

**Religión, política y estrategias de desprivatización: la
movilización de los grupos laicos de inspiración cristiana en el
Estado español**

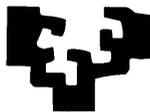
Joseba García Martín

2020

Director

Benjamín Tejerina Montaña

eman ta zabal zazu



Universidad
del País Vasco

Euskal Herriko
Unibertsitatea

A mis padres.

Agradecimientosⁱ

A Benjamín Tejerina, por su generosidad, paciencia y confianza.

A Ana Aliende, Izaskun Artegui y Natxi Perugorría, por el acompañamiento.

A la gente del CEIC/IKI, por compartir reflexiones.

A los colegas de Papeles del CEIC, por su saber hacer.

A Roberto Blancarte, por acogerme en el COLMEX.

A Agirre, Jabi, Jonmi y Olai, por tantos años.

A Borja y Nacho, por estar siempre atentos y con los brazos abiertos.

A César, Fer, Melina y Paola, por ayudarme.

A Elena, Maite y Nahiara, por el aprendizaje.

A Gonzalo, por los buenos ratos.

A Iñako, Ander y Álvaro, por todas las conversaciones.

A los amigos de Bidealde, por los recuerdos.

A Miguel y Tato, por las discusiones acaloradas.

A mi familia, por supuesto.

A Marta, de corazón, por estar siempre ahí.

ⁱ Para realizar esta tesis conté con la financiación del Programa de Formación de Personal Investigador (FPI) No Doctor del Gobierno Vasco/Eusko Jaurlaritza durante los años 2016-2020. Asimismo, y en el 2019, me beneficié de la ayuda también del Gobierno Vasco/Eusko Jaurlaritza para realizar una estancia de investigación en El Colegio de México. Quede constancia de mi agradecimiento por todo ello.

ÍNDICE

Listado de abreviaturas	vii
Índice de tablas	ix
Índice de figuras	xi
CAPÍTULO 1. INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO 2. EL ESTUDIO DEL HECHO RELIGIOSO: PROPUESTAS TEÓRICO-CONCEPTUALES	8
1. INTRODUCCIÓN	8
2. LA TEORÍA GENERAL DE LA SECULARIZACIÓN: UNA GENEALOGÍA NO SISTEMÁTICA.....	9
2.1. <i>¿De qué hablamos cuando hablamos de secularización? Una breve aproximación desde la historia del concepto</i>	<i>10</i>
2.2. <i>Auge y afianzamiento de un paradigma: la secularización</i>	<i>12</i>
2.2.1. Subtesis A: la teoría de la diferenciación social de esferas y la secularización de la sociedad	15
2.2.2. Subtesis B: secularización como proceso de declive de las creencias y las prácticas religiosas	19
2.2.3. Subtesis C: la teoría de la privatización y expulsión de la religión del espacio público ..	22
2.2.4. Conclusiones provisionales al paradigma de la secularización	26
2.3. <i>Hacia una revisión del paradigma: la ruptura del consenso</i>	<i>27</i>
3. NUEVAS CONTRIBUCIONES: LA RESURGENCIA DEL HECHO RELIGIOSO COMO FENÓMENO GLOBAL	30
3.1. <i>Crisis de las instituciones y desregulación de lo religioso: hacia una reorganización individual de la creencia</i>	<i>34</i>

3.1.1. Línea I: ¿Un nuevo paradigma en el estudio de la religión? La teoría de la elección racional y las economías religiosas	35
3.1.2. Línea II: la religión diseminada: hacia una recomposición de lo religioso	37
3.2. <i>Cuando transformación de lo religioso impacta sobre la estructura social: una perspectiva global.....</i>	39
3.2.1. Línea III: reconfigurando el espacio público en un marco globalizado: las «religiones públicas»	41
3.2.2. Línea IV: la pluralidad del hecho religioso en la modernidad: una aproximación «postsecular»	44
3.3. <i>Consideraciones finales a los nuevos aportes: para comprender el hecho religioso en la modernidad</i>	47

CAPÍTULO 3. DE LA DESECULARIZACIÓN A LA DESINTITUCIONALIZACIÓN: APROXIMACIÓN SOCIO-HISTÓRICA AL CAMPO QUE OCUPAN LOS GLIC..... 49

1. INTRODUCCIÓN	49
2. APROXIMACIÓN HISTÓRICA AL CAMBIO RELIGIOSO EN ESPAÑA: DE LA DESECULARIZACIÓN SOCIETAL A LA SECULARIZACIÓN DE LAS CONCIENCIAS..	50
2.1. <i>El factor católico y el complejo proceso de modernización: apuntes a la relación entre secularización e Iglesia en las postrimerías de la Guerra Civil española</i>	50
2.2. <i>La Iglesia y la «Nueva España» que emerge tras la Guerra Civil (1939-1962)</i>	53
2.2.1. Apertura, reposicionamiento y diálogo con el mundo contemporáneo. De la contrarreforma a la Reforma: consideraciones generales al Concilio Vaticano II.....	55
2.2.2. La emergencia de un nuevo actor: la libertad condicionada de los laicos tras el Concilio Vaticano II.....	58
2.3. <i>Impacto del Concilio Vaticano II sobre la Dictadura: de la transición política de la Iglesia al proceso de «desenganche» (1965-1975)</i>	60
2.3.1. Transformaciones internas del catolicismo y el impacto en la Dictadura: de la cruzada al desenganche	63

2.4.	<i>La Iglesia católica en democracia: encuentros y desencuentros antes de la formación de los GLIC (1980-1999)</i>	73
2.4.1.	Aproximación al proceso de secularización de la población: del catolicismo impuesto a la secularización individual	74
2.4.2.	Primeras confrontaciones al proceso de laicización societal en democracia: antecedentes movilizadores de los GLIC	77
2.5.	<i>Conclusión: hacia la autonomización de la acción eclesial</i>	83

CAPÍTULO 4. (RE)ARTICULACIÓN DEL CAMPO ORGANIZACIONAL DE LOS GLIC 85

1.	INTRODUCCIÓN	85
2.	«CRISTIANIZAR LA MODERNIDAD»: FRENTE A LA LAICIZACIÓN SOCIETAL	86
2.1.	<i>Hacia una renovación política: la «teología de la cultura»</i>	87
2.2.	<i>Ideando un programa de recristianización: la «nueva evangelización»</i>	89
2.3.	<i>El espacio público como lugar de «misión»: el laicado en movimiento</i>	93
2.4.	<i>Consideraciones generales: de los grupos apostolares al espacio público</i>	94
3.	AGENTES Y COLECTIVOS DEL RENOVADO ESCENARIO DE LOS GLIC	95
3.1.	<i>Caracterización de los colectivos y sectores movilizados más significativos en el campo de inspiración cristiana</i>	97
3.1.1.	Nodos fundamentales.....	97
3.1.1.1.	Foro Español de la Familia.....	98
3.1.1.2.	CitizenGo-HazteOír.org.....	101
3.1.1.3.	Las plataformas Sí a la Vida y Cada Vida Importa	109
3.1.2.	Legitimación científica: comisiones bioéticas	110
3.1.3.	Legitimación jurídica	112
3.1.4.	Red de asistencia y cuidados	113
3.1.5.	Rol de la Iglesia católica institucional a través de la Conferencia Episcopal Española	115
3.2.	<i>Consideraciones generales: de la inicial acción unitaria a la plural</i>	118

CAPÍTULO 5. LOS GLIC SE MOVILIZAN: HACIA LA VISIBILIZACIÓN Y OCUPACIÓN DEL ESPACIO PÚBLICO

.....	121
1. INTRODUCCIÓN	121
2. EL LUSTRO UNITARIO: MOVILIZACIÓN COLECTIVA DEL BLOQUE LAICO DE INSPIRACIÓN CRISTIANA (2004-2009).....	122
3. RECONFIGURACIÓN DE UN CAMPO EN PROCESO DE DESMOVILIZACIÓN (2009-2019)	133

CAPÍTULO 6. ANÁLISIS: DE LAS ESTRATEGIAS, DISCURSOS Y REPRESENTACIONES DE LOS GLIC

.....	143
1. INTRODUCCIÓN	143
2. SECCIÓN 1. DISTANCIAMIENTO DE LA INSTITUCIÓN: EL LAICADO COMO AGENTE POLÍTICO EN UN CAMPO EN PROCESO DE DESPRIVATIZACIÓN	143
2.1. <i>Producción e interiorización del «nuevo programa institucional» católico: una renovada forma de acción social</i>	144
2.1.1. Procesos de subjetivación de la ciudadanía creyente: arquitecturas para la responsabilidad del laicado	147
2.1.1.1. «Poder pastoral»: interiorización de la propuesta de acción derivada de la «nueva evangelización»	152
2.1.1.2. Espacios seculares de formación, reproducción y reclutamiento: la «pilarización»	156
2.2. <i>Desprivatizando el catolicismo desde la base: discursos de sincronía y distanciamiento institucional a partir de los activistas de los GLIC</i>	163
2.2.1. A propósito del distanciamiento institucional: narrativas sobre el deslizamiento hacia la sociedad civil	163
2.2.1.1. Reconfiguración de la acción institucional: la lógica de la delegación.....	165
2.2.1.2. Narrativas para la acción para-institucional: la lógica de la externalización	171
3. SECCIÓN 2. LA CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD EN LOS GLIC: DISCURSOS Y REPRESENTACIONES SOBRE EL «NOSOTROS» Y EL «ELLOS».....	177

3.1. <i>De la identidad individual a la identidad colectiva: una aproximación a las representaciones de los GLIC</i>	178
3.1.1. De los «nuevos movimientos sociales» a los «nuevos movimientos religiosos»: identidad y pertenencia en el campo GLIC	181
3.1.2. El «nosotros» y el «ellos»: los GLIC cartografían los marcos de pertenencia.....	184
3.1.2.1. El «nosotros»: los representantes de la «cultura de la vida»	187
3.1.2.2. El «ellos»: los representantes de la «cultura de la muerte»	197
3.1.2.2.1. La «dictadura del relativismo»: frente a la pluralización de los mundos de vida.....	201
3.1.2.2.2. La «dictadura de la ideología de género»: frente a los derechos sexuales y reproductivos.....	212
l) El surgimiento de la «ideología de género» según los GLIC: los tres hitos fundacionales.....	216
3.1.2.2.3. La «dictadura de lo políticamente correcto»: frente a la pluralidad discursiva	226
4. SECCIÓN 3. CONFLICTOS NORMATIVOS, IDENTIDAD Y COHESIÓN SOCIAL: LA DIMENSIÓN EXTERNA DEL CONFLICTO	233
4.1. <i>Procesos de transformación y conflicto social: de la dimensión externa del conflicto como elemento de cohesión interna</i>	233
4.2. <i>Recursos legitimadores: sobre la ciencia y la religión como discurso público</i>	236
4.2.1. Legitimación del discurso: entre ciencia y religión	236
4.2.1.1. La ciencia como saber ventríloco: una estrategia para aunar mayorías	237
4.2.1.2. Religión y traducción pública: entre la negación y el argumento legítimo	240
4.3. <i>Líneas argumentales: coincidencias discursivas y cohesión interna. Iglesia católica, GLIC y los actores y simpatizantes del campo</i>	243
4.3.1. Sobre la «familia tradicional» y el «matrimonio heteronormativo».....	244
4.3.2. Frente a la denominada «ideología de género»	251
4.3.3. Frente al «aborto» y la «reproducción humana asistida»	263
4.3.4. Frente a la «eutanasia»	271

CAPÍTULO 7. CONCLUSIONES.....	280
BIBLIOGRAFÍA	291
Anexo 1. Características de los/as participantes de las entrevistas personales	329
Anexo 2. Observaciones no participantes	330
Anexo 3. Material audiovisual consultado.....	331

Listado de abreviaturas

ACE	Acción Católica Española
ACNdP	Asociación Católica Nacional de Propagandistas
ACO	Acción Católica Obrera
ADEVIDA	Asociación en Defensa de la Vida Humana
AEAC	Asociación Española de Abogados Cristianos
AEBI	Asociación Española de Bioética y Ética Médica
AFA	Acción Familiar
ANDOC	Asociación Nacional para la Defensa del Derecho a la Objeción de Conciencia del Personal Biosanitario
AVA	Asociación de Víctimas del Aborto
CBE	Comité de Bioética de España
CDB	Centro de Documentación de Bioética
CDD	Católicas por el Derecho a Decidir
CDF	Congregación para la Doctrina de la Fe
CEE	Conferencia Episcopal Española
CE-HO	Plataforma Cheque Escolar
CELAM	Conferencia General del Episcopado Latinoamericano
CEP-FEF	Por la Calidad de la Enseñanza Pública
CG-HO	Plataforma Citizen Go
CIDEVIDA	Centro Internacional para la Defensa de la Vida Humana
CIVICA	Asociación de Investigadores y Profesionales por la Vida
CJTM	Centro Jurídico Tomás Moro
COFAPA	Confederación de Padres y Madres de Alumnos
CVII	Concilio Vaticano II
DaV-HO	Plataforma Derecho a Vivir
DENAES	Fundación para la Defensa de la Nación Española
EC	E-Cristians
EpC	Educación para la Ciudadanía
EU-HO	Plataforma Europa, Así No
FEAPV	Federación Española de Asociaciones Provida
FEF	Foro Español de la Familia
FEFN	Federación Española de Familias Numerosas
FEPACE	Federación de Asociaciones de Madres y Padres de Alumnos de Fomento de Centros de Enseñanza
FERE-CECA	Federación Española de Religiosos de Enseñanza y Titulares de Centros Católicos
FLJ	Fundación Jérôme Lejeune
FM	Fundación Madrina
FMT	Fundación Maternity
FMV	Fundación Más Vida

FOU	Federación One of Us
FRM	Fundación RedMadre
GLIC	Grupos Laicos de Inspiración Cristiana
HA-HO	Plataforma Hay Alternativas
HO	CitizenGo-HazteOír.org
HOAC	Hermandades Obreras de Acción Católica
ICF	Instituto Ciencias para la Familia
ILP	Iniciativa Legislativa Popular
IPF	Instituto de Política Familiar
IPPF	International Planned Parenthood Federation
IVE	Interrupción Voluntaria del Embarazo
JOC	Juventud Obrera Católica
LMPT	La Manif pour Tous
LOCE	Ley Orgánica de Calidad de la Educación
LODE	Ley Orgánica de Derecho a la Educación
LOE	Ley Orgánica de Educación
LOGSE	Ley Orgánica de Ordenación General del Sistema Educativo
LOMCE	Ley Orgánica para la mejora de la calidad Educativa
MHD-HO	Plataforma Mis Hijos, Mi Decisión
ML-HO	Plataforma Más Libres
NI-HO	Plataforma No es Igual
OAG-FEF	Observatorio sobre el Adoctrinamiento de Género
ONU	Organización de las Naciones Unidas
OOC-FEF	Observatorio para la Objeción de Conciencia
PCF	Pontificio Consejo para la Familia
PCJP	Pontificio Consejo «Justicia y Paz»
PCVI	Plataforma Cada Vida Importa
PDD	Píldora del Día Después
PF-HO	Plataforma Playas Familiares
PFyV	Partido Familia y Vida
PP	Partido Popular
PpE	Profesionales por la Ética
PSOE	Partido Socialista Obrero Español
PSV	Plataforma Sí a la Vida
SNC	Secretariado Nacional del Clero
UCD	Unión de Centro Democrático
UNAV	Universidad de Navarra
VV-HO	Plataforma Vota Valores

Índice de tablas

Tabla 1. Características principales que conforman cada una de las subtesis de la teoría general de la secularización.	14
Tabla 2. Principales aproximaciones a las líneas de estudio del hecho religioso en la contemporaneidad.	33
Tabla 3. Distribución de la opinión según grupos de profesionales sobre la posibilidad de ser católico y comunista en 1969 (porcentajes).	63
Tabla 4. Postura de los presbíteros españoles frente a los cambios eclesiales en 1971 (porcentajes).	66
Tabla 5. Postura socio-política de los presbíteros españoles en 1970 (porcentajes).	67
Tabla 6. Cronología sintética de las relaciones Iglesia-Estado desde el inicio del proceso de desenganche hasta la revisión de los Acuerdos con la Santa Sede (1962-1979).	72
Tabla 7. Evolución de la autodefinición religiosa de los jóvenes 1960-1989 (porcentajes).	75
Tabla 8. Religiosidad y preferencias políticas en 1978 (porcentajes).	77
Tabla 9. Cronología sintética de las relaciones Iglesia-Estado desde el inicio de la Democracia hasta la creación de un bloque de acción unitario (1980-1998).	81
Tabla 10. Caracterización de las formas de aproximarse a la modernidad según la lógica del CVII y la posconciliar neo-tradicionalista.	90
Tabla 11. Selección de documentos vaticanos sobre cuestiones relacionadas con lo público y el ámbito de la intimidad entre 1975-2018.	92
Tabla 12. Plataformas sectoriales impulsadas por el HO desde su fundación.	102
Tabla 13. Tipologías de vínculos compasivos según intensidad y duración.	114
Tabla 14. Documentos seleccionados de la CEE sobre cuestiones relacionadas con la intimidad.	118
Tabla 15. Alternancia en el liderazgo de los GLIC en el campo frente al impulso de secularismos desde 2004 hasta la actualidad.	120
Tabla 16. Fechas de la (primera) última legislación* sobre cuestiones éticas en cinco países europeos con una fuerte tradición católica.	127
Tabla 17. Cronología sintética de la década de acción unitaria de los GLIC (1999-2009).	131

Tabla 18. Cronología sintética de acontecimientos tras la ruptura del bloque unitario (2010-2019).	140
Tabla 19. Coincidencias discursivas entre la Iglesia católica, los GLIC y los actores y simpatizantes del campo sobre la «familia tradicional» y el «matrimonio heteronormativo».	249
Tabla 20. Coincidencias discursivas entre la Iglesia católica, los GLIC y los actores y simpatizantes del campo sobre la «ideología de género».	261
Tabla 21. Coincidencias discursivas en el campo entre la Iglesia católica, los GLIC y los actores y simpatizantes del campo sobre el «aborto» y la «reproducción humana asistida».	269
Tabla 22. Coincidencias discursivas en el campo entre la Iglesia católica, los GLIC y los actores y simpatizantes del campo sobre «eutanasia».	277

Índice de figuras

Figura 1. Proceso de diferenciación social por esferas según el tipo ideal weberiano.	17
Figura 2. Posición estructural de la subtesis A entre los ejes «institucionalización/privatización» y «doctrinal/no-doctrinal».	18
Figura 3. Posición estructural de la subtesis B entre los ejes «institucionalización/privatización» y «doctrinal/no-doctrinal».	21
Figura 4. Posición estructural de la subtesis C entre los ejes «institucionalización/privatización» y «doctrinal/no-doctrinal».	25
Figura 5. Cronología del desarrollo de la teoría de la secularización según décadas y subtesis.	27
Figura 6. Dinámicas de interrelación entre modernidad y religión según el “paradigma clásico de la secularización” y las “nuevas contribuciones teóricas”.	31
Figura 7. Cronología del desarrollo en el estudio del hecho religioso según décadas y líneas de análisis.	48
Figura 8. Esquema de incidencia política de los laicos entre las esferas público-privado.	60
Figura 9. Autodefinición religiosa según grupos de profesionales en 1969 (porcentajes).	62
Figura 10. Cartografía de los procesos de laicización que impulsa la Iglesia católica española (1966-1978).	71
Figura 11. Evolución de la autodefinición religiosa 1965-1988 (porcentajes).	74
Figura 12. Cronología de la consolidación de las oleadas de la secularización en el Estado español durante los siglos XX-XXI.	76
Figura 13. Campaña publicitaria de VV-HO contra la ley del aborto.	105
Figura 14. Campaña de HO frente a la denominada «ideología de género».	107
Figura 15. Guía de voto de VV-HO para las elecciones generales del 28-04-2019.	108
Figura 16. Campañas contra la «ideología de género» por FEF y HO.	112
Figura 17. Anuncio de la manifestación del año 2015 organizada por PCVI en el corcho publicitario de la madrileña Iglesia de San José —esquina superior izquierda— (O-PCVI).	117

Figura 18. Imagen de la primera manifestación del FEF contra la ley del matrimonio igualitario tras la reagrupación unitaria del campo (18-06-2005, Madrid).	123
Figura 19. Caracterización de los GLIC que componen el campo desde la articulación unitaria (2004) hasta su ruptura (2009).	128
Figura 20. Caracterización de las alianzas de FEF como nodo del campo de los GLIC tras la ruptura del bloque unitario (2009-2019).	137
Figura 21. Caracterización de las alianzas de HO como nodo del campo de los GLIC tras la ruptura del bloque unitario (2009-2019).	138
Figura 22. Pilares más destacados en la defensa y reproducción de la cosmovisión católica.	157
Figura 23. Jóvenes haciendo labores de intendencia en la manifestación organizada por la PCVI en 2015 (O-PCVI).	162
Figura 24. Posición estructural según los ejes «institucionalización/desinstitucionalización» y «privatización/desprivatización».	164
Figura 25. Ámbitos sectoriales que componen la cosmovisión denominada «cultura de la muerte» por los GLIC.	201
Figura 26. Cartografía discursiva sobre la denominada «dictadura del relativismo» según los testimonios del campo.	205
Figura 27. Síntesis de los hitos fundacionales de la «ideología de género» según los integrantes del campo.	216
Figura 28. Cartografía discursiva sobre la denominada «dictadura de lo políticamente correcto» según los testimonios del campo.	230
Figura 29. Pancarta con mensaje clerical en la manifestación (O-PCVI) contra la ley de IVE (14-03-2015, Madrid).	243
Figura 30. Cartel oficial de la manifestación organizada por el FEF contra el matrimonio igualitario (18-06-2005, Madrid).	247
Figura 31. Campañas de HO contra el “adoctrinamiento en «ideología de género»” en las escuelas.	253
Figura 32. Cartografía discursiva sobre la denominada «ideología de género» según los testimonios del campo.	255
Figura 33. Cartelería oficial de la “Marcha por la vida” (O-HO1) organizada por DaV-HO contra la ley de IVE (18-06-2017, Madrid).	265
Figura 34. Cartelería no oficial en la movilización (O-PCVI) contra la vigente ley de IVE (14-03-2015, Madrid).	267

Figura 35. Campaña contra la legalización de la eutanasia realizada por DaV-HO frente al Congreso de los Diputados (10-09-2019, Madrid).

275

CAPÍTULO 1. INTRODUCCIÓN

“Aquí está su gran error, prelado —dije—, la cuestión es tan subjetiva como la que más”.

Heinrich Böll, 2007: 127.

En la mayoría de los Estados en los que el cristianismo (particularmente el catolicismo) ha tenido una significativa relevancia histórica han emergido —con diferentes grados de organización, influencia y medios— movimientos políticos, sociales y culturales que reivindican un mayor conservadurismo en lo relacionado con las “políticas altamente sensibles” (Aguilar Fernández, 2010: 1132-1139). Siendo estos grupos homogéneos en postulados y fórmulas de acción, en lo relacionado con sus políticas de interés (familia, vida, sexualidad, educación) operan diferenciadamente en tanto que colectivos “contrasecularizadores” (Berger, 1994: 43), es decir, como agrupaciones que tratan de revertir el proceso de erosión que las instituciones religiosas padecen —además de determinados discursos, lógicas de gobierno y representaciones sociales— para lograr posicionarse en las democracias seculares y pluralistas.

Atendiendo a estos movimientos comprendemos cómo ciertos postulados de la modernidad (en general) y la secularización (en particular), lejos de ser unidireccionales, albergan dinámicas reversibles que operan de manera simultánea, produciendo tanto avances como retrocesos en las dinámicas de secularización. Resulta por ello relevante comprender el proceso de secularización bajo una lógica multidimensional (macro, meso y micro), a saber, como un conjunto de procesos concurrentes que producen cambios en la realidad social a diferentes niveles (Dobbelaere, 1994, 2002). Asumiendo esta perspectiva, vemos cómo sociedades aparentemente ejemplares en lo que respecta a la asunción del pluralismo y las libertades laicas han visto emerger colectivos que, desde los medios legítimos ofrecidos por el sistema democrático, buscan revertir conductas y legislaciones (Beyer, 1994: 85) desajustadas respecto de las propuestas por las religiones institucionalizadas.

La «desinstitucionalización» de los grupos laicos de inspiración cristiana (GLIC), con las lógicas diferencias temporales y territoriales fruto de la desigual puesta en marcha de procesos de laicización, vienen creciendo desde la década de 1980 en gran parte del mundo. Enmarcada como estrategia geopolítica (Graziano, 2012) de (re)posicionamiento de las religiones institucionalizadas frente al proceso de secularización buscan (particularmente las iglesias cristianas), a través del laicado como agente político, influenciar en las agendas gubernamentales de los territorios que sostienen la movilización, habilitando y/o clausurando emergencias políticas mediante el seguimiento de un impreciso y cambiante “orden impersonal” (Taylor, 2014).

Estos colectivos negocian espacios en los que se problematiza la conflictual —y fluida— interacción entre la moralidad pública y la privada (Díaz-Salazar, 1990; Casanova, 2000). Las reclamaciones enmarcadas en este campo buscan “restituir integralidades pasadas” (Bokser Liwerant, 2008: 59) a través de una

mayor interrelación de las esferas autónomas que el proceso de secularización habría emancipado: “la contra-modernización se transforma en desmodernización allá donde se piensa haber llegado al establecimiento definitivo de la sociedad moderna. (...). Modernización, contra-modernización y desmodernización deben considerarse, pues, como *procesos concurrentes*” (Berger, Berger y Kellner, 1979: 179-180).

Internacionalmente, y para operar mediante un lenguaje inclusivo, los GLIC construyen sistemas legitimadores (con sus especificidades locales) por medio de los cuales hacerse visibles en el espacio público. Siguiendo las modernas fórmulas de manifestación, los GLIC tratan de no poner en circulación argumentos que no sean públicamente aceptados, de ahí que no recurran a la *Biblia* (VV.AA., 2014), al *Magisterio* (Denzinger y Hünermann, 2017), al *Catecismo* (VV.AA., 1998) o a la *Doctrina Social de la Iglesia* (PCJP, 2006), sino que más bien remiten a publicaciones e investigaciones elaboradas por centros de estudio coincidentes o próximos a sus presupuestos socio-políticos desde los campos de las ciencias sociales y humanas (antropología, historia, filosofía y sociología), las ciencias de la salud (medicina y psicología) o el derecho. Mediante esta estrategia expresan sus reclamaciones de manera abierta a través de la movilización social y política.

Invocando estas disciplinas construyen «regímenes de verdad» (Foucault, 2012) y desarrollan los argumentos que sostienen la pertinencia enunciativa de las «razones públicas» (Rawls, 1995), esto es, la designación del “conjunto de argumentos autorizados para justificar públicamente la adopción o el rechazo de las normas que poseen consecuencias políticas” (Ferry, 2016: 29). Así es como extienden las reclamaciones “más allá de una comunidad particular de creyentes” (Habermas, 2006: 251) hacia la que se dirige la reclamación. Estas luchas —en consecuencia— son negociadas y continuadas por parte de una ciudadanía plural en lo político, cultural y religioso.

La lógica subyacente a las movilizaciones, sin embargo, responde a una situación de resistencia activa frente a la erosión de los postulados cristianos de la sociedad, acentuando la importancia de la religión en la formación cultural y política de una tradición (Hervieu-Léger, 2005a) e identidad histórica (Leclerc, 2016: 55). Para su legitimación, apelan a una práctica jurídica y social (bajo la retórica del «bien común») más atenta a estos planteamientos: a pesar de que el lenguaje hibride lo laico y lo cultural, como sostiene François Dubet, “el vocabulario que domina esta reivindicación ya no es el de la justicia moral y la distribución de bienes: es una *lengua moral*” (2017: 74). Desde este lugar se apuntalan las reivindicaciones contrahegemónicas, permitiendo “a la Iglesia consolidar la cohesión e identidad de sus activistas” (Graziano, 2012: 86), al tiempo que tratan de instituir, desde lo político-laico, un marco de catolicidad o de cristiandad (Poulat, 2012: 431) basado en la «verdad revelada».

Reconociendo la pertinencia de este diagnóstico, observamos cómo la presencia pública transformada del catolicismo cultural y social no sólo es una de las mayores singularidades del presente, sino que desde ahí podemos cuestionarnos las formas, dinámicas, temáticas y procesos de legitimación activados para comprender esta emergencia. ¿Cómo se transforma la religiosidad en las sociedades

contemporáneas cuando la subjetivación de las creencias son dispuestas al margen del control de las instituciones? (Hervieu-Léger, 2004: 43-44). ¿De qué manera influye la religiosidad cultural heredada — considerada implícita (Nesti, 1990) o difusa (Cipriani 1984, 2017)— a la hora de activar imaginarios que se desplazan del catolicismo social al cultural comprometidos “con una renovación de la identidad” (Garelli, 2013: 53)?

El fin de los grandes relatos supuso el reempoderamiento de las religiones como fuente para la construcción de identidades colectivas (Zazo, 2016: 107). En esta línea, y siguiendo los análisis de Gilles Kepel (1995, 2005), podemos observar cómo las décadas de 1970 y 1980 alumbraron una repolitización de la religión a través de diversas manifestaciones en el espacio público. Estas fechas evocan una emergencia conservadora en varios sentidos (político, económico y religioso) producto, al menos en las religiones monoteístas, de una cada vez más significativa «desinstitucionalización» de la relación institución-creyente (Hervieu-Léger, 2010; Davie, 2011) que habilita espacios de acción inéditos.

Numerosos países de América y Europa han visto actuar en sus respectivos espacios públicos estatales a colectivos que reclaman cambios legislativos relativos a diferentes cuestiones en el ámbito de la intimidad (Dobbelaere y Pérez-Agote, 2015a). Los/as analistas han abordado el fenómeno desde dos lecturas analíticas divergentes pero complementarias. De un lado, se han enmarcado las movilizaciones políticas identificando al movimiento social como grupo de presión, como el brazo político y secular de la Iglesia católica¹ (Béraud, 2008; Bourdieu y Saint-Martin, 2009; Béraud y Portier, 2015a), mientras que del otro, se han abordado estas manifestaciones realizando un análisis sectorial de las controversias problematizadas, siendo las movilizaciones en contra del matrimonio entre personas del mismo sexo (Fassin, 2015; Béraud y Portier, 2015b), el aborto y la instrumentación de los grupos autodenominados provida (Munson, 2010, 2018), las políticas de género e igualdad sexual (Casanova, 2009; Blancarte, 2013; Beattie, 2014), las controversias sobre la investigación científica (Vázquez, 2013; Kissling, 2013; Frisina *et al.*, 2015) y la eutanasia (Álvarez del Río, 2013; Voyé y Dobbelaere, 2015) los conflictos y movilizaciones más analizados.

Habría que destacar que la investigación de esta cuestión en el Estado español ha asumido las líneas de análisis que se perfilan internacionalmente, considerando “el potencial conflictivo latente de la religión (...) [como los] múltiples mecanismos de secularización natural y forzada” (Díaz-Salazar, 1990: 74) que se enmarcan en esta coyuntura territorial e histórica concreta. La tendencia más recurrente es aquella que estudia la acción política de los GLIC como grupos de presión (Requena Santos, 2003; Gurrutxaga, 2008; Aguilar Fernández, 2010, 2012, 2013; Pérez-Agote *et al.*, 2012; Andrés Sanz, 2013). En lo que atañe a su

¹ La bibliografía sobre estas líneas de investigación a nivel internacional es muy abundante. A continuación se sugieren algunas de las lecturas recientes más significativas: en lo relativo a grupos de presión (Kuhar, 2015; Paternotte y Kuhar, 2017; Turco, 2016; Korolczuk, 2017); sobre movilizaciones en contra del matrimonio entre personas del mismo sexo (Diez, 2015; Albarracín y Lemaitre Ripoll, 2018); a propósito del aborto y los grupos autodenominados provida (Morán Faúndes, 2018; Sáez, 2018); y sobre movilizaciones en contra de políticas de igualdad sexual (Lemaitre Ripoll, 2010, 2013; Garbagnoli y Prearo, 2017; González Vélez *et al.* 2018; López, 2018).

influencia social y política, sin embargo, el consenso es precario: cada una de estas investigaciones atribuye una desigual influencia tanto a los colectivos movilizados como a la Iglesia católica misma.

Por otro lado, es importante señalar que estos análisis sectoriales comienzan paralelamente a las movilizaciones realizadas a partir de los Gobiernos socialistas de José Luis Rodríguez Zapatero (2004-2008 y 2008-2011), siendo el matrimonio entre personas del mismo sexo (Pichardo Galán, 2008), la educación y la cultura cristianas (López Villaverde, 2013; Muñoz Ramírez, 2015, 2016), las políticas de género e igualdad sexual (Cornejo Valle y Pichardo Galán, 2015, 2017a) y, finalmente —la más analizada y polémica—, las leyes sobre la interrupción voluntaria del embarazo (Aguilar Fernández, 2011; Pérez-Agote, Santiago y Montañés, 2015) las que han producido un mayor espacio de reflexión.

Hay cuestiones pendientes de análisis, principalmente aquellas que piensan las condiciones socio-políticas de emergencia de un movimiento social, cultural y político que, enmarcado en un simbólico y atemporal “régimen de cristiandad” (Blancarte, 2012a: 9), buscan construir un espacio para-institucional expresado a través de la movilización social como “un intento de solucionar las consecuencias generadas por la tensión (...) que mueve a las personas a participar en la acción colectiva y crea[r] una cultura común que hace posible el liderazgo, la movilización y la acción concertada” (Tejerina, 1998: 114). Esta tensión está relacionada con los procesos de laicización que permean todas las capas de la sociedad para construir coyunturas diferenciadas que discutan “la decreciente relevancia de los valores, institucionalizados en la religión orientada hacia la iglesia, para la integración y legitimación de la vida cotidiana en la sociedad moderna” (Dobbelaere, 1994: 4).

