, y como diferenciación con el mundo católico que tiene a la institución como eje vertebrador de la comprensión del texto que recién a mediados del siglo XX se leerá en las lenguas nativas. No es la importancia y característica que tiene el texto y lectura del Corán en el medio islámico. El ascetismo y el puritanismo son otras características de ese mundo evangélico, que acompaña a la modernidad burguesa[50] y que no tiene parangón con el mundo islámico.

En este sentido, el sociólogo Peter L. Berger complejiza y engloba el análisis, y sostiene que el fundamentalismo —comprendido como lo absoluto que no admite discusión— no procede sólo de la religión:

> Generalmente se cree que el fundamentalismo es malo para la democracia porque dificulta la moderación y la disposición al compromiso que hace posible la democracia... Pero es importante comprender que hay secularistas tan fundamentalistas como los religiosos: unos y otros coinciden en no estar dispuestos a cuestionar sus opiniones, así como en su militancia, agresividad y desprecio hacia los que discrepan de ellos.[51]

Lo nuevo y significativo que debe hacernos repensar y profundizar nuestras concepciones de lo laico, lo secular, lo sagrado y lo religioso es dar cuenta de estas profundas transformaciones. Hoy una visión desde cierto liberalismo democrático de sociedades seculares y postseculares acepta

---

49 Habermas, Jürgen, *op. cit.*

50 Weber, Max, *Ensayos sobre la sociología de la religión*, Madrid, Taurus, ts. I-III, 1998.

51 Berger, Peter, "Secularization falsified", *First Things*, New York, 2008, disponible en: *https://www.firstthings.com/article/2008/02/secularization-falsified*.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



la presencia de lo religioso en el espacio público,[52] reclama una sociedad plural, pero continúa analizándola con partes binarios. Se distinguen entonces sólo dos tipos de grupos religiosos; se califica a unos como liberales progresistas y a otros como fundamentalistas conservadores. Ser progresista o conservador se aplica a una esfera de la modernidad (por ejemplo, la cultural, el espacio público, o lo político partidario), y no necesariamente a los otros aspectos de esa modernidad, hecha historia e imaginarios sociales en cada Estado-nación, que deben estar presentes para la complejización del análisis.

Si pensamos la sociedad únicamente desde un enfoque binario (cielo y tierra, paraíso e infierno, víctimas y victimarios, modernos y antimodernos, laicos y religiosos), la única conclusión posible es que unos apoyan y otros resisten la modernización.[53] Entre los que resisten, aparecen los fundamentalistas religiosos, ya sean católicos, judíos, protestantes, evangélicos o islámicos. Sin embargo, en los estudios que hacemos los que investigamos los fenómenos religiosos, surgen más distinciones con respecto a la modernidad. Mientras unos enfrentan, concilian, negocian y crean su propia modernidad religiosa, otros se enfrentan, negocian o no las otras arenas de la modernidad: económica, política, sexual, cultural, militar, globalizante, financiera, etcétera. Se puede ser moderno y *antiyanqui*; se puede ser moderno y antiliberal; se puede ser moderno y no aceptar la sociedad de consumo o la contaminación ambiental; se puede ser moderno y explotar a otras personas, estar en contra de que las mujeres decidan sobre sus cuerpos, o colaborar con empresas que llevan su dinero a paraísos fiscales.

## VIII. Las violencias y las religiones en los estudios de ciencia política contemporánea

Lo mismo sucede con el supuesto vínculo "esencial" entre violencia y religión. Dice Rogers Brubaker, un autor especialista en el tema:

> There is no intrinsic connection between religion and political violence… But religion does provide a potent assemblage of moral, ideological and organized resources that can in certain contexts, inform, legitimate, sustain violent conflicts just as they can inform, legitimate, or sustain the most admirable form of moral and political engagement… specify, the conditions and contexts in

[52] Esto lo vimos en Habermas y en otros autores.

[53] ¿Cuál de ellas?, ¿la cultural, la económica, la democrática, la erótica, la de género, la mediática?

