

## **RELIGIÓN, ESPACIO PÚBLICO Y LAICIDAD**

### **PREMISA**

Para poner a salvo su autonomía, cada religión tiende a consolidarse cada vez más; busca su independencia respecto a toda forma de estado así como respecto a las otras religiones con las cuales compite. Los procesos de globalización que vivimos en la actualidad, el aumento de los flujos migratorios de un país a otro, la confrontación a nivel social, político y religioso hacen necesario asumir nuevas estrategias por parte de las iglesias, de las denominaciones y movimientos religiosos. Efectivamente, en distintos lugares se está afirmando una nueva concepción de la laicidad entendida como un espacio común, como un lugar público de convivencia y de convergencia, que pone en crisis las identidades de origen, las tradiciones pluriseculares, las fronteras y los límites consolidados, desafiando en modo particular a los responsables de las actividades educativas y formativas (Cambi 2007).

El proceso real, de todos modos, se desarrolla a dos velocidades. Mientras en algunos contextos se ha asumido la aparición de nuevas dinámicas, en otros se registra una tendencia a retornar a soluciones inveteradas, bajo la tentativa de restaurar perspectivas autoreferenciales, mono-orientadas, centralizadas, no dispuestas a enfrentar la dialéctica que imponen los hechos y las instancias de los actores sociales protagonistas de la realidad.

### **1. UN CASO EMBLEMÁTICO: EL SUR ANDINO PERUANO**

Al respecto, un caso emblemático se verifica en la zona que los peruanos llaman Sur Andino (Willer 2007), en particular en lo que se refiere a la prelatura territorial de Ayaviri y Juli, ambas sufragáneas de la diócesis de Arequipa, y la prelatura territorial de Sicuani, sufragánea de la diócesis de Cusco, así como a las diócesis de Puno (también sufragánea de Arequipa) y de Cusco.

Desde hace casi medio siglo la región ha experimentado un fuerte compromiso pastoral por la población indígena, en particular por la de cultura quechua y aymara. Cabe mencionar la labor desarrollada por el Instituto de Pastoral Andina y sus reflexiones publicadas en la revista *Allpanchis*. Sus miembros han desarrollado su trabajo en la perspectiva de la Teología de la Liberación y los postulados del teólogo peruano Gustavo Gutiérrez, los cuales a su vez siguen las orientaciones provenientes de las Conferencias Episcopales Latinoamericanas: de Medellín (Colombia, 1968), de Puebla (México, 1979), de Santo Domingo (República Dominicana, 1992) y de la última realizada en Aparecida (Brasil) en 2007.

Esta perspectiva no es nueva. Ya en el pasado algunos misioneros católicos, teniendo en cuenta las peculiaridades culturales locales, utilizaron idiomas indígenas para la comunicación religiosa. Posteriormente, la iglesia católica se hizo cargo de las exigencias de las poblaciones de lengua quechua aymara sosteniendo sus luchas en defensa de los derechos humanos, de la dignidad de las personas y la protección de la vida ante la violencia (incluida la de Sendero Luminoso). Con las llamadas "Vicarías de la Solidaridad" se encontraron algunas soluciones para contrastar las graves amenazas sea cual fuere su proveniencia. Todo esto hizo posible llegar a soluciones pacíficas en conflictos políticos y partidarios, promover la búsqueda de acuerdos entre adversarios y evitar ulteriores sufrimientos en la población. Por lo tanto, la religión ha desarrollado un rol activo en el ámbito público, logrando dar prueba de una nueva laicidad, no comprometida con el poder y sensible a los pedidos de participación popular en la cosa pública. Con este perfil han actuado la Comisión de la Verdad y Reconciliación y la Mesa de Concertación para la Lucha contra la Pobreza.

Enfrentados a estas experiencias, algunos sectores de la iglesia católica han hecho acusaciones señalando que algunos grupos estaban ideologizando la acción pastoral y que

estaban dando preeminencia a intereses sociales y políticos en detrimento de los meramente religiosos. Estas críticas fueron hechas por exponentes del Opus Dei, miembros de Lumen Dei y del Sodalicio de Vida Cristiana, todos encuadrados contra la Teología de la Liberación — denominada por ellos como la pastoral «roja» o «comunista» — y contra la acción en defensa de la reforma agraria y la entrega de tierras a los campesinos.