La pregunta de investigación se centra en comprender cómo se consolidan las renovadas dinámicas desprivatizadoras que la religión católica ha adoptado para estar presente en el espacio público. Desde esas coordenadas trato de caracterizar las formas en las que el catolicismo trata de influir en beneficio de la racionalidad cultural que promueve por medio de la movilización de grupos, colectivos y asociaciones afines a pesar de que éstos hayan activado claros procesos de autonomización respecto de la institución. Todo ello se produce en un contexto de profundo cambio social, cultural y político atravesado por la velocidad con la que el proceso de laicización societal, organizacional e individual ha erosionado el marco cosmovisional hegemónico en el Estado español hasta hace escasas décadas.

La hipótesis que intento demostrar sostiene que el despliegue de los GLIC representa una estrategia de desinstitucionalización del catolicismo que, a través de la articulación política del laicado creyente, por medio de la desprivatización de la religión en el ámbito de la sociedad civil y a través de la protesta ciudadana trata de asediar el creciente proceso de secularización multidimensional. Este movimiento cumple una doble función: 1) contrarrestar la pérdida de influencia que el catolicismo ha experimentado a nivel societal desde el final de la década de 1980, particularmente en los ámbitos relacionados con la intimidad (vida, sexualidad y familia); y, 2) tratar de influir tanto en la opinión pública como en la agenda de los actores políticos afines a las reivindicaciones de los GLIC. En definitiva, la hipótesis mantiene que el conjunto de los colectivos que componen el campo de los GLIC se enfrenta a los secularismos

contemporáneos bien para erosionarlos, bien para revertirlo en una dirección que armoniza con el humanismo cristiano que ampara sus reclamaciones.

De esta forma, y mientras que el objetivo general trata de caracterizar las dinámicas discursivas, identitarias y movilizadoras activadas por parte de los GLIC en la reivindicación del espacio público como lugar de debate y confrontación, los objetivos específicos de la investigación persiguen entender estas estructuras de interacción divididos en cuatro bloques:

1. Aproximaciones teóricas a la relación entre religión y modernidad: I) identificar las líneas teóricas clásicas que ayudan a comprender la autonomización de la religión respecto del resto de esferas sociales, particularmente de la política; II) caracterizar las líneas contemporáneas que contribuyen a entender la resurgencia del hecho religioso en la modernidad, atendiendo particularmente a aquellas líneas que alumbran las dinámicas que proponen los GLIC.
2. Cambio religioso y rearticulación del campo de acción política: III) caracterizar históricamente el proceso de cambio religioso que tiene lugar durante el franquismo, atendiendo de forma particular al deslizamiento que se produce de la desecularización societal inicial a la secularización de las conciencias en paralelo al proceso de modernización que supone el Concilio Vaticano II (CVII); IV) atender a las nuevas estrategias de estimulación del laicado en tanto que renovado agente político que la Iglesia católica instituye para incidir en las diferenciadas sociedades contemporáneas; V) identificar los puntos de encuentro/desencuentro entre los grupos eclesiales tradicionales y los GLIC en el marco de desinstitucionalización de la acción política en el espacio público;
3. Construcción de la identidad individual y colectiva en el seno de los GLIC: VI) caracterizar el peso de la tradición política y religiosa que los activistas acarrean en su conformación como grupo identitario homogéneo en un escenario de rápida autonomización de esferas; VII) profundizar en la cosmovisión de la realidad que emana de los activistas de los GLIC en relación a la política, el activismo y la influencia de la Iglesia católica española en sus reivindicaciones; y
4. Cohesión interna, conflictos y movilización social: VIII) mapear el escenario de acción de los GLIC, observando qué grupos son los más activos y dinamizadores y cuáles son los que orbitan a su alrededor en una malla reticular con múltiples nodos; IX) conocer el impacto de la movilización de los GLIC a través de la estructura de oportunidad política surgida en momentos de cambio, ya sea movilizándolo a sectores afines o presionando a grupos contrarios para lograr hacer efectivas las reclamaciones políticas; y X) sistematizar el discurso de los GLIC en relación a las cuestiones relacionadas con la intimidad que generan, por encima de las tensiones organizativas, un factor fundamental para la cohesión grupal del campo.

Para la consecución de los objetivos he considerado necesario utilizar una combinación de diferentes técnicas que proporcionan el tipo de información que se busca. El proceso de construcción de la

información se ha fundado en cuatro técnicas cualitativas complementarias: 1) las entrevistas semi-estructuradas de tipo personal a miembros con un desigual compromiso activo con el campo (ver Anexo 1); 2) observaciones no participantes (ver Anexo 2) en movilizaciones de algunos colectivos del campo GLIC; 3) análisis de contenido de los documentos católicos institucionales más relevantes para caracterizar no sólo la postura sobre cuestiones relacionadas con la intimidad, sino también con el rol del laicado en el espacio público; y 4) análisis de contenido del material audiovisual puesto en circulación por los GLIC o en el que intervienen personalidades de referencia del campo (ver Anexo 3).

Es necesario destacar que por las características de la investigación no ha sido posible considerar a todas las organizaciones del campo. Por ello, se ha primado el grado de representatividad y relevancia de los grupos sobre otras consideraciones, por lo que la investigación no refleja la totalidad del campo GLIC y es esperable que ciertas realidades se encuentren desigualmente representadas. Tanto las entrevistas personales semi-estructuradas como las observaciones no participantes se han llevado a cabo entre enero de 2017 y abril de 2018. El/la lector/a deberá tener eso en cuenta, pues algunas de las controversias más recientes están tratadas con una profundidad menor debido a que la información que analizo corresponde a hechos anteriores a estas fechas.

Se han realizado dos entrevistas a informantes estratégicos; dieciocho entrevistas semi-estructuradas a activistas de los diferentes colectivos, lo que ha hecho necesario variar el número de entrevistas de cada grupo en función —principalmente— de la importancia y visibilidad en el campo; tres observaciones no participantes sobre las movilizaciones y marchas de los nodos más relevantes del campo; el análisis de diecinueve videos disponibles en la plataforma digital YouTube que ha contribuido significativamente a ensanchar la información construida en las otras técnicas; y el análisis de contenido de decenas de documentos eclesiales institucionales redactados desde la década de 1960 hasta la actualidad. La relación de organizaciones analizada es la siguiente:

1. GLIC de concienciación política: Foro Español de la Familia (FEF); CitizenGo-HazteOír.org (HO); Plataforma Cada Vida Importa (PCVI) y Plataforma Sí a la Vida (PSV).
2. GLIC asistenciales: Federación Española de Asociaciones Provida (FEAPV); Fundación RedMadre (FRM); Fundación Maternity (FMT) y Fundación Más Vida (FMV).
3. GLIC de carácter científico: Instituto de Política Familiar (IPF); Federación One of US (FOU); Asociación en Defensa de la Vida Humana (ADEVIDA); Fundación Jérôme Lejeune (FJL) y Profesionales por la Ética (PpE).
4. GLIC tipo jurídico: Centro Jurídico Tomás Moro (CJTM) y Asociación Española de Abogados Cristianos (AEAC).

Los capítulos están ordenados de la siguiente manera: tras la introducción se presenta, en una primera instancia, una sistematización de las líneas de análisis del proceso de secularización para, desde ese punto de partida y en un segundo tiempo, pasar a caracterizar los nuevos aportes en el campo con los

que aproximarse a las interrelaciones entre modernidad, religión y visibilidad pública. En el tercer capítulo analizo el proceso de cambio religioso producido en el Estado español en los niveles societal e individual. Desde esta transformación no sólo se comprende mejor la necesidad de búsqueda de nuevas estrategias para frenar el proceso de secularización, sino que se percibe de manera más clara la inversión hacia el ámbito de la intimidad que viene produciéndose desde hace décadas en una coyuntura de creciente privatización de la religión. El cuarto capítulo indaga las formas en las que la Iglesia católica ha desplazado la acción política hacia el laicado creyente, el renovado agente que sale al quite de la defensa de las propuestas católicas en cuestiones de gobierno de las poblaciones. Esta estrategia es el gran cambio estructural del catolicismo para que su racionalidad política continúe presente en medio de los impulsos laicizadores. El quinto capítulo cartografía el campo para, una vez elaborada una imagen general del mismo, caracterizar los discursos y las representaciones en torno a los cambios culturales. En el sexto capítulo, que ocupa el análisis del trabajo de campo, está dividido en tres partes: la primera profundiza en la emergencia del laicado como renovado agente político en un espacio en proceso de desinstitucionalización; la segunda, por otro lado, se centra en comprender las bases sobre las que se construye la identidad en los GLIC a partir de un discurso sobre el nosotros colectivo en oposición a un ellos, también colectivo; por último, la tercera sección enfoca su atención en la descripción de la dimensión externa del conflicto, es decir, en aquellas controversias que generan un campo identitario y discursivo cohesionado más allá de las diferencias que operan en el campo de manera permanente. Finalmente, en el capítulo séptimo, esbozo unas conclusiones a la luz de lo anteriormente analizado sobre la relación entre religión, modernidad y espacio público.

CAPÍTULO 2. EL ESTUDIO DEL HECHO RELIGIOSO: PROPUESTAS TEÓRICO-CONCEPTUALES

“La reconquista de la visibilidad en el espacio público por parte de la Iglesia institucional no debe llevarnos a engaño. Todo esto parece ir en contra de las hipótesis de secularización de la sociedad contemporánea. Pero en realidad, la modernidad sigue produciendo sus efectos, incluso en fase tardía. La religión no desaparece del horizonte de sentido de una vasta multitud de sujetos, más bien se ajusta a los estilos de vida propios de la modernidad tardía”.

Enzo Pace, 2015: 41.

1. INTRODUCCIÓN

Alberto Melucci (1999, 2001) sostiene que la complejidad, la diferenciación y la paradoja son tres de los elementos más significativos de las sociedades contemporáneas. Aplicando este diagnóstico al análisis del hecho religioso, voy a recurrir a amplios paradigmas que reflexionan sobre este campo en relación a otros espacios de lo social. Considerando esto como punto de inicio, cuestiono los análisis que inciden sobre la dimensión pública (Casanova, 2000) de las religiones para, desde ese marco, sondear las tensiones entre cultura y religión atravesadas por el proceso de secularización. De esta manera, se racionalizan mejor los procesos de «desprivatización» de las creencias religiosas que vehiculan una repolitización de la esfera de la moral, produciendo movilizaciones que vinculan la política, la sociedad civil y diversos sectores confesionales. Será, pues, desde el creciente interés de los colectivos de inspiración religiosa por las problemáticas sociales concernientes al ámbito de la intimidad que los activistas laicos conducirán propuestas de gubernamentalidad política. Estas acciones, que contienen un significativo grado de autonomía respecto de la institución, substancian (a través de las conciencias de sus activistas) muchas de las cuestiones centrales para el catolicismo por medio de la movilización. Así, es primordial caracterizar los procesos de cambio religioso más allá de la presencia pública de los grupos laicos a través de los vínculos débiles (Granovetter, 2000) o fuertes (Pérez Vilarriño, 1997) con la religión institucionalizada para, desde esta transformación, reflexionar sobre las formas instrumentadas por éstos para presentarse públicamente sin ser interpelados como ocupadores “ilegítimos” (Romerales y Zazo, 2016: 10) del espacio común².

La controversia por dilucidar las teorías que más se ajustan a los acontecimientos ha producido plurales debates en torno al análisis de la secularización en las sociedades modernas. Estas aproximaciones, lejos de sostener la generalidad de los planteamientos clásicos, favorecen la comprensión de nuevas fórmulas de aproximación al hecho religioso: unas, analizan la «resurgencia de lo religioso» (Norris e Inglehart, 2004; Joas y Wiegandt, 2009) examinando cuantitativamente sus manifestaciones; otras,

² Desde la perspectiva normativa de la modernidad, “la religión sólo puede entrar en la esfera pública y asumir un papel público si acepta el derecho inviolable a la privacidad y la inviolabilidad del principio de la libertad de conciencia” (Casanova, 2000: 87).

abordan cualitativamente la recomposición del hecho religioso (Lambert, 2000; Davie, 2002; Hervieu-Léger, 2005b; Willaime, 2007) analizando la importancia de la dimensión subjetiva en la formación de identidades individuales y colectivas.

Lo que sigue es una revisión de las corrientes teóricas clásicas, contemporáneas y emergentes que más significativamente contribuyen a explicar las coyunturas y los procesos de emergencia del objeto de estudio que nos convoca, a saber, los GLIC. Siendo el debate en torno al proceso de secularización el eje central, trato de dirigir la cuestión hacia aquellas dimensiones de análisis que permitan una comprensión del fenómeno más amplia que tiene en el espacio subjetivo de la religiosidad, la dimensión pública de las reivindicaciones y la construcción de una identidad colectiva inspirada en postulados religiosos sus dimensiones básicas. Comienzo proponiendo un breve recorrido del concepto de «secularización» para pasar, posteriormente, a realizar una caracterización de las formas de contemplar la religión por parte de los clásicos de la sociología. A continuación, paso a mostrar cuáles han sido las propuestas y adaptaciones que han posibilitado una aproximación renovada al fenómeno. Se trata, por lo tanto, de un esfuerzo dirigido hacia la búsqueda de complementariedad, sondeando las líneas que se abren para pensar y cuestionar un fenómeno que, bajo diferentes manifestaciones espaciales, habilita un campo de estudio que encara renovados desafíos.

2. LA TEORÍA GENERAL DE LA SECULARIZACIÓN: UNA GENEALOGÍA NO SISTEMÁTICA

“La salida de la religión es la salida de la estructuración religiosa de las sociedades; un proceso que duró siglos en Occidente, y en donde está a punto de acabar”.

Marcel Gauchet, 2005: 294.

El cambio es el factor que más contribuye al mantenimiento de las religiones (Walsh, 2006: 88). A pesar de que los debates contemporáneos sobre la religión y las lógicas de manifestación de este fenómeno estén relativamente lejanos a lo que tradicionalmente se ha analizado, conocer en profundidad el ámbito de estudio al que se refieren las propuestas será de gran utilidad para la comprensión de las racionalidades socio-religiosas actualmente operativas (Davie, 2011: 11). Es por ello que, para reflexionar sobre las lógicas de actuación de diversos agentes sociales de inspiración cristiana en el espacio público, debemos pensar cómo las religiones institucionalizadas han ido perdiendo influencia en el contexto occidental para, desde ahí, observar las transformaciones bajo las que éstas han pavimentado nuevos espacios de expresión. Esto es indispensable tanto para comprender la coyuntura como las lógicas de emergencia de los GLIC en el Estado español, aunque no solo. Buena cuenta de ello da la ingente literatura producida tanto por aquellos que defienden una revisión crítica de la teoría de la secularización (Bruce, 1992, 2011) como los que, fundamentados sobre ella, despliegan nuevas líneas de investigación (Casanova, 2000; Hervieu-Léger, 2004; Habermas, 2006).

2.1. ¿De qué hablamos cuando hablamos de secularización? Una breve aproximación desde la historia del concepto

“¿Cómo es posible ver una vidriera desde el exterior? Su pleno significado aparece únicamente al ver brillar la luz a su través, exactamente igual que el verdadero significado de la religión sólo es visible para el que está dentro de ella. (...). Pero podemos llevar la analogía un poco más lejos: desde el exterior se puede ver la parte de fuera, y se puede averiguar quién la construyó, quién la colocó, quién se encarga de su reparación, o quién entra para verla desde la otra perspectiva”.

John Milton Yinger, 1969: 11-12.

El término «religión» pertenece, en palabras de Zygmunt Bauman, a “una familia de curiosos y a menudo problemáticos conceptos que uno comprende perfectamente hasta que intenta definirlos” (2001: 23). El de «secularización»³, sin duda, pertenece a esa misma familia. Para realizar una adecuada problematización del concepto, así como para comprender sus derivaciones contemporáneas, resulta pertinente hacer, siguiendo los trabajos de Michel Foucault, una «historia del presente» del término, esto es, una caracterización del “espesor del presente que está hech[a] de estratos históricos” (Castel, 2013: 95). Por medio de la conjunción de las manifestaciones tradicionales y contemporáneas del concepto se busca comprender cuáles son los sentidos producidos en la actualidad.

La historia conceptual realizada por Reinhart Koselleck en *Aceleración, prognosis y secularización* (2003) arroja luz sobre cómo pensamos la secularización en la actualidad, esto es, como un “proceso propio de algunas sociedades modernas a través del cual las ideas y las organizaciones religiosas pierden influencia social” (Pérez-Agote, 2012: 4). Habría que destacar, además, que la secularización hace alusión a una concatenación de cambios históricos particulares que han tenido incidencia en las sociedades europeo-occidentales cristianas, “y pudiera no ser directamente aplicable a otras sociedades no cristianas con modos muy diferentes de estructuración de los ámbitos sagrado y profano” (Casanova, 2012a: 21). El concepto —tal y como se ha teorizado— tan sólo describe un desplazamiento espacio-estructural en las sociedades de matriz cristiana desde el Medievo hasta las sociedades contemporáneas⁴. La genealogía de Koselleck (2003) da cuenta de tres significados previos a la

³ Como han apuntado Peter L. Berger, Grace Davie y Effie Fokas (2008: 33), “estrictamente hablando, la «secularización» es un proceso sujeto a examen empírico de acuerdo con las normas de las ciencias sociales. Debe distinguirse de la noción de «secularismo», que —como todos los «-ismos»— es una ideología. Sin embargo, con demasiada frecuencia, los dos se confunden. Más que esto: el proceso de secularización se vuelve deseable precisamente porque conduce al secularismo”.

⁴ Peter L. Berger (2006: 157) articula la noción weberiana del «portador» para aludir a los procesos y grupos socioculturales que sirven de vehículos o de mediadores para la secularización, referenciando las condiciones principales de emergencia del proceso de secularización en el desarrollo económico e industrial, lo que en términos empíricos emplaza la teoría de la secularización exclusivamente al Occidente moderno. En este mismo sentido, y en palabras de Thomas Luckmann: “a pesar de que el proceso se originase en un marco histórico común —las culturas florecientes en Oriente Próximo, el norte de África y Occidente tras la caída del Imperio Romano y el bizantino—, en Europa el proceso ha experimentado una notable aceleración desde la baja Edad Media” (2008a: 129).

utilización del término desde la sociología, aunque son los dos primeros conceptualizados los que repasamos para comprender los significados vehiculados en la actualidad⁵.

Numerosos investigadores desde el ámbito de la sociología han tratado de realizar la genealogía con el objetivo de comprender las tensiones contemporáneas del término. Todos ellos coinciden en ampliar el ámbito de análisis hasta el surgimiento de la escisión agustiniana entre el mundo temporal y el trascendente⁶ (Casanova, 2000, 2012a; Beriain y Sánchez de la Yncera, 2012; Pérez-Agote, 2012) para dar cabida, así, al concepto de «secular», raíz de la que deriva «secularización». En la misma línea, considero fundamental ensanchar en casi diez siglos el espacio histórico de análisis para caracterizar el campo de lo posible que contenía la emergencia del término en su significación moderna primero, y contemporánea, después. Veamos cuáles son esas manifestaciones:

1. En el tiempo histórico en el que se acuña por primera vez el término de «secular» (del latín: *sæculum*) designa una de las dimensiones de la división dicotómica entre dos espacios metafóricos: de un lado, el mundo temporal, el *sæculum*, el mundo de los seres humanos (la Ciudad del Hombre); y del otro, el mundo trascendente, el de Dios (la Ciudad de Dios), tal y como establecía Agustín de Hipona (2006). Esta dicotomía divide, a su vez, el mundo terrenal en otros dos ámbitos: el secular y el religioso. Entre estos está la Iglesia católica vehiculando transcendencia entre ambas realidades discursivas en tanto que institución (Beriain y Sánchez de la Yncera, 2012: 35).
2. Específicamente el término «secularización» se acuña por vez primera a finales del siglo XVI desde el ámbito católico, indicando “el tránsito de un religioso regular al estado secular” (Koselleck, 2003: 42). Introducido a través del derecho canónico, alude a una acción legal que afecta concretamente a aquellos monjes que, sin cortar los lazos con la Iglesia, han abandonado la regla de su orden y regresan al mundo terrenal (Casanova, 2012a: 20; Berger, 2006: 152), secularizándose. Éstos conforman un nuevo estamento del clero, el secular, que pasa a tener el mundo como su lugar de operaciones⁷.

⁵ La tercera definición que señala Koselleck (2003: 44-47) hace referencia a la dimensión temporal de la «secularización», aquella que analiza la aceleración, el acortamiento del tiempo y el fin del mundo en términos apocalípticos.

⁶ El *Diccionario de Filosofía* de José Ferrater Mora define el término «trascender» como: “«ir de un lugar a otro, atravesando o traspasando cierto límite». La realidad que traspasa el límite es llamada «trascendente» y la acción y efecto de traspasar, o simplemente de estar más allá de un límite dado, es la «trascendencia»” (2001: 3565). Asimismo, Ángel Enrique Carretero Pasín puntualiza que “en la tradición de pensamiento occidental, se ha propuesto, además, que algo trascendente es, por definición, ontológicamente superior a algo inmanente” (2009: 2).

⁷ Así lo expresa Charles Taylor (2014: 99): “cuando [el concepto de «secular»] comienza a ser usado en oposición a otros términos, como en el caso de «clero secular/clero regular», o «estar en el *sæculum*/estar en la religión» (es decir, en algún orden monástico), el significado original tiene un uso muy específico. Las personas que están en el *sæculum* están insertas en el tiempo ordinario, viven la vida del tiempo ordinario, en oposición a aquéllas que se han apartado de éste para vivir más cerca de la eternidad. La palabra, entonces, es usada para el tiempo ordinario y no para el tiempo superior”.

Max Weber (2012) evoca la imagen de la caída de los muros monásticos para ilustrar este desplazamiento espacio-temporal en el que los religiosos abandonan espacios consagrados para construir una nueva lógica religiosa lejos de los lugares destinados a la vida espiritual. Este proceso supuso una apertura radical hacia el mundo terrenal, reorientando su dirección de incidencia del ámbito supra-mundano a otro ámbito más inmediato y telúrico, el intra-mundano, hecho que denota la emergencia de una nueva composición articulada sobre un doble sistema dualista de clasificación de la realidad⁸. Este desplazamiento, que ocurre en la dimensión estructural, repercute en la racionalización de las conductas de los actores sociales, que es, principalmente, lo que propone Weber (2011) como fundamento del proceso de secularización.

3. La última concepción histórica es construida en el Tratado de Paz de Westfalia (1648). Durante sus discusiones un legado⁹ francés (Dobbelaere, 1994: 6) resignifica el término al designar un acto político por medio del cual determinados bienes eclesiásticos pasaba a manos seculares. Esto, que según Reinhart Koselleck tiene tintes estratégicos y antiprotestantes, busca fijar “rígidamente las cuotas de propiedad eclesiástica y secular” (Koselleck, 2003: 42). Por primera vez, y a través de esta acepción, el término entra en la arena jurídico-política (Pérez-Agote, 2012: 5), antecedente directo de la definición que se sostiene en la actualidad.

El concepto «secularización»¹⁰ ha delimitado las lógicas de demarcación dimensional de base agustiniana (espiritual/secular) de tal manera que, por medio de transformaciones procedentes de diversos agentes históricos, ha contribuido a estructurar la historia social de Occidente (Lenoir, 2005). En los tres momentos hemos visto cómo se produce una erosión de la dimensión religiosa de la realidad, “[orientando] su significación en torno a cualquier transferencia que se dirige del uso religioso o eclesiástico al uso civil o laico” (Casanova, 2012a: 20). El proceso de secularización, por lo tanto, caracteriza la alteración de la racionalidad dicotómica medieval de comprensión de la realidad. Esta propuesta clasifica y divide el mundo entre el *sæculum* y las estructuras religiosas puestas en circulación en la dimensión secular, habilitando, de esta manera, la emergencia de sistemas más complejos de estructuración de la realidad social.

2.2. Auge y afianzamiento de un paradigma: la secularización

“Entendemos por secularización el progreso por el cual algunos sectores de la sociedad y de la cultura son sustraídos de la dominación de las instituciones y los símbolos religiosos. Cuando hablamos de sociedad y de instituciones

⁸ Este conflicto teológico-político posibilitó una de las lógicas secularizadoras contemporáneas más destacadas: la individualización de la creencia. La privatización de la religión, elemento propio del protestantismo, es habilitada en el marco de erosión de las estructuras de poder de la sociedad europea (Beyer, 2006b: 12), antesala de la secularización y la pérdida de influencia de la religión respecto de la vida de los individuos y del poder político.

⁹ Un eclesiástico (normalmente un obispo) que por delegación del papa ejerce alguna de sus funciones y lo representa frente a naciones extranjeras o en misiones especiales.

¹⁰ José Casanova sostiene la validez de este relato si se parte de la premisa que estructura la realidad medieval europea “medio de un sistema de clasificación que dividía «este mundo» en dos ámbitos distintos o esferas heterogéneas, «la religiosa» y «la secular»” (2000: 28).

en la historia del Occidente moderno, está claro que la secularización se manifiesta por la evacuación por parte de las Iglesias cristianas de áreas que previamente estuvieron bajo su control e influencia”.

Peter L. Berger, 2006: 154-155.

La mayoría de las investigaciones producidas desde la filosofía o las ciencias sociales hasta la década de 1980 hicieron de la percepción del debilitamiento de las cosmovisiones religiosas su eje analítico central (Collins, 2007: 19). Las sociologías clásica y moderna abrazaron de forma indiscutida y “sin comprobación empírica alguna” (Casanova, 2012a: 22) los postulados ilustrados como universales y unívocos. Estos estudios estuvieron estrechamente vinculados a los desarrollos del paradigma de la secularización (Tschannen, 1992: 21-31), consolidando —con matices y adaptaciones— la profundización de las tesis propuestas por los clásicos de la disciplina (Simmel, 2005, 2013; Weber, 2011, 2012; Durkheim, 2012; Marx, 2018) que, unívocamente aunque con diversos grados de radicalidad, insistían en la consideración del hecho religioso como algo desacorde con la modernidad:

“Los ideólogos de la modernidad pronosticaron que el destino inexorable de la religión era su declive. Según entendían, la modernidad y la religión resultaban incompatibles. Los procesos que acompañaban a aquella (...) socavarían las bases sociales de las representaciones y prácticas religiosas, haciendo así inevitable el desarrollo del proceso de secularización” (Pérez-Agote y Santiago, 2005: 7).

Esta conceptualización sostiene que el declive de las religiones es producto de la erosión de las estructuras de plausibilidad (Berger, 1994: 213), pues determinan “las categorías racionales de valor para la conducta de la vida” (Berger y Luckmann, 1997: 54) debido, principalmente, “al desarrollo de la racionalidad, la ciencia y la tecnología que acompaña al proceso de industrialización y urbanización” (Pérez-Agote, 2010: 1). Los análisis insisten especialmente en la observación de las transformaciones sociales y políticas (Gauchet, 2005) que erosionan el poder o la capacidad de influencia de los devenires institucionalizados (Acquaviva, 1993: 48) de las religiones (pérdida de plausibilidad, incompatibilidad con un pensamiento racional, diferenciación social por esferas), produciendo una “transferencia de propiedad, poder, actividades y funciones manifiestas y latentes, desde instituciones con un marco de referencia sobrenatural a instituciones (a menudo nuevas) que operan según criterios empíricos, racionales y pragmáticos” (Wilson, 1985: 11-12). En definitiva, y en palabras de Roland Robertson: “la religión se consideraba como un fenómeno cuya importancia disminuía a medida que las sociedades evolucionaban hacia una condición más avanzada” (1980: 7).

Todas estas tensiones concretan una propuesta de teoría que, bajo el nombre de «paradigma moderno de la secularización» (Martín Huete, 2007: 9) pasó a ser el axioma que concitó la mayoría de las corrientes para el análisis del hecho religioso. Esta perspectiva pone el acento en la pérdida de centralidad de la religión en tanto que esfera autónoma en el plano estructural de un lado, y en la racionalización de las creencias individuales, del otro. Parece haber quedado claro que el proyecto moderno “significó una ruptura con el modelo tradicional religioso que configuraba el mundo” (Martín Huete, 2015: 29). José M^a Mardones recoge el sentido de estos postulados:

“La sociedad moderna ya no es una sociedad que pone en el centro a la religión. Dicho de otro modo, no ocurre como en la sociedad tradicional, en la cual todo pasaba de algún modo por el tamiz de la religión recibiendo su visto bueno o su rechazo. La religión ha dejado de ser el legitimador fundamental de la sociedad moderna. (...). Ahora, este centro de producción de relaciones sociales lo ocupan la economía, la técnica, la burocracia de la administración pública. La religión ha sido desplazada a los márgenes de la sociedad” (1994: 32).

En este sentido, la situación de modernización genera una coyuntura de mercado pluralista de creencias (Berger, 2006: 216) que pone en cuestión las estructuras de plausibilidad tradicionales, produciendo una “relativización total de los sistemas de valores y esquemas de interpretación” (Berger y Luckmann, 1997: 75). Esto entraña un aumento cuantitativo y cualitativo de las cosmovisiones religiosas de los mundos de vida. Esta situación enmarca tres presupuestos (ver Tabla 1) que ayudan a comprender el devenir del proceso de secularización (Casanova, 2000: 20; 2012a: 23):

Tabla 1. Características principales que conforman cada una de las subtesis de la teoría general de la secularización.

Fuente: elaboración propia.

	CARACTERÍSTICAS PRINCIPALES
SUBTESIS A: «SECULARIZACIÓN COMO PROCESO DE DIFERENCIACIÓN DE ESFERAS»	<ul style="list-style-type: none"> - Proceso de modernización. - Separación de esferas. - Interrelación entre las esferas. - Transferencia de poder a las esferas autónomas. - Desencantamiento / Desacralización. - Secularización como proceso interno de la modernización.
SUBTESIS B: «SECULARIZACIÓN COMO PROCESO DE DECLIVE DE LAS CREENCIAS Y PRÁCTICAS RELIGIOSAS»	<ul style="list-style-type: none"> - Declive de la práctica y creencia dirigida hacia la institución. - Desinstitucionalización de la práctica y creencia («patología religiosa»).
SUBTESIS C: «SECULARIZACIÓN COMO PROCESO DE PRIVATIZACIÓN DE LA RELIGIÓN»	<ul style="list-style-type: none"> - Alejamiento de la tutela institucional. - Bricolaje religioso. - Complementariedad de sistemas de creencia. - Encogimiento de la trascendencia. - Relativización de los mundos-de-vida. - Emergencia de un sistema no-doctrinal.

En la actualidad, entender a Occidente como espacio sujeto a lógicas secularizadoras implica la adscripción a una determinada y variada conceptualización sobre la secularización (Zazo, 2016). Estas corrientes, a pesar de conservar un corpus analítico común, encuentran puntos de disenso notorios. Es necesario identificar y explicar en qué han consistido las tres subtesis de la secularización en tanto que ejes de debate con el objetivo de evitar usar el término como “estereotipo vago” (Dobbelaere, 1994: 8), dificultando, así, la comprensión del fenómeno.

Algunas de las hipótesis que acompañan el desarrollo de las subtesis no se corresponden con la realidad, no obstante, ello no significa que el planteamiento clásico deba ser invalidado en su totalidad (Casanova, 2000: 20). Al menos en lo que atañe al retroceso de “la práctica religiosa regular en la Europa occidental”

(Beck, 2009: 32), la subtesis B de la secularización parece cumplirse. Sin embargo, y desde una perspectiva cosmopolita (Pickel, 2013), la imagen que ofrecen las religiones es de vitalidad, pudiéndose observar regularmente manifestaciones religiosas de todo tipo:

“Esta doble constatación indica que, a la vista de los acontecimientos y de las diversas mutaciones que ha experimentado lo moderno, se debe visitar y ‘re-graduar’ tanto la visión clásica de la secularización como el papel de lo religioso en el escenario actual” (Gil-Gimeno, 2016: 10).

Tomando como marco de análisis las últimas seis décadas, considero fundamental comprender en qué consisten esas tesis específicas del proceso de secularización¹¹, para desde ahí alumbrar un mejor diagnóstico sobre el hecho religioso.

2.2.1. SUBTESIS A: LA TEORÍA DE LA DIFERENCIACIÓN SOCIAL DE ESFERAS Y LA SECULARIZACIÓN DE LA SOCIEDAD ¹²

“La secularización como concepto se refiere al proceso histórico real por medio del cual este sistema dual dentro de «este mundo» y las estructuras sacramentales de mediación entre este mundo y el otro mundo se van derrumbando hasta que desaparece todo el sistema de clasificación medieval para ser sustituido por sistemas nuevos de estructuración espacial de las esferas”.

José Casanova, 2000: 30.

“Las sociedades modernas se diferencian según líneas funcionales y han desarrollado diferentes subsistemas (por ejemplo, la economía, la política, la ciencia, la familia o la educación). Estos subsistemas son diferentes entre sí, puesto que cada uno realiza una función concreta (...). Como resulta evidente, su autonomía funcional depende de su entorno y de la comunicación con otros subsistemas funcionales”.

Karel Dobbelaere, 2008: 18.

Desde que la sociología fue instituida como disciplina “se ha preocupado por descubrir los orígenes y documentar los efectos de la modernidad” (Christiano, 2007: 39). Mediante este proceso podemos observar el cambio que transforma un mundo enraizado en la tradición, sacralizado e integrado gracias a la moral de las religiones universales, hacia otro más complejo y desencantado, racionalizado, deslegitimado y escindido en diferentes esferas de valor. Tratando de comprender los agentes y las consecuencias de este conflictivo proceso que dinamizó la secularización y complejización de las sociedades, Max Weber (2011: 75) se preguntaba sobre la serie de circunstancias que han determinado que precisamente sólo en Occidente hayan acontecido ciertos fenómenos culturales.