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



> which particular religious practices, discoveries, fields, organization and structure of sentiment can contribute to the production, reproduction and transformation of political conflict and violence…[54,55]

Estructuras de sentimiento en acción, nos dice el autor, trayendo el recuerdo de todo lo trabajado para comprender el movimiento obrero en el Reino Unido y en Argentina.[56] El autor habla así de "conflictos putativamente religiosos", o sea que no hay conflicto entre religiones ni entre civilizaciones, sino conflictos económicos, políticos, o geopolíticos que utilizan categorías religiosas y reciben apoyos y/o críticas de diversos grupos religiosos.

Por eso la importancia de un análisis histórico, comparativo y contextual en cada caso específico para ver cómo, dónde, cuándo y por qué se producen las modalidades, mecanismos y dinámicas que son activadas en formas que relacionan la política, la violencia y las religiones.

"Violencia" es otro termino polisémico. Las ciencias sociales y humanas han distinguido en su devenir histórico varios tipos de violencia entre reinos, Estados, familias, tribus, grupos, o individuos, y han profundizado también en la violencia feudal, capitalista, socialista, imperial, estatal. También debemos analizar ¿violencia legítima e ilegítima, legal o ilegal, según quién? ¿Alguien debe monopolizarla?, y si es el caso, ¿el Estado o cada individuo, grupo, familia, etnia, tiene algún derecho, mandato o legado a utilizarla? ¿Defensa propia? ¿De la familia? ¿De la honra?

Lo importante es que en las últimas décadas la concepción sobre la vida y la violencia se amplió a otros aspectos más allá del físico. La transformación del imaginario de la muerte va junto con las del imaginario de la vida. Los procesos de individuación llevan a que se quiera vivir y morir mejor. Se desea decidir sobre el cómo vivir y el cómo morir. Hoy las sensibilidades se han transformado y hablamos también de violencia simbólica, psíquica, social, verbal, económica, cotidiana, racial, étnica, de género, sexual, patriarcal, ma-

---

54 Brubaker, Rogers, "Religious Dimensions of Political Conflicts and Violence", *Sociological Theory*, vol. 33, núm. 1, 2015, pp. 12 y 13.

55 No hay una conexión intrínseca entre religión y violencia política… pero la religión provee un potente ensamblaje de moral, ideología, y recursos organizados que pueden, en ciertos contextos, informar, legitimar o sustentar conflictos violentos así como pueden informar, legitimar o sustentar las formas más admirables de compromiso moral y político… especificar las condiciones y los contextos en los que prácticas religiosas particulares, sus descubrimientos, campos, organización, y estructura de pertenencia pueden contribuir a la producción, reproducción y transformación del conflicto político y la violencia…

56 James, Daniel, *Resistencia e integración. El peronismo y la clase trabajadora argentina 1946-1976*, 2a. ed., Buenos Aires, Siglo XXI, 2010.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



chista, etaria, ambiental, religiosa… violencia en cuerpos y mentes, en deseos y propuestas, en lo que hago y en lo que dejo de hacer, pulsiones de vida y pulsiones de muerte ¿Quién brinda respuestas en el ágora público a estas preguntas sobre el sentido de la vida, de la muerte, del sufrimiento, de la felicidad?

Los creyentes religiosos no son por definición o por esencia más propensos a utilizar la violencia que los creyentes políticos, económicos, sociales o patriarcales. Así las cosas, es fundamental preguntarnos: ¿los creyentes religiosos son por definición o por esencia más propensos a la resignación y aceptación del poder o al pacifismo que los creyentes políticos, económicos, sociales o patriarcales? Como vimos, promesas, esperas, dominaciones, subalternidades, entregas y sacrificios en la construcción de paraísos como tierras prometidas, en el aquí y en el más allá, siguen siendo imaginarios presentes en las diversas esferas y arenas del mundo.