Ahondando en esta tendencia, algunos nombramientos episcopales, primero en Cusco, después en Puno y, finalmente, en Juli y Ayaviri han dado una clara señal de cambio respecto al pasado interrumpiendo la acción pastoral que había aportado a la pacificación de la región y había favorecido la formación de un amplio sector de operadores laicos, hombres y mujeres, dedicados a iniciativas de enseñanza y animación, mediación y evangelización.

## 2. DOS EJEMPLOS DEL PASADO: HOSPITALES Y REDUCCIONES

Vale la pena recordar que, en un lejano pasado, justamente en Juli, los misioneros jesuitas experimentaron, por primera vez, el valor de las comunidades indígenas, anticipando de este modo las reducciones que se realizarían en Bolivia y, sobre todo, en Paraguay durante el siglo XVII.

En la época colonial podemos ver también los hospitales como una iniciativa de atención al sector indígena. Ejemplo de ello es la experiencia promovida a mediados del siglo XVI por el obispo Vasco de Quiroga (no casualmente llamado y recordado familiarmente hasta hoy como el Tata Vasco) en la región mexicana de Michoacán (Cipriani 2009). Al inicio, fueron hospicios para pobres, viudas y huérfanos. Luego, a su alrededor, surgieron suburbios y posteriormente ciudades. Por lo general estos conglomerados conformaban una unidad con el convento de los religiosos o con la casa del cura. Es decir, estos lugares fueron algo más que hospicios dedicados a la catequesis y la evangelización; fueron también espacios dedicados a la educación, a la lectura, al aprendizaje — allí se podía incluso aprender a tocar instrumentos y cantar —, y con el tiempo llegaron a transformarse en centros de la vida social y económica. Al lado de los hospitales habitualmente había un atrio, llamado "iuritzio" (derivación evidente del latín *ius, iuris*, que significa juicio y, por ende, ley), con una capilla para el culto de la Virgen Inmaculada y con la "huatapera", la sede del gobierno indígena donde se desempeñaban los adeptos, es decir los "guengues" o "kenis". Una estructura como esta expresa una clara e inequívoca organización del conjunto de la vida cotidiana dentro de un espacio público compartido entre la religión y la jurisdicción administrativa. Todo acaecía en el interior de un espacio circunscrito, por lo que no se percibía la necesidad de crear espacios para encuentros, como una plaza, porque las casas que surgían alrededor de los hospitales estaban intercomunicadas entre ellas y con los hospitales a través de patios llamados "echaros" (o "ekuaros"). Estos últimos eran espacios comunes, accesibles a todos, conectados entre ellos según una perspectiva que era al mismo tiempo pública y privada, en cuanto usada y frecuentada en modo singular o colectivo.

Algo similar fueron, entre los ríos Paraná y Paraguay, las reducciones jesuitas de los guaraníes que duraron 160 años. Tal vez su origen se basa en el modelo de las grandes cabañas rectangulares de la cultura Tupinamba (hoy extinta), con la cual los guaraníes compartieron experiencias de migraciones y difusión territorial a través de las vías de comunicación fluvial, que permitían transitar a lo largo de territorios ocupados por otras poblaciones indígenas. Las aldeas Tupinamba estaban fortificadas con empalizadas de madera y comprendían pocas aunque amplias construcciones cuadrangulares donde se podían alojar colectivamente entre cien y doscientas personas. Eran habitaciones largas de más de cien metros destinadas a todo tipo de actividad, desde la cerámica hasta el arte plumario, del tejido del algodón a la pintura del cuerpo. Las reducciones de indios promovidas por los jesuitas en Paraguay tenían una estructura compleja y articulada (Trento 2003: 39-44). El cabildo, electo anualmente, ejercitaba el poder civil; el corregidor y los alcaldes tenían en sus manos el poder judicial, que apuntaba más a la rehabilitación de los culpables que a su punición: se preveía la presencia de un padre jesuita para que el condenado se sintiera garantizado contra los excesos de la pena (no es

casual que fuera abolida, con gran anticipación a los tiempos, la condena de muerte). Los jesuitas se desempeñaban como sabios consejeros. Uno de ellos tenía la responsabilidad de la estructura (por así decir) urbana: en particular, una suerte de colegio — puesto al margen de la iglesia — con aulas para la instrucción tanto religiosa como laica; las habitaciones de los jesuitas; los depósitos comunes y los laboratorios. Una gran casa estaba destinada para las viudas, los huérfanos y los necesitados. Los indígenas disponían de una propiedad familiar, dado que a cada pareja casada se le entregaba un terreno que era inalienable. Había también una forma de propiedad común, cuyos réditos eran destinados a la gran casa-hospicio y a las necesidades religiosas; mientras otra parte de la propiedad común (pastizales y plantaciones) servía para atender a las exigencias de todos, así como para las nuevas actividades misioneras y el pago de impuestos.