¹¹ José Casanova (2014: 293-294) utiliza, respectivamente, «Secularización I», «Secularización II» y «Secularización III» para referirse a las subtesis de la secularización. Creo que es más pertinente —al menos para la tarea que llevo a cabo— utilizar el término subtesis, que además de referir el proceso de pérdida de influencia de la religión, visibiliza la concatenación de dimensiones que componen el paradigma general.

¹² La subtesis A sostiene que la ciencia quebranta irremediabilmente las estructuras de plausibilidad sobre las que se fundamenta el hecho religioso, deviniendo inservibles las lógicas de sentido dispuestas (Wilson, 1966; Parsons *et al.*, 1968; Parsons, 1980; Tschannen, 1991; Berger, 2006; Weber, 2011, 2012; Durkheim, 2012).

El programa de la Ilustración (o modernización)¹³, como sostenían Max Horkheimer y Theodor W. Adorno (1994: 59), era el desencantamiento del mundo, por lo que buscaba impulsar la expulsión de la religión y sus instituciones históricas del ámbito público por medio de la apertura de “procesos de diferenciación interna de las diversas esferas seculares” (Casanova, 2012a: 24). Este ha sido el “relato maestro” (Berger, Davie y Fokas, 2008: 31) intrínsecamente relacionado con el proceso de modernización. En esta coyuntura, sin embargo, resulta pertinente abordar este proceso desde el punto de vista de la diferenciación social, observando el inicio de un proceso multidimensional que, iniciado en las cotas con mayor capacidad para generar subjetividad en la estructura (nivel societal), va diluyéndose a través de las representaciones colectivas (nivel organizacional) y las prácticas cotidianas (nivel individual) hasta producir cambios sociales de calado (Dobbelaere, 1994)¹⁴. Es fundamental, por lo tanto, mencionar que se trata de un proceso activado por un conjunto de factores solapados que desencadenan acontecimientos que erosionan las estructuras de plausibilidad sobre las que se asienta la religión en las sociedades. Según David Martin (1978) son cuatro los acontecimientos históricos en el Occidente cristiano que auspiciaron la puesta en marcha de esta transformación: 1) la Reforma protestante; 2) la formación de los Estados modernos; 3) el crecimiento del capitalismo; y 4) la revolución científica. La conjunción de estos fenómenos activa la secularización de la sociedad, haciendo emerger un proceso “por el cual algunos sectores de la sociedad y de la cultura son sustraídos de la dominación de las instituciones y los símbolos religiosos” (Berger, 2006: 154).

¿Cuál es el lugar que le corresponde a la religión en el nuevo contexto de modernidad? Siguiendo la lógica de Karel Dobbelaere (2002) la secularización representa la emancipación de la tutela de la religión de diversas funciones que operan de manera autónoma y estructuralmente diferenciadas. Larry Shiner, compartiendo el análisis y el diagnóstico, ha denominado este proceso como de «desenganche» de la sociedad (1967: 212-214). Para Émile Durkheim (2012) los sistemas que se emancipan asumen las tareas y funciones que operaban bajo la religión, «transponiendo» (Shiner, 1967: 214) el poder y la capacidad de influencia a otros ámbitos de la estructura. Este proceso de desplazamiento implica la desacralización del mundo, o como Max Weber (2012) denomina, de «desencantamiento»¹⁵,

¹³ Así se manifiesta Robert A. Nisbet a este respecto: “[la Ilustración] nunca fue capaz de ver la religión más que como una trama de supersticiones, locuras y tiranías del espíritu; como un fenómeno (...) del que se podría esperar que con el tiempo desapareciera, dadas una influencia suficiente de la educación y la contemplación de los portentos de la ciencia” (1974: 158).

¹⁴ Sobre las dinámicas del proceso de secularización Karel Dobbelaere matiza: “la secularización tiene lugar de un modo diferente en cada país: las circunstancias históricas y las condiciones culturales han producido en cada nación un camino característico por el que, además, tampoco han avanzado al mismo ritmo” (2008: 19).

¹⁵ Max Weber expone sus planteamientos sobre el «desencantamiento del mundo» de la siguiente manera: “la intelectualización y racionalización crecientes *no* significan, pues, un creciente conocimiento general de las condiciones generales de nuestra vida. Su significado es muy distinto; significan que se sabe o se cree que en cualquier momento en que se *quiera* se *puede* llegar a saber que, por tanto, no existen en torno a nuestra vida poderes ocultos e imprevisibles, sino que, por el contrario, todo puede ser *dominado mediante el cálculo y la previsión*. Esto quiere decir simplemente que se ha excluido lo mágico del mundo. A diferencia del salvaje, para quien tales poderes existen, nosotros no tenemos que recurrir ya a medios mágicos para controlar los espíritus o moverlos a piedad. Esto es cosa que se logra [a merced] de los medios técnicos y a la previsión” (Weber, 1975: 199-200).

manifestando una ruptura y autonomización de la política y la vida social de la influencia de la religión, racionalizando las lógicas de vida para, desde ahí, erosionar las tradicionales estructuras sociales:

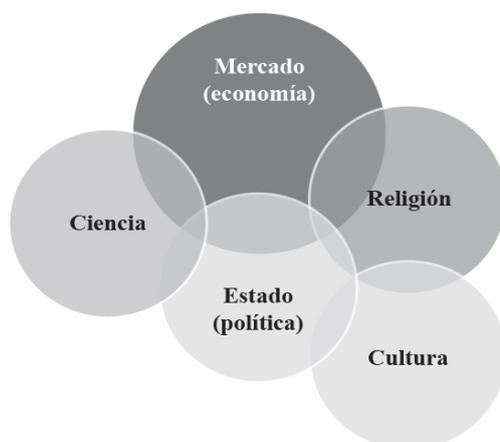


Figura 1. Proceso de diferenciación social por esferas según el tipo ideal weberiano.
Fuente: Blancarte, 2015: 667.

Habilitado por este renovado escenario de cambio, las diversas esferas que componen la realidad (arte, política, economía, derecho, ciencia) se tutelan según su propia lógica, iniciando un proceso de distanciamiento y autonomización interna que guarda una necesaria e intensa relación entre sí (Pérez-Agote, 2016a: 76). Según este proceso, en la nueva conformación sistémica la esfera de la religión resulta una menos influyente, perdiendo capacidad de incidir en la formación de las otras esferas:

“En el curso de la historia, la religión se ha vuelto progresivamente más diferenciada respecto de otros terrenos de la vida social, emergiendo eventualmente como un espacio institucional específico dentro de un nuevo tipo de estructura social constituido por varias instituciones (educación, política, economía, etc.). Por ejemplo, la Iglesia y el Estado se vuelven claramente diferenciados (*diferenciación*). Al mismo tiempo, las diferentes instituciones no religiosas nacidas de este proceso de diferenciación comienzan a trabajar sobre la base de criterios que están racionalmente relacionados con sus específicas funciones sociales, independientemente de cualquier control o guía religiosa. Así por ejemplo, la economía comienza a trabajar de una manera racional dictada por su propia lógica inherente (*racionalización*). El impacto de esos procesos en la esfera religiosa genera que ésta pierda algo de su especificidad y devenga más mundana. Las organizaciones religiosas comienzan a satisfacer las necesidades psicológicas de sus miembros (*mundanización*)” (Tschannen, 1991: 400-401).

Auspiciado “por la convergencia de cierto número de procesos modernizadores específicos” (Wuthnow *et al.*, 1988: 73), el fenómeno de la diferenciación produce un escenario de desinstitucionalización que lejos de separar por esferas las funciones y lógicas de acción, contribuye también a la reinstitucionalización según campos del conocimiento y legitimación. No obstante, aunque este proceso territorialice de diferentes maneras, siempre conserva una misma lógica de manifestación: “como un proceso de diferenciación funcional y emancipación de las esferas seculares (...) de la religión así como la diferenciación, concomitantemente especializada, de la religión dentro de su propia, nuevamente creada, esfera religiosa” (Casanova, 2012a: 23).

La sociedad, cada vez más sistema-parcial (Luhmann, 2007) experimenta, a través del proceso de diferenciación, un distanciamiento del núcleo de poder al proclamar “su autonomía con respecto a la religión y rechaza[r] las normas prescritas por ella” (Dobbelaere, 2008: 18). De esta manera, observamos cómo el proceso de secularización no es el motor sino la consecuencia de la puesta en circulación de un proceso más profundo, el proceso de diferenciación, basado en la consolidación de los límites y esferas de influencia dentro del sistema: “la secularización no es sino la particularización del proceso general de la diferenciación funcional aplicada al subsistema religioso” (Dobbelaere, 2008: 19). La Figura 2 muestra cómo este proceso de modernización y diferenciación conduce a la institucionalización autónoma por medio de la creación de una racionalidad que “ya no necesita para tener derecho a existir, referirse a otros criterios que no sean dictados por su propio desarrollo” (Mardones, 1988: 24) y que, a modo de consecuencia no deseada de la acción, produce un desencantamiento o una desacralización del mundo.

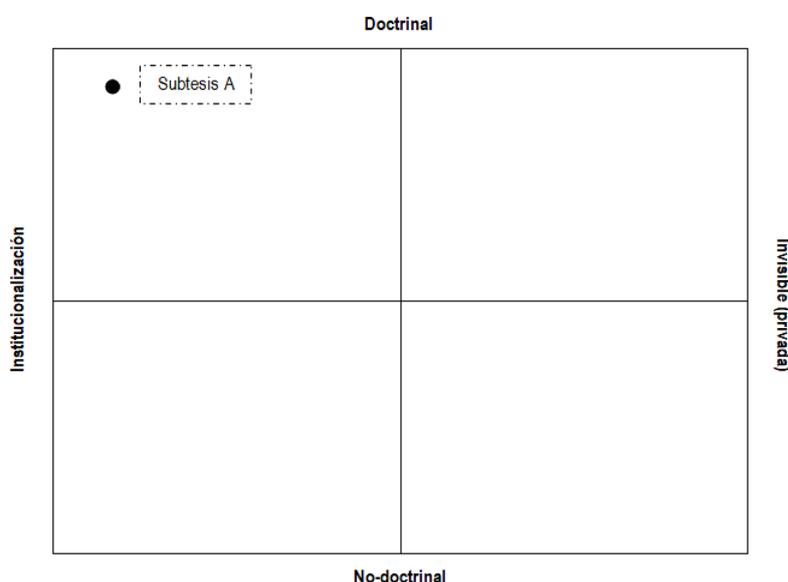


Figura 2. Posición estructural de la subtesis A entre los ejes «institucionalización/privatización» y «doctrinal/no-doctrinal».

Fuente: elaboración propia.

Las lógicas religiosas son sustituidas por una nueva racionalidad sostenida sobre procesos de legitimación basados en la emergente ciencia (Hervieu-Léger y Willaime, 2001: 10-11; Casanova, 2012a: 24; Santiago, 2015: 47). En este marco, las lógicas de vida son socavadas en dos sentidos: “a nivel del espíritu, inculcando modalidades de pensamiento muy racionales, y a nivel de la vida práctica, mediante la aplicación de técnicas igualmente racionales para solucionar problemas que previamente dejaban sin amparo a los seres humanos” (Berger, 1994: 40). A día de hoy parece acertado afirmar que, más allá de la histórica caracterización bélica e incompatible entre modernidad y religión, los recientes acontecimientos y transformaciones proponen una dialéctica positiva entre ambas. De esta forma, parece razonable pensar que más que preconizar la desaparición de la religión, ésta “ha tenido un papel significativo en la génesis de la modernidad Occidental” (Ruano de la Fuente, 2008: 35).

2.2.2. SUBTESIS B: SECULARIZACIÓN COMO PROCESO DE DECLIVE DE LAS CREENCIAS Y LAS PRÁCTICAS RELIGIOSAS¹⁶

“Allí donde el análisis se apoyaba directamente en la evidencia empírica fue necesario ejercitar una cierta dosis de precaución en las generalizaciones que se hacían a partir de los datos. (...). [Sobre]interpretar síntomas y ver conexiones allí donde eran meramente plausibles es indudablemente grande”.

Thomas Luckmann, 1978: 127.

A mediados de la década de 1960, en una tesitura histórica en la que parece que el proceso de diferenciación de esferas ha generado una significativa autonomización de los subsistemas, se da por hecho la irreversibilidad de la emancipación de la religión del resto de esferas (Habermas, 2008a: 17). De este proceso emergen con fuerza una serie de premisas sociológicas que analizan prácticas y actitudes que dan cuenta de las transformaciones del campo religioso¹⁷ (Luckmann, 1973; Cipriani, 2004; Bruce, 2013). Esta tendencia analítica ha tenido un acusado predicamento en los Estados Unidos (Herberg, 1955; Lenski, 1967), Francia (Le Bras, 1955-1956; Desroche, 1972) y Bélgica (Leclercq, 1967), centrándose casi sin excepciones en la observación del catolicismo y de las iglesias protestantes establecidas o a punto de establecerse¹⁸ (Luckmann, 1973: 37-38). El objetivo último de un número significativo de estas investigaciones era producir tablas, gráficos y mapas para rastrear los índices de la vida religiosa y salir al quite de las transformaciones que ya habían sido objeto de análisis por Max Weber: “¿por qué [son] precisamente [los] territorios económicamente más desarrollados los que [tienen] una peculiar e irresistible predisposición para una revolución eclesiástica?” (2011: 74). En palabras de Peter L. Berger, Grace Davie y Effie Fokas:

“La modernidad no lleva necesariamente a la secularización. Lo que sí produce, con toda probabilidad, es necesariamente pluralismo. (...). La religión ha sido afectada como todo lo demás. El pluralismo transforma la religión tanto institucionalmente como en la conciencia de los individuos. En efecto, surge un mercado religioso en el que los individuos pueden, de hecho deben, tomar decisiones. En el plano de la conciencia, esto significa que la religión ya no se da por sentada, sino que se convierte en objeto de reflexión y decisión” (2008: 12-13).

Esta subtesis trata “de actualizar y analizar el vínculo estructural que existe entre el despliegue de la modernidad y la represión social y cultural de la religión” (Hervieu-Léger, 2008: 25). De esta manera, y al contrario de como se ha estudiado, la unidad de análisis se desplaza de la dimensión estructural de la

¹⁶ La subtesis B emerge tras la segunda guerra mundial (Berger y Luckmann, 1980: 54-55) y en una coyuntura de adormecimiento de la sociología de la religión (Robertson, 1980: 8-9) en la que se hacen fuertes las investigaciones bajo auspicios eclesiásticos e investigaciones de corte cuantitativo (Martin, 1969, 1978; Acquaviva, 1972; Isambert y Terrenoire, 1980; Stark y Glock, 1980; Hervieu-Léger y Champion, 1986).

¹⁷ Pierre Bourdieu construye la noción de campo con el objetivo de aprehender sincrónicamente “espacios estructurados de posiciones (o de puestos) cuyas propiedades dependen de su posición en dichos espacios y pueden analizarse en forma independiente de las características de sus ocupantes (en parte determinados por ellas)” (2002: 119). El campo religioso se rige bajo estas mismas lógicas, siendo el espacio simbólico específico sobre el que las religiones despliegan su dominio (Bourdieu, 2006; Dianteill y Löwy, 2009).

¹⁸ Aunque siempre desde la dimensión extraparroquial, es decir, no observando las permanencias y la relevancia social de una tradición, sino tratando de observar la evolución de la religión en esas coyunturas.

secularización a la práctica y la creencia a nivel individual. Si bien la fe como objeto de indagación es difícilmente conceptualizable, se considera pertinente y útil construir una base empírica que trate de correlacionar los actos exteriores y la conciencia que conducen a su ejecución¹⁹. Los ejes principales que justifican esta preocupación denominacional por el estado de la religión, las iglesias y el culto dirigido a ellas se enmarcan en un contexto de modernización y diversificación de los mundos-de-vida que posibilitan una construcción identitaria alejada (o al menos distanciada) de las instituciones:

“El decrecimiento de la religión de iglesia tradicional debe verse como una consecuencia de la pérdida de la relevancia de los valores (institucionalizados en la religión orientada hacia la iglesia) que favorecían la integración y legitimación de la vida de cada día en la sociedad moderna” (Luckmann, 1973: 49).

Las razones más significativas que explican según Danièle Hervieu-Léger (2008: 16) el proceso de declive de las creencias y las prácticas religiosas en Occidente son cinco:

- 1) El desmoronamiento de la población clerical desde fines de la década de 1940 en toda Europa;
- 2) La descomposición del tejido parroquial;
- 3) La descalificación de la herencia normativa del cristianismo por la revolución cultural de finales de 1960;
- 4) El significativo crecimiento del individualismo expresivo y característico de las sociedades de alta modernidad;
- 5) La socialización de la juventud en una suerte de bricolaje religioso que afirma que cada quien puede construir una identificación religiosa propia.

Esta sociología denominacional²⁰ instrumenta estudios sobre participación para comprender de qué manera se produce una más funcional integración normativa (Landecker, 1951: 335-336) orientada hacia las instituciones hegemónicas. Los estudios analizan la participación individual de los creyentes en las estructuras sociales (Glock, 1965; Glock y Bellah, 1976), pero no reparan en la dimensión dinámica de estas estructuras, sujetas a permanentes cambios y tensiones. Es por ello que los análisis resultan escuetos (Luckmann, 1973: 32) en lo relativo a la comprensión de un fenómeno de calado y con unos efectos tan radicales sobre las lógicas estructurantes de la sociedad y las conciencias individuales: se centran en examinar la relevancia de las iglesias para los individuos, no la relevancia social de éstas.

Muchos de los análisis de este tiempo observan el proceso de cambio religioso bajo el prisma de la «patologización religiosa», lógica que repercute en una decreciente capacidad de influencia de las

¹⁹ En *Études de sociologie religieuse* (1955-1956), Gabriel Le Bras instaure tipologías que orientan las categorías a utilizar para aproximarse al fenómeno: «los/as conformistas temporales» (quienes acuden a la institución para significativos ritos de paso: bautismo, comunión, casamientos o exequias), «los/as practicantes» (aquellos/as que participan en la misa y toman la comunión), «las personas devotas» (los/as que forman parte de asociaciones religiosas y comulgan con frecuencia), «los/as bautizados/as no creyentes» (aquellos/as que a pesar de haber sido bautizados no participan de ninguna actividad religiosa), «los/as que siguen otras religiones» y «los sujetos que no pertenecen a ningún grupo religioso».

²⁰ Trutz Rendtorff (1971) se aproxima a las preocupaciones institucionales que dieron lugar a una subdisciplina sociológica denominada, indistintamente, «sociología religiosa», «sociología de la Iglesia» o «sociología del cristianismo» para, posteriormente, establecer las diferencias de ésta con las líneas de investigación que se realizan en la «sociología de la religión o de las religiones» tras la década de 1970.

iglesias sobre la conducción de las conductas (Dobbelaere, 1994: 3). No obstante, este proceso posibilita el análisis comparado según variables de clase y nacionalidad (principalmente), haciendo visible un claro descenso de la religiosidad tradicional orientada hacia las iglesias. En términos generales, sin embargo, esta variable no opera más que como un índice de la avenencia entre las normas de los grupos religiosos y la conducta de sus miembros (Dobbelaere, 1994: 91). En definitiva, el paradigma del proceso de cambio religioso se elabora por medio de un cúmulo de indicadores que cuestionan las lógicas de caída y surgimiento de comunidades religiosas, produciendo cambios en las estructuras y las formas de creer que activan nuevas lógicas de vehicular trascendencia por medio de la institución (Dobbelaere, 1994: 67).

La Figura 3 enmarca el espacio simbólico en el que esta subtesis ubica el decrecimiento de la práctica y la creencia dirigidas a la institución. Este planteamiento sirve como nexos con la subtesis de la privatización, que representa la pérdida de confianza en las instituciones religiosas al tiempo que la creencia adquiere renovados planteamientos no (necesariamente) coincidentes con la doctrina de la institución.



Figura 3. Posición estructural de la subtesis B entre los ejes «institucionalización/privatización» y «doctrinal/no-doctrinal».

Fuente: elaboración propia.

Thomas Luckmann reflexiona en *La religión invisible* sobre la importancia de construir un modelo analítico que mire los renovados espacios en los que la religiosidad descansa. En sus palabras: “la disminución de la religión de iglesia es sólo una —y la menos interesante sociológicamente— de las dimensiones del problema de la secularización” (1973: 49). En este tiempo la religiosidad no es pensada desde su potencial dimensión habilitadora de lógicas subjetivas y relacionales, más al contrario, se percibe de manera “estrecha” (Luckmann, 1973: 32), esto es, por medio de la identificación entre «iglesia institucionalizada» y «religión», postulando su incapacidad para producir lógicas simbólicas de acción y

sentido al margen de las tradicionales estructuras instituidas (Simmel, 1986) que canalizan el hecho religioso. Es por medio de éstas que la religiosidad obtiene un espacio de manifestación privilegiado para objetivar la creencia y crear “estructuras «trascendentes», «ordenadoras» e «integradoras»” (Luckmann, 1973: 36). De aquí que, unido a la decreciente práctica dirigida hacia la institución, los indicios conducen a confirmar una de las hipótesis clásicas de la secularización.

Sabino S. Acquaviva, por su parte, en *El eclipse de lo sagrado en la civilización industrial* (1972) asume que, más allá de las traumáticas consecuencias prácticas que este cambio religioso pueda tener sobre las instituciones religiosas, estos procesos hacen emerger tanto nuevas formas de construir la identidad como de vivir la experiencia de lo sagrado²¹. En este sentido surgen varias cuestiones que contribuyen a mejorar la comprensión del fenómeno: ¿es pertinente englobar bajo la lógica institucional las dimensiones de creencia y práctica como desaconseja Émile Durkheim (2012)? ¿De qué manera conviven las formas seculares y las religiosas en nuestras sociedades? (Gil-Gimeno, 2016: 17). En resumidas cuentas, la reivindicación de las posturas teóricas inauguradas por los clásicos de la sociología resultan de mayor utilidad que los análisis interesados sobre el decrecimiento de la práctica y la creencia orientadas a la institución: mientras que las primeras ayudan a aproximarse mejor a la cuestión de la religión en la contemporaneidad (Luckmann, 1973: 28), las otras clausuran la posibilidad de construir alternativas religiosas lejos de las instituciones históricas.

2.2.3. SUBTESIS C: LA TEORÍA DE LA PRIVATIZACIÓN Y EXPULSIÓN DE LA RELIGIÓN DEL ESPACIO PÚBLICO²²

“El individuo es responsable no sólo de manejar su propia relación con Dios a través de la fe dentro del marco adscrito de una iglesia establecida (...), sino de escoger el marco mismo, de decidir como individuo maduro qué creer y con quién asociarse en la expresión organizativa y reforzamiento de sus compromisos”.

Talcott Parsons, 1967: 62.

La subtesis de la privatización surge como diagnóstico de síntesis para explicar la emergencia de procesos macroestructurales (subtesis A) que tienen un efecto significativo en las lógicas del cambio religioso (subtesis B). A través de ella es posible sondear las manifestaciones que la religión asume en la actualidad. Al mismo tiempo, contribuye a visibilizar otra de las grandes tensiones del proceso de secularización: la contraposición público-privado. En definitiva, esta lógica teórica aborda las vías que

²¹ Roger Caillois recuerda que «lo sagrado» es cambiante: “lo sagrado pertenece como una propiedad estable o efímera a ciertas cosas (los instrumentos de culto), a ciertos seres (el rey, el sacerdote), a ciertos lugares (el templo, la iglesia, el sagrario), a determinados tiempos (el domingo, el día de pascua, el de navidad, etc.). No existe nada que no pueda convertirse en sede de lo sagrado, revistiendo así a los ojos del individuo o de la colectividad un prestigio inigualable. No hay nada que no pueda ser despojado de ese privilegio” (2013: 12).

²² La subtesis C se hace fuerte a finales de los años sesenta por medio de la racionalización de las creencias religiosas que producen la pérdida de influencia y mundanización de las históricas religiones institucionales. Tras ese proceso se produce un desplazamiento de las creencias hacia el ámbito de la privacidad (Bellah, 1964; Swanson, 1968; Yinger, 1969; Fenn, 1972; Luckmann, 1973; Bellah *et al.*, 1989).

transita la religión para articular y satisfacer necesidades de tipo integrador en los planos social y cultural que inciden particularmente en la dimensión individual.

Por medio de esta subtesis, se asume que las transformaciones que está experimentando hoy la religiosidad son complejas y no pueden comprenderse tan sólo por medio de indicadores de creencia y práctica. Es por ello que, más que cuestionar si una persona es o no religiosa, la prioridad reside en conocer las formas en las que una persona es religiosa, sondeando cuáles son las prácticas, las creencias y los mecanismos movilizados. Así, enlazando la manifestación de este proceso como consecuencia de la activación de uno de diferenciación de esferas, observamos una salida de la religión de la cultura y los símbolos colectivos que producen, como sostiene Peter L. Berger en *El dosel sagrado* (2006: 216), dinámicas de individualización. Esto significa que un número creciente de individuos en el Occidente moderno no sólo no contempla la cosmovisión del mundo a la luz de interpretaciones religiosas tradicionales, sino que construye lógicas de reducción de la incertidumbre por otras vías que pueden ser mezcla de diferentes realidades.

Al impulso de este escenario ha contribuido de manera decisiva el fenómeno del pluralismo religioso y cultural (que multiplica las estructuras de plausibilidad en competencia), estimulando la privatización y la individuación de la religión. Cuando los contenidos religiosos pierden su carácter objetivo dejan a un lado su condición de dados por supuesto y se subjetivizan doblemente: de un lado, porque esa realidad pasa a ser un asunto privado del individuo; del otro, porque en el momento en que esa realidad es asumida como asunto privado pierde consistencia colectiva, y pasa a ser parte de la estructura individual o psicológica. Thomas Luckmann apunta en esa misma vía:

“La privatización de la existencia individual está ligada a la privatización de la religión en general. (...). En la interpenetración global de las culturas, se ha puesto a disposición un vasto —y de ninguna manera silencioso, aunque quizás imaginario— museo de valores, nociones, encantos y prácticas. (...). La elección viene determinada en menor medida por las condiciones sociales (...) que por las psicologías individuales. Originalmente, el concepto de que «la religión es un asunto privado» tenía un significado político. Ahora tiene un carácter esencialmente psicológico” (1979: 136).

El objeto de estudio pasa a ser el individuo en colectividad, cuestionando las lógicas de bricolaje (mezcla de recursos y cosmovisiones religiosas) puestas en marcha para lograr este objetivo. Así se manifiesta Robert N. Bellah cuando teoriza sobre el devenir de la evolución religiosa:

“En lugar de interpretar estas tendencias [de cambio religioso] como significativas de indiferencia y secularización, veo en ellas la creciente aceptación de la noción de que cada individuo debe elaborar sus propias soluciones finales y que lo máximo que la iglesia puede hacer es proporcionarle un ambiente favorable para hacerlo, sin imponerle un conjunto prefabricado de respuestas” (1964: 373).

Este planteamiento sale al quite del proceso de alejamiento respecto de la tutela institucionalizada de las manifestaciones de religiosidad, haciendo emerger procesos de autoconstrucción de la práctica y la creencia religiosas que se ubican en un espacio no-especializado desde el cual crear lógicas religiosas funcionales. Esta religiosidad no se enfrenta a las religiosidades institucionalizadas, sino que complementa y aporta un valor añadido a las mismas en coyunturas donde las instituciones no alcanzan

a satisfacer las necesidades de la población creyente. En este mismo sentido se postula la teoría de Luckmann (1973) cuando con el objetivo de comprender las formas en las que se construyen universos de sentido socialmente objetivados, indaga los caminos que resultan operativos para construir discursos y representaciones que legitiman las rutinas de la vida, habilitando nuevas vías por medio de las cuáles la religión, y más todavía, la religiosidad (Simmel, 2013) sondea la dimensión performativa y subjetiva en contextos de pérdida de influencia. Como sostiene José Casanova (2012b: 30), la tesis de la privatización²³ “se vuelve problemática cuando en lugar de ser una teoría empírica falsable de tendencias históricas dominantes, se convierte en una teoría normativa prescriptiva de cómo las instituciones religiosas deben actuar en el mundo moderno”.

Los planteamientos de la privatización emergentes toman las estructuras religiosas invisibles o no-doctrinales como espacios de construcción. Diversos grupos de investigación desarrollan su trabajo empírico desde la década de 1970 (Yinger, 1969; Luckmann, 1973; Nelsen *et al.*, 1976; Roof *et al.*, 1977) en este sentido. Esto sucede en un momento histórico en el que el proceso de la diferenciación ha erosionado de tal manera las estructuras religiosas que hace que los individuos, para construir universos de significado, recurran a otros espacios que han adquirido una creciente relevancia para forjar identidades individuales y colectivas (experiencia, familia, sexualidad, estética). Es por esto que —en un sentido funcionalista— los requerimientos religiosos se adaptan a las experiencias vitales de los individuos (carencia de sentido, sufrimiento e injusticia) para aplacarlas y resolver problemáticas complejas (Geertz, 2003: 97).

La constitución de lo sagrado en la modernidad está sujeta al acceso directo que los individuos tienen respecto de los símbolos culturales disponibles sin la mediación de ninguna institución que gestione la trascendencia, “deja[ndo] juego a la combinación de las temáticas modernas de la expresión libre, de la realización del yo y de la movilidad, que corresponden al advenimiento del individualismo” (Hervieu-Léger, 2005a: 62). En esta tesitura, la trascendencia emergente cambia su naturaleza histórica (asociada a una visión de otro mundo) hacia otras modalidades intermedias (de carácter político) o mínimas (orientadas hacia el individuo) que confieren un carácter sagrado a la cultura del yo (Luckmann, 2008b).

La religiosidad adquiere una forma radicalmente subjetiva, muy alejada de los postulados dicotómicos que emplazan las religiones institucionalizadas. Lo que caracteriza a estas formas emergentes de trascendencia es la falta de coherencia y obligatoriedad en comparación con las formas tradicionales. No obstante, esta racionalidad “contiene un serio peligro: el de causar un retirarse en masa hacia la «esfera privada»” (Luckmann, 1973: 129). Para Danièle Hervieu-Léger y Françoise Champion (1986) el declive de la práctica y la creencia han sido erróneamente conceptualizadas. Alineadas con los presupuestos que abordan el cambio religioso en tanto que lógica teórica que circula en paralelo al proceso teleológico de la

²³ Para Thomas Luckmann (1973) la subtesis C no postula tanto la decadencia inevitable de la religión en la modernidad como la pérdida de las funciones sociales y públicas de la religión, además de una marginación y privatización en un marco de diferenciación de esferas.

secularización, su aproximación parte de la base de que las transformaciones que tiene la religión en Occidente son consecuencia del impacto de la modernidad sobre la religión, y que, por lo tanto, produce acomodaciones significativas que auspician una transformación:

“La remodelación subsiguiente de los marcos de la experiencia humana franqueó de hecho su punto de dispersión: ya no hay ese punto general de integración que imponía la visión unitaria y graduada del ser; ya se trate de los principios del hecho colectivo, de la comprensión del mundo o de la relación con la naturaleza, en lo sucesivo estaremos ante dominios autónomos que se desarrollarán cada uno según sus necesidades y su dinámica propias” (Gauchet, 2005: 231).

En la Figura 4 vemos cómo la subtesis de la privatización se ubica como un elemento híbrido, situándose en un espacio de convergencia entre modalidades no-doctrinales de creencia, esto es, alejadas de los dogmatismos de las religiones institucionalizadas, al tiempo que asume la espiritualidad como una lógica de subjetivación que contribuye a enmarcar las prácticas y actitudes cotidianas en estructuras de significado socialmente legitimadas:

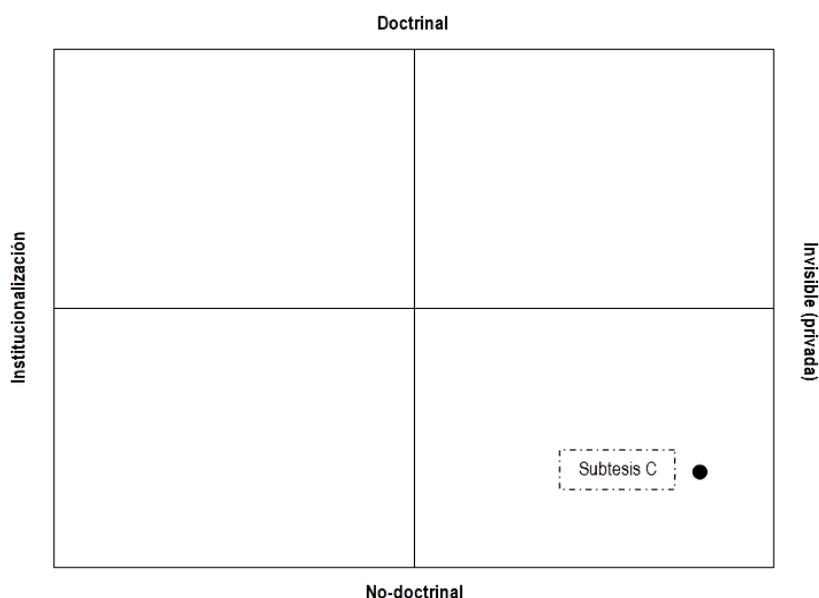


Figura 4. Posición estructural de la subtesis C entre los ejes «institucionalización/privatización» y «doctrinal/no-doctrinal».

Fuente: elaboración propia.