Hay una confusión terminológica porque en el fondo hay una dificultad de nominar aquello que aparece como lejano, irracional, fanático, o premoderno. Desde decir que hay un retorno de lo religioso (¿alguna vez se fue?) o una revancha de Dios (¿de qué tipo de Dios?) hasta afirmar que nuestras sociedades se hacen cada vez más religiosas, sin distinguir entre adhesión y pertenencia, muestra la dificultad de comprender y comparar actores y movimientos en sus especificidades y en sus diversidades.

La separación y la negociación entre esferas es un elemento de la secularización que abre la posibilidad a los creyentes de rearmar sus creencias por su propia cuenta. Coincido con Blancarte cuando afirma que "en materia de régimen político algunos especialistas hemos preferido proponer el de la «autonomía de lo político frente a lo religioso». Esta definición permite entender que la separación formal es un elemento coadyuvante, pero no suficiente y en ese sentido no indispensable, para el establecimiento de un régimen laico".[57] Autonomía no es independencia, y debemos exigirnos comprender los modelos históricos de esos vínculos, los límites y negociaciones de cada una, de la construcción de esas esferas nacionales y regionales según modernidades. Y agregaría también la necesidad de la autonomía de lo político frente a los poderes económicos y mediáticos, que también a veces son portavoces y facilitadores del poder religioso, sobre todo cuando juntos defienden al patriarcado como orden natural.

En otro sugerente artículo,[58] Kristina Stoeckl nos llama la atención cierto liberalismo político y las afirmaciones que hace sobre los grupos religio-

[57] Blancarte, Roberto, *El Estado laico y…*, *cit.*, p. 153.

[58] Stoeckl, Kristina, "Poltical Liberalism and Religious Claims: Four Blind Spots", *Philosophy and Social Criticism*, California, vol. 43, núm. 1, 2017.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



sos. A partir del estudio de los textos de Rawls y Habermas, menciona las lagunas a las que ese liberalismo no puede dar respuesta, y que entonces dificultan el diálogo y la comprensión: *a)* el contexto de traducción o traslación de los conceptos religiosos al mundo secular, que en el texto citado de Habermas es un elemento central y que las comunidades religiosas de interpretación hacen cotidianamente; *b)* la política de las excepciones, que a veces nos dificulta, y donde deberemos ver más diversidades y caminos diferentes; *c)* las múltiples voces de la teología y los actores religiosos sobre un mismo asunto, que muchas veces son desconocidas en otros ambientes, y *d)* la naturaleza trasnacional de la contestación a las normas de los grupos religiosos, donde el Vaticano, con sus relaciones con más de 180 Estados-nación, es uno de esos emergentes.

¿Se puede ser moderno y progresista, y apoyar al actual capitalismo liberal que concentra y empobrece planetariamente? ¿Se es conservador y reaccionario por oponerse a la actual globalización capitalista financiera?

No debemos olvidar que los grupos organizados para la práctica sociopolítico-religiosa aparecen como comunidades de interpretación, activas, movilizadas y con memorias diversas donde grupos, personas e instituciones producen identidades, liderazgos y militancias que dan sentido y presencia en la arena cultural, política y religiosa, disputando en un espacio democrático —no libre de conflictos— la modernidad sociorreligiosa de ALC realmente existente.

Por eso, antes de nominar busquemos, con paciencia y rigurosidad, interpretar y comprender desde lo histórico y lo sociológico. No hay sociedad ni Estado-nación que se escape hoy a estas nuevas relaciones y recomposiciones democráticas entre lo político, lo religioso, y la disputa por el poder y control de los Estados-nación en ALC. El futuro, por suerte, sigue siendo una aventura incierta.

## IX. Bibliografía

"Artículo 5. El quinto mandamiento", *Catecismo de la Iglesia católica*, disponible en: *http://www.vatican.va/archive/catechism_sp/p3s2c2a5_sp.html*.

"Un cura de Malargüe pidió «levantarse en armas contra la educación sexual»", *Diario Registrado*, 10 de julio de 2017, disponible en: *https://www.dianoregistrado.com/sociedad-/un-cura-de-malargue-pidio--levantarse-en-armas-contra-la-educacion-sexual-_a59636c9fd669e67b19cfcf8c*.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



"Unanimidad en el Senado contra el 2x1 a genocidas", *Página 12*, Buenos Aires, 10 de mayo de 2017, disponible en: *https://www.pagina12.com.ar/36865-unanimidad-en-el-senado-contra-el-2-x-1-a-genocidas*.