En definitiva, hospitales y reducciones eran una solución *ante litteram* ante posibles conflictos de jurisdicción en ámbito público, entre religión y bien común, es decir, entre "iglesia y estado", entre esfera religiosa y laica. Obviamente en esas lejanas experiencias de distribución y de conducción armónica no faltaban problemas y las soluciones implementadas no estaban exentas de imperfecciones y de aspectos criticables. No obstante, sin necesidad de mitificarlas, ellas permanecen como un ejemplo de gestión común de las problemáticas sociales y religiosas, según perspectivas que tendían a ser respetuosas de las exigencias expresadas por los actores sociales implicados.

### 3. RELIGIÓN Y POLITICA

A lo largo de la historia encontramos múltiples eventos y dinámicas que han llevado a la religión y a la política a violar los derechos de los individuos, amenazando su identidad, recurriendo a «depuraciones étnicas» que han afectado la pertenencia religiosa y cultural, llegando a negar incluso toda posibilidad de supervivencia.

Mientras tanto hoy, en distintos contextos, se asiste a un retorno de la centralidad de la dimensión religiosa en el campo público, un recurso cada vez más usado por los líderes políticos a fin de ganarse el consenso de las agrupaciones religiosas; a una crisis de legitimación del estado-nación que parece ir en la búsqueda de nuevos fundamentos ideológicos para sus instancias socio-políticas; a una tendencia de las instituciones eclesiales a recuperar la relación con los propios fieles; a un retorno a los valores socio-culturales de las religiones; y a un pedido de los administradores de la cosa pública a las iglesias y a las religiones para que se adapten a las formas de regulación estatal.

En estos escenarios se hace de nuevo presente la cuestión de las relaciones entre religión y laicidad, entre iglesia y estado, entre lo sacro y lo profano. Es preciso señalar que el uso mismo de esta terminología presenta problemas no siempre resolubles.

Cabe preguntarse ante todo si está creciendo el rol político de la religión, si ha sido totalmente superada la vieja disputa en las relaciones entre orientación religiosa y gestión pública del estado. ¿Dad al César-estado aquello que es del César-estado es suficiente para eludir toda sospecha de ingerencia religiosa? ¿O bien se trata de un simple mecanicismo que, más allá del reconocimiento debido, permite seguir adelante con las relaciones preferenciales de siempre, con acuerdos más o menos protocolares, concordatos, acomodamientos recíprocos, complicidades de fondo, recíprocos reconocimientos legitimantes? Es necesario interrogarse sobre los efectos de todo esto.

### 4. A PROPÓSITO DE LAICIDAD

Sobre el tema de la laicidad se ha registrado en los últimos años una acentuada y amplia producción de ensayos. Se ha sostenido, por ejemplo, que «la laicidad implica necesariamente otorgar la libertad de conciencia y no sólo asegurar la libertad de conciencia» (Boniolo 2006: XX). Si se plantea la cuestión en estos términos estamos frente a una evidente contradicción: ¿Como otorgar la libertad a los otros si no se posee la propia libertad? Se podría objetar que una cosa es la libertad y otra la conciencia. Pero ¿como es posible distinguir la libertad si no se tiene conciencia o conocimiento de tenerla?

Se podría replicar diciendo que conciencia no quiere decir conocimiento. Pero sin el conocimiento la conciencia misma no está en grado de expresarse y de tomar posiciones, es decir, llevar a cabo elecciones. En suma, la conclusión es que la subjetividad del individuo no es fácilmente escindible de su relación con los otros. Por otro lado, en línea de principio, no es negándose a sí mismo como se reconocen los derechos del otro, en cuanto la negación de los propios derechos no consentiría tampoco, en modo paritario, atribuírselos a otros sujetos humanos.