Al tiempo que se habla de una descomposición de lo religioso, también se aborda la cuestión de cómo esas representaciones, prácticas y actitudes se reconstruyen en la modernidad. Max Weber (2014: 531) tuvo esta tesis como altamente improbable. A pesar de ello, y perfilando el marco en el que las subjetividades son liberadas de la tutela de las religiones organizadas, teorizó tanto sobre las recomposiciones producidas en el terreno institucional (Hervieu-Léger, 2005a: 49) como fuera de este. Actualmente observamos cómo estos cambios religiosos no sólo no son una anomalía, sino que parecen anunciar una de las manifestaciones más genuinas de las dinámicas de renovación religiosa. Estas concreciones tienen lugar como lógica de resistencia frente a la pérdida de credibilidad de las iglesias consolidadas “para interpretar y servir la creencia en lo sobrenatural” (Blancarte, 2012b: 69).

2.2.4. CONCLUSIONES PROVISIONALES AL PARADIGMA DE LA SECULARIZACIÓN

“Cualquier paradigma que admita una excepción tan amplia como la Europa histórica tiene obvios problemas de generalización”.

N. J. Demerath III, 1995: 109.

Las tres propuestas de subtesis de la secularización, aunque con evidentes grados de radicalidad en relación a la consideración de la pérdida de influencia de la religión y del hecho religioso, encuentran apoyos fundamentados sobre “una visión esencialista y unívoca de la modernidad” (Pérez-Agote y Santiago 2005: 7). Esta teoría, que es considerada progresiva, unilineal y universal, se concibe como incompatible con las históricas religiones institucionalizadas, considerando la influencia de sus efectos más allá de Occidente. El establecimiento de un marco conceptual común impuso este paradigma (Tschannen, 1991; Casanova, 2012a: 21) como marco para el estudio de la secularización. La complejidad que adquiere este fenómeno contribuye a que estas tendencias de síntesis se consoliden, para desde ahí, asumir acriticamente muchos de sus postulados en virtud de la construcción de un espacio compartido de reflexión. La teoría versa de la siguiente manera a partir de su enunciación más esquemática y lineal:

“Cuanto más rápida avanza la modernización (y, por lo tanto, con mayor claridad triunfa la racionalidad científica y técnica y se derrumban las estructuras que fundamentan la plausibilidad de la fe religiosa), de manera más ostensible se desapodera a los dioses. Así, la religión ha pasado por ser, durante doscientos años, una faceta no-originaria, de segundo rango, que desaparecerá o perderá relevancia a medida que se eliminen sus causas. Cuando se supere la pobreza escandalosa, se universalice la educación, se erradique la desigualdad social y la opresión política sea cosa del pasado, la religión adquirirá el rango de pasatiempo personal. La religiosidad se convertirá, si es que pervive, en una cuestión privada, permaneciendo como opción capaz de vincular la conciencia personal de los fieles, pero dejando de tener un papel determinante en la formación de la identidad individual y colectiva” (Beck 2009: 30).

La tesis central se compone de tres preposiciones muy diferentes, desiguales y, en ocasiones, desintegradas, desde las que se ha conformado una teoría general de la secularización (Casanova, 2000: 286) que reproduce la histórica encrucijada en la disciplina que atestigua una incompatibilidad esencial entre religión y modernización. En resumidas cuentas, tanto la duración como el vigor del paradigma se debe, en gran medida, a la conjunción de tres factores: 1) la asunción ingenua de la oposición decimonónica entre religión y ciencia (Cantón Delgado, 2008: 283); 2) la precariedad de las estructuras de plausibilidad religiosas que empujan el proceso de modernización producido por la secularización de las conciencias individuales y colectivas (Dobbelaere, 1993: 28); y 3) la falta de escrutinio y comprobación empíricas (Casanova, 2012a: 21-22). La Figura 5 muestra el desarrollo de cada subtesis según fechas:

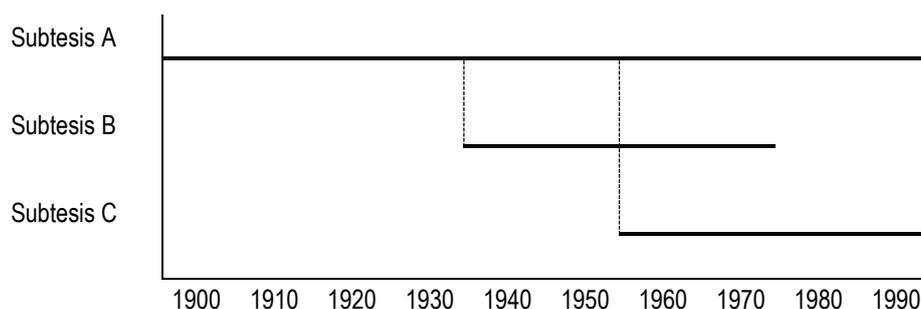


Figura 5. Cronología del desarrollo de la teoría de la secularización según décadas y subtesis²⁴.

Fuente: elaboración propia.

2.3. Hacia una revisión del paradigma: la ruptura del consenso

“La secularización se ha convertido hoy en un eslogan amplio y difuso, sobre cuyo uso apenas es posible alcanzar un acuerdo”.

Reinhard Koselleck, 2003: 109.

“La teoría de la secularización no es una teoría general del cambio religioso, ni es una teoría universal, por las dos razones siguientes: no puede aplicarse en todos los casos; y en los casos en que es útil, no considera todo el espectro de cambios que se producen”.

Alfonso Pérez-Agote, 2014: 888.

Si hasta la década de 1980 los análisis se han centrado en el estudio de los ritmos y desarrollos del *encogimiento* de la religión (Luckmann, 2008b), en adelante las tendencias se invierten radicalmente. A mediados de la década de 1960 surgen las primeras confrontaciones²⁵ empírico-teóricas (Martin, 1965; Greeley, 1974) al paradigma de la secularización, que si bien son contundentes, no son una corriente analítica apoyada por la mayoría de los/as investigadores/as. A finales del siglo XX, sin embargo, algunos de aquellos postulados revisionistas comienzan a adquirir una entidad que obliga a problematizar los planteamientos hegemónicos consolidados.

La publicación en 1991 del libro *La revancha de Dios* (2005) de Gilles Kepel muestra cómo en las dos décadas anteriores se había producido una repolitización de religiones monoteístas (cristianismo, judaísmo e islam) que son, veladamente, los cultos tipo ideal para la teoría de la secularización. Poco tiempo después, en 1994, José Casanova aborda la reinsertión de la religión en el espacio público por medio de la reivindicación de sus postulados en “la plaza de la controversia política y moral” (2000: 15). Ese mismo año, además, Peter Beyer publica *Religion and Globalization* (1994) para cuestionar el

²⁴ Las líneas discontinuas verticales representan el momento histórico en el que las subtesis se descuelgan y producen nuevos planteamientos complementarios.

²⁵ Andrew M. Greeley, en la introducción de *El hombre no secular. Persistencia de la religión* sostiene: “escribo este libro para decir que no estoy de acuerdo. Aquí se rechazan casi todas las afirmaciones convencionales sobre la actual situación religiosa. Y lo hago desde la base de la teoría y la investigación sociológicas. (...) La tesis de este libro podría enunciarse así: las necesidades y funciones religiosas fundamentales no han cambiado mucho desde finales de la época glacial; los cambios que hayan podido producirse han venido a agudizar más que a mitigar los problemas religiosos en el mundo contemporáneo” (1974: 9).

impacto de la globalización en el cambio de lógicas y prácticas religiosas en el mundo. Las críticas²⁶ adquieren, así, la unidireccionalidad y la virulencia diametralmente opuestas a la suscitada por las anteriores: se cuestiona la universalidad de la teoría al tiempo que se certifica que sus planteamientos se aplican (tal vez con exclusividad) a lo sucedido en el sur de Europa²⁷:

“¿La tendencia [de la creencia y la práctica] es claramente descendente? ¿Lo es en todos los lugares? Si ponemos el acento en el caso europeo la respuesta es sí a las dos preguntas. Pero, si por el contrario focalizamos nuestra mirada sobre otras realidades extra-europeas caeremos en la cuenta de que esta sub-tesis interpretada desde la perspectiva de la pérdida general de peso de las instancias de tipo religioso no se cumple en todos los casos” (Gil-Gimeno, 2016: 19).

En este marco en el que las lógicas socio-políticas teorizadas no han respondido debidamente a las hipótesis, las tres subtesis de la secularización son desbordadas por la complejidad de las manifestaciones de lo religioso en la modernidad. Esto pasa a ser caracterizado en términos de ruptura del paradigma en tanto que ha perdido “capacidad para explicar satisfactoriamente los procesos de secularización y sacralización en la modernidad” (Garzón Vallejo, 2014: 102). En la coyuntura de alto nivel de secularización urge matizar las formas de manifestación de lo religioso en Occidente. La mera observación del distanciamiento paulatino de la religiosidad orientada hacia las iglesias en tanto que instituciones históricas en los países industrializados, más allá de problematizar el hermetismo y la unidireccionalidad de las consideraciones como parte de una visión teórica y metodológicamente sesgada incapaz de dar respuestas a los complejos procesos contemporáneos (Luckmann, 1973: 37), no aporta herramientas operativas para comprender los renovados lugares de la religión.

Este resurgir articulado como lógica de subjetivación identitaria y racionalidad de gobierno ha producido cambios políticos de calado que, más allá de ser considerados como meras transformaciones geopolíticas, estimulan la necesidad de dinamizar un análisis contemporáneo del rol y la manifestación de las religiones en un mundo que cuestiona el desarrollo lineal y final de la teoría (Esteban Sánchez, 2008: 296). La cuestión nuclear no es si la secularización se ha producido, sino si desde la teoría sociológica se pueden producir marcos y herramientas que analicen pertinentemente las implicaciones de la coexistencia de la religión y la modernidad:

²⁶ En concordancia con esto habría que evidenciar las manifestaciones realizadas sobre la cuestión. Jeffrey K. Hadden sostiene que esta teoría es “una mezcla de ideas vagamente empleadas más que una teoría sistemática” (1987: 598), y a finales de siglo, Rodney Stark (1999), retoma la petición original de David Martin solicitando la eliminación del término «secularización» del diccionario sociológico (Martin, 1969: 22), para propugnar que dada la inexactitud de algunas teorías racionalistas en el renovado contexto de emergencia de lo religioso, la supresión de lo que considera una *doctrina* que, sin ambigüedades, debe ser enviada al “cementerio de las teorías fallidas” (Stark, 1999: 270). Afortunadamente, estas propuestas no han sido llevadas a cabo: la ingente pérdida de información, reflexiones, debates y esfuerzos de adaptación de haber abandonado el uso del término hubiera acarreado “problemas aún mayores” (Casanova, 2000: 27) de cara al diálogo entre las diferentes corrientes teóricas y áreas de conocimiento. Hans Joas (2012: 189), por su parte, sostiene que cualquier nueva propuesta debe contar con el conjunto de conocimientos acumulados que aporta la noción de «secularización».

²⁷ Peter L. Berger, Grace Davie y Effie Fokas proponen el término de «eurosecularidad» (2008: 15-21). Danièle Hervieu-Léger (2003a) trae este mismo concepto para problematizar la noción de «modernidades religiosas múltiples».

“Todos los investigadores ocupados en el análisis de los hechos religiosos comenzaron, a partir de ese momento, a reevaluar y a re-formular el modelo de la incompatibilidad y de la exclusión mutua que había regido hasta entonces el análisis de las relaciones entre la religión y la modernidad” (Hervieu-Léger, 2004: 14).

En concordancia con las líneas de análisis trazadas a lo largo de las dos últimas décadas del siglo XX, al tiempo que se producen nuevos marcos de investigación de lo que se ha denominado como la dimensión pública de las religiones (Casanova, 2000, 2012a) se han construido espacios alternativos para la comprensión del hecho religioso a la luz de nuevas manifestaciones que perciben una revivificación de la religión. Los nuevos planteamientos de Peter L. Berger, uno de los contribuyentes más destacados de esta corriente, hizo repensar el estado de la cuestión:

“Mi idea es que la suposición según la cual vivimos en un mundo secularizado es falsa. El mundo de hoy, con algunas excepciones, es tan furiosamente religioso como lo fue alguna vez, y en algunos sitios incluso más que antes. Esto quiere decir que lo que los historiadores y sociólogos denominaron «teoría de la secularización» está esencialmente equivocada. En mis trabajos tempranos colaboré con estas. Estaba bien acompañado —la mayoría de los sociólogos de la religión tenían similares puntos de vista, y teníamos buenas razones para sostenerla—. (...) Por supuesto, la modernización ha tenido algunos efectos secularizadores, más en algunos espacios que en otros. Pero también ha provocado poderosos movimientos de contrasecularización” (Berger, 1999: 2-3).

Esta declaración entronca con la obra de muchas otras voces “que sostienen que la sociedad actual está atravesando por diferentes procesos de desecularización” (Pérez-Agote y Santiago, 2005: 7). Se trazan, sin embargo, dos excepciones a la norma:

1. Los contextos en los que la modernidad ha dragado las estructuras de plausibilidad por medio del proceso de secularización, produciendo lógicas de gobierno socialmente diferenciadas y legitimadas desde postulados racionalizadores (desde la ciencia y la técnica); y
2. Dentro de la Europa Occidental “una subcultura internacional compuesta por personas con educación superior de tipo occidental, especialmente en las humanidades y las ciencias sociales” (Berger, 1999: 9-10).

Actualmente la comunidad académica (Berger, 1994; Davie y Hervieu-Léger, 1996; Davie, 1999, 2002) converge en considerar Europa Occidental —y tal vez Canadá— como los enclaves geográficos en los que el esquema típico ideal de la secularización pueda aplicarse (Berger y Luckmann, 1997; Pérez-Agote y Santiago, 2008; Lefebvre y Pérez-Agote, 2018). Sin embargo, y en este contexto complejo, se está produciendo una hasta ahora inédita combinación que tan sólo durante la modernidad religiosa se ha producido, y es que mientras de un lado está teniendo lugar un socavamiento de la credibilidad de los sistemas religiosos, del otro lado, se están sucediendo nuevas formas de recomposición de la creencia (Hervieu-Léger, 2004, 2005a). David Lyon (2002) sostiene que la relación entre religión y modernidad está en proceso de transformación. No obstante, la adhesión o crítica a la teoría de la secularización no debe permitir descentrar el foco del estudio del hecho religioso, el fin último para el que ese modelo ha sido construido, haciendo una pregunta sobre el ámbito de desarrollo de este hecho social: ¿cuál es el

lugar que la religión debe ocupar en las sociedades modernas si ocupa un lugar cada vez más próximo a los núcleos de poder instituyente?

Parece claro que, allá donde se produce el proceso de secularización, se promueven transformaciones de calado en todos los ámbitos de la sociedad al alterar tanto la composición organizativa como los sistemas de legitimación de los diversos procesos de agencia. Sin embargo, parece también haber quedado despejado que el proceso de secularización, lejos de ser un proceso gradual ascendente, es un fenómeno multidimensional que sufre avances y retrocesos. Peter L. Berger (1994, 1999, 2016) insiste sobre colectivos eclesiales o laicos que, articulados desde una lógica política, se conforman como colectivos de presión, defensa o ataque que inician procesos políticos siguiendo la lógica de la contrasecularización con el objetivo de producir una desecularización que está inevitablemente sujeta “a circunstancias históricas cambiantes” (Dobbelaere, 2008: 20). Al contrario de lo que piensa la teoría general de la secularización, la erosión de la influencia de los productos institucionales históricos “no significa la desaparición de la religión de la vida de los seres humanos (...), [ni] tampoco de su influencia en las distintas esferas en las que ésta se desenvuelve” (Blancarte, 2015: 661).

3. NUEVAS CONTRIBUCIONES: LA RESURGENCIA DEL HECHO RELIGIOSO COMO FENÓMENO GLOBAL

“Tal vez sea un buen tiempo para cuestionar, una vez más, nuestra concepción sobre la secularización en general. (...) Dos series de preguntas son las que emergen, y sus diferentes aproximaciones dependen del caso y el investigador. Las primeras, conciernen a la identidad de la modernidad y su contenido; las segundas, refieren a la variedad de relaciones posibles entre religión y modernidad”.

Jean Séguy, 1989: 3

“Europa Occidental está experimentando una fuerte tendencia a la baja en la práctica religiosa, la adhesión a instituciones y la aceptación de creencias, todo lo cual afecta a las confesiones dominantes en estos países. Sin embargo, es igualmente cierto que también han surgido nuevos procesos y tendencias que están configurando el panorama religioso en estos países”.

Alfonso Pérez-Agote, 2014: 891.

Que la modernidad encuentra un conflicto fundamental con la cosmovisión religiosa es la tesis central que sondean los planteamientos expuestos hasta el momento. Si bien a partir de 1980 el paradigma clásico encuentra grietas y líneas de fuga, no es hasta finales de esa misma década que comienzan a instituirse análisis que visibilizan los impactos con los que la religión transforma las sociedades tardomodernas (Davie, 2011). Producto de este cambio, los postulados sobre la secularización pasan de ser unos axiomas prescriptivos que perfilan los modos de comportarse —centrados sobre “aspectos secundarios, externos y formales, en el plano del ritual” (Cipriani, 1994: 315)— a proposiciones que se desarrollan según una lógica de ida y vuelta, reflejando también los impactos con los que la religión ha modificado las

lógicas activadas por la modernidad²⁸ (ver Figura 6). Estas nuevas aproximaciones reflexionan sobre la dimensión relacional del hecho religioso en clave de «retorno» (Pace, 2001), «despertar» (Norris e Inglehart, 2004) o «resurgencia» (Joas y Wiegandt, 2009).

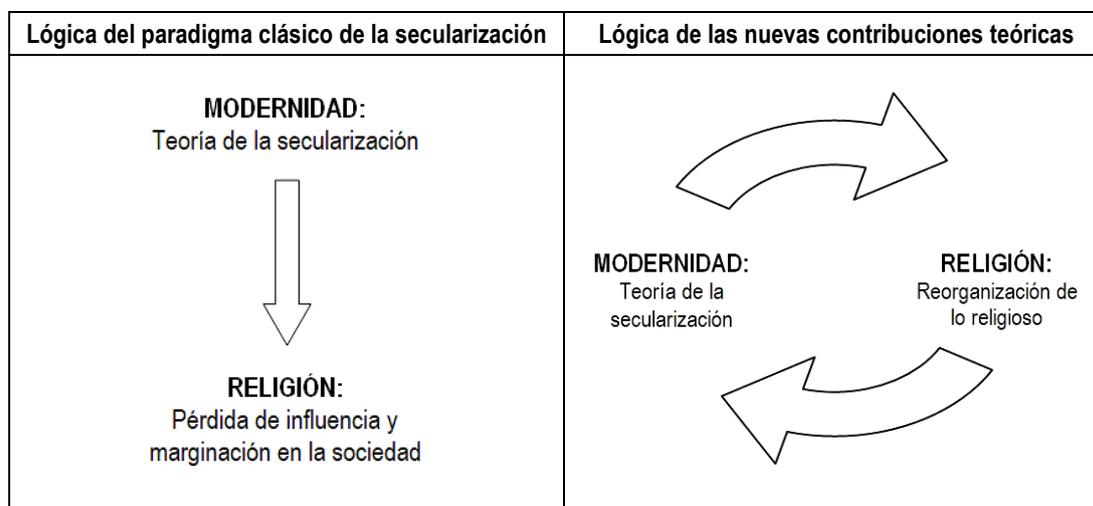


Figura 6. Dinámicas de interrelación entre modernidad y religión según el “paradigma clásico de la secularización” y las “nuevas contribuciones teóricas”.

Fuente: elaboración propia.

Peter Wagner (1997), Michel Foucault (2003) o Jürgen Habermas (2008c) hablan de la modernidad como de algo difícilmente definible puesto que lleva en su seno la semilla de lo inconcluso²⁹. Shmuel Eisenstadt, por su parte (2000) acuña el afortunado concepto de «modernidades múltiples»³⁰ para aproximarse a sus relatos desde la base de “no existe una única versión (...), sino varias” (Berger, 2016: 133). En coherencia con estos planteamientos se articula también la noción de «genealogía(s)» (Casanova, 2012a) en el ámbito de la religión, que no sólo viene a representar la pluralidad de los itinerarios que lo religioso viabiliza globalmente, sino que intenta analizar críticamente “la teoría genealógica y teleológica de la religión que subyace a la teoría de la secularización” (Casanova, 2012a: 6). Una de las tendencias actuales más significativas en este sentido habla en clave de «secularizaciones múltiples»³¹ (Wohlrab-

²⁸ La tesis principal de la secularización ha estado sujeta a recurrentes matizaciones. Simplificando, existen dos versiones: 1) una versión dura que pronostica el declive y desaparición de la religión heredada de los planteamientos ilustrados; 2) una modalidad suave que augura la pérdida de relevancia social de las instituciones históricas acompañadas de un proceso de reconfiguración de la religión en la modernidad capitalista, adaptando nuevas formas de manifestación. Sobre esta relación ver: Mardones, 1996.

²⁹ Michel Foucault considera la «modernidad» como una actitud, como “un modo de relación respecto de la actualidad” (2003: 81) más que como una época definida por unas características agrupadas. Es en este sentido que si algo describe lo moderno “no es la indefinición permanente, sino las muchas concepciones que se dan de ello” (Sánchez Capdequí, 2014: 5).

³⁰ Peter L. Berger (2016: 133) señala que Eisenstadt no estaba particularmente interesado en el fenómeno de la religión. A su juicio, sin embargo, el concepto que construye es una aportación “valiosa para [la] comprensión de la modernidad, y se puede aplicar a la relación entre secularidad y religión en las sociedades modernas”.

³¹ Christoph Kleine y Monika Wohlrab-Sahr definen el concepto de «secularizaciones múltiples» como uno que “va más allá de la relación entre política y religión, aplica[ndo] el término secularización a las diferenciaciones y fronteras simbólicas entre lo religioso y lo no-religioso en general. La demarcación de fronteras se considera cultural e históricamente limitada y, por lo tanto, relacionada con los valores, pero al mismo tiempo se considera socialmente controvertida e históricamente reversible” (2016: 14). Esta lógica busca comprender tanto las manifestaciones de

Sahr y Burchardt, 2012; Burchardt, Wohlrab-Sahr y Midell, 2016; Kleine y Wohlrab-Sahr, 2016), asumiendo que existen diversos caminos de rehabilitación de lo religioso en las coyunturas crecientemente secularizadas.

Con el objetivo de articular lo religioso y la modernidad, los análisis más recientes han extraído el objeto de estudio de la “insularidad y aislamiento” (Davie, 2011: 15) al que fue abocado desde la década de 1950 para, desde ahí, pensar las renovadas formas de expresión de la religión de manera amplia³². Nuevas propuestas analíticas problematizan la «recomposición de lo religioso» partiendo de tres ejes: la globalización (como marco general), la desinstitucionalización (como cambio en la dimensión individual) y la individualización (como nuevas formas de agenciamiento). Las líneas trazadas —al contrario que en los análisis anteriores— no responden a una lógica concatenada, sino que son procesos relativamente complementarios que tienen una vinculación de mayor o menor tensión con los postulados de la teoría general de la secularización. Las aproximaciones más destacadas son cuatro (ver Tabla 2):

secularización como de resurgencia de lo religioso corroborando que operan como “complementarias más que como mutuamente excluyentes” (Casanova, 2014: 295).

³² James A. Beckford (1989) señala que la institucionalización de la subdisciplina ha resultado muy perjudicial para el esclarecimiento del hecho social: 1) porque ha obviado a la religión misma en tanto que objeto; 2) porque se ha plegado sobre las peculiaridades de su propio campo, soslayando los diálogos paralelos que el debate sociológico ha sostenido; y 3) porque se ha aislado de otros debate sociológicos.

Tabla 2. Principales aproximaciones a las líneas de estudio del hecho religioso en la contemporaneidad.

Fuente: elaboración propia.

	Características principales
Línea I: Teoría de la elección racional y las economías religiosas	<ul style="list-style-type: none"> - Religiones como constructos que ofrecen “compensaciones” de orden sobrenatural. - Actores racionales que buscan maximizar beneficios. - La demanda innata hace alternar procesos de declive con otros de revitalización. - La secularización consecuencia de la ausencia de pluralismo efectivo (los actores no logran productos ajustados a sus necesidades).
Línea II: Recomposición de lo religioso	<ul style="list-style-type: none"> - Extracción de la cultura religiosa en las estructuras sociales («exculturación»). - Emergencia de formas de creencia alejadas de los postulados institucionales y anclados en lógicas intramundanas de salvación («humanismo trascendente»). - Alejamiento de la tradición («destradicionalización») y olvido de toda memoria que no sea inmediata y funcional. - Centralidad del «creer» individual manifestado a través de prácticas, lenguajes, gestos y automatismos agregados voluntariamente a una determinada tradición («creer sin pertenecer»).
Línea III: Religiones públicas y globalización	<ul style="list-style-type: none"> - Visibilización de procesos de dessecularización y resurgimiento de nuevas formas de lo sagrado («desprivatización»). - Ocupación del espacio público y posicionamiento político sobre cuestiones relacionadas con la ética. - Cuestionamiento de los lazos entre moralidad pública-privada (repolitización de lo privado, re-normativización de lo público). - Instrumentación del espacio público para interferir en diversos ámbitos a través de la sociedad civil («desinstitucionalización»).
Línea IV: Aproximación postsecular	<ul style="list-style-type: none"> - Producción de marcos de conocimiento que acojan diversas racionalidades: diálogo entre religión y política. - Mediación en lo público de polos opuestos: fundamentalismos y secularismos. - Asunción del valor aportado por las religiones en la construcción de la democracia. - Sostenimiento de argumentos en la plaza pública desde nociones colectivas compartidas («razón pública»). - Las sociedades democráticas deben prestar atención y protección a las comunidades religiosas a la hora de construirse como tales.

En las secciones precedentes observamos que los análisis no conducen a los mismos presupuestos si abordamos las lógicas que hablan de la dislocación de culturas religiosamente monopolistas (como en los países de tradición católica europeos: Bélgica, Francia, Italia, Portugal, España, Irlanda o Polonia) que si lo hacemos en territorios masivamente pluralistas que presencian sistemáticos *revivals* religiosos. El mayor problema que se observa en el campo, sin embargo, alude a las herramientas con las que aproximarse “no solo el movimiento a través del cual la modernidad socava las estructuras de plausibilidad de todos los sistemas religiosos, sino también aquel otro mediante el cual la modernidad hace surgir nuevas formas de creer religioso” (Hervieu-Léger, 2005a: 12).

En lo que sigue quiero exponer las cuatro líneas contemporáneas más significativas que tensionan la dicotomía «estructura-acción» con el proceso de desinstitucionalización como eje central. Esta aproximación asiste en la comprensión de las lógicas de manifestación y formación de los GLIC objeto de estudio. Las dos primeras propuestas (líneas I y II) piensan el rol del individuo y su impacto sobre la estructura vinculada a la «recomposición» de las manifestaciones religiosas; las dos siguientes (líneas III y IV) enmarcan las lógicas expresivas producidas por transformaciones de tipo estructural. La

intersección de estas dos divergentes lógicas de análisis, heterogéneas en algunos puntos y complementarias en muchos otros, complementan el itinerario para el estudio del fenómeno y sus manifestaciones contemporáneas.

3.1. Crisis de las instituciones y desregulación de lo religioso: hacia una reorganización individual de la creencia³³

“Asistimos simultáneamente a dos procesos: a una *salida de la religión*, entendida como salida de la capacidad de lo religioso para estructurar la política y la sociedad, y a una *permanencia de lo religioso*, en el orden de la convicción última de los individuos, a través de un espectro muy amplio de variantes, según las experiencias históricas y nacionales”.

Luc Ferry y Marcel Gauchet, 2007: 27.

La progresiva individualización de lo religioso no ha estado sólo relacionada con un proceso interno de las religiones (particularmente el cristianismo), sino que se inscribe en una tendencia de reivindicación de autonomía propio del proceso de modernización. Al posicionar al individuo³⁴ y los procesos de subjetivación en el centro de las transformaciones, se han establecido los rudimentos para la emergencia de procesos de privatización y desinstitucionalización que asumen que lo que antaño “era tomado a cargo colectivamente por las instituciones es cada vez más transmitido al individuo mismo, quien desde entonces debe asumir, bajo forma de trayectoria personal, su propio destino” (Martuccelli, 2007: 292). Estos debates persisten e impactan a todos los niveles de la sociedad, performando las maneras en las que se usa la religión en nuestro tiempo para visibilizar los mecanismos de construcción del “sujeto religioso” (Hervieu-Léger, 2010: 42) que “revoluciona profundamente la religión” (Lenoir, 2005: 13).

“Ya no se asume sin más que el discurso laico vaya a eclipsar gradualmente la presencia de una alternativa religiosa identificable y unificada. En vez de eso, lo probable es que tanto el pensamiento laico como el religioso evolucionen a medida que los múltiples grupos de personas que vayan surgiendo comiencen a buscar, en los primeros años del siglo XXI, nuevas formas de seguir adelante y nuevos credos con los que regirse (tanto religiosos como laicos)” (Davie, 2011: 129).

Frédéric Lenoir sostiene que en las sociedades occidentales una cuestión es clara en relación a la religión, y es que “ninguna institución religiosa puede pretender imponer su visión del mundo, sus prácticas, sus preceptos y su moral al conjunto de la sociedad” (2005: 33). Siguiendo este planteamiento, ya no son las instituciones religiosas las que imponen una fe y una moral compartidas, sino que son los individuos quienes buscan en esos universos simbólicos las herramientas para dotar de sentido la realidad. De esta manera, las religiones institucionalizadas han pasado a ser un repositorio de creencias y

³³ Danièle Hervieu-Léger entiende por «creer» “el conjunto de convicciones, individuales y colectivas, que si bien no se desprenden de la verificación y la experimentación, ni, de manera más amplia, de los modos de reconocimiento y control que caracterizan el saber, encuentran sin embargo su razón de ser en el hecho de que dan sentido y coherencia a la experiencia subjetiva de quienes las mantienen” (2005a: 122).

³⁴ En palabras de Ulrich Beck y Elisabeth Beck-Gernsheim: “la ética de la realización personal es la corriente más poderosa de la sociedad moderna. El ser humano elegidor, decididor y configurador, que aspira a ser el autor de su propia vida y el creador de una identidad individual, se ha convertido en el protagonista de nuestro tiempo” (2003: 70).

prestataria de servicios religiosos a los que los individuos apelan en una elección voluntaria que responde a sentimientos íntimos, “a un reflejo cultural [o] identitario o a ambos” (Lenoir, 2005: 33).

“La modernidad ha deconstruido los sistemas tradicionales del creer: sin embargo, no ha vaciado el creer. Éste se expresa de manera individualizada, subjetiva, dispersa, y se resuelve a través de las múltiples combinaciones y disposiciones de significados que los individuos elaboran de manera cada vez más independiente del control de las instituciones del creer (y, en particular, de las instituciones religiosas)” (Hervieu-Léger, 2005a: 126).

Las líneas de abordaje presentadas a continuación insisten en dos sentidos teóricos divergentes: de un lado, analizan cómo se producen los procesos de «descomposición-recomposición» del creer en una coyuntura en la que la individualización, la pluralización y la incertidumbre constituyen los ejes vertebradores más significativos; del otro lado, por el contrario, las aproximaciones analizan los mecanismos de «desestructuración-reestructuración» de los dispositivos culturales y sociales de identificación confesionales. Estos marcos teóricos contribuyen a comprender las lógicas de configuración de los actores de los grupos laicos de inspiración cristiana alejados de las instituciones históricas que los inspiran y que aportan los rudimentos para la movilización.

3.1.1. LÍNEA I: ¿UN NUEVO PARADIGMA EN EL ESTUDIO DE LA RELIGIÓN? LA TEORÍA DE LA ELECCIÓN RACIONAL Y LAS ECONOMÍAS RELIGIOSAS

“La llegada del pluralismo (...) fue recibida con alegría (...). Ante todo se observó el efecto *emancipador* del pluralismo: ahora los individuos ya no serían moldeados de manera inmutable por el accidente del nacimiento, ni mantenidos a raya por el pequeño grupo humano al que casualmente fueron asignados”.

Zygmunt Bauman, 2005: 29.

Inspirada por la ciencia económica, esta corriente (Iannaccone, 1991) conforma un marco de análisis que considera que también en este ámbito los actores sopesan los costes y beneficios de las acciones en base a una lógica de «mercado»³⁵ que tiende a la consecución de un equilibrio racional³⁶. La premisa central sostiene que en las sociedades modernas la adhesión religiosa es una decisión eminentemente individual³⁷ y libre, lo que refuerza “la competencia entre los grandes dispositivos de sentido” (Hervieu-

³⁵ Para caracterizar la configuración de lo religioso agrupada bajo el concepto de pluralismo “se ha usado y abusado de la metáfora del «mercado» simbólico” (Hervieu-Léger, 2005a: 267) introducida por Peter L. Berger y Thomas Luckmann (1966) durante la hegemonía de la teoría general de la secularización. Esta metáfora no significa que la «producción» y «consumo» de signos religiosos tengan un correlato con el de las “leyes” económicas que se rigen bajo la lógica de la producción y consumo de bienes y servicios, sino que es articulada “como una forma de hablar, destinada a hacer funcionar la imaginación sociológica” (Hervieu-Léger, 2005a: 267).

³⁶ Según Laurence R. Iannaccone (1997: 26) el tratamiento de la religión como una actividad racional asume tres supuestos: “1) los individuos actúan racionalmente, sopesando los costes y beneficios de las acciones potenciales, eligiendo aquellas acciones que maximicen sus beneficios netos; 2) las preferencias (o necesidades) finales que los individuos utilizan para evaluar los costes y beneficios no varían mucho de una persona a otra o a lo largo del tiempo; y 3) los resultados sociales constituyen los equilibrios que surgen de la agregación e interacción de las acciones individuales”.