AMEIGERAS, Aldo (ed.), *Símbolos, rituales religiosos e identidades nacionales. Los símbolos religiosos y los procesos de construcción política de identidades en Latinoamérica*, Buenos Aires, Clacso, 2014, disponible en: *http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20140224025913/SimbolosRitualesReligiosos.pdf*.

BACZKO, Bronislaw, *Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1991.

BARRANCO, Bernardo, "El acecho del fundamentalismo católico en México", *La Jornada*, México, 7 de septiembre de 2016, disponible en: *http://www.jornada.unam.mx/2016/09/07/opinion/017a2pol*.

BAUBEROT, Jean *et al.* (eds.), *Laïcité, laïcités. Reconfigurations et nouveaux défis*, París, Ediciones de la Casa de las Ciencias del Hombre, 2014.

BELKAÏD, Akram y VIDAL, Dominique, "El yihadismo visto por especialistas", *Le Monde Diplomatique*, Buenos Aires, núm. 222, diciembre de 2017.

BERGER, Peter, "Nuevas reflexiones en torno de la religión y la modernidad", trad. de Germán Torres y María Eugenia Funes, *Sociedad y Religión*, Buenos Aires, vol. XXVI, núm. 45, 2016.

BERGER, Peter, "Secularization Falsified", *First Things*, New York, 2008, disponible en: *https://www.firstthings.com/article/2008/02/secularization-falsified*.

BERGOGLIO, Jorge, "La carta completa de Bergoglio", *Todo Noticias*, Buenos Aires, 22 de junio de 2010, disponible en: *http://tn.com.ar/politica/la-carta-completa-de-bergoglio_038363*.

BLANCARTE, Roberto, "El Estado laico y Occidente", *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, México, nueva época, año LXI, núm. 226.

BLANCARTE, Roberto, *Para entender el estado laico*, México, Nostra Ediciones, 2008.

BENEDICTO XVI, "Discurso del Santo Padre en la Universidad de Ratisbona", 12 de septiembre de 2006, disponible en: *http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.html*.

BOBBIO, Norberto *et al.*, *Diccionario de política*, México, Siglo XXI, 1993.

BRUBAKER, Rogers, "Religious Dimensions of Political Conflicts and Violence", *Sociological Theory*, vol. 33, núm. 1, 2015.

CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS, *Cambridge Dictionary*, disponible en: *https://dictionary.cambridge.org/es/diccionario/ingles-espanol/fundamentalism*.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



CASANOVA, José, *Religiones públicas en el mundo moderno,* Madrid, PPC, 2000.

CASSIN, Barbara y APTER, Emily (eds.), *Vocabulaire Europeen des Philosophies*, París, Seuil, 2004.

DOTTI, Jorge, "La representación teológica-política en Carl Schmitt", *Avatares Filosóficos*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía, núm. 1, 2014.

EISENSTADT, Samuel, "Multiply Modernities, A Paradigm of Cultural and Social Evolution", *Protosociology*, Frankfurt, vol. 24, núm 1, 2007.

EL COLEGIO DE MÉXICO, *Diccionario del español de México*, edición en línea, disponible en: *http://dem.colmex.mx/moduls/BuscadorAvanzado.aspx*.

FRASER, Nancy, *Fortunas del feminismo. Del capitalismo gestionado por el Estado a la crisis neoliberal*, Quito, IAEN, Traficantes de Sueño, 2015.

HABERMAS, Jürgen, *A Post-Secular Society. What Does That Means?*, trad. de Raúl Ernesto Rocha, Buenos Aires, Cátedra de Historia Social Argentina, Facultad de Ciencias Sociales, 2013, disponible en: *https://es.scribd.com/document/163861385/273923925-Habermas-Sociedad-Postsecular*.