La cuestión se complica aún más cuando se establece (Boniolo 2006) un orden prioritario decreciente entre libertad y creencia, libertad de conocimiento y libertad de crítica. En primer lugar, no está dicho que libertad de conciencia y libertad de creencia sean, de modo simple y *a priori*, pasibles de ser sobrepuestas e intercambiables. De hecho se puede verificar empíricamente la existencia de una libertad de conciencia aun prescindiendo de una libertad de creencia: ¿quién negaría a un no-creyente su libertad de conciencia?

Viceversa, un creyente podría también no hacer uso de su libertad de conciencia, adecuándose por completo a los dictámenes de su religión (o de su ideología, no necesariamente religiosa y por lo tanto eventualmente también laica).

Además, posponer la libertad de conocimiento a la de la creencia contradiría la lógica habitual del proceso que caracteriza al pensamiento humano: ¿cómo creer sin ni siquiera conocer (o sólo intuir) al menos los contenidos principales del objeto de creencia? Por cierto, es posible creer en Dios, por ejemplo, aun sin conocerlo directa y empíricamente, pero tal creencia presupone al menos un acto cognitivo representado por el acto de considerar de todos modos posible la existencia de un Dios, lo cual es fruto de una modalidad cognoscitiva *sui generis*.

En definitiva parecería más coherente y menos problemático dar prioridad a la libertad de conocimiento, la cual daría origen a la libertad de creencia y obviamente también de crítica.

Es más, hay quien sostiene (Cappelletti 2006: 645) que la libertad de crítica podría y debería preceder a la de creencia, ya que esta última es sólo hipotética y no está intrínsecamente ligada a la libertad de conocimiento: en efecto, la libertad de creencia se colocaría en un tercer lugar de la graduación respecto a las precedentes.

Al contrario, para otros (Boniolo 2006) la esfera pública no debería expresar sus creencias. No sólo eso; el conocimiento no sería más que una creencia legitimada por la racionalidad y la libertad. Aunque de este modo se descuidaría un detalle fundamental: el conocimiento puede incluso no estar fundado, ni ser plausible, ni corroborado por pruebas suficientes, ni sustentado por argumentos analítico-críticos. Además, la libertad de crítica deriva de la cognoscitiva e interesa tanto al conocimiento como a la creencia.

Para salir del impasse de estas discusiones, que sólo aparentemente son más filosóficas que sociológicas, es oportuno precisar ulteriormente y en modo preliminar algunos criterios generales. En primer lugar, hay que decir que en el campo del conocimiento científico no pueden tener relevancia ni las confesiones ni la laicidad. Tanto las unas como la otra producen efectos incoherentes con el rigor de la metodología científica. Pero la religiosidad y la laicidad, si reciprocamente no se excluyen (es decir, si no interrumpen la comunicación intercambiándose excomuniones), son compatibles con la ciencia en la medida en que permiten mantener abiertas todas las posibilidades de investigación, incluso las relativas al conocimiento de lo incomprensible. Dicho de otro modo, toda duda es siempre legítima e ineludible y cada investigación alcanza resultados continuamente modificables. Es necesario recordar que la admiración frente a lo inexplicable forma parte de lo imponderable en el ámbito científico. Concretamente, incluso una persona profundamente religiosa puede hacer uso de la laicidad en su trabajo científico, así como un no-creyente puede dejar abierta la posibilidad de la existencia de algo impenetrable.

## 5. DEL CONFLICTO A LA ALIANZA, O BIEN, DE LA TRANSICIÓN DEL ESPACIO PÚBLICO AL PRIVADO

Mientras Huntington (1996) colocó al centro el conflicto de las civilizaciones, suscitando amplias discusiones de consenso y de disenso, algunos gobernantes (como el español Zapatero y el turco Erdogan) prefieren proponer en cambio una alianza de las civilizaciones, al suscribir un documento con otros líderes políticos en septiembre de 2006.