³⁷ Beriain y Sánchez de la Yncera (2012a: 70) insisten en la importancia de lo que Peter L. Berger (1980) acuñó como «imperativo herético», es decir, la capacidad individual de pasar de un destino determinado en lo religioso —

Léger, 2005a: 268). Desde estos supuestos, Rodney Stark y colaboradores (Stark y Sims Bainbridge, 1985; Stark y Iannaccone, 1994; Stark y Finke, 2000) han tratado de afianzar un nuevo paradigma (Warner, 1993) basándose en las evidencias estadounidenses.

La propuesta instala la actividad religiosa como un hecho netamente racional que se yergue sobre la capacidad electiva del actor social (Lechner, 2007: 84). Esto consolida a través de la elección de una determinada Iglesia, un compromiso religioso o una creencia de la que los sujetos ponderan costes y beneficios “en torno a una oferta plural de denominaciones religiosas donde el creyente pued[e] elegir” (Berriain y Sánchez de la Yncera, 2012: 56). En este ámbito concreto, las compensaciones objeto de análisis son aquellas vinculadas a lo trascendente y lo sobrenatural (la inmortalidad y el sentido de la vida), por lo que no tienen una compensación inmediata.

La teoría de la elección racional y las economías religiosas asume que la demanda de los activos religiosos (que lo identifican como algo innato al ser humano) explica la permanencia de las reclamaciones espirituales. De esta forma, y al margen de las dinámicas de la secularización, considera que este proceso no ha impactado sobre las demandas creyentes. Así, la desacralización de las sociedades es explicada por medio de la gestión deficiente de la oferta religiosa (organizaciones poco productivas en contextos altamente regulados), que hace que los individuos no encuentren en el «mercado religioso» “productos especializados que se ajusten a sus necesidades” (De la Cueva Merino, 2015: 381). En definitiva, la vitalidad de las economías religiosas depende tanto de la cantidad de ofertas disponibles como de la eficiencia con la que se gestionan.

En base a estos planteamientos se explican las diferentes tasas de participación religiosa a lo largo del mundo. Mientras que en los Estados Unidos el pluralismo religioso es amplio (Turner, 2014: 778-779), y por consiguiente, los índices de práctica religiosa son elevados, en el conjunto de Europa³⁸ las estructuras de monopolismo religioso han clausurado la posibilidad de emergencia de un pluralismo efectivo y, derivado de ello, el «mercado religioso» no ha desplegado la oferta necesaria que cubra las demandas de los actores. En este sentido, y al contrario de otras propuestas contemporáneas que ponen el acento en la demanda pública de religión, este supuesto teórico se centra en comprender las condiciones de libertad sobre las que la elección religiosa opera (Norris e Inglehart, 2004: 11).

una forma de canalizar la religiosidad— a otro elegido (dentro de estructuras de plausibilidad históricas). Como bien recuerdan estos autores, la palabra «herejía» (del griego: *hairein*), significa elegir.

³⁸ Los críticos de la perspectiva problematizan su generalización. Steve Bruce (2000) sostiene que la propuesta es aplicable al caso estadounidense pero no a otras realidades. Para ello recurre a los altos niveles de religiosidad que se dan en la Europa religiosamente monopolistas (las católicas Irlanda y Polonia) y los contraponen a las constantes tasas de declive en las supuestas coyunturas favorables para la teoría (contextos desregularizados y liberalizados). José Casanova (2006) manifiesta la pérdida de capacidad de las religiones institucionales —al menos en Europa— de operar como religiones de salvación individual.

3.1.2. LÍNEA II: LA RELIGIÓN DISEMINADA: HACIA UNA RECOMPOSICIÓN DE LO RELIGIOSO

“El fenómeno religioso se habría «desinstitucionalizado» y se encontraría «diseminado» en muchos ámbitos y múltiples formas. En esta *nebulosa moderna*, las nuevas religiosidades se configurarían como diferentes modelos de conducta espiritual, que responderían, a su vez, a las más diversas motivaciones individuales de selección y consumo de creencias”.

Jean-Paul Willaime, 1996: 57.

Para comprender el proceso de cambio religioso, esto es, el “descenso y surgimiento de comunidades, transformaciones en sus estructuras organizativas y cambios en creencias, morales y rituales” (Dobbelaere, 1994: 67), es necesario observar cuáles son las formas que se habilitan desde estos análisis. Las expresiones que esta realidad teórica suscita —si bien alejadas de las estructuras de poder burocratizadas y ritualizadas— reflejan una relación con la religión más permeable y abierta. De esta forma, se empodera la agencia individual a través de la construcción de «bricolajes individuales»³⁹ (Hervieu-Léger, 2010) que producen trascendencias *encogidas* (Luckmann, 2008b) —cuyo ámbito de manifestación es el secular— tras “la pérdida de centralidad de las instituciones religiosas y la aparición del individuo como sujeto autónomo” (Lenoir, 2005: 18).

En un escenario de creciente «desinstitucionalización», la lógica de la «recomposición religiosa» emerge como una astucia que gestiona “las grandes preguntas de orden metafísico relativas al mal, al sufrimiento, a la muerte, o sobre todo, al sentido de la vida” (Vallverdú, 2001: 3) alejada de los grandes sistemas de sentido heredados. Estos itinerarios, sin embargo, operan en un espacio connotado por entramados culturales adquiridos, empujando al actor a construir racionalidades religiosas «fuera de pista» (Lambert, 2000), es decir, reconstruidas al margen de lo institucional aunque con estas cosmovisiones como referenciales para las nuevas prácticas. La individualización y la subjetivación de las creencias, por lo tanto, resignifican las vías que los actores transitan para canalizar dichas aproximaciones. El proceso se erige sobre dos pilares:

1. El fenómeno de la «desinstitucionalización de la religión»⁴⁰ impacta sobre las creencias y adhesiones religiosas (esto produce situaciones de mayor-menor cercanía respecto a la institución y las formas de creencia que se vehiculan); y

³⁹ Para Frédéric Lenoir (2005: 17) el «bricolaje religioso» es la construcción por parte del actor de “su propio mecanismo de sentido (...) tomando y dejando lo que le conviene” en el seno de una determinada religión o grupo religioso. Esto no sólo representa la disolución de los grandes sistemas de valores, sino que también representa un incremento de las adhesiones *a la carta* alineadas con el ensanchamiento de las expresiones.

⁴⁰ La religión, antaño unida en el plano simbólico y cultural, actualmente se encuentra escindida en diversas dimensiones que no necesariamente conviven. Existen dos corrientes analíticas complementarias para aproximarse a este fenómeno: la propuesta por Danièle Hervieu-Léger (2003b) que insiste en las dinámicas agente-institución y se producen por medio de una filiación que no comulga detalladamente con los planteamientos de la institución que sigue («pertenecer sin creer»), pero que le aporta un marco cultural y tradicional desde el cual operar; por el otro lado, la línea teórica que sigue Grace Davie (1990) refuerza la idea de que la «recomposición religiosa» no se

2. La «subjetivación» religiosa se operacionaliza a través de la metáfora del «bricolaje» (Hervieu-Léger, 2005b) ligando prácticas religiosas de diferentes procedencias que conjugan un marco de acción cultural, social y político sostenido desde una actitud artesanal.

Es en este sentido que la religión, lejos de estar circunscrita a un determinado espacio, se halla diseminada y fraccionada en muchos ámbitos de lo social y bajo múltiples formas de manifestación que tienen como unidad central lo individual. La desestructuración del campo difumina los límites respecto de las instituciones hegemónicas, haciendo de la identidad religiosa algo “mucho más incierto y flotante” (Willaime, 2007: 148). La erosión de la influencia de las instituciones históricas para operar como “dispositivos ideológicos, prácticos y simbólicos mediante los cuales formar, mantener, desarrollar y controlar las conciencias (individuales y colectivas) de la pertenencia a una descendencia creyente específica” (Cipriani, 2004: 301) obliga a los actores a reflexionar sobre la organización de los distintos ámbitos de la vida que anteriormente estaban dados por supuesto. La permanente necesidad de reconstrucción de las lógicas subjetivas de la religiosidad es central para comprender esta emergencia:

“En el plano cultural, los significantes religiosos (las palabras, los gestos, los símbolos) ya no se adhieren a significaciones estables y ya no se inscriben forzosamente en sistemas coherentes. Asistimos a una fluctuación de las creencias, y la crisis de los credos responde a un florecimiento del *yo creo*. Los significantes religiosos están disponibles para ser empleados de diversa manera. Se trata de un divorcio entre las representaciones y las organizaciones religiosas (...). Lo que está en entredicho son los lazos que vinculan las creencias con comunidades y con instituciones” (Willaime, 1996: 53).

Marcel Gauchet denomina como «salida de la religión» el desprendimiento de los signos religiosos “no tanto desde el punto de vista de la conciencia de los actores como desde el punto de vista de la articulación de su práctica” (2005: 145), lo que conduce a una interpretación de la religión al margen de los sistemas que tradicionalmente la han delimitado y más atenta a los signos que impulsa. Éstas expresiones, que no son una realidad empírica y observable, pueden ser captadas a través de soportes (palabras, textos, lugares, instituciones, creencias, tiempos) sin que eso signifique fijarlas, puesto que “lo religioso es, por naturaleza, un compuesto inestable, inseparable de la mirada que lo anima: cuando se lo descompone, solo queda el elemento objetivable, el que lo manifiesta” (Poulat, 1986: 400). El proceso de objetivación se torna cada vez más complejo en la medida en que no existe un único agente que estructure la realidad.

La emergencia de un marco crecientemente secularizado más que frenar la rehabilitación de lo religioso espolea su restablecimiento bajo múltiples formas de expresión individual y comunitaria. Este proceso socava los anclajes legitimadores de cualquier Iglesia o institución religiosa específica, pues pierden el control sobre la gestión de la creencia, ahora desbordadas por la efervescencia en la producción de significaciones de tipo religioso. Sin embargo, el creyente desinstitucionalizado se muestra más propicio “a la composición «a la carta» (...) hecha mirando más a las preferencias individuales que a la lógica y

inscribe en el campo de la creencia sino en el de la pertenencia institucional («creer sin pertenecer»), de la que los agentes se sienten desafiados.

coherencia de un sistema doctrinal” (Mardones, 1996: 129). Este proceso, sin embargo, no debe llevar a creer en formas radicalmente deslocalizadas de la creencia, pues como sostiene Danièle Hervieu-Léger, éstas se encuentran enmarcadas bajo unos presupuestos culturales que operan como plataforma constitutiva de las nuevas dinámicas, vinculando a través de un metafórico «hilo de memoria» (Hervieu-Léger, 2005a), la renovada comunidad creyente con otra pretérita legitimando su permanencia y efectividad para satisfacer lógicas de sentido y reducción de la incertidumbre cotidianas.

La desafección institucional, sin embargo, promueve una tensa y problemática relación con respecto a la creencia, pues se enmarca a través de una suerte de «religión implícita» (Nesti, 1990) que subsiste en forma de significados y actitudes religiosas secularizadas. Derivado de ello, y en la medida en que las instituciones (y sus significaciones) son desplazadas, la cultura se va desprendiendo de la religión, sacudiendo las adherencias religiosas que acarrea mediante el proceso de «exculturación» (Hervieu-Léger, 2003b). Esta separación de la cultura respecto de la religión ha sido “un proceso lento, complicado y menos visible y relevante desde el punto de vista político” (Pérez-Agote, 2016b: 20), pero es fundamental para comprender la posibilidad de emergencia y consolidación de otras lógicas de producción de sentido⁴¹.

La fluidez no sólo atañe a los individuos e instituciones, sino que también repercute sobre las creencias, prácticas y técnicas movilizadas, pues deslocalizadas de su espacio de surgimiento, se simplifican en aras de su mejor adaptación a la coyuntura en la que se insertan (Roy, 2010). Es por ello que la disolución y falta de profundidad provocada por esa suerte de «sincretismo» sea reactiva a la formación de narrativas identitarias fuertes. El éxito de estas propuestas radica en la persistencia de necesidad de creencias que continúen satisfaciendo las necesidades de tipo trascendente de los actores (ya sea próximo o radicalmente alejado de las tradicionales instituciones religiosas).

3.2. Cuando transformación de lo religioso impacta sobre la estructura social: una perspectiva global

“No existe la plausibilidad sin la adecuada estructura de plausibilidad”.

Peter L. Berger, 1994: 213.

Unido al potente proceso de subjetivación de las creencias religiosas, otra tendencia impacta sobre la religión y las estructuras sociales: la globalización. En la medida en que se produce una mundialización de los modelos de construcción sociales influidos por la circulación de ideas y personas (Lenoir, 2005: 78; Davie, 2011: 130), se observa también cómo las religiones históricas son afectadas por la planetarización

⁴¹ Alfonso Pérez-Agote busca comprender el marco en el que se crean las condiciones de posibilidad para estas emergencias: “cuando la cultura se va desprendiendo (...) de la religión, no se genera una institución específica para su mantenimiento y su control. (...). La cultura en general se mantiene mediante su uso por los actores y cambia porque otras formas culturales ganan prestigio y normalidad entre ellos. Es claro que existen muchos tipos de controles y sanciones negativas y positivas que operan sobre la repetición y sobre la innovación; pero es claro también que estos sectores y sanciones no están en las manos de una única institución diferenciada” (2016b: 20).

de diversos sistemas culturales, jurídicos y religiosos⁴² para amplificar el pluralismo religioso. Además, al menos en Europa, los cultos monopolistas han perdido la capacidad de disciplinar el pensamiento de las poblaciones, fundamentalmente el de los más jóvenes, al amparo de la emergencia de una amplia gama seleccionable de universos simbólicos, cada uno con una lógica particular de comprender lo público, lo privado y su articulación. Esta dinámica contribuye a observar la consolidación del proceso de secularización a la luz de la emergencia de nuevas problemáticas vinculadas a la presencia (o encaje) de la religión en el espacio público:

“Han surgido movimientos sociales que bien son religiosos en su naturaleza, o bien desafían en el nombre de la religión la legitimidad y la autonomía de las esferas seculares primarias, el Estado y la economía de mercado. Igualmente, las instituciones y organizaciones religiosas se niegan a limitarse al cuidado pastoral de las almas y no dejan de suscitar cuestiones relativas a las conexiones entre la moralidad pública y la privada y de discutir las demandas de los subsistemas, estados y mercados principalmente, a la exención de consideraciones normativas ajenas” (Casanova, 2000: 18).

La pugna de las religiones que tratan de visibilizarse en el espacio común tensionan la tradicional diferenciación entre lo público y lo privado. Siendo así, lo más significativo de esta perspectiva reside en conocer cómo y en qué espacios se manifiesta lo religioso en las renovadas sociedades plurales. Estas tendencias analizan el proceso de desprivatización para comprender el papel público que la religión desempeña en la contemporaneidad. De los planteamientos que se desarrollan a continuación se pueden extraer dos ideas-fuerza: la primera, que la religión permanece más allá de las conclusiones precipitadas y desiderativas pronunciadas durante la Ilustración (reproducida y ampliada por sus seguidores durante este último siglo y medio); la segunda, y más importante todavía, que globalmente las religiones van a continuar “desempeñando importantes funciones públicas en la construcción en curso del mundo moderno” (Casanova, 2000: 19).

Peter L. Berger (1994) sostiene que la realidad pluralista se enmarca en un escenario dominado por la fluidez y la movilidad. Al hilo de esta afirmación, Grace Davie (2011: 146) subraya que las versiones europeas de la modernidad son divergentes, sobre todo si comparamos la incidencia de los grados y las modalidades de laicidad según territorios. La diferencia objetivable en esos procesos, sin embargo, no hace más que fortalecer la tesis de que la relación entre modernidad y religión, que más allá de vehicular un único modelo de manifestación, concita una multiplicidad de relatos interrelacionados. En consecuencia, las teorías que expondré a continuación, en cierta medida complementarias con las

⁴² Peter Beyer (2007: 99-100) propone cuatro ejes de variación con los que aproximarse a la religión en el plano global: 1) *Religión institucionalizada vs. Religiosidad no-institucionalizada* (pensada desde la lógica de la reconfiguración religiosa, las religiosidades no-institucionalizadas pueden desarrollarse y deslizarse hacia el polo institucionalizado); 2) *Religión públicamente influyente vs. Religión privatizada* (a diferencia de los supuestos de muchas aproximaciones teóricas, la religión puede operar como uno de los polos, el otro o en ambos en función del contexto); 3) *Religión tradicional/conservadora vs. Religión moderna/liberal* (en ambos polos son importantes las legitimaciones distanciadas de los dominios clásicos de la religión); y 4) *Religión que vehicula religión vs. Formas no-religiosas que acarrear funciones religiosas* (las formas de estructuración de la sociedad envuelve procesos de sacralización que producen dinámicas identitarias). A modo de conclusión sostiene que lo contrario de la modernización no es la secularización sino la pluralización de los mundos de vida.

expuestas anteriormente, se acercan al hecho religioso atendiendo a los marcos públicos de acción (ahora abiertos y accesibles a las expresiones religiosas) habilitados en su dimensión estructural⁴³.

3.2.1. LÍNEA III: RECONFIGURANDO EL ESPACIO PÚBLICO EN UN MARCO GLOBALIZADO: LAS «RELIGIONES PÚBLICAS»

“Nadie creía que las religiones tradicionales tuvieran la fuerza necesaria para inspirar revoluciones políticas de largo alcance”.

Mary Douglas, 1988: 457.

“En las sociedades europeas, quienes se tomen en serio la opción religiosa querrán que sus puntos de vista tengan tanta presencia en el debate público como en el privado”.

Grace Davie, 2011: 132.

En *Religiones públicas en el mundo moderno* (2000) José Casanova reflexiona sobre la dificultad de pensar tanto la religión como el espacio público a través de clasificaciones binarias. Estas construcciones producen ambigüedades que complejizan los análisis sobre la «desprivatización» de la religión y su renovada posición en el mundo moderno. Al contrario de lo que sostiene la versión dura de la teoría general de la secularización, la modernidad y la globalización “no provocan la desaparición de la religión en términos relevantes” (Beyer, 1994: 225) sino que, más al contrario, proporciona lógicas de conducta que consolidan heterogéneas fórmulas de visibilización: la «sociedad civil», inserta teóricamente entre lo público y lo privado, impulsa nuevas formas de pensar la modernidad y la religión a la luz de la acción social y política. De esta forma:

“Sólo cuestionando la distinción privado-público liberal en su relación con la religión, y elaborando conceptos alternativos de la esfera pública, se pueden separar la tesis de la privatización de la tesis de la diferenciación para empezar así a comprobar las condiciones de posibilidad para las religiones públicas modernas” (Casanova, 2000: 63).

La religión, así, se convierte en una “mixtura poliédrica” (Cipriani, 2011: 355) que se ubica, al mismo tiempo, entre lo concreto y lo aplicado, lo privado y lo público, la cultura y el sistema. Es en tanto que elemento productor de «mundos de vida» (Schütz y Luckmann, 2004) que la religión sirve “para integrar al individuo en un «mundo» intersubjetivo, público y comunitario” (Casanova, 2000: 292). De ahí que la emergencia de nuevos fenómenos religiosos⁴⁴ objetivados desde la década de 1980 como «religiones públicas», es decir, como religiones “que asumen o intentan asumir un carácter, función o rol público”

⁴³ La pluralidad religiosa en el actual marco «postsecular» (línea IV) emerge sostenido sobre cuatro ejes de análisis (Berain y Sánchez de la Yncera, 2012: 76-86): a) la fortaleza de los monoteísmos a nivel global; b) la religiosidad como recurso para sortear la precariedad en procesos migratorios; c) la reconstrucción individual de las lógicas creyentes; y d) la revitalización de los fundamentalismos religiosos.

⁴⁴ Esta década ha testimoniado una explosión de religiosidades de todo tipo. A pesar de que muchas de estas expresiones han impactado significativamente sobre lo público y lo político, no todas han adquirido una vertiente pública, pues en sí mismas no han desafiado ni las estructuras ni los paradigmas dominantes que analizan el hecho religioso ya que podrían explicarse como manifestaciones del ámbito de influencia de la expuesta teoría de la secularización. Los fenómenos más destacados serían las espiritualidades orientales, el *New Age*, la difusión del protestantismo evangélico y el ascenso del islam en Occidente.

(Casanova, 2012a: 123), hayan visibilizado la precariedad que conforma la noción liberal de «orden social» articulada según esferas interrelacionadas que operan bajo lógicas autónomas. Son tres las dificultades a las que este marco analítico se enfrenta (Casanova, 2012a: 82-83):

- 1) La disipación de los límites modernos que separan Iglesia-Estado posibilita una recurrente interpenetración (impugnación parcial de la subtesis A);
- 2) La resistencia de las instituciones religiosas a aceptar el lugar marginal al que las empuja el proceso de modernización —principalmente al ámbito privado—, tratando de obtener importantes roles públicos (impugnación subtesis C); y
- 3) La religión y la política se interrelacionan de manera simbiótica pero renovada, dificultando la identificación de hasta qué punto los movimientos políticos incorporan elementos religiosos o los movimientos religiosos asumen dinámicas políticas.

Estas tres tensiones hacen necesaria la construcción de nuevos enunciados que comprendan el proceso de secularización en sus distintas manifestaciones globales. Así, el marco de las «religiones públicas» busca comprender cómo y de qué manera se ha producido la revitalización y asunción de papeles públicamente relevantes entre aquellas tradiciones religiosas que han sido abocadas a la invisibilidad (o privatización) para, desde ese nuevo espacio de exposición, “suscitar cuestiones relativas a las conexiones entre la moralidad pública y la privada” (Casanova, 2000: 18). Es por ello que la incursión de las «religiones públicas» en el espacio común no se haya producido exclusivamente para defender su espacio asignado, sino, además, para tomar parte activa en las luchas por definir los límites entre los ámbitos público y privado.

En consonancia con la lógica analítica propuesta por Karel Dobbelaere (1994, 2002) que sostiene que la secularización opera a diferentes dimensiones de la realidad social (macro, meso y micro), las «religiones públicas» también operan a diferentes niveles de la realidad, haciendo uso de la división tripartita de la sociedad democrática moderna (Estado, sociedad política y sociedad civil) para insertarse mejor en las dinámicas de compatibilidad respecto de las libertades individuales y las estructuras diferenciadas modernas (Casanova, 2000: 294-295). Esto, además, se produce en un escenario paradójico que parece albergar dos procesos simultáneos aunque contradictorios: de un lado, la consolidación de tendencias privatizadoras acompañadas de lógicas de «recomposición de la creencia» (línea II), mientras que, del otro lado, significativos avances conducentes a «desprivatizar» la religión, tornándola cada vez más relevante en cuestiones público-políticas. En este sentido destaca la pregunta sobre el papel que juega o puede llegar a jugar la religión en el (re)trazado de los conflictivos límites entre las esferas pública y privada. En definitiva, esta corriente emerge alineada con un conjunto de fenómenos políticos que transforman significativamente las tendencias estructurales consignadas a la religión en relación a lo público.

Tres supuestos enmarcan las condiciones de posibilidad de la «desprivatización» de la religión en el mundo moderno⁴⁵: a) la introducción en el espacio de las controversias comunes para proteger, no tanto sus intereses institucionales, como las libertades y derechos colectivos (contribuir a reforzar los pilares de la sociedad civil en democracia); b) la inserción de las instituciones religiosas en la esfera pública para problematizar “la autonomía legal absoluta de las esferas seculares y sus exigencias de organizarse según los principios de la diferenciación funcional sin tener en cuenta consideraciones éticas o morales foráneas” (Casanova, 2000: 87); y, por último, c) la penetración de la religión en la esfera pública para defender estilos de vida tradicionales de la intrusión administrativa o jurídica, siempre y cuando durante el proceso exponga argumentaciones concernientes a la creación de normativas y racionalidades de gobierno que enriquezcan el debate colectivo.

El avance conjunto de la modernidad y la globalización erosionan el monopolio de los mundos de vida propuestos por las religiones tradicionales, pues relativiza sus presupuestos a la luz de la introducción de numerosas proposiciones cosmovisionales que legitiman visiones y prácticas alternativas. Esto, a su vez, conlleva que las religiones actúen no sólo sobre sus propias tradiciones sino también sobre las demás, interpenetrándose entre sí. Asumiendo los postulados de esta propuesta, la teoría general de la secularización se libera del sesgo ideológico que identifica «individualización» y «privatización» con «marginalización», asumiendo que, efectivamente, en la modernidad pueden coexistir formas legítimas de «religión pública» con otras dinámicas propias de coyunturas secularizadas, y que éstas en absoluto comprometen (o no necesariamente) las libertades individuales (subtesis B y C) o las estructuras diferenciadas de la modernidad (subtesis A).

La globalización posibilita la presencia pública de diferentes opciones religiosas, retornándolas al centro de la plaza pública como contribuyentes legítimos para la negociación de cuestiones objeto de disputa política. La «desprivatización» desafía frontalmente las corrientes teórico-analíticas y normativas de la teoría general de la secularización, produciendo marcos de comprensión que ayudan a aprehender las manifestaciones del hecho religioso en la actualidad. Es con este fin que la propuesta de las «religiones públicas» surge como una respuesta repolitizada al proceso de privatización, con cuya impugnación se tratan de introducir normas intersubjetivas en la esfera privada así como una ética del bien público en todas las esferas de la realidad social desde las cuáles adquirir roles cada vez más destacados en la gestión y transformación de lo político.

⁴⁵ La primera cuestión sirve para construir un orden político y social liberal. Los dos siguientes, por el contrario, son activados para contestar, influir y moldear los mismos límites de ese orden social que ha contribuido a construir.

3.2.2. LÍNEA IV: LA PLURALIDAD DEL HECHO RELIGIOSO EN LA MODERNIDAD: UNA APROXIMACIÓN «POSTSECULAR»

“Las sociedades «postseculares» son llamadas a poner en tela de juicio su propia comprensión de la racionalidad laica y, por ende, a observarla desde una perspectiva de mayor apertura al conocimiento del pensamiento religioso”.

Roberto Cipriani, 2011: 391.

Numerosos estudios cuantitativos insisten sobre lo que se conoce como «resurgencia de lo religioso» (Joas y Wiegandt, 2009). Dos interpretaciones destacan para analizar este movimiento: 1) los que consideran estos impulsos como lógicas que tratan de recuperar la dimensión moral erosionada con el advenimiento de la política secular; y 2) los que perciben este «despertar» como estructuras emergentes que habilitan —nuevamente, habría que decir— lógicas irracionales e intolerantes. Entre estos dos polos, sin embargo, germina un análisis de consenso⁴⁶ que se inscribe como mínimo común denominador entre las dos narrativas: ambas se desligan del relato teleológico que postula que las sociedades contemporáneas han de deslizarse desde lógicas religiosas a otras seculares de manera irreversible a medida que el proceso de modernización avanza (Asad, 2003).

Elaborado como lógica de síntesis y alineado con las líneas II y III previamente expuestas, el término «postsecular» se introduce en el vocabulario sociológico a principios del siglo XXI, institucionalizándose rápidamente como el marco normativo de referencia que tensiona el binomio «privatización-desprivatización» para analizar los procesos de cambio y gestión de lo religioso en entornos crecientemente secularizados (Eder y Bossetti, 2006)⁴⁷. Desde este lugar de enunciación trascienden las nociones existentes sobre las relaciones público-privado y religión-política⁴⁸ de dos formas:

- 1) Desde un punto de vista empírico, lo «postsecular» describe la persistencia de comunidades religiosas en coyunturas secularizadas que disputan la marginalización de la religión en el espacio público —manifiesta la coexistencia de estas dos dinámicas (Casanova, 2012b)—; y

⁴⁶ Ulrich Beck reflexiona sobre la construcción de narrativas religiosas de consenso: “no debemos olvidar que la religión tiene dos caras. (...). Dios puede civilizar y barbarizar igualmente a los seres humanos. Me gustaría preguntar: si la religión a menudo nos divide bruscamente, ¿por qué no puede ser también los ladrillos con los que saldremos de estas divisiones?” (2014: 129).

⁴⁷ Aunque este marco enunciativo haya recibido críticas (Fordahl, 2017: 564), ha sido más significativo el interés por reflexionar sobre las interacciones entre religión y política en sociedades en las que “los lazos religiosos de las personas han caducado de forma constante o bastante dramática en el período posterior a la Segunda Guerra Mundial” (Habermas, 2008a: 17). Jürgen Habermas, uno de los impulsores de la lógica «postsecular», apoya parcialmente estas tesis bajo lo que ha llamado “la ruta anómala” (2008b: 5) europea a la luz de los datos recopilados a nivel global que matizan, aclaran y reformulan los planteamientos clásicos desde una actitud reivindicativa (Bruce, 2002, 2011; Norris e Inglehart, 2004; Pollack y Rosta, 2017).

⁴⁸ La aproximación «postsecular» implica la asunción de los planteamientos que problematizan la versión unívoca de los procesos de modernización, tanto en sus manifestaciones como en sus ritmos. Es tan así que este marco trasciende ampliamente planteamientos precedentes: “el pluralismo religioso contemporáneo no puede ser comprendido simplemente con categorías modernas *tradicionales*: «individualización», «espiritualización», «bricolaje religioso», «creer sin pertenecer» y con todo el paquete de herramientas que ofrecen los sociólogos de la religión; ni con el concepto fundamental acuñado por Casanova de la «desprivatización» de las religiones” (Rosati, 2010: 420).

- 2) El sentido normativo alude a las formas en las que tanto los ciudadanos como las instituciones deberían comportarse en relación a las expresiones religiosas que tienen lugar en el espacio público por parte de diversas comunidades (Roldán Gómez, 2017).

La composición del término, sin embargo, puede generar tensiones: si entendemos el término «secular» como “una categoría moderna central —teológico-filosóficos, político-legales, antropológico-culturales— para construir, codificar, comprender y experimentar un reino o una realidad separada de «lo religioso»” (Casanova, 2012c: 93), añadirle el prefijo “post-” podría dar a entender un retorno religioso que confronta la diferenciación en virtud de una reunificación de esferas. Nada más lejos de eso, pues lo «postsecular» implica la cimentación de un escenario sociológico que contribuye a reflexionar sobre las posibilidades — así como los límites— que esta lógica contiene, asumiendo que el marco inmanente también crea nuevas experiencias religiosas que se trascienden a sí mismas:

“El mundo postsecular actual no se caracteriza por una ausencia de la religión, a pesar de que en algunas sociedades como las europeas las creencias y las prácticas religiosas hayan disminuido ostensiblemente, sino, más bien, por una ampliación continua de nuevas opciones religiosas, espirituales y antirreligiosas; porque cuando hablamos de religión no existe una regla global y uniforme. La religión, sin duda, es una opción, como buena parte de nuestras decisiones en un mundo *postsecular*, es un mundo donde se plantea como una elección libre y no como un destino impuesto” (Beriaín y Sánchez de la Yncera, 2012: 70).

La postsecularidad caracteriza las sociedades que reconocen la existencia, actividad e influencia pública de colectivos religiosos que operan —conjuntamente con otros agentes seculares— en las controversias públicas dirigidas a formar modelos de convivencia y de «tolerancia mutua» (Stepan, 2000)⁴⁹. En este sentido, la dimensión «postsecular» de las sociedades occidentales no reside tanto en la producción de modelos de gubernamentalidad unilateral, sino en la toma de “autoconciencia” (Mendieta y VanAntwerpen, 2011: 131) de que la gestión de la realidad no puede evadirse del creciente pluralismo que anidan las sociedades contemporáneas⁵⁰. Este proceso desestatiza la religión en tanto que institución, destacando la importancia que tiene la ciudadanía como agente de derecho tanto en la producción como en la reproducción de lógicas cosmovisionales diversas. Esta lógica, por lo tanto, implica una cuádruple reflexión: a) reconocer la pluralidad que habita en nuestras sociedades; b) impulsar el cuestionamiento de la religión, sus postulados y portadores en la porosa esfera pública (debate en el que también se centra la línea III); c) poner en valor la heterogeneidad de las cosmovisiones religiosas

⁴⁹ Alfred Stepan define la «tolerancia mutua» entre religión y democracia como: “los límites mínimos de la libertad de acción que deben establecerse para las instituciones políticas frente a las autoridades religiosas, y para los individuos y grupos religiosos frente a las instituciones políticas” (2000: 37).

⁵⁰ La descripción de las sociedades modernas como «postseculares» refiere un cambio en la conciencia de los individuos que según Jürgen Habermas (2008a: 20-21) se debe a tres fenómenos: 1) la conciencia de vivir en una sociedad secular que ya no sólo avanza a costa de la influencia pública y la relevancia de la religión; 2) la verificación de que la religión está ganando terreno y adquiriendo una mayor presencia no sólo a nivel global (aumento de práctica y/o filiación) sino también en los espacios públicos de los Estados; y 3) la llegada a Occidente de migrantes (económicos o refugiados) con bagajes culturales tradicionales que plantea nuevos retos a la cuestión del pluralismo denominacional.

que operan en la actualidad; y d) asumir que la realidad polimorfa desborda los moldes tradicionales con los que se han analizado las actuales sociedades plurales.