JAMES, Daniel, *Resistencia e integración. El peronismo y la clase trabajadora argentina 1946-1976*, 2a. ed., Buenos Aires, Siglo XXI, 2010.

LALIVE D'EPINAY, Christian, *El refugio de las masas. Estudio sociológico del protestantismo chileno*, Santiago de Chile, IDEA, 1968.

*Le Petit Robert*, París, Éditions Le Robert, 2014.

MALLIMACI, Fortunato, "Apprendre a décentrer le regard sur la modernité religieuse en Hommage a Jean Pierre Bastian", *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, Estrasburgo, año 97, núm. 1, enero-marzo de 2017.

MALLIMACI, Fortunato, "Ernst Troeltsch y la sociología histórica del cristianismo", *Sociedad y Religión*, Buenos Aires, núm. 4, 1987.

MALLIMACI, Fortunato (dir.), *Atlas de las creencias religiosas en la Argentina*, Buenos Aires, Biblos, 2013.

MALLIMACI, Fortunato, *El mito de la Argentina laica. catolicismo, política y Estado*, Buenos Aires, Capital Intelectual, 2015.

MAULEÓN, Héctor de, "El día en que AMLO se convirtió en Caleb", *El Universal*, México, 21 de febrero de 2018, disponible en: *http://www.eluniversal.com.mx/columna/hector-de-mauleon/nacion/el-dia-en-que-amlo-se-convirtio-en-caleb*.

OLVERA, David, "El fundamentalismo atenta contra los derechos LGBTI", *Desastre.mx*, 23 de octubre de 2016, disponible en: *http://desastre.mx/mexico/el-fundamentalismo-atenta-los-derechos-lgbti-activistas-de-america-latina-se-reunieron-en-mexico-contra-el-fundamentalismo*.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



PASTORINO, Miguel, "¿Qué es el fundamentalismo? ¿Quiénes son fundamentalistas?", *Aleteia*, San Francisco, 13 de septiembre de 2017, disponible en: *https://es.aleteia.org/2017/09/13/que-es-el-fundamentalismo-quienes-son-fundamentalistas*.

POULAT, Emile, *Integrisme et catholicisme intégral*, París, Casterman, 1969.

POULAT, Emile, *Catholicisme, démocratie et socialisme*, París, Casterman, 1977.

POULAT, Emile, *Église contre bourgeoisie*, París, Casterman, 1977.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la lengua española*, Madrid, 2018, disponible en: *http://dle.rae.es/?id=IbmbRma*.

RODRÍGUEZ, Felipe, "Sigue la alianza «Juntos Hagamos Historia» tendencia triunfadora en elecciones de América Latina", *Vanguardia*, Saltillo, 22 de febrero de 2018, disponible en: *https://www.vanguardia.com.mx/articulo/amlo-agita-su-campana-con-temas-de-conservadurismo-religioso-evangelicos*.

SADER, Emir, "Gana la izquierda", *Página 12*, Buenos Aires, 15 de enero de 2018, disponible en: *https://www.pagina12.com.ar/89263-gana-la-izquierda*.

STOECKL, Kristina, "Poltical Liberalism and Religious Claims: Four Blind Spots", *Philosophy and Social Criticism*, California, vol. 43, núm. 1, 2017.

TRAVERSO, Enzo, "El fin de Europa", *Sin Permiso*, trad. de G. Buster, 23 de mayo de 2016, disponible en: *http://www.sinpermiso.info/textos/el-fin-de-europa*.

VASILACHIS, Irene, "La investigación cualitativa", en VASILACHIS, Irene (coord.), *Estrategias de investigación cualitativa*, Barcelona, Gedisa, 2006.

WEBER, Max, *El científico y el político*, Madrid, Alanza, 1967.

WEBER, Max, *L'ethique protestante et l'esprit du capitalisme*, París, Gallimard, 2003.

WEBER, Max, *Ensayos sobre la sociología de la religión*, Madrid, Taurus, 1998.

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g

# ACERCA DE LOS AUTORES

## Fernando ARLETTAZ

Doctor en Sociología jurídica e instituciones políticas por la Universidad de Zaragoza, España. Es investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet) en la Universidad de Buenos Aires, Argentina.