Un discurso análogo puede tener valor en lo que se refiere a la relación entre las religiones como también a las relaciones entre iglesias y estados. Los que sostienen la separación absoluta se encuentran contrapuestos a los nostálgicos de los absolutismos fundamentalistas y las teocracias. Está en juego la supervivencia misma de la sociedad humana a nivel planetario. Fomentar el enfrentamiento provoca solo el beneficio de los militaristas y de los extremistas de la revolución o de la conservación. El riesgo de la certeza (Tentori 1990; De Vita, Berti 2001) es propio de toda forma de contraposición viciada de prejuicio, que elige consolidar continuamente sus posiciones antes que enfrentar el delicado trabajo del confronto, del diálogo, de la búsqueda de soluciones satisfactorias para cada una de las partes en causa.

En una perspectiva de acogida, de disponibilidad, de comprensión — en una clave de entrega y captura a la manera de Kurt Wolff (1976) —, incluso la tolerancia aparece como fuera de lugar en cuanto quien tolera no logra del todo soportar y, por lo tanto, no otorga su disponibilidad de buena gana. Por lo tanto, en estos dos frentes contrapuestos, el punto de vista confesional rechaza toda hipótesis no complaciente con sus posiciones originarias y la laicidad llega a proponer el derecho a la blasfemia (como respuesta laica a las pretensiones hiperinvasivas de la religión), sin siquiera entender que de este modo más que un ejercicio de libertad religiosa se aprueba el derecho a la ofensa. En el frente opuesto se registra, en cambio, el pedido de reconocimiento de las raíces cristianas del continente europeo, perspectiva que no tuvieron los padres fundadores de la comunidad europea (el italiano De Gasperi, el alemán Adenauer y el francés Schuman).

El retorno del debate alrededor de la laicidad deriva de la conmemoración del centenario de la ley francesa del 2 de diciembre de 1905, relativa a la separación entre las iglesias y el estado. En realidad el texto de la ley no habla de laicidad sino más bien de «libertad de conciencia» y, al mismo tiempo, de «libre ejercicio de cultos» (art. 1). Más adelante se reglamenta la pensión anual de los ministros de culto (art. 11) y de la puesta «a disposición de la Nación» de los edificios de culto y de alojamiento de sus ministros, como «propiedad del Estado, de los departamentos, de las alcaldías». En el título IV de la Ley se reconocen «las asociaciones formadas para proveer a los gastos, a la manutención y al ejercicio público de un culto» (art. 18). El título V disciplina además los cultos y establece que «las reuniones para la celebración de un culto realizadas en los locales pertenecientes a una asociación de culto o puestos a su disposición son públicas»; por lo tanto, de hecho deben considerarse espacio público. En cambio el artículo 26 prohíbe «realizar reuniones políticas en locales que sirvan habitualmente al ejercicio del culto». Incluso «el sonar de las campanas será regulado por una disposición municipal» (art. 27). Por lo tanto, se prohíbe «elevar o colocar cualquier signo o emblema religioso en monumentos públicos» (art. 28). Las disposiciones de mayor relieve están indicadas en el artículo 30 («no puede impartirse enseñanza religiosa a niños de seis a trece años inscritos en escuelas públicas, a menos que sea fuera del horario de lecciones»). Más adelante, en el artículo 34, la Ley dice: «todos los ministros de culto que, en lugares donde se ejercita tal culto, hayan públicamente, a través de discursos pronunciados, lecturas realizadas, escritos difundidos o afiches expuestos, ultrajado o difamado un ciudadano en el ejercicio público, serán pasibles de una multa de 500 a 3.000 francos y de prisión por un año, o con una solamente de estas dos penas». En fin, es sobre todo el ámbito público del espacio utilizado, y los sujetos implicados como representantes, el término fundamental de referencia para la aplicación de la normativa. Los artículos 35 y 40, respectivamente, prevén sanciones más graves para

los ministros de culto culpables de resistencia a la ejecución de leyes o inspiradores de sublevaciones, y niegan (hasta el 1913) el derecho de los ministros de culto a ser elegidos como consejeros comunales.

Fue singular la respuesta de las iglesias cristianas frente a esta ley. Al principio las iglesias protestantes se le mostraron favorables pero no la iglesia católica, mientras hoy las posiciones se han invertido.

También resulta singular el hecho de que en la laica Francia persista aún el derecho de nómina de los obispos católicos de Metz y Estrasburgo y el de destinar dinero en tres de sus departamentos a favor de las escuelas religiosas y los sacerdotes, concretamente unos 8 mil millones de euros anuales.