La postsecularidad implica, además, la ampliación tanto del “concepto de «racionalidad»” (Garzón Vallejo, 2014: 108) como la asunción del incremento de intervinientes y argumentarios que comparecen en el proceso de debate democrático conducentes a construir consensos normativos e institucionales. Así, este nuevo espacio de encuentro es aprovechado para rectificar procesos acelerados que han impactado en las lógicas de construcción de las sociedades democráticas que, en su afán histórico de erigir un espacio libre de cosmovisiones religiosas, han “perdido innecesariamente algunos de los elementos más servibles y atractivos de las religiones” (Botton, 2012: 17). El reto postsecular implica la continuación del proceso de aprendizaje entre las racionalidades religiosas y seculares mediante la incorporación de voces de diferentes inspiraciones éticas y morales:

“En la conciencia pública de una sociedad postsecular se refleja una comprensión normativa que tiene consecuencias para el trato político entre ciudadanos no creyentes con ciudadanos creyentes. En la sociedad postsecular se impone la evidencia de que la «modernización de la conciencia pública» abarca de forma desfasada tanto mentalidades religiosas como mundanas y las cambia reflexivamente. Si ambas posturas, la religiosa y la laica, conciben la secularización de la sociedad como un proceso de aprendizaje complementario, pueden entonces tomar en serio mutuamente sus aportaciones en temas públicos controvertidos también entonces desde un punto de vista cognitivo” (Habermas, 2018: 29).

Todo ello suscita un pertinente cuestionamiento sobre el reposicionamiento de los actores políticos en la gestión de la diversidad (Habermas, 2008a: 21): ¿cómo debemos actuar en tanto que miembros de una sociedad «postsecular» y qué debemos esperar los unos de los otros para asegurar que las relaciones sigan siendo civiles a pesar del crecimiento de una pluralidad de culturas y visiones religiosas del mundo? Según este modelo existen significativos niveles de acuerdo entre política y religión. Así y todo, los esfuerzos se enfocan en encontrar las formas apropiadas de traducción política de las opiniones que los actores vierten en el espacio público. Siendo esto la premisa central, no todas las intervenciones son aceptables en el ámbito de lo público-político, sino sólo aquellas sustentadas desde una lógica “abierta, pragmática, contingente, incierta y tolerante” (Walzer, 2010: 149) con independencia del peso específico (tanto numérico como simbólico) de las comunidades enunciantes (Habermas, 2008a: 19). En este sentido la negociación ha de definir las maneras correctas en que las autoridades religiosas se dirigen a la ciudadanía en el espacio público (Ferrara, 2006: 86).

La traducción implica que la formulación de decisiones políticamente vinculantes y exigibles por ley sean articuladas desde lo que John Rawls (1995) ha denominado como «razones públicas», de modo que deben ser las instituciones y los órganos políticos los que articulen las propuestas elaboradas por los colectivos religiosos a partir de explicaciones procesadas de manera secular: “así, las decisiones de los poderes legislativo, ejecutivo y judicial deben estar no sólo formuladas en un lenguaje universalmente accesible, sino también justificadas sobre la base de razones aceptables por todos universalmente” (Garzón Vallejo, 2014: 109). El marco «postsecular» no aporta respuestas nítidas a esta pregunta,

aunque una cosa es clara: esta gestión no puede ni privilegiar ni excluir a ningún ciudadano debido a la racionalidad que siga (ya sea religiosa o secular).

Lo «postsecular» describe las múltiples relaciones y tensiones entre la época actual y la religión (en lo político, social, filosófico y teológico). Esta interrelación no compromete la independencia de las instituciones seculares formadas a partir de un complejo proceso de diferenciación sino que, al contrario, es instrumentada por las comunidades religiosas en tanto que “las permite influir a través de la opinión política pública en el conjunto de la sociedad” (Habermas, 2018: 31). Esta realidad “es compatible con una visión positiva de la religión como un bien moral, o como un depósito ético comunitario de solidaridad humana y virtud republicana” (Casanova, 2012c: 116) desde el cual, incluso desde una perspectiva atea, se puedan “importar algunas de sus prácticas e ideas a la esfera secular” (Botton, 2012: 14).

3.3. Consideraciones finales a los nuevos aportes: para comprender el hecho religioso en la modernidad

“Decir la palabra «religión» en el mundo de hoy es probablemente evocar una variedad de imágenes y actitudes desconcertantes y a menudo contradictorias”.

Peter Beyer, 2006a: 5.

Las nuevas contribuciones ponen de manifiesto la importancia de las resignificaciones de la religión en los contemporáneos procesos de modernización. En este sentido se asume que el error de base de la teoría general de la secularización no descansa tanto sobre la confianza en la plausibilidad de una proposición de corte evolutivo y universal, sino en considerar «lo secular» “como el espacio en el que la vida real humana se emancipa gradualmente del poder controlador de la «religión» y la sustituye” (Asad, 2003: 191). Mientras que el paradigma de la secularización opera bajo una lógica eslabonada de secularismos (Casanova, 2012c) o laicizaciones (Dobbelaere, 1994) —a saber, los mecanismos de separación de «lo religioso» respecto de «lo político»—, las contribuciones más recientes recurren a la complementariedad (con matices y discrepancias significativas según la línea de análisis) y coralidad de diferentes aproximaciones teóricas para explicar el proceso de cambio religioso en las sociedades crecientemente secularizadas. La Figura 7 muestra los acercamientos teóricos más relevantes en el renovado marco teórico:

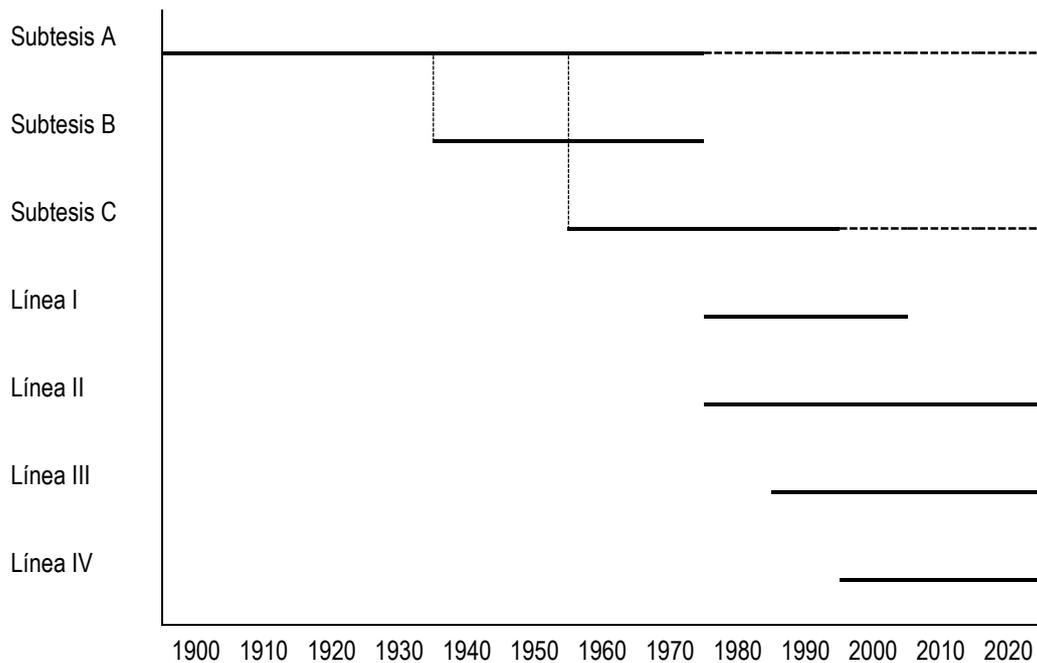


Figura 7. Cronología del desarrollo en el estudio del hecho religioso según décadas y líneas de análisis⁵¹.
Fuente: elaboración propia.

El estado actual de la cuestión fortalece la metáfora del «archipiélago» (Wilford, 2010), pues representa la coexistencia de lógicas immanentes y trascendentes en un mismo territorio secular: los ámbitos de lo real que contienen «lo sagrado» estimulan lógicas de ensanchamiento (procesos de desecularización) o encogimiento (procesos de secularización) en un campo de disputa política y cultural cuyos principales agentes son los individuos, los grupos y/o los movimientos laicizadores y contrasecularizadores que tienen lo secular como su lugar de operaciones. Asumiendo esta consideración a la luz de matizaciones y ampliaciones en forma de subtesis y líneas de análisis, nos aproximamos a la realidad con el objetivo de comprender las lógicas que los contemporáneos procesos de pérdida y resurgencia del influjo de la religión manifiestan.

Como he mostrado, el hecho religioso no se agota o extingue con el advenimiento de la modernidad, más al contrario, se complejiza y expande, ocupando espacios deshabitados en los postulados de la teoría sociológica clásica. Este proceso, sin embargo, no es una enmienda a la totalidad del paradigma de la secularización como algunos investigadores han postulado (Martin, 1969; Greeley, 1974; Stark, 1999), pues “la tesis de la diferenciación y emancipación de las esferas seculares respecto de las instituciones y normas religiosas, sigue siendo válido” (Casanova, 2000: 18), sino una oportunidad para pensar el espacio que la religión ocupa en la actualidad y cómo gestionar tanto la forma como el fondo de las expresiones que impulsa.

⁵¹ Las líneas discontinuas verticales representan el momento histórico en el que las subtesis se descuelgan y producen nuevos planteamientos que hacen evolucionar la teoría. Las líneas discontinuas horizontales representan las subtesis de la secularización que, con adaptaciones, continúan presentes en paralelo a las nuevas aportaciones teóricas.

CAPÍTULO 3. DE LA DESECULARIZACIÓN A LA DESINTITUCIONALIZACIÓN: APROXIMACIÓN SOCIO-HISTÓRICA AL CAMPO QUE OCUPAN LOS GLIC

“Por primera vez, una sociedad renuncia a buscar en Dios su liga, su garante, su fundamento, para atenerse a un contrato entre sus miembros, donde su acuerdo mayoritario decide el estatuto asignado a la religión”.

Émile Poulat, 2012: 130.

1. INTRODUCCIÓN

El proceso de cambio religioso ha sufrido múltiples avatares a lo largo del siglo XX. Estas dinámicas de secularización y desecularización han modificado tanto los modos de gobierno como reorganizado el desempeño de las instituciones, pasando de dinámicas integristas a otras que erosionan la influencia y el poder católicos en las dimensiones individual, organizacional y societal. Todos estos devenires ayudan a comprender las interacciones entre religión y política, particularmente en relación al catolicismo. Asimismo, y a pesar de que esta sección se aproxime a manifestaciones específicas del caso español, estas tensiones se inscriben en un campo que busca nuevas manera de emplazar la(s) religión(es) en el mundo moderno.

Asumiendo lo anterior como marco, a continuación establezco los diversos hitos políticos y sociales que mejor caracterizan la consolidación del proceso de privatización y sus derivaciones posteriores. En primer lugar, abordaré el proceso de desecularización que activa el franquismo desde una perspectiva histórica para, desde ahí, reflexionar no sólo sobre el cambio que supone la renovada reorganización de responsabilidades que emerge con el CVII —con la figura del laico-ciudadano en el centro— sino también, y desde una perspectiva política, aproximarme a las implicaciones que este proceso tiene en la deslegitimación de la Dictadura franquista y el consiguiente proceso de diferenciación de esferas que reactiva. Este proceso, como manifiesta la rápida secularización que se consolida tras el colapso del régimen, implica también un cambio religioso en el plano individual o de las conciencias. En segundo lugar, me aproximaré a los grupos laicos cristianos parcialmente dirigidos por la jerarquía católica durante las décadas de 1980 y 1990, y que son el antecedente más cercano de los contemporáneos colectivos desecularizadores que operan de manera plenamente desinstitucionalizada a partir de la década de 2000 con el objetivo de frenar, erosionar o revertir políticas que crean nuevos espacios de libertad y derecho para la ciudadanía en frontal colisión con la doctrina católica.

En definitiva, aunque esta digresión pueda parecer excesiva, creo que es fundamental para comprender el surgimiento de los GLIC, pues emergen en una coyuntura de pérdida de control sobre la gerencia de las lógicas de gobierno, sobre todo en relación a aquellas relacionadas con la intimidad. Asimismo, a partir del estudio de cómo se articuló el poder de la Iglesia sobre las conductas de la población en otro

tiempo se pueden ver de manera más clara las renovadas lógicas reorganizativas, prácticas y discursivas que ponen en circulación los GLIC a partir del nuevo milenio.

2. APROXIMACIÓN HISTÓRICA AL CAMBIO RELIGIOSO EN ESPAÑA: DE LA DESECULARIZACIÓN SOCIETAL A LA SECULARIZACIÓN DE LAS CONCIENCIAS

En este capítulo quiero reflexionar sobre los diferentes procesos, acontecimientos e hitos que han tendido hacia la privatización de la religión católica en España para, desde ese nuevo espacio de interacción, impulsar diferentes organizaciones y colectivos (de presión política o asistenciales) que, en un marco crecientemente secularizado, instituyen los rudimentos desde los que operar en el espacio público de una manera marcadamente diferencial respecto del desempeño de los tradicionales colectivos eclesiales. Para esto no sólo es necesario aproximarse a los proceso de cambio religioso, sino también al devenir crecientemente desinstitucionalizado del catolicismo que, buscando renovados espacio de manifestación, hace uso de razones públicas. Este actuar busca erosionar el recorrido de diversos secularismos, pues recortan la influencia de la Iglesia católica y sus planteamientos desde el derrumbamiento de la Dictadura franquista.

2.1. El factor católico y el complejo proceso de modernización: apuntes a la relación entre secularización e Iglesia en las postrimerías de la Guerra Civil española

“Fueron los legisladores de 1931, y luego el poder ejecutivo del Estado con sus prácticas de Gobierno, los que se empeñaron en torcer bruscamente la ruta de nuestra historia en un sentido totalmente contrario a la naturaleza y exigencias del espíritu nacional, y especialmente opuesto al sentido religioso predominante en el país”⁵².

Carta colectiva del Episcopado español, 1-VII-1937.

Las tres primeras décadas del siglo XX concentran una notable aceleración en la tensión entre agentes sociales, económicos y políticos por incentivar programas secularizadores en España (Callahan, 2003). Este proceso de cambio, que se desarrolla normalmente según el modelo pensado para los países de tradición cristiana por David Martin (1978), comienza a lo largo del siglo XIX (Callahan, 1989) hasta que es artificialmente interrumpido con el estallido de la Guerra Civil (1936-1939) y el posterior programa de recristianización impuesto durante la Dictadura (1939-1975). En este tiempo se produce la «primera oleada secularizadora» (Pérez-Agote, 2012) a través de la emergencia de actitudes anticlericales⁵³ que tienen a ciertos sectores del liberalismo y del republicanismo, además de, en general, a todas las corrientes de izquierda, como principales agentes promotores (Díaz-Salazar, 1988). Este proceso de

⁵² En Casanova, 2001: 19.

⁵³ En este tiempo cualquier visión alternativa sobre la realidad ha de construirse —necesariamente— en contra de la religión y de la Iglesia debido a su condición de institución hegemónica. El «anticlericalismo», sin embargo, no es necesariamente una actitud violenta (en lo físico) a pesar de que pueda ser una de sus derivadas. Para aproximarse a la persecución religiosa que tuvo lugar desde finales del siglo XIX y que alcanzó su apogeo durante la década de 1930 ver: Cárcel Ortí, 1990; Caro Baroja, 2008; Arbeloa, 2009; Delgado, 2012.

oposición religiosa es una etapa radicalizada del denominado «modelo francés de la secularización» (Martin, 1978: 6).

En esta coyuntura que erosiona la influencia del rol societal de la religión se inscribe el tan controvertido discurso de Manuel Azaña⁵⁴, que lejos de ser un agravio deliberado a los principios básicos de la religión que monopolísticamente ha operado desde el siglo XV, entrevén la creciente secularización societal e individual que se instituye como realidad política en la Constitución republicana (arts. 3 y 26) en el año 1931. Buena cuenta de que este secularismo es un movimiento de acomodación entre prácticas y lógicas de gobierno lo certifican los numerosos estudios que visibilizan la creciente desafección en el orden del ejercicio, las representaciones y los discursos articulados respecto de la institución católica (Vargas-Zúñiga, 1935a, 1935b, 1936; Aznar, 1949a, 1949b)⁵⁵.

Frente a este marco laicizador —cambios en el control de la educación, modificaciones en la financiación estatal, nacionalización de bienes— que asume visos de «batalla cultural» (Clark, 2003) por la gestión de los modos de vivir, el catolicismo institucional endurece su discurso a través de la incorporación de una redefinición del tradicionalismo (Menéndez Pelayo, 1992; Donoso Cortés, 2007; García Morente, 2008; Maeztu, 2018) que más tarde se denominará «nacional-catolicismo» (Álvarez Bolado, 1976; Pérez-Agote, 2003; Di Febo, 2016), esto es, “el proyecto de configurar todo el orden político, social, cultural y moral de España desde un modelo de integrismo católico” (Díaz-Salazar, 2007b: 15). Esta ideología poco coherente⁵⁶ forjada a mediados del siglo XIX (Botti, 1992), es implementada por diversos grupos laicos que difunden un marco de cristiandad tradicionalista articulados como movimientos sociales que tienen (por primera vez) la apropiación del espacio público como principal objeto de conflicto (Solans, 2015). Entre estos colectivos destacan dos que durante el franquismo serán muy relevantes: la *Asociación Católica Nacional de Propagandistas* (ACNDP)⁵⁷ y la *Acción Católica Española* (ACE)⁵⁸.

⁵⁴ Este discurso se alinea con la institucionalización de la subtesis A de la teoría general de la secularización, que sigue el ejemplo de otros países del entorno: Italia (1904), Francia (1905), Portugal (1911) y Alemania (1918). Lo polémico del discurso se resume en estas líneas: “España ha dejado de ser católica: el problema político consiguiente es organizar el Estado en forma tal que quede adecuado a esta fase nueva e histórica del pueblo español. (...). Durante muchos siglos, la actividad especulativa del pensamiento europeo se hizo dentro del cristianismo (...), pero también desde hace siglos el pensamiento y la actividad especulativa de Europa han dejado, por lo menos, de ser católicos. Que haya en España millones de creyentes, yo no lo discuto; pero lo que da el ser religioso de un país, de un pueblo y de una sociedad no es la suma numérica de creencias o de creyentes, sino el esfuerzo creador de su mente, el rumbo que sigue su cultura (...) y España ha dejado de ser católica, a pesar de que existan ahora muchos millones de españoles católicos, creyentes” (Azaña, 1966: 49).

⁵⁵ Basado en un trabajo de campo longitudinal llevado a cabo entre los años 1909 y 1934.

⁵⁶ El «nacional-catolicismo» ha sufrido múltiples transformaciones a lo largo del tiempo. Esta ideología es un continuo escalonado que va adquiriendo acentuaciones y características nuevas según la etapa hasta el año 1975. A modo de caracterización, sin embargo, podrían destacarse estos cinco rasgos como constantes centrales: 1) identidad absoluta entre la esencia de la nación española y el catolicismo; 2) la unidad católica como unidad política; 3) el rechazo a la modernidad y a la ilustración europeas; 4) la exaltación del autoritarismo; y 5) la necesidad de una nueva cruzada para salvar a España (Díaz-Salazar, 2007b: 18-22).

⁵⁷ Fundada en el año 1909, contribuye a formar una élite política católica movilizada (Ayala, 2008).

⁵⁸ Fundada en España en la década de 1920, es un movimiento internacional con diferentes particularidades nacionales. Estrechamente vinculada a la jerarquía eclesial local y a las instrucciones procedentes de la Santa Sede, asiste en la “prepara[ción] y forma[ción] de] las conciencias para el compromiso político” (Watanabe, 2008: 73).

Estas dos organizaciones, las más influyentes entre el asociacionismo católico español de principios de siglo XX, construyen un relato teológico-político colectivo que gestiona y enmarca el proceso de cambio religioso según las dinámicas activadas por el proceso de modernización⁵⁹, sobre todo en lo relativo a las formas de vida de la población, pues impulsan tecnologías de gobierno que moldean las conciencias y las actitudes. El surgimiento de lo que se ha llamado «catolicismo social»⁶⁰ es la manifestación más clara de la nueva conciencia que emerge frente a la consolidación del marco legal republicano, que se afianza a través de la reagrupación de un complejo entramado asociativo. Esto, indudablemente, genera fuertes tensiones con los colectivos anticlericales de izquierdas que persiguen un nuevo Estado que borre los privilegios y las huellas de la pasada confesionalidad.

En este marco en el que el gobierno republicano infravalora la importancia de los capitales que ostenta el catolicismo, unido, además, a la deficiente gestión de la denominada «cuestión religiosa» (Jackson, 1976; Brenan, 2008), se produce un campo de lo posible que desemboca en el enfrentamiento entre distintas e incompatibles racionalidades que se caracterizan, justamente, por su proximidad/distancia respecto de la religión católica:

“La gestación de la guerra de 1936-1939 no puede entenderse sin un cierto sentido de cómo los católicos se sentían amenazados por la legislación secularizadora de la II República y una cierta conciencia de la manera en que la derecha legitimaba su propia resistencia a la reforma social rodeándola de una retórica sobre la defensa de la religión” (Preston, 1998: ix).

A mediados de la década de 1930, y políticamente posicionada a favor de un cambio de sistema, la jerarquía vio en la sublevación militar una línea de fuga frente al creciente anticlericalismo y erosión de sus privilegios históricos⁶¹ impulsados por el gobierno republicano (Giner y Sarasa, 1993: 52; Callahan, 2003: 274). Así, y utilizando su influencia, la institución arenga a los laicos católicos a la movilización para oponerse a los avances de la modernidad como una “cruzada religiosa contra el liberalismo sin Dios y el comunismo ateo” (Casanova, 2000: 112).

A pesar de que la Guerra Civil española se haya considerado “como la última de las guerras de religión europeas” (Hermet, 1985: xv), el golpe de Estado del año 1936 no puede explicarse a través de la monocausalidad religiosa (Díaz-Salazar, 1988: 29). Aún y todo, parece justo afirmar que si bien las causas de la guerra son complejas y múltiples, puede sostenerse también que el catolicismo institucional

⁵⁹ Estos colectivos son el antecedente remoto de los GLIC que motivan esta investigación. En tanto que colectivos católicos con una relación fuerte con la institución pueden ser caracterizados como el paradigma de los grupos que disputan las legislaciones secularizadoras desde una racionalidad estrictamente doctrinal. Los colectivos contemporáneos, sin embargo, transforman las lógicas de manifestación y movilización discursiva para operar según las reglas de juego actuales.

⁶⁰ Según Salvador Giner y Sebastián Sarasa: “un concepto usado para referirse tanto a los esfuerzos realizados por muchos católicos para encontrar una respuesta adecuada a lo que se denomina la «cuestión social», como a las políticas de las organizaciones y partidos políticos católicos dirigidas a cubrir las que se percibían como nuevas necesidades sociales” (1993: 54).

⁶¹ Como dice Carlos Moya: “la consagración oficial de la Guerra Civil como Cruzada implicaba que, sobre la posible ideología falangista, la última clave ideológica del sistema sería de tipo religioso, católico-tradicional” (1975: 96). Mención aparte merece la carta pastoral titulada *Las dos ciudades*. Redactada en 1936 por el entonces obispo de Salamanca Enrique Plá y Deniel (1949), justificaba la sublevación militar y fundamentaba teológicamente la Guerra Civil como una «cruzada por la fe».

no aceptó el renovado encaje estructural atribuido por el gobierno republicano y, producto de ello, si bien no proclamó públicamente su oposición desleal al gobierno legítimo (Casanova, 2000: 115), sí ejerció como agente instigador (Blázquez, 1991: 13) mediante la legitimación y alianza con las élites políticas y socio-económicas que contribuyeron a generar una situaciones de conflicto a todos los niveles de la estructura social.

2.2. La Iglesia y la «Nueva España» que emerge tras la Guerra Civil (1939-1962)

“La España liberal moderna, desde la Ilustración del siglo XVIII hasta la Segunda República, debía ser reprimida y olvidada. La «Nueva España» tenía que renunciar a todos los vínculos con el mundo decrepito. Siguiendo el modelo de la gran época imperial de los Reyes Católicos y de la Contrarreforma, había que seguir escribiendo la historia de España a partir del punto en que había quedado detenida antes de la introducción de las herejías extranjeras que habían precipitado su decadencia”.

José Casanova, 2000: 117.

El final de la Guerra Civil y el advenimiento del franquismo significaron, nuevamente, la emergencia de la lógica del «altar y el trono» (Pérez-Agote, 2008) como una constante histórica. Este proceso de desecularización, de reversión de la autonomización de las esferas política y religiosa, instituyó al catolicismo como la religión oficial del Estado, rehabilitando todos los privilegios que el período republicano había socavado: se abrogó la Constitución de 1931 y se restituyó el Concordato vigente desde el año 1851 (de manera oficiosa) que había sido derogado durante la etapa de la II República, devolviendo a la Iglesia el monopolio sobre los ámbitos de la educación y la moral. De esta forma, la España que había dejado de ser católica —según la fórmula de Azaña— “se convirtió, paradójicamente, en la nación católica por antonomasia con la victoria del general Franco” (Díaz-Salazar, 1993: 93).

En el proceso de producción de legitimidad entre las estructuras de la Dictadura y la sociedad civil, la Iglesia católica se mostró como el agente más eficaz, pues no sólo respaldó los modos de la Dictadura, sino que inculcó “unos valores oficiales favorables al ideal franquista” (Ortiz Heras, 2005: 161) por medio de la acción coercitiva del Estado para servir a los ideales de la reconquista cristiana⁶². La renovada política social, cultural e ideológica que se impone sobre el demolido modelo político republicano se vehicula a través de la estructura —formal e informal— que la Iglesia católica tiene expandida en todo el país, forzando la recatolización masiva de la sociedad por medio de la puesta en marcha conjunta de sistemas administrativos de coacción (el aparato del Estado) con otros de carácter más débil (la presión pública).

⁶² Hay que destacar el conservadurismo y antimodernismo de la Iglesia española desde principios de siglo, lo que condicionó las estrategias de recristianización: “la tragedia fue que justamente en la época en que la Iglesia conseguía el dominio de la enseñanza, estaba pasando por un periodo de reacción «integrista» y se hallaba casi completamente desconectada de las principales corrientes católicas europeas” (Carr y Fusi, 1979: 44).

La Iglesia, además, sostuvo ideológicamente al régimen durante las dos primeras décadas cuando los postulados ideológicos de la falange comenzaron a mostrar signos de agotamiento. La institucionalización como normas de Estado de los principios morales católicos posibilitó la legislación de los aspectos más íntimos de la vida de los individuos, entrometiendo la justicia civil en la vida privada de la población para regirla a través de una moral integrista⁶³. En este sentido, los beneficios fueron mutuos: “la Iglesia triunfante nacida en la Guerra Civil fue posible gracias al régimen de Franco, pero también podría decirse que el régimen fue posible, estable y duradero gracias a esta legitimación religiosa” (Linz, 1993: 18).

El «nacional-catolicismo», que indica una particular “compenetración de poderes y mutuos apoyos entre Estado e Iglesia (...) y que tuvo como resultado la estructuración en clave confesional del denominado «Nuevo Estado»” (Di Febo, 2016: 133), es un sistema ideológico que impone en paralelo al proceso de desmovilización militar, una mentalidad inspirada en principios ideológicos y formativos cristianos. Aunque en ocasiones haya sido utilizado despectivamente, este término, como señala José Casanova (2000: 116), es el concepto que mejor describe la naturaleza de la Dictadura, pues a pesar de que ésta toma prestados muchos elementos del fascismo (ideológicos, organizativos y simbólicos), resulta que es la Iglesia católica la que opera como principal pilar ideológico:

“Durante esta fase histórica, la percepción política dominante de la religión consistió en ver a ésta como un factor básico para constituir y presentar el orden social. La percepción religiosa de la política existente veía a ésta como el dosel y el soporte de lo sagrado. El poder político era percibido como un poder que permitía hacer transparente la natural religión del pueblo español. (...). La estrategia política del poder imperante consistió en la utilización del aparato religioso para la socialización y la sumisión política. Por otra parte, la estrategia religiosa se basa en la utilización del poder político para la socialización religiosa” (Díaz-Salazar, 1990: 70-71).

A apuntalar esta unión contribuye el Concordato con la Santa Sede el año 1953 (Tusell, 1984: 272). Este acuerdo⁶⁴ (alcanzado gracias a la intervención de miembros de la ACNdP además de otros del Opus Dei) no sólo contribuyó al reconocimiento de la forma en la que se manifestaba el catolicismo en la España franquista (Payne, 1984: 244) —que no era siempre simétrico al romano—, sino que fue la bolsa de oxígeno que auxilió al régimen cuando daba las primeras señas alarmantes de extenuación tras una larga y cruel posguerra (Casanova, 2013: 187). Los postulados de los acuerdos establecían una relación todavía más estrecha, “reforza[ndo] el papel de la Iglesia católica como fuerza de cohesión ideológica del nuevo Estado” (Díaz-Salazar, 2007b: 49). Los apartados más destacados trataban de regular el rol del catolicismo en la conformación de las conciencias de la población (a través de una educación basada en

⁶³ En palabras del dictador Franco a los miembros de la ACE en 1940: “hay que recristianizar a esa parte del pueblo que ha sido pervertida, envenenada por doctrinas de corrupción. Para hacer esa labor antes había que luchar contra la obra del gobierno. Ahora podéis apoyaros en el poder para realizarla, porque uno es el ideal que nos une” (en Fernández-Mayoralas Palomeque, 1998: 160).

⁶⁴ La firma de los acuerdos entre la Dictadura y la Santa Sede no estuvieron exentos de tensiones (Callahan, 2003; Tusell, 2007a). La Santa Sede postergó por más de una década la firma de nuevos acuerdos marco relevantes —se realizaron acuerdos específicos en 1946—. La promesa de neutralización del falangismo, unido al desarrollo conflictivo de la Guerra Fría y el acercamiento con los Estados Unidos terminó por impulsar unas negociaciones que tuvieron lugar entre 1948-1953.

los principios de la moral católica) así como la posición de privilegio de la religión en las estructuras del Estado⁶⁵.

Coyunturalmente, y por el tiempo en que pudo sostenerse la simbiosis, el movimiento difícilmente pudo haber sido más eficaz. Además, si bien es cierto que una mirada superficial al fenómeno arroja una correspondencia perfecta entre ambas instituciones, las relaciones entre las estructuras de la Dictadura y la jerarquía eclesial no estuvieron exentas de conflictos, tensiones y críticas como retrata Javier Tusell (1984) a pesar de que “todo ello se realiz[ara] para perfeccionar y hacer evolucionar a la Dictadura, nunca para deslegitimarla y superarla” (Díaz-Salazar, 2007b: 49):

“Todo marchó sin sobresaltos dignos de mención en aquella relación hasta que desde la base de la propia institución religiosa se empezaron a dar movimientos críticos con este papel que irán desembocando lentamente en posturas de abierto enfrentamiento al final del periodo” (Ortiz Heras, 2005: 161-162).

Paradójicamente, y tras el Concordato comienzan a consolidar nuevos modelos de vivir la religión entre los sectores más aperturistas del catolicismo español (Blázquez, 1991: 119). En esta coyuntura en la que la institución parece haber conseguido todo lo que política y socialmente se propone, la Iglesia española comienza a interceder y a tomar partido por otros sectores en tanto que órgano con poder y visibilidad fuera de las instituciones políticas: esta progresiva separación enraizada en los nuevos principios institucionales derivados del CVII, tiene una importancia capital en la crisis de legitimación posterior del sistema.

2.2.1. APERTURA, REPOSICIONAMIENTO Y DIÁLOGO CON EL MUNDO CONTEMPORÁNEO. DE LA CONTRARREFORMA A LA REFORMA: CONSIDERACIONES GENERALES AL CONCILIO VATICANO II

“La vocación cristiana está proyectada hacia el apostolado, hacia la evangelización, hacia la misión”.

Juan Pablo II, 1991a: n. 2.

En el tiempo que transcurre desde la redacción en 1864 de las encíclicas *Quanta cura* y *Syllabus* a la celebración del CVII (1967 [1962-1965]), la Iglesia católica cambia de criterio sobre la modernidad, pasando de la intransigencia y hostilidad radicales, a la consideración de ésta como “una etapa ineludible en el desarrollo económico y social de la humanidad” (Graziano, 2012: 24). El cambio discursivo no es ni ingenuo ni repentino, más al contrario, representa un reposicionamiento consciente frente a la

⁶⁵ Los apartados más destacados para aproximarse a la gestión gubernamental son: a) confesionalidad de la nación y del Estado; b) regulación de las materias mixtas sobre cuestiones relativas a la intimidad (matrimonio y moral sexual y familiar); c) delegación de la educación a la Iglesia, concediendo el derecho a dirigir y organizar las escuelas; y d) hegemonía sobre la vigilancia y presencia de la Iglesia en instituciones de comunicación social y opinión pública.

relativización de los bastiones principales en los que hasta épocas recientes ha operado de manera hegemónica⁶⁶.

Para contrarrestar este proceso activo y creciente de secularización la institución impulsa el programa de *aggiornamento* —como emblemáticamente acuñó Juan XXIII— o puesta al día, con el que trata de adaptarse al mundo moderno en un sentido doble: de un lado, y desde una perspectiva socio-política, reflexionando sobre el lugar que debe ocupar en contextos diferenciados; del otro lado, y especulando sobre cuestiones teológicas y doctrinales, redefiniendo las atribuciones sociales y políticas de su comunidad de creyentes para, desde ahí, instituir un renovado agente movilizado (el laico) sobre el que descansa la responsabilidad de la reproducción del mensaje evangélico (Moulinet, 2012: 129).

A modo contextual es necesario mencionar que el Concilio no sólo se convoca en un momento de fuerte convulsión social y política que acrecienta la pérdida de influencia social de la religión, sino que, además, lo hace en una coyuntura de “brusca aceleración de la historia” (Graziano, 2012: 33)⁶⁷ que consolida el imaginario que asume las novedades tecnológicas y científicas como algo necesariamente incompatible con la religión. Basta observar cómo la necesidad de readaptación cultural, social y política⁶⁸ del catolicismo se produce en el momento histórico de mayor consenso en torno al paradigma clásico de la secularización (ver los desarrollos sobre la teoría general de la secularización).