## Roberto BLANCARTE

Doctor en Ciencias sociales por la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales (EHESS), en París, Francia. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel III. Sus principales líneas de investigación son: religiones y creencias en el mundo moderno, laicidad y secularización y relaciones Estado-Iglesia.

## Laura CARBALLIDO CORIA

Doctora y maestra en Estudios de Asia y África, área India, por El Colegio de México. Es profesora investigadora adscrita al Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma Metropolitana, Cuajimalpa. Ha sido profesora del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, campus Ciudad de México.

## Carmen GARCÍA-VILLORIA

Maestra en Sociología y Lingüística. Historiadora-documentalista e investigadora en genealogía de la exclusión, tanto en el papel de la laicidad relacionada con las sociedades multiculturales como en la relación entre fundamentalismo y fanatismos religiosos.



DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
www.juridicas.unam.mx https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv
Libro completo en:
https://tinyurl.com/y2enmz6g



Felipe GAYTÁN

Doctor en Ciencia social con especialidad en sociología por El Colegio de México. Miembro y del Sistema Nacional de Investigadores, nivel 1. Ha colaborado como profesor e investigador en distintas instituciones, entre las que destaca la Universidad de Guadalajara, la Universidad del Valle de Atemajac, ULSA y UNICEF.

Fortunato MALLIMACI

Doctor en Sociología por la Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales. Investigador Superior del CONICET en el CEIL en el Programa Sociedad, Cultura y Religión. Profesor titular de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.

Laura Camila RAMÍREZ BONILLA

Doctora en Historia por El Colegio de México. Politóloga y magíster en Estudios políticos por la Universidad Nacional de Colombia. Entre 2009 y 2011 se desempeñó como investigadora y coordinadora del Observatorio de Construcción de Paz de la Universidad Jorge Tadeo Lozano de Bogotá.

Haoues SENIGUER

Catedrático de Ciencias políticas en Sciences Po Lyon, director del Codemmo (Cooperación y Desarrollo en el Magreb y en Oriente Medio), miembro de la Comisión de Estudios y miembro electo de la Comisión Científica de Sciences Po Lyon. Investigador en el Laboratorio Triangle de Lyon, miembro del Instituto Superior de Estudio de las Religiones y de la Laicidad (ISERL) y miembro de la Plataforma Universitaria de Investigación sobre Islam en Europa y Líbano (Plural).

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas

*Política, religión y violencia. ¿El retorno de los fundamentalismos?*, editado por el Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, se terminó de imprimir el 30 de octubre de 2019 en los talleres de Ultradigital Press, S. A. de C. V., Centeno 195, Valle del Sur, Iztapalapa, 09819 Ciudad de México, tel. 55 5445 0470, ext. 364. Se utilizó tipo *Baskerville* en 6, 8, 9, 10 y 11 puntos. En esta edición se empleó papel *holmen book* de 70 x 95 de 55 gramos para los interiores y cartulina couché de 250 gramos para los forros. Consta de 200 ejemplares (impresión digital).

Sin duda alguna, la cuestión de los fundamentalismos y de las violencias religiosas se ha vuelto una temática clave en este inicio de siglo, marcado por los conflictos interreligiosos y el terrorismo en nombre de la religión. Asimismo, esta obra colectiva recopila las aportaciones de especialistas que analizan, desde una perspectiva teórica, empírica e interdisciplinaria, el regreso —real o supuesto— de las veleidades políticas de los grupos religiosos, ya sea a través de movilizaciones de índole democrático, o bien de la imposición mediante actos de violencia. Busca desentrañar las relaciones entre política, violencia y fundamentalismos, y cuál ha sido el papel de la laicidad en la contención o propagación de estos fenómenos. Más que aportar respuestas definitivas, pretende abrir la reflexión sobre estos temas, proponiendo al lector reflexiones contextualizadas en diferentes realidades histórico-sociales.

ISBN 978-607-30-2338-2
9 786073 023382 >