Siempre en Francia (como también en Italia), el edificio oficial de la presidencia de la República conserva una capilla para el ejercicio del culto católico.

## 6. CONFLICTOS Y CONFRONTACIONES

Los elementos indicados son todos indicios y señales significativas de cómo la religión logra ocupar y mantener en el tiempo un rol y una visibilidad incluso en ámbitos profanos, seculares. Pensemos en el crucifijo en las escuelas, objeto de polémicas infinitas en Italia mientras en Alemania ya había sido eliminado de las aulas a partir del 18 de mayo de 1995.

Por otro lado, la diatriba se refirió a una disposición de sentido diferente aunque con características afines: el velo o foulard usado por las mujeres islámicas fue prohibido en Francia a través de varias intervenciones normativas, el 30 de julio de 2003, el 24 de septiembre de 2003 y el 10 de febrero de 2004 sucesivamente. Hace ya tiempo que en México y Uruguay las prohibiciones de símbolos y de hábitos religiosos han sido jurídicamente codificadas con sanciones para los contraventores.

De todos modos, como imagen de fondo histórico, aún permanece el recuerdo no tanto del edicto de tolerancia hacia el cristianismo emitido en el 313 en Milán por el emperador romano Constantino, sino más bien del edicto de Teodosio, *De fide catholica*, que el 28 de febrero de 380 proclamaba el cristianismo como religión oficial del estado y prohibía cualquier otro culto. Algo más de un siglo después, en el 494, el papa Gelasio I escribía al emperador de Oriente para confirmar el primado de Roma contra cualquier tentativa de cesaropapismo, es decir, contra las pretensiones de extender el poder político a cuestiones de estricta pertinencia religiosa. Sólo dos años después, el rey de Francia Clodoveo se sumaba al catolicismo. Y, luego de poco más de tres siglos, en la Navidad del año 800, el emperador Carlomagno se hacía coronar por el papa en Roma.

Un entrelazamiento tan fuerte entre poder político y religioso ha dejado huellas hasta nuestros días. Por dar un ejemplo, entre tantos posibles, indico uno relativo a una cuestión de espacio, de territorio, que puede también resultar banal y secundario pero ilustra en modo explícito la larga y continua interconexión y superposición entre espacio público, espacio religioso, espacio político, jurisdicción de frontera, pertinencia de gestión del orden público, conveniencias y oportunidades recíprocas entre la dimensión política y la religiosa. La plaza lindante a la basílica de San Pedro en Roma pertenece en pleno derecho al Estado de la Ciudad del Vaticano; tal es así que una franja continua de piedra de distinto color respecto al resto de la plaza delimita claramente el confín con el estado italiano. Sin embargo, en realidad el servicio de vigilancia y de control no es desarrollado por la guardia suiza ni por la gendarmería pontificia, sino por las fuerzas del orden italianas, que cierran el acceso a la plaza cada noche a las 23 horas, manteniéndose después en la zona con autos que patrullan la parte interna, enmarcada por las columnas de Bernini, para verificar que todo esté en orden y que no se registren movimientos sospechosos, y vuelven a abrir el ingreso a la mañana siguiente, manteniendo el control de los visitantes durante todo el día. Todos los otros ingresos están a cargo de las guardias papales. De todos modos el hecho es que el estado italiano interviene dentro de otro estado, el cual no se opone sino que considera el hecho conveniente.

Otro ámbito en el cual la situación está de alguna manera invertida: la religión católica y en particular la figura del papa están ampliamente presentes en la televisión pública italiana (así como en las redes televisivas privadas). Por cierto está el deber del periodismo informativo, que no puede pasar por alto la particular relevancia que el catolicismo reviste en Italia (y no sólo en ese país). De este modo, y aunque sólo sea indirectamente, el estado italiano rinde un servicio de primer orden a la actividad de la Santa Sede, difundiendo ampliamente celebraciones y discursos, audiencias y viajes, pronunciamientos y comportamientos que tienen al pontífice como protagonista. En consecuencia, una buena cuota del espacio dedicado a la comunicación pública está reservada a la religión mayoritaria del país.

Parece no haber, al menos en apariencia, particulares tensiones entre la iglesia y el estado, entre religión y política, si bien no faltan momentos de debates intensos favorecidos por la actitud crítica de partidos y movimientos políticos y, a veces, de otras religiones minoritarias.