Mediante esta convocatoria la Iglesia renueva el mensaje tradicionalista⁶⁹ para abrazar y reconocer los aspectos positivos de la modernidad. El papa que convoca el CVII, Juan XXIII, en el discurso de apertura (11 de octubre de 1962) manifiesta esta actitud reconociendo la importancia que tiene “mirar al presente considerando las nuevas condiciones y formas de vida introducidas en el mundo moderno” (en Castillo, 2013: 30). El reconocimiento de esta etapa como un proceso sobrevenido⁷⁰ en el que necesariamente hay que operar, obliga a la institución a idear estrategias de reposicionamiento frente a las diversas disputas públicas en todo el mundo. En este sentido, los documentos del Vaticano II no son sólo fundamentales para el culto que las produce, sino que perfilan líneas de expresión y manifestación que operan como tipos ideales para otras racionalidades religiosas.

⁶⁶ Como sostiene Frédéric Lenoir: “si la Iglesia evoluciona, no es tanto por un cambio profundo de actitud que supondría una apuesta por la modernidad como porque es consciente de que la sociedad se ha transformado” (2005: 87).

⁶⁷ El intenso desarrollo económico que siguió a la Segunda Guerra Mundial fue acompañado de conflictivos procesos de reconfiguración territorial: la descolonización y la articulación del mundo según bloques ideológicos fueron los dos procesos más significativos.

⁶⁸ Durante el siglo XX “el ímpetu del progreso parecía capaz de romper cualquier resistencia, y es comprensible que, en semejante clima, las jerarquías eclesíásticas temieran perder su última cita posible con la Historia. Había llegado el momento improrrogable de lanzar el dado; se trataba nada menos que de poner por escrito tendencias que se venían perfilando desde hacía mucho tiempo y que solo la prudencia había impedido reconocer oficialmente hasta entonces” (Graziano, 2012: 33).

⁶⁹ Las encíclicas *Mirari vos* (Gregorio XVI, 1832), *Quanta cura* (Pío IX, 1864a), *Syllabus* (Pío IX, 1864b) y *Pascendi dominici gregis* (Pío X, 1907) son las que mejor caracterizan el discurso antimodernista previo al Concilio. La denominada «crisis modernista» (Poulat, 1974: 14) fue fundamental para problematizar esta deriva, y ejerce como antecedente de los planteamientos doctrinales del CVII.

⁷⁰ Del que el cristianismo es, paradójicamente, uno de sus principales productores (Berger, 2006; Weber, 2011).

La disposición abierta al diálogo con el mundo moderno⁷¹, sin embargo, no es aceptada de manera homogénea por todos los miembros y sectores de la Iglesia, pues amplios grupos de la institución “percib[en] el mundo social y político que surg[e] de la Revolución francesa como la antítesis de su propio modelo de cristiandad” (Theobald, 2010: 68). La reticencia fundamental anida en el espacio de enunciación desde el que la institución debe ubicarse para ejercer su condición de hablante (hacia el exogrupo): en primer lugar, el Concilio asume una ética abierta en relación a otras racionalidades religiosas como válidas y legítimas aunque no igualmente «verdaderas»; en segundo lugar, además, el Vaticano II adquiere una ponderada perspectiva pública en el momento de considerar diversas controversias colectivas. Éstas, surgidas a la luz de crecientes lógicas laicizadoras, instituyen libertades públicas radicadas en ámbitos hasta la fecha hegemonizados por el cristianismo⁷².

Estos documentos producen escenarios de conflicto tanto en sectores clericales⁷³ como seculares: al tiempo que se asume la pluralización y la relativización de los mundos de vida, se erigen espacios de encuentro entre diversas comunidades bajo una lógica multilateral abierta al diálogo y a la consideración ética de sus propuestas. Son cuatro los documentos que forman el nuevo núcleo doctrinal de la Iglesia: la declaración *Dignitatis humanæ* (CVII, 1967e) sobre el derecho inalienable de la persona a la libertad de conciencia; la constitución pastoral *Gaudium et spes* (CVII, 1967b) sobre la aceptación del mundo moderno; la constitución dogmática *Lumen gentium* (CVII, 1967d) sobre la responsabilidad del laicado en conjunto con el clero en la reproducción y divulgación del mensaje evangélico; y, finalmente, el decreto *Christus dominus* (CVII, 1967c) sobre la capacidad de los diferentes episcopados nacionales para la puesta en marcha de estrategias de diversas formas de acción apostólicas.

Es necesario relativizar la opinión de que el CVII normaliza la situación de una religión abocada al decrecimiento, pues muchas de las tensiones no se zanján con su clausura. Todavía hoy coexisten lógicas de aproximación al catolicismo apaciguadas tras un complejo proceso de normalización de las lecturas conciliares (Díaz Burillo, 2017), esto es, la imposición de un relato que haga visible la continuidad respecto de la tradición que fagociten las interpretaciones rupturistas. Las estrategias concurren a acreditar un cambio de proceder tanto en lo social como en lo político a nivel global, pues pasa de ser una institución preocupada por conservar y expandir su dominación cuasi-monopolística, a sostener un visible perfil público (Casanova, 2000: 297) tendente a influir las prácticas, representaciones y actitudes de la población en medio de múltiples universos simbólicos de sentido.

⁷¹ Hilari Raguer concluye que los postulados modernizadores del Concilio suponen el fin del modo integral “de entender las relaciones entre la Iglesia y el Estado que se ha llamado la «cristiandad» o también la «era constantiniana»” (2006: 13). Para aproximarse a este proceso es fundamental la lectura del ensayo *Nuestra laicidad pública* (Poulat, 2012).

⁷² La *Gaudium et spes* (CVII, 1967b) aborda cinco problemas: 1) la cuestión del matrimonio; 2) los cambios en el campo de la cultura; 3) la sostenibilidad y responsabilidad en el campo económico; 4) la participación en la comunidad política; y 5) la salvaguarda de la paz y la construcción de una comunidad de naciones.

⁷³ El rechazo al principio de libertad religiosa y la negación del diálogo interreligioso fueron centrales en la constitución de los sectores cismáticos encabezados por Mons. Marcel Lefebvre.

2.2.2. LA EMERGENCIA DE UN NUEVO ACTOR: LA LIBERTAD CONDICIONADA DE LOS LAICOS TRAS EL CONCILIO VATICANO II

“A los laicos corresponde, por propia vocación, tratar de obtener el reino de Dios gestionando los asuntos temporales y ordenándolos según Dios. Viven en el siglo, es decir, en todas y cada una de las actividades y profesiones del mundo, y en las condiciones ordinarias de la vida familiar y social, con las que su existencia está como entrelazada”.

Concilio Vaticano II, 1967d: n. 31.

El proceso interno que más destaca tanto a nivel político como social es aquel que reposiciona a los laicos⁷⁴ dentro de la estructura organizacional de la Iglesia católica. Esto rompe “con el tradicional «eclesiocentrismo»” (Castillo, 2013: 10) para subrayar la importancia del laicado en tanto que agente social que explora nuevas vías de defensa, reproducción y manifestación de la cosmovisión cristiana-católica en coyunturas crecientemente secularizadas⁷⁵. De manera transversal se vehicula la siguiente idea:

“Las circunstancias actuales les piden [a los laicos] un apostolado mucho más intenso y más amplio. (...). [El progreso] no sólo ha extendido hasta lo infinito los campos inmensos del apostolado de los laicos, en parte abiertos solamente a ellos, sino que también ha suscitado nuevos problemas que exigen su cuidado y preocupación diligente. Y este apostolado se hace más urgente porque ha crecido muchísimo, como es justo, la autonomía de muchos sectores de la vida humana, y a veces con cierta separación del orden ético y religioso y con gran peligro de la vida cristiana” (CVII, 1967a: n. 1).

Es verificable que antes de la década de 1960 los laicos ya tenían una importancia específica en la institución (Congar, 1961), sin embargo, es con el CVII que el laicado asume un rol más específico y destacado⁷⁶. Con este movimiento, la institución acentúa la creciente crisis que vive la figura del sacerdote (Pelletier, 2002: 62) para, así, pasar a adherirse a las reglas del juego secular que emerge en Occidente. Este proceso ubica al laicado como un agente político legítimo⁷⁷ en las controversias que gestionan y defienden los intereses de la institución desde el ámbito de lo público: “a los laicos pertenece

⁷⁴ La palabra seglar (del latín: *secularis*) y la palabra laico (del griego: *laós*) son equivalentes y designan a todas aquellas personas que viven en medio del mundo, es decir, las que no están sujetas a la regla de una orden religiosa (del latín: *regularis*, los que están sometidos a una norma). En el lenguaje católico ambos términos se contraponen al religioso ordenado —el clero en general— (Elzo, 2016: 223). Por lo tanto, según la lógica del Vaticano II, el laico sería: “aquel fiel [bautizado] que no ha recibido el sacramento del orden y que «no tiene en la Iglesia oficio ni cargo público alguno»” (Viana, 1986: 64).

⁷⁵ La institución viene concentrando cada vez más poder en la figura del papa desde el Concilio de Basilea (1451), alcanzando la cota actual mediante la institucionalización del dogma de la infalibilidad pontificia en el Concilio Vaticano I —en la *Pater aeternus* (Pío IX, 1870)—. Tras la reconfiguración del campo organizacional y la reubicación del laico o fiel (utilizados indistintamente) en la estructura de la Iglesia éstos dejan de ser “el pueblo [que] no tiene otro derecho que el de dejarse conducir y seguir dócilmente a sus pastores” (Pío X, 1906: n. 8).

⁷⁶ En relación al rol de los laicos Javier Elzo (2016: 224-225) señala cómo bajo diferentes pontificados se han restado (Pío XI, 1922-1939) o añadido atribuciones (Pío XII, 1939-1958) antes de la celebración del CVII.

⁷⁷ Siguiendo las nuevas contribuciones teóricas, observamos cómo este proceso de introducción de la racionalidad religiosa en el espacio público se enmarca dentro de la perspectiva postsecular. En los años en los que se idea esta estrategia de visibilización (década de 1960) se está problematizando la validez de las subtesis generales de la teoría general de la secularización. En un sentido teórico, el CVII sirve para reflexionar sobre la activación de diferentes lógicas de encaje de las religiones en la realidad contemporánea.

por propia vocación buscar el Reino de Dios tratando y ordenando, según Dios, las cosas terrenales” (CVII, 1967d: n. 31).

La dimensión secular, esto es, la esfera destinada al desarrollo personal y espiritual de los llamados laicos o seculares, será el ámbito de actuación —por vocación divina— y circunscrita para éstos. Así, ejercen de “actores con corresponsabilidad en la edificación de la Iglesia (...) [a los que se les reconoce la] capacidad de proponer, innovar y conformar asociaciones laicales” (De la Torre, 2006: 74). En definitiva, los laicos —por el mero hecho de serlo—, están llamados a actuar en el mundo como herramientas para «ordenar», «guiar» o «dirigir» el mundo en función de unas leyes que trascienden al ser humano y que lo anteceden⁷⁸. En este mismo sentido, y a través de este ejercicio continuado de «rectificación», el mundo se convierte para los laicos en su “ámbito y el medio de la vocación cristiana” (Juan Pablo II, 1988: n. 15).

La constitución dogmática *Lumen gentium* (CVII, 1967d: nn. 30-38), sin embargo, y en claro conflicto con otros documentos, continúa afianzando el poder en la figura del papa a través del gobierno unilateral que reside en los obispos en el plano local⁷⁹. Derivado de esto emerge una de las incógnitas principales que deja el Vaticano II: ¿cómo se armoniza el poder del papa y de los obispos (siguiendo la lógica vertical) con el creciente poder de los laicos? Todo parece indicar que esta estrategia coloca al laico en el centro de la estructura para amarrarlo y dirigirlo en el espacio público, pues a pesar de haber cambiado teóricamente las correlaciones de poder dentro de la institución, la estructura organizacional permanece inalterada⁸⁰. De esta manera, a pesar de que el laicado trabaja libremente para promover «obras apostólicas»⁸¹, éstas requieren del aval de la autoridad pertinente para poder poner el marchamo de católicas.

⁷⁸ El orden impersonal implica un cambio de mentalidad en el pensamiento occidental, que pasa de una concepción de Dios como agente que interactúa con los seres humanos, para aproximarse a otra concepción que lo “ent[ien]de] como arquitecto de un universo que opera mediante leyes inalterables, a las que los seres humanos deben amoldarse si no quieren sufrir las consecuencias. (...). [Según esta visión, Dios] sólo se relaciona con nosotros a través de una estructura regida por leyes que él mismo ha creado” (Taylor, 2014: 427). La noción a la que se refiere Charles Taylor (2014) está en el centro de la doctrina católica como se puede ver en la siguiente aseveración del CVII: “en lo más profundo de su conciencia descubre el hombre la existencia de una ley que él no se dicta a sí mismo, pero a la cual debe obedecer, y cuya voz resuena, cuando es necesario, en los oídos de su corazón, advirtiéndole que debe amar y practicar el bien y que debe evitar el mal” (1967b: n. 16).

⁷⁹ La imposición política del relato conciliar tras la década de 1980 se hace efectiva a través del cierre de filas ideológico: “los hechos demuestran que una de las características más notables del pontificado de Juan Pablo II ha sido una política de nombramiento de obispos claramente encaminada a configurar un episcopado en el que lo que más interesa es el sometimiento incondicional a Roma” (Castillo, 2013: 200).

⁸⁰ José M^a Castillo hace referencia al momentáneo fracaso parcial de este proceso, pues la transformación del poder de los agentes debe ir acompañado de un cambio organizacional: “la «teología» del Concilio puso al pueblo de Dios antes que la jerarquía y sus poderes. Pero la «organización» de la Iglesia quedó prácticamente como estaba antes del Concilio” (2013: 67).

⁸¹ La promoción de obras apostólicas no se limita a la transmisión del evangelio en un sentido catequético, sino que implica la acción en la transformación del mundo de acuerdo a la racionalidad propuesta por la doctrina católica: “hay en la Iglesia muchas obras apostólicas constituidas por la libre elección de los laicos y se rigen por su juicio y prudencia. En algunas circunstancias, la misión de la Iglesia puede cumplirse mejor por estas obras y por eso no es raro que la Jerarquía las alabe y recomiende. Ninguna obra, sin embargo, puede arrogarse el nombre de católica sin el asentimiento de la legítima autoridad eclesiástica” (CVII, 1967a: n. 24).

Por medio de esta estrategia, y una vez que se ponen las resoluciones del Concilio en práctica por Juan Pablo II, la Iglesia no sólo se adapta a los tiempos, sino que se lanza a “conquistar el mundo” (Graziano, 2012: 31) por medio de un actor “silenciado” (Elzo, 2016: 7) por la sobrerrepresentación de la figura del religioso: el ciudadano creyente (Gamper, 2010), aquel individuo que actúa en el mundo (usando sus derechos sociales y políticos) bajo una racionalidad religiosa. La Figura 8 ilustra el encaje de los laicos en el mundo actual:



Figura 8. Esquema de incidencia política de los laicos entre las esferas público-privado.
Fuente: elaboración propia.

A través del desplazamiento del espacio de enunciación, que necesariamente implica un ejercicio de traducción de las propuestas y reclamaciones, se logra “trascender los límites de la esfera específica en la que aparece una determinada reivindicación, transfiriéndose al ámbito de la esfera civil” (Tejerina, 2018: 10). Así, en este nuevo escenario, los laicos asumen el rol de agentes movilizados en el espacio intermedio radicado entre la esfera privada (el ámbito al que trasladan la religiosidad las teorías de la subtesis C) y la esfera pública (el espacio de la formación de racionalidades políticas)⁸² para producir una “transformación de las relaciones de poder o las metas sociales por alcanzar (...) mediante la movilización de determinados sectores de la sociedad” (Tejerina, 2010: 20). De esta manera, y a través de este astuto reposicionamiento, la institución reconfigura y controla el cambiante campo religioso secularizado, “dejando paso a formas de organizar estas comunidades en grupos más reducidos, grupos que, radicados de una forma mucho más profunda en los diferentes ámbitos de la sociedad civil, (...) [asumen] un papel más activo en la ordenación de la comunidad” (Díaz Burillo, 2016a: 138).

2.3. Impacto del Concilio Vaticano II sobre la Dictadura: de la transición política de la Iglesia al proceso de «desenganche» (1965-1975)

“El Concilio fue en España algo así como «una bomba con espoleta de explosión retardada»”.

Ramón Echarren Ystúriz, 1988: 266.

⁸² El Vaticano II dibuja cuáles han de ser los ámbitos y las lógicas de acción en relación al proceso de secularización global: “el campo del apostolado se abre extensamente en el orden nacional e internacional (...). En el amor a la patria y en el fiel cumplimiento de los deberes civiles, siéntanse obligados los católicos a promover el verdadero bien común, y hagan pesar de esta forma su opinión para que el poder civil se ejerza justamente y las leyes respondan a los principios morales y al bien común” (1967a: n. 14).

El Concilio Vaticano II y las transformaciones que promueve coinciden con un ya iniciado proceso de transformación en el seno del régimen: de un lado, el cambio de las estructuras sociales impulsadas por un proceso de modernización a todos los niveles; del otro, más específico, el que se produce en el seno del catolicismo español, que transita de forma imparable hacia corrientes más abiertas y modernas (Laboa, 1988: 13). Estos procesos, como no puede ser de otra manera en la imbricada estructura «nacional-católica», están íntimamente relacionados según un equilibrio altamente inestable y complejo:

“La evolución de la Iglesia española, principalmente a partir de la recepción en nuestro país del Concilio Vaticano II, constituye al mismo tiempo otra prueba del cambio y un motor del mismo. Dado el enorme poder social de la Iglesia en los años cincuenta, es improbable que otra institución social pudiera haber desempeñado un papel semejante” (Tusell, 2005: 210).

En el plano estructural-político, se puede observar cómo el crecimiento económico promovido por destacados miembros del Opus Dei en el gobierno (Casanova, 1983) desplaza de los cuadros de gestión a laicos adscritos a la ACNdP —uno de los colectivos más importantes del régimen—. Este proceso de sustitución resulta ser una «consecuencia no deseada» —siguiendo la lógica de Robert K. Merton— del desarrollismo⁸³, pues las élites desplazadas del poder institucional, adoptan “una postura semi-desleal y semi-democrática y empezaron a servir de enlace mediador con la oposición democrática más radical” (Casanova, 2000: 120). Vinculado a esto, el rápido proceso de industrialización y urbanización estimulado por la inserción en el sistema capitalista mundial contribuye a la secularización de las conciencias de las generaciones nacidas tras la posguerra. Los valores, las opiniones y las prácticas de la sociedad española entran, en esta época, en una fase de cambio.

La afinidad entre sociedad española y cultura católica que se apuntala durante la posguerra⁸⁴ va perdiendo fuerza en la medida en que el ritualismo religioso dominante de mediados de siglo comienza a decaer. La transformación de las actitudes (en forma de autodefinición) generalizadas en torno a la religión católica —aunque de una manera limitada por la represión y falta de libertades en la que están realizadas las investigaciones— son manifestadas en diversos estudios (Duocastella *et al.*, 1967) que visibilizan cómo el proceso de recristianización está lejos de ser logrado en la década de 1960. La Figura 9 ilustra este proceso:

⁸³ Mucho se ha reflexionado sobre el Opus Dei en clave de ética calvinista (Estruch, 1994; Gil-Gimeno, 2018). Durante este periodo, la funcionalidad del Opus radica en “su capacidad de ofrecer la posibilidad, desde la religión, de establecer objetivos mundanos para la vida en general y para la acción política en particularidad. Se trata de una secularización de la propia religión, que hace que el hombre religioso se interese por las cuestiones mundanas, como siglos atrás significó el modelo protestante de secularización religiosa que emprendió la Reforma” (Pérez-Agote, 2003: 227).

⁸⁴ El comportamiento de la población se caracterizan por: “1) primacía de las pautas exteriores de conducta sobre cualquier forma de interiorización religiosa; 2) conciencia jurídica del bien y del mal, de acuerdo con estrictas normas de control social; [y] 3) exhibición de una fe segura, incuestionable que desbarata toda tentativa de cambio” (García de Cortázar, 2007: 512).

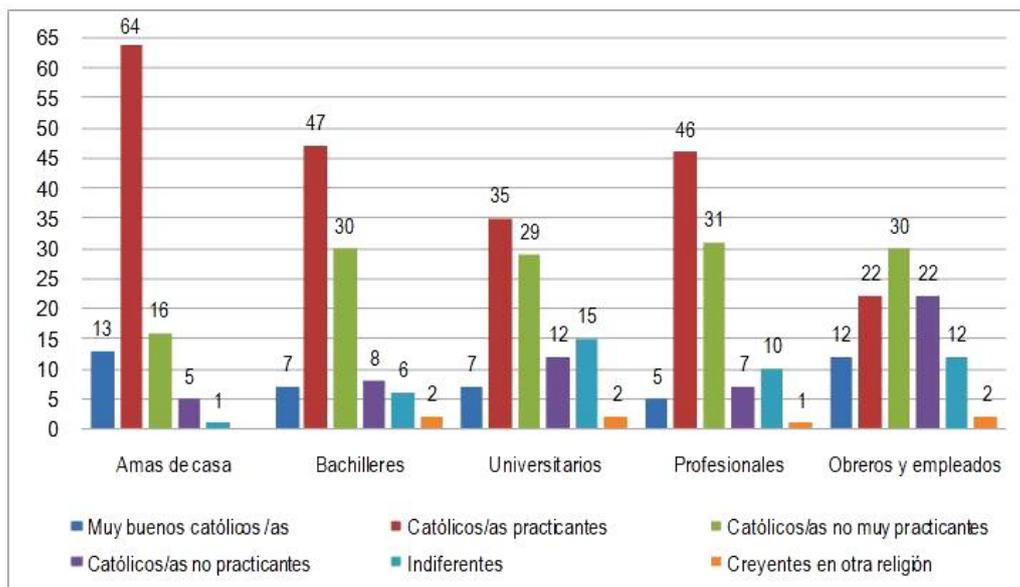


Figura 9. Autodefinición religiosa según grupos de profesionales en 1969 (porcentajes).

Fuente: FOESSA, 1972: 106. Adaptado.

La erosión de la relevancia del catolicismo en la vida de los individuos inducido por el desarrollo económico del país tiene, a su vez, un correlato en las formas cada vez más modernas de comprender y aproximarse al catolicismo. Únicamente de esta manera puede comprenderse cómo a pesar de que la Iglesia española tenga toda suerte de beneficios y privilegios a nivel societal, en el nivel meso —u organizacional según la terminología de Dobbelaere (1994)— diversas organizaciones cristianas laicas impulsan transformaciones sociales, culturales y religiosas a todos los niveles del campo durante las décadas de 1950 y 1960 (Díaz-Salazar, 1988, 2001). Entre los colectivos más destacados se encuentran las agrupaciones *Acción Católica Obrera (ACO)*, *Hermandad Obrera de Acción Católica (HOAC)* o la *Juventud Obrera Católica (JOC)*, que en tanto que agrupaciones obreras cristianas, impulsan cambios internos que tienen, además, un impacto muy específico en el proceso de deslegitimación⁸⁵ de la Dictadura franquista. En el conflicto latente entre las bases sociales católicas y la jerarquía eclesiástica destaca la influencia del “factor católico en la oposición y deslegitimación de la Dictadura franquista” (Díaz-Salazar, 2007b: 87), que emerge en paralelo al desarrollo de otros procesos internos de la propia Iglesia católica:

“Es evidente que la generación política de los setenta procedía del activismo generado en torno a la ACE (...). Estas organizaciones y sus actividades fueron lugares de aprendizaje y entrenamiento para la acción política: para la formación de militantes, la acumulación de recursos organizativos, la redacción de programas y los juegos de alianzas. Con ello, la Iglesia comenzó a cumplir en el terreno de la izquierda la función «para-política» que había estado cumpliendo tradicionalmente en el terreno de la derecha (con la ACNdP y el Opus Dei), pero a través de diferentes eclesiásticos y con distintas ofertas religiosas” (Pérez-Díaz, 1993: 196).

⁸⁵ Como señala Feliciano Blázquez: “en la década de los cincuenta empezó a quebrarse el idilio entre la Iglesia y el Estado. Una nueva conciencia de crisis, de búsqueda de nuevos modelos de vivir el cristianismo iba tomando cuerpo en determinadas grupos del catolicismo español” (1991: 119).

En este sentido, resulta complejo imponer una religiosidad unitaria que responda a los requerimientos de la Iglesia española del momento. La interrupción brusca del proceso de secularización en la década de 1930 dificulta la socialización religiosa de los sectores obreros y universitarios hacia las actitudes antimodernistas hegemónicas en la envejecida jerarquía española. Estas actitudes impermeables a la adaptación al mundo moderno implican un distanciamiento respecto del catolicismo de base, cada vez más concienciado y abierto. La reconfiguración del catolicismo bien puede verse en algunas de las conclusiones del *Informe sociológico sobre la situación social de España* (ver Tabla 3), que arroja como plausible la hibridación de lógicas que tensionan severamente la ortodoxia católica:

Tabla 3. Distribución de la opinión según grupos de profesionales sobre la posibilidad de ser católico y comunista en 1969 (porcentajes).

Fuente: FOESSA, 1972: 107.

	Bachilleres	Universitarios	Profesionales	Empleados y obreros
Sí	27	40	36	37
No	73	58	62	62
Depende	1	2	3	2
NS / NC	2	5	—	3

La estrategia de imposición religiosa no surte el efecto deseado, y el CVII propone alternativas que estimulan nuevos itinerarios para el proceso de evangelización de las sociedades modernas⁸⁶. Esto, si bien es en beneficio del desarrollo del catolicismo, socava las formas en las que la Iglesia española opera durante la Dictadura, confrontando las relaciones políticas e intra-eclesiales en relación a las reformas en el plano estructural. Estas lógicas emergentes, que están siendo interiorizadas por parte del catolicismo español desde mediados de los años 1950, son un factor determinante para comprender “la favorable y rápida acogida de las directrices del concilio” (Carr y Fusi, 1979: 202). Las semillas de las transformaciones políticas posteriores habrá que rastrearlas en este documento en tanto que asentaba las bases para una transformación política que aún tardaría años en ser llevadas a la práctica.

2.3.1. TRANSFORMACIONES INTERNAS DEL CATOLICISMO Y EL IMPACTO EN LA DICTADURA: DE LA CRUZADA AL DESENGANCHE

“En los treinta y cinco años últimos, el catolicismo español ha cambiado más que en los cien años anteriores, y nada se diga de los siglos precedentes”.

José M^a García Escudero, 1985: 35.

“Es indudable que durante la misma celebración del Concilio llegaron ya los nuevos mensajes en forma de estímulos renovadores para unos, y de temores recelosos para otros”.

Feliciano Montero, 2009: 102.

⁸⁶ La noción de agencia táctica propuesta por Michel de Certeau (1996) puede ser de interés para comprender los modos movilizadores por los actores para desenvolverse en el entramado institucional del régimen.

El impacto del CVII en España tiene unas consecuencias muy superiores a las impulsadas en otros sistemas eclesiales. Esto, según Juan José Ruiz Rico, se debe “tanto a la particular situación de desigualdad existente entre las posiciones conciliares y las de la Iglesia española cuanto porque la situación (...) de nuestro sistema eclesial respecto al político y su peso social ofrec[en] unas posibilidades de actuación (...) mayores” (1977: 182) que las que se dan en otras coyunturas territoriales. El discurso conciliar inaugural hace mención tanto a la libertad religiosa como a la separación Iglesia-Estado, lo que genera grandes perturbaciones en el régimen. Esta dinámica continúa en las siguientes sesiones:

“Se plantea una verdadera batalla entre los esquemas preparados por la Curia vaticana y las nuevas demandas reformistas planteadas desde los episcopados y teólogos conservadores. A partir de la segunda sesión (1963) la dinámica conciliar descansa sobre una mayoría innovadora (...) que una minoría conservadora trata de contrarrestar. Dentro de esa minoría resistente y perpleja frente a los cambios (...) se encuentra la mayoría del episcopado español, que acata los textos del Concilio sin comprender ni asumir muchas veces su significado” (Montero, 2009: 100).

La mentalidad eminentemente conservadora del episcopado español (nombrados tras la Guerra Civil y con posicionamientos ideológicos próximos al falangismo) no consiguió articular un bloque tradicionalista suficientemente poderosos como para influir en las decisiones del Concilio, regidas por otras teologías más dinámicas y abiertas como la francesa o la alemana (Callahan, 2003: 396). Estos planteamientos emergentes marcan una forma de encaje eclesial en las sociedades modernas incompatible con el seguido hasta el momento en la Dictadura, y aunque las medidas conciliares no se hacen efectivas hasta la década de 1970 (salvo las litúrgicas), sientan las bases de una forma de coexistencia con el poder que acaba por facilitar la transición en la Iglesia con anterioridad a la transición política de la Dictadura:

“El terreno para esta separación [Iglesia-Estado] estaba abonado por el giro realizado en las postrimerías del franquismo por parte de la jerarquía que supo entender «el signo de los tiempos» en la sociedad española y el sentido del cambio político que se avecinaba y al que muchos militantes cristianos habían contribuido en los años sesenta y setenta” (Urrutia Abaigar, 2003: 180).

De los documentos redactados durante el tiempo del Concilio son tres⁸⁷ los que destacan por su importancia en la dilución de la alianza entre la Iglesia española y el régimen. Así, será la Iglesia católica misma la que, en un proceso de transición democrática interna (Piñol, 1999), impulse unas dinámicas de auto-erosión en virtud de un encaje según las nuevas formas de estructuración social:

1. La encíclica *Pacem in terris* (Juan XXIII, 1963) pone en el centro la importancia de la libertad y de la autonomía individual, haciendo referencia indirecta a los gobiernos autoritarios que instrumentan el capital simbólico y cultural de la Iglesia para legitimar sus regímenes. Asimismo, y por medio de este documento, la institución busca la neutralidad activa en el plano político internacional, marcando una clara distancia tanto con el bloque soviético como con sus aliados occidentales.

⁸⁷ La *Pacem in terris* no es parte de los documentos del CVII, sin embargo, y siendo publicada durante la celebración del Concilio y bajo la misma perspectiva aperturista y autocrítica, sus planteamientos se alinean con los del CVII. Otro texto podría ser la encíclica *Mater et magistra* (Juan XXIII, 1961).

2. La declaración *Dignitatis humanæ* (CVII, 1967e) apela a la libertad religiosa basada en la dignidad humana, la libertad de conciencia y la ley natural. Aunque este texto comprometa las disposiciones del Estado confesional, sin embargo, no pluraliza radicalmente el mercado religioso, pues establece la distinción entre la libertad de culto plural («el error en sí») y con el agente religioso, “la persona que yerra” (Díaz Burillo, 2016b: 5). Esto invalida parcialmente las demás religiones aunque las reconozca. Así y todo, el documento tiene unos efectos importantísimos tanto para la Iglesia como para el régimen de Franco.
3. La constitución pastoral *Gaudium et spes* sobre la posición de la Iglesia en el mundo contemporáneo (CVII, 1967b) reflexiona a propósito del reconocimiento de la dignidad de la persona en la vida social, política y económica. A través de este documento se impulsa la libertad de acción y asociación (nn. 68-72) así como la elección de los propios representantes en los diversos sistemas políticos y la desvinculación de la Iglesia de cualquier régimen o partido político (nn. 73-76).

De estas transformaciones teológico-políticas emanan nuevas formas de renovación eclesial. La Iglesia católica española comienza un profundo e imparable cambio⁸⁸ que hace tambalear el tradicional espacio de reposo de la institución al amparo del poder, reposicionándose próxima a determinados movimientos de base católica y obrera surgidos para hacer una oposición mediada por la Iglesia de Roma frente al régimen. Sin embargo, y como sostiene Víctor Pérez-Díaz (1999: 569), si la situación entre Iglesia y Estado no deviene en una mera coexistencia entre franquistas entusiastas y fanáticos religiosos con el conjunto de la sociedad por medio de una acomodación pragmática se debe, fundamentalmente, a un proceso de interiorización de las pautas aperturistas conciliares producto de una secularización interna de la institución que antecede el tránsito a formas democráticas de organización política.

Este proceso de distanciamiento respecto del régimen ha sido denominado como de “despegue” (Montero, 2007, 2009) o de “desenganche” (Blázquez, 1991; Callahan, 2003), y posibilita la lucha por la libertad social y política en un escenario en donde las diferentes cosmovisiones (trascendentes e immanentes) entran en abierta competencia. A ello contribuye decididamente el nombramiento de obispos auxiliares⁸⁹, que sufre una notable aceleración a partir de 1960 bajo el pontificado de Pablo VI. El creciente discurso crítico y democratizante de la jerarquía eclesiástica liderada por el cardenal Tarancón promueve una renovación del cuerpo eclesial hacia enfoques más abiertos que avivan el proceso de

⁸⁸ Según José Casanova, entre las lógicas cambiantes más significativas destacan las siguientes (2000: 118-119): a) la emergencia de grupos de intelectuales católicos laicos que de manera autónoma pasan a desempeñar un rol activo tanto en la formación discursiva política como teológica; b) el surgimiento de movimientos religiosos intramundanos que modernizaban tanto el mensaje evangélico como sus manifestaciones cotidianas; y c) la aparición de un catolicismo social derivado de la ACE que, radicalizados durante la década de 1950, se oponen tanto a las formas de actuación de la jerarquía como al régimen.

⁸⁹ Pablo VI escribió en 1968 una carta a Franco solicitando el fin del privilegio de presentación de obispos. El régimen no cedió, pues trataba de revisar ese derecho por medio de un nuevo Concordato que no se produjo hasta 1979. Juan Carlos I devolvió el derecho de presentación al Vaticano en el año 1976.

transición cultural, social y político a posiciones que deslegitimaban el mismo sistema que años antes contribuye a instaurar (Piñol, 1999; Requena Santos, 2003: 157).

Estas actitudes cristalizan en la Asamblea conjunta de obispos-sacerdotes (SNC, 1971), que fue el “primer acto público de la Iglesia católica en el que se había puesto en tela de juicio la conexión íntima entre la Iglesia y el régimen” (Callahan, 2003: 411). Este acto, alineado con las definiciones sociológicas de consenso en el campo⁹⁰ sobre la noción de «secularización», problematiza la inserción de la institución en las estructuras del régimen, así como alza la voz frente a las graves violaciones de los derechos humanos que se están produciendo en el país. Este posicionamiento crecientemente plural puede observarse (ver Tabla 4) a partir de una mirada crítica a las cifras que arroja la encuesta realizada en 1971 a los integrantes de la Asamblea conjunta:

Tabla 4. Postura de los presbíteros españoles frente a los cambios eclesiales en 1971 (porcentajes).
Fuente: SNC, 1971: 687 (preguntas 1003 y 1011). Adaptación.

	No	Muy poco	Poco	Bastante	Mucho	Muchísimo
Los cambios que se van introduciendo en la Iglesia y en la disciplina del clero, ¿los considera usted beneficiosos?	3,7	5,1	10,5	29,4	27,8	20,6
¿Acepta usted fácilmente las nuevas normas que se van incorporando poco a poco a la Iglesia?	1,5	1,6	4	26,1	26,4	38,1

Como se ve, el cambio de mentalidad del clero español es muy significativo en relación al preeminente durante la Dictadura militar. La influencia desde mediados de la década de 1950 de los círculos católicos de base, más aperturistas y democráticos —con simpatías socialistas—, ha sido creciente. La Tabla 5 refleja los cambios ideológicos experimentados tanto a nivel ideológico como generacional:

⁹⁰ La caracterización del proceso de secularización deviene más conservadora a partir de la década de 1980. Así lo hace el Secretariado Nacional del Clero (SNC): “quisiéramos iniciar este bosquejo por una afirmación que puede parecer radical, pero que creemos exacta: la verdadera raíz, la línea medular de esta crisis que el mundo atraviesa (...), es, ante todo y sobre todo, un problema cultural; es el resultado de una mutación sustancial en la forma de ver los soportes que servían de punto de apoyo para la misma concepción del hombre y su misión en el mundo. Si el fenómeno que se ha llamado secularización no ha llegado aún a penetrar la mente y concepciones de gran parte de la humanidad, hay que reconocer que está ya en el fondo de casi todo el pensamiento de quienes hoy piensan” (1971: 17).

Tabla 5. Postura socio-política de los presbíteros españoles en 1970 (porcentajes)⁹¹.

Fuente: SNC, 1971: 109.

	Menos de 30	30 a 39	40 a 49	50 a 64	Más de 64
Socialismo	47,2	34,5	24,9	7,9	3,9
Comunismo	0,9	0,7	0,4	0,4	0,5
Anarquismo	0,6	0,3	0,3	0,3	1,3
Movimientos obreros	15,3	13,7	12,4	11	9,7
Monarquía	3,6	9,6	16,3	40,5	51,2
Falange española	1	1,5	2,7	4	3,4
República	7,1	8,5	7	2,9	1,7
Autonomía regional	4,2	5,1	4,8	5,6	4,7
Situación política actual	4,2	8,3	14	15	11,5
No responden	16	17,9	17,4	12,3	12,1

Este giro aperturista se produce en una coyuntura de inestabilidad, y en este marco la institución busca la forma de desvincularse del régimen sin alterar sustancialmente la correlación de poder en el campo religioso del Estado. La ambigüedad de la que hace uso la institución en estos años (desde 1971 e incluso en los primeros años tras la caída del régimen) es notable, pues la jerarquía es consciente de que la reconstrucción del régimen por medio de unas reformas limitadas que autonomizan el rol del catolicismo no es viable. Como sostiene pertinentemente José M^a Mardones:

“De legitimadora del sistema pasa a ser crecientemente legitimadora del cambio del sistema. Este paso —que siempre cabe interpretarlo motivado además de por los factores socio-culturales y políticos externos, por el deseo de continuar siendo «la religión de España», aunque de otra manera y en otras circunstancias— iba a producir más allá de toda maquiavélica estrategia la *menor relevancia político-social de la Iglesia y la religión en la sociedad española*. Eran los costes estructurales y funcionales de la nueva relación religioso-social” (1990: 124).

A mediados del segundo franquismo (1959-1975) —y también durante los primeros años de la democracia— la Iglesia asume la necesidad de movilizar las actitudes próximas al fenómeno de la privatización (subtesis C de la teoría general de la secularización), iniciando un proceso de erosión de poder. A continuación puede observarse cómo el Estado franquista ha ido secularizándose en la dimensión societal, creando las condiciones de posibilidad para la emancipación cultural respecto de la religión y de la Iglesia. Este proceso se articula en torno a dos claras tensiones:

1) Eje «internacional-nacional»: con el Vaticano II la Iglesia se acomoda a las diferentes realidades secularizadas europeas, impulsando una disolución que socava la diferenciación funcional por esferas autónomas a través del proceso de privatización. Este movimiento de privatización se realiza a través de dos fenómenos:

- **Laicización I:** en octubre de 1966, pocos meses antes de la disposición jurídica que nivela todas las confesiones en un mismo plano de validez institucional (aunque con un fuerte desequilibrio

⁹¹ La pregunta es: ¿qué ideología o forma socio-política le merece a usted un juicio más favorable? (elección múltiple). El planteamiento de las categorías de respuesta no es el mejor, puesto que mezcla formas de gobierno («monarquía» y «república») con ideologías («socialismo», «comunismo», «anarquismo» y «falange»). A su vez, otras categorías importantes como la «socialdemocracia» o «democracia cristiana» no están representadas. Sorprende la elevada tasa de no respuesta. La tabla arroja una significativa brecha ideológica según generación.

entre las mismas), se crea la Conferencia Episcopal Española (CEE). Esto da paso en una dirección laicizante, pues emancipa y autonomiza la religión de los procesos de legitimación administrativos del régimen. En un escenario que acoge todas las confesiones religiosas emerge la necesidad de construir un organismo autónomo que defienda los intereses del catolicismo como estrategia para la conservación de la presencia en la sociedad española. Esta entidad es fundamental para comprender la nueva socialización aperturista en lo religioso y lo político entre la población creyente.

- **Laicización II:** el segundo gran acto de laicización societal se concreta el 28 de junio de 1967, con la promulgación de la «Ley del derecho civil a la libertad en materia religiosa» (que regula el ejercicio y el derecho a la libertad religiosa, reconociendo la personalidad jurídica de las diferentes comunidades). Esto impulsa una privatización controlada del culto religioso, que si bien abre la veda a la aceptación de otras cosmovisiones religiosas, otorga un peso específico muy significativo al catolicismo, pues tanto el franquismo como la jerarquía asumen “que la libertad religiosa no quería decir que todas las religiones fueran igualmente verdaderas” (Blázquez, 1991: 184). De aquí surge la necesidad de generar un organismo que medie tanto con las estructuras políticas como con la sociedad civil, orquestando una respuesta en el plano organizacional que empoderase al catolicismo en el emergente mercado religioso.

El desplazamiento es claro en ambas situaciones, pues reconoce una realidad más plural al tiempo que construye una más confortable esfera de autonomía social y política. Todo ello se gesta durante la Dictadura, minando su enclave legitimador principal al disociar la legitimación política de la religiosa. Esto, y como sostiene Karel Dobbelaere (2008: 18), hace que “las sociedades se diferenci[e]n según líneas funcionales desarrollando diferentes subsistemas” que a su vez impulsan un proceso de cambio religioso sustentado en la evolución “desde formas compactas de simbolización hacia formas diferenciadas” (Pérez-Agote, 2012: 10) a través de la organización cada vez más racionalizados y diferenciados de los grupos. Lo genuino de este cambio es que ha sido impulsado por la Iglesia católica local mediante la privatización, facilitando el cambio en la ubicación de la institución en relación a la política y la sociedad. La estrategia de visibilización en este nuevo marco está discursivamente vinculada al intento de conducir los comportamientos, las prácticas y las actitudes según una laicización favorable a la institución.

2) Eje «Estado laico-Estado confesional»: frente a las pretensiones de emancipar la esfera religiosa del ámbito público, la jerarquía católica busca estrategias y acuerdos que erosionan el proceso de secularización con el objetivo de mantener la hegemonía sobre las cuestiones concernientes al ámbito de la moral, además de gestionar un lugar confortable en el incipiente nuevo sistema. Son dos los procesos de desprivatización que se activan:

- **Laicización III:** la CEE⁹² toma posición a favor de los derechos humanos, cívicos y políticos, al tiempo que cuestiona la imbricación Iglesia-Estado rechazando el Concordato de 1953 y su hipotética revisión, impulsando “la plena independencia de la Iglesia en relación con el Estado” (Pérez-Agote, 2012: 92). En 1976, durante el primer gobierno de la Transición presidido por Arias Navarro, se revisan los Acuerdos⁹³ con la idea de mejorar las menoscabadas relaciones entre el gobierno de España y la Santa Sede. A pesar de que la Constitución de 1978 garantiza el principio de igualdad entre todas las confesiones religiosas, el estatuto diplomático visibiliza el tratamiento especial que recibe el catolicismo. Con estos acuerdos parciales se reduce al mínimo la erosión que el proceso de diferenciación tiene en el ámbito reproductivo, obteniendo prerrogativas tanto en la gestión de la enseñanza como en el sostenimiento económico que apoya el sufragio de las distintas iniciativas: los privilegios que vinculan al catolicismo con el Estado operaba bajo la lógica de “mantener las ventajas posibles además de las nuevas obtenidas en el curso del proceso negociador” (Callahan, 2003: 428).
- **Laicización IV:** el texto constitucional busca superar la dialéctica entre Estado confesional (franquismo) y Estado laico (Segunda República) para trascender la histórica «cuestión religiosa» y garantizar, de este modo y en adelante, que la más “*escrupulosa neutralidad religiosa de las instituciones públicas*” (Llamazares Fernández, 2008: 157) evite nuevas confrontaciones políticas⁹⁴. En este proceso de privatización del catolicismo, sin embargo, la Iglesia hace valer su indudable capital cultural y simbólico para influir en las conversaciones mediante una declaración colectiva que avisa de que “sin orientaciones religiosas ni éticas, las sociedades democráticas corren un grave riesgo de decadencia y perversión” (Trobajo Díaz, 1995: 88). En una clara gestión de los efectos colaterales de la privatización, la institución pide a los diputados católicos que ejerzan su influencia “para conseguir un texto que favorezcan los derechos integrales de la persona, incluyendo la defensa de la vida humana, de la familia, del derecho de los padres a la educación de los hijos” (Callahan, 2003: 437). Esta problemática visibiliza la tensión existente en el proceso de redacción de una Constitución laica circunscrita a

⁹² La Asamblea Plenaria de 1971 define la estrategia de reposicionamiento político en relación al régimen. En este encuentro “se elaboró la posición de la Iglesia jerárquica ante la nueva situación política basada en el lema «ni partidismo, ni neutralismo»; esto es, ni apoyo a un partido político que pretendiera aglutinar confesionalmente a los católicos, ni silencio o privatización de la condición católica ante la configuración de un nuevo orden político y cultural” (Díaz-Salazar, 2007b: 196).

⁹³ Los Acuerdos —que constituyen en todos los sentidos prácticos un nuevo Concordato aunque ningún partido quiere utilizar el término (Callahan, 2003: 423)— son siempre problemáticos: “un concordato entre el Vaticano y un gobierno secular, sea cual sea el contenido, siempre implica en el papa el derecho, reconocido por el tratado bilateral, de interferir en las relaciones entre el gobierno concordatario y sus ciudadanos de fe católica. Estos adquieren el privilegio legal de que el papa les represente y los proteja en sus relaciones con los otros ciudadanos, y de ser sometidos legalmente al deber de obedecer no sólo al gobierno secular de su país sino también al papa. Los otros ciudadanos están excluidos de ese privilegio y de ese deber” (Pecora, 2008: 109).

⁹⁴ El episcopado español respeta todas las opciones políticas desde mediados de la década de 1970. Sin embargo, y a pesar de haberse manifestado en público y privado frente a la creación de un partido democristiano, advierte de que el votar es un acto moral, de ahí que haya que atenderse a los sectores políticos que tengan más coherencia con la fe católica (Díaz-Salazar, 1988: 55).

un contexto en el que se trata de conservar una determinada moralidad pública claramente inspirada en la racionalidad católica.

Los intentos de influir contra el proceso de pérdida de relevancia social del catolicismo por medio de la CEE en tanto que grupo de presión político (Gurrutxaga, 2008; Pérez-Agote, 2008; Carli, 2011) no dan los resultados deseados, pues para la jerarquía el texto constitucional “debe ser una expresión de la conciencia del pueblo español y, en este sentido, la concepción cristiana del hombre y de la sociedad no deb[e] ser ignorada” (Díaz-Salazar, 2007b: 200). Las interferencias de la jerarquía en la política no son aceptadas por las fuerzas que, en una emergente realidad que diferencia las esferas políticas y religiosas, tratan de aislar las declaraciones religiosas en la toma de decisiones política. Sin embargo, estas presiones contrasecularizadoras consiguen que la versión definitiva del texto constitucional reemplace “la redacción del primer borrador (...) [«el Estado español no es confesional»] por una fórmula más flexible (...): «ninguna confesión tendrá carácter estatal» (art. 16)” (Callahan, 2003: 438). Además, se logra la mención específica al catolicismo en la Constitución (art. 16: cláusula 3) ubicándola en un plano con las otras religiones pero, al mismo tiempo, por encima de ellas en lo que a representación e importancia se refiere.

La jerarquía alumbró estas laicizaciones como hitos mediante los que mantiene una significativa influencia en ámbitos determinantes para la reproducción eficaz del catolicismo (la enseñanza, la gestión de la familia y la financiación). De esta manera se produce la privatización al mismo tiempo que se buscan fórmulas para impulsar la desprivatización del catolicismo por encima del resto de confesiones. Estas cuestiones serán fuente de conflicto en las siguientes décadas a través de los secularismos que impulsarán diferentes gobiernos.

Dada la importancia que esta institución tiene en los anclajes legitimadores del régimen, ningún otro agente político hubiera podido socavar tan abiertamente la indiferenciación entre instituciones consolidada durante el franquismo, deslegitimando de manera definitiva el sistema político. La Figura 10 ubica estos procesos dentro del campo:

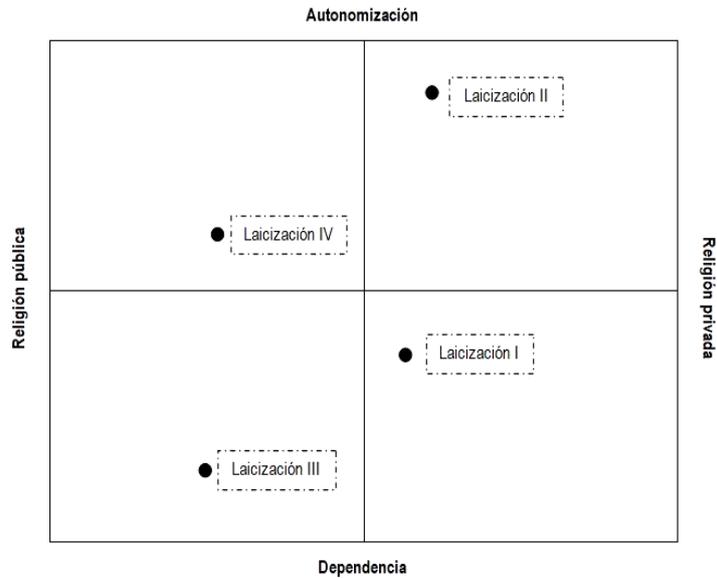


Figura 10. Cartografía de los procesos de laicización que impulsa la Iglesia católica española (1966-1978).
Fuente: elaboración propia.

Una vez impulsado un proceso de laicización societal que erosiona decididamente la influencia católica, las problemáticas posteriores orbitan en torno a los debates sobre “la regulación, el control y la inspiración ordenadora de la sociedad civil” (Díaz-Salazar, 1988: 53). En este sentido, la España democrática posterior al franquismo es heredera de los procesos internos de separación de esferas que se fraguan previamente dentro del catolicismo institucional y que, en sentido último, conducen a facilitar un proceso de transición hacia otros sistemas políticos (Tusell, 2007b: 651). La siguiente cronología (ver Tabla 6) muestra los entrecruzamientos entre Iglesia-Estado más destacados desde el inicio del proceso de desenganche a la firma de la revisión de los Acuerdos con la Santa Sede durante la Transición:

Tabla 6. Cronología sintética de las relaciones Iglesia-Estado desde el inicio del proceso de desenganche hasta la revisión de los Acuerdos con la Santa Sede (1962-1979).

Fuente: elaboración propia.

	VIDA POLÍTICA	VIDA NORMATIVA	DOCUMENTOS VATICANOS* Y DE LA CEE** SELECCIONADOS
1962	11-11: Inicio del CVII.		
1963	03-06: Fallece Juan XXIII. 21-06: Nombrado papa Pablo VI.		01-04: * <i>Pacem in terris</i> sobre la paz entre los pueblos.
1964			21-11: * <i>Lumen gentium</i> sobre la Iglesia.
1965	01-11: Creación de la CEE. 08-12: Clausura del CVII.		28-10: * <i>Nostra aetate</i> sobre la Iglesia con las Iglesias no cristianas. 07-12: * <i>Gaudium et spes</i> sobre la Iglesia en el mundo actual. 07-12: * <i>Dignitatis humanæ</i> sobre la libertad religiosa
1966	26-02: Primera Asamblea Plenaria de la CEE. 28-02: El card. Quiroga elegido presidente de la CEE.		29-06: ** <i>La Iglesia y el orden temporal a la luz del CVII.</i>
1967	S/F: Creación de la <i>Federación Española de Familias Numerosas</i> (FEFN).	28-06: Ley sobre la libertad religiosa.	
1968	25-02: El card. Morcillo elegido presidente de la CEE.		28-07: * <i>Humanæ vitæ</i> sobre la regulación de la natalidad
1971	30-05: El card. Tarancón elegido presidente de la CEE. 13/18-09: Asamblea Conjunta y desenganche del régimen.		
1975	20-11: Muere el dictador Francisco Franco. 22-11: Proclamación de Juan Carlos I como Rey. 11-12: Carlos Arias Navarro presidente del Gobierno.		18-06: ** <i>Sobre la vida moral de nuestro pueblo.</i> 08-12: * <i>Evangelii nuntiandi</i> sobre la evangelización en la modernidad.
1976	01-07: Dimisión de Carlos Arias Navarro. 01-07: Adolfo Suárez elegido presidente del Gobierno. 17-07: Juan Carlos I renuncia al privilegio de presentación.		28-02: ** <i>Sobre la invasión erotizante y pornográfica en la sociedad.</i> 09-07: ** <i>Orientaciones sobre participación política y social de ciudadanos.</i>
1977	S/F: Creación de la FEAPV. 04-07: Adolfo Suárez (UCD) presidente del Gobierno.	04-01: Ley para la Reforma Política. 29-12: Se publica en el BOE la Constitución	02-02: ** <i>Notas sobre la participación política de los cristianos.</i> 07-05: ** <i>La estabilidad del matrimonio.</i> 26-11: ** <i>Los valores morales y religiosos de la Constitución.</i>
1978	27-02: El card. Tarancón reelegido presidente de la CEE. 06-08: Fallece Pablo VI. 26-08 / 28-09: Nombrado y fallecido papa Juan Pablo I. 16-10: Nombrado papa Juan Pablo II. Dic.: Creación de <i>Acción Familiar</i> (AFA).	07-10: Despenalización de la venta, divulgación y uso de anticonceptivos.	
1979	30-03: Adolfo Suárez reelegido presidente del Gobierno. 05-07: Creación de ADEVIDA.	03-03: Acuerdo entre Estado español y Vaticano. 03-03: Reconocimiento de la CEE como entidad jurídica.	08-02: ** <i>La responsabilidad del voto.</i> 06-06: ** <i>Matrimonio y familia</i> 23-11: ** <i>Instrucción sobre el divorcio civil.</i>

2.4. La Iglesia católica en democracia: encuentros y desencuentros antes de la formación de los GLIC (1980-1999)

“La mayor amenaza contra la Iglesia surgirá, no del anticlericalismo violento del pasado, sino de una sociedad cambiante”.

William J. Callahan, 2003: 490.

Las tensiones producidas durante el posfranquismo contribuyen a “reorientar” (Urrutia Abaigar, 2003: 175) las relaciones entre las instituciones religiosas, la sociedad civil y el Estado. En este nuevo escenario, la cooperación entre el catolicismo y los sectores más aperturistas del régimen entran en un período de estancamiento, pues la institución eclesiástica percibe que su apuesta por mediar deslegitimando el régimen franquista⁹⁵ no conduce a mejorar su posición en el campo.

El mapa religioso español de la década de 1970 testimonia —en el renovado marco de libertades civiles y políticas— “el engañoso paréntesis de la inflación religiosas de los años 1940 y 1950” (González-Anleo, 1999: 11), que impugna la efervescencia «nacional-católica». Este cambio se manifiesta a través del rápido proceso de secularización que ocurre en todos los lugares del Estado, pues pasa a igualar las tasas de secularización societal e individual del resto de democracias de la Europa occidental en cuestión de pocas décadas (Pérez-Agote y Santiago, 2005). En este sentido, se hace perceptible tanto la complejidad de revertir un proceso social con una inercia de décadas como la superficial religiosidad durante el franquismo, más atenta a las manifestaciones exteriores⁹⁶ que a la gestión de las genuinas conversiones espirituales.

Las reglas que imponen los modos de gobierno basados en el proceso de modernización complejizan las relaciones de la Iglesia católica con el Estado, pues ya no pueden ser elevadas a categoría de norma legal lo que constituye una exigencia ético-religiosa. De esta manera, cuando la Iglesia reivindica la necesidad de ajustar las nuevas leyes democráticas a su visión doctrinal para ampararse en la primacía del catolicismo como religión mayoritaria —tal y como reclama Juan Pablo II al episcopado español⁹⁷—, la institución se encuentra (por sorpresa y sin paliativos) que la población española, lejos de respaldar posicionamientos ideológicos coincidentes con lo propuesto por la Iglesia a través de la CEE, acepta el

⁹⁵ Según proclamó la Asamblea conjunta de obispos-sacerdotes en 1971: “la Iglesia española tiene un muy concreto deber de reconciliación de todos los españoles para crear un clima de concordia civil y eliminar el odio, la discordia y el enfrentamiento” (en Callahan, 2003: 411). Posteriormente el cardenal Tarancón ofrece al rey “el apoyo de la Iglesia e incita a todos los ciudadanos a hacer lo mismo para el necesario cambio de rumbo” (Hernández, 1995: 96).

⁹⁶ Audrey Brassloff señala que “gran parte de lo que parecía una respuesta ferviente a (...) expresiones de actividad religiosa masiva puede haber sido genuina, pero también debe haber estado condicionada por el hecho de que la gente estaba bajo la vigilancia de la Iglesia y del Estado, y que se necesitaba la recomendación de un sacerdote para realizar una buena parte de las actividades ordinarias de la vida diaria y del trabajo” (1998: 11).

⁹⁷ Juan Arias, corresponsal desde 1979 en Italia y Vaticano para el diario El País, sostiene: “más de un obispo español podría testimoniar la dureza con que el papa Wojtyla les ha acusado a veces de no haber sido lo suficientemente fuertes en la defensa de ciertos valores que él considera fundamentales para el bien de la Iglesia y de los católicos. El hecho de que la nueva Constitución española no fuera confesional —en un país que, para el papa, es masiva y hondamente católico—, le llevó, en su tiempo, a reprocharle a un cardenal español el haber permitido «una constitución atea»” (1985: 15).

impulso secularista⁹⁸ que zarandea los sistemas tradicionales (FOESSA, 1978) en relación a cuestiones fundamentales para la institución (familia, vida, sexualidad y educación).

2.4.1. APROXIMACIÓN AL PROCESO DE SECULARIZACIÓN DE LA POBLACIÓN: DEL CATOLICISMO IMPUESTO A LA SECULARIZACIÓN INDIVIDUAL

Son abundantes los datos (Díaz-Salazar, 1993; González-Anleo, 1999; Pérez-Agote y Santiago, 2005; Linz, 2013) que muestran la consolidación de un cambio de mentalidad en paralelo al proceso de reposicionamiento de la institución desde mediados de 1975 entre la población española. Si bien es cierto que para las décadas anteriores no hay material relevante que ayude a la comprensión del retraimiento del catolicismo orientado a la institución, con posterioridad a la apertura y colapso del régimen existen numerosas investigaciones que visibilizan un claro escenario de cambio religioso. Asimismo, y relativo a la secularización organizacional, tanto el sector de los servicios sociales como el de los medios de comunicación experimentaron un enorme cambio estructural que impactó en la consolidación del proceso de secularización individual así como en la construcción de un renovado marco de acción atento a la diferenciación moderna por esferas sociales (González-Anleo, 1999: 33-36).

Como vemos en la Figura 11, desde el año 1965 (con datos matizables pues la Dictadura impone una estandarización de las respuestas) se ha producido un vertiginoso decrecimiento de la religiosidad católica operacionalizada a través de la autodefinición religiosa. Este cambio se caracteriza por el descenso de la adscripción de la categoría de «católico/a practicante» en la misma medida que aumenta la de «católico/a no practicante»:

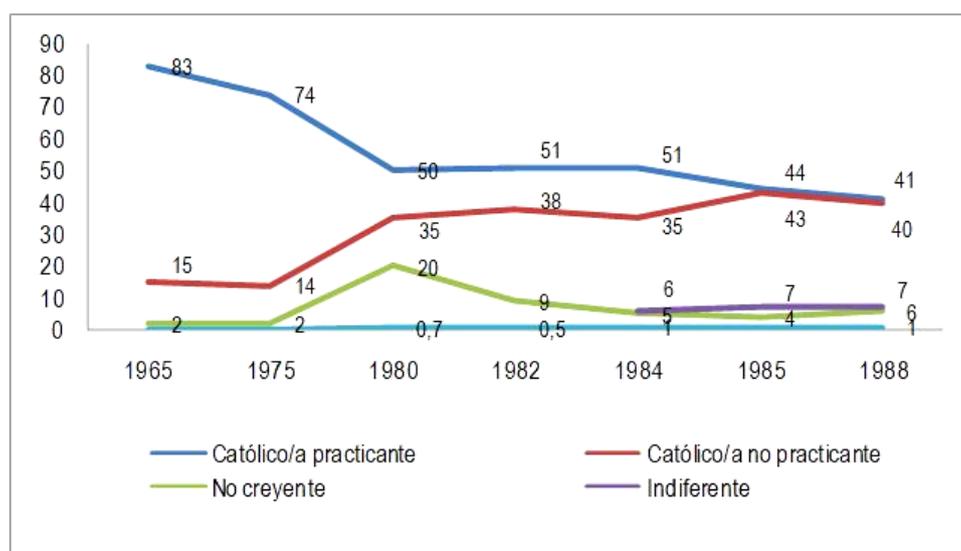


Figura 11. Evolución de la autodefinición religiosa 1965-1988 (porcentajes).
Fuente: Pérez-Agote y Santiago, 2005: 10. Adaptado.

⁹⁸ Las dos décadas posteriores al derrumbamiento de la Dictadura (1975-1995), tanto el gobierno de la Unión del Centro Democrático (UCD) como del Partido Socialista Obrero Español (PSOE), han impulsado leyes que han secularizado la legislación española. Más detalladamente en Tabla 9.

Este proceso de secularización por abandono de la práctica encuentra el punto álgido en el lustro posterior a la formalización de la Constitución democrática, que constituye el espacio temporal que concita el mayor cambio en la identificación religiosa (Díaz-Salazar, 1993: 94). Asimismo, hay que destacar que esta transformación se ha desarrollado de una manera más destacada entre los/as jóvenes (ver Tabla 7), siendo la categoría más influida por esta transformación, con el impacto que esto tiene para la reproducción social de las siguientes generaciones:

Tabla 7. Evolución de la autodefinición religiosa de los jóvenes 1960-1989 (porcentajes).

Fuente: Pérez-Agote y Santiago, 2005: 10. Adaptado.

	Muy buenos/as católico/as	Católicos/as practicantes	Católicos/as no muy practicantes	Católicos/as no practicantes	Indiferentes	Ateos/as
1960	6,7	68,7	15,8	7,7	—	—
1975	5,1	27,4	29,4	18,3	19,7	—
1989	1,5	14,3	20,6	20,6	30,4	7,7

Este sector ha transitado de autodefiniciones religiosas próximas al sistema eclesial («muy buenos/as católicos/as» o «católico/a practicante») a otras categorías que muestran «indiferencia»⁹⁹ tanto de los postulados del catolicismo como por cualquier otra cosmovisión religiosa¹⁰⁰. Esta evolución de la autodefinición religiosa de los/as jóvenes no sólo corrobora el cambio de mentalidad de la población, sino que, además, ayuda a ver que las transformaciones apuntadas deben mucho más a la sucesión de nuevas generaciones que a un cambio coyuntural en la religiosidad de los individuos tras la quiebra de la Dictadura (Pérez-Agote y Santiago, 2005: 9).

Según la teorización de Alfonso Pérez-Agote (2012) estos avatares de la secularización han operado bajo la metafórica cadencia de las oleadas. En la Figura 12 se observa cómo el proceso de pérdida de influencia de la religión en España, aunque se haya manifestado en diferentes etapas a lo largo del siglo XX, no se ha consolidado hasta muy recientemente. En este sentido, los posicionamientos sobre la religiosidad han oscilado de una primera oleada beligerante contra la institución a una segunda oleada que, iniciada precariamente durante el denominado segundo franquismo, se manifiesta tras la liberalización del campo religioso por medio del proceso de separación de la religiosidad individual respecto de la institucional. Esta tendencia se perfila como mayoritaria hasta que emerge la tercera oleada, es decir, aquella que deviene en un proceso de indiferencia respecto de la religión tanto como constructo teórico como realidad institucional. En esta última etapa anida el proceso de exculturación, que comienza su andadura a partir de la década de 1990:

⁹⁹ La falta de criterios homogéneos para medir la autodefinición religiosa es un problema a la hora de trazar los itinerarios de tránsito. La histórica agrupación de la categoría «indiferente» con «ateo/a» imposibilita el seguimiento longitudinal de ésta como la gran tendencia contemporánea.

¹⁰⁰ El monopolio católico ha sido, según las teorías del mercado religioso (ver Línea I: ¿Un nuevo paradigma en el estudio de la religión? La teoría de la elección racional y las economías religiosas), el causante de la pérdida de relevancia de lo religioso: el vacío de opciones religiosas que colman los problemas de la población puede haber sido uno de los factores determinantes del aumento de la categoría de «indiferencia».

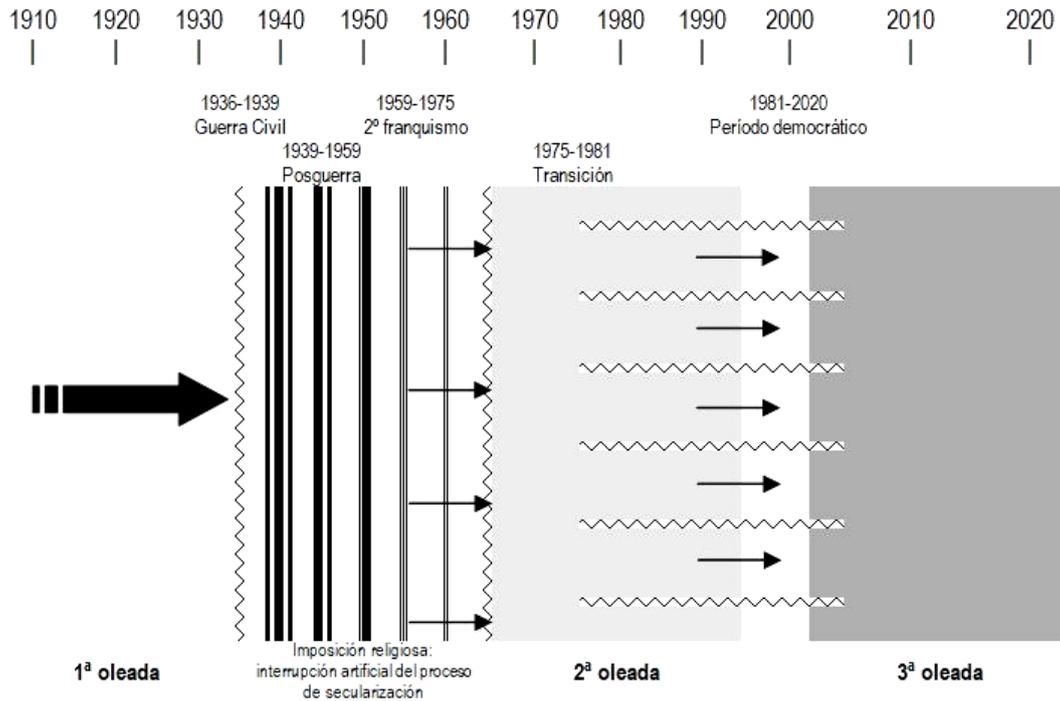


Figura 12. Cronología de la consolidación de las oleadas de la secularización en el Estado español durante los siglos XX-XXI.

Fuente: elaboración propia a partir de Pérez-Agote, 2012: 341.

De la repercusión de este proceso deriva el alejamiento respecto de la Iglesia católica de la población (Pérez-Agote