## 7. CONCLUSIÓN PROVISORIA

A menudo las religiones han tratado de conquistar credibilidad y seguidores a través de una presencia visible en las ocasiones públicas, imaginando ampliar su esfera de influencia. Estas tentativas se expresan en distintos ámbitos, aunque el más usual es el de las soluciones concordadas, estipuladas contractualmente mediante acuerdos entre jerarquías de poder. Los resultados obtenidos son extremadamente desiguales: en algunos estados la separación respecto a la iglesia está sancionada por la ley (pero no siempre es aplicada en modo integral); en otras situaciones se tiende a conservar privilegios adquiridos a nivel estatal haciendo valer el fuerte consenso religioso de la población; no faltan, en fin, verdaderas "iglesias de estado". Los principales espacios a través de los cuales la religión se vuelve activa y perceptible son la educación en las escuelas, la asistencia en los hospitales, las obras de voluntariado social, la recepción de los extranjeros y en particular de los inmigrantes, la ayuda a los pobres y los marginados.

Un nuevo desafío se pone en evidencia cada vez con más fuerza, la coexistencia de valores y contenidos religiosos de diversa proveniencia no asimilables a la religión dominante de un país. Se hace, por lo tanto, necesaria una mediación cultural siempre más amplia, informada, prudente, pluralista. En estos casos los estados intervienen apoyando a la religión dominante, ofreciendo recursos y privilegios a las comunidades religiosas a cambio de una acción que contenga el impacto de los nuevos flujos debidos a la movilidad territorial y social de la población. En general, la organización estatal no está en condiciones de resolver en modo inmediato algunas problemáticas existenciales al límite de la mera supervivencia. Por esto se dirige al aparato religioso que está mejor preparado y puede ocupar roles y competencias, tanto socio-políticas como religiosas, más asistenciales que confesionales.

Por cierto la forma más eficaz de ocupar áreas públicas de influencia es aquella que tiene como punto de partida legitimante la presencia de documentos oficiales que establecen pactos entre religión y política, entre iglesia y estado. Incluso si en un plano jurídico es reafirmada la fórmula de la distinción neta entre los dos interlocutores, en realidad los regímenes concordatarios consienten amplias posibilidades de intervención y soluciones claramente redituables para el ámbito religioso.

El reconocimiento de la religión se deja traslucir en algunos casos también en las leyes fundamentales de los estados, sus constituciones, en las cuales se subraya la naturaleza diversificada entre estado e iglesia, pero se admiten intercambios y coparticipaciones o al menos se hace referencia a una específica cultura religiosa del país en cuestión.

Obviamente hay que tener presente que no siempre la acción religiosa está dirigida por una constante lógica intervencionista. A veces se nota una actitud más cauta, de

esperar el momento mejor para obtener mayores frutos. En el fondo, hay también una estrategia política en el accionar de las religiones que no desdeñan soluciones instrumentales en vistas de éxitos más favorables para la conquista del espacio público. Incluso una veta laica puede resultar útil y, a fin de cuentas, conveniente.

## REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

BONIOLO, G.

2006 *Laicità. Una geografia delle nostre radici*. Turín: Einaudi.

CAMBI, F.

2007 *Laicità, religioni e formazione: una sfida epocale*. Roma: Carocci.

CAPPELLETTI, V.

2006 «Laicità e scienza». *Studium*, sept.-oct., pp. 643-649.

CIPRIANI, R.

2009 *El pueblo solidario*. Zinacantepec: El Colegio Mexiquense.

DE VITA, R. y F. BERTI (a cura di)

2001 *La religione nella società dell'incertezza*. Milán: FrancoAngeli.

HUNTINGTON, S. P.

1996 *The Clash of Civilizations*. Nueva York: Simon and Schuster.

TENTORI, T.

1990 *Il rischio della certezza*. Roma: Studium.

TRENTO, A.

2003 *Il cristianesimo felice. Riduzioni gesuitiche*. Génova-Milán: Marietti.

WILLER, H.

2007 «Pecados cardenales». *Idee*, n° 180, marzo, pp.78-81, Lima.

WOLFF, K.

1976 *Surrender and Catch. Experience and Inquiry Today*. Dordrecht-Boston: Reidel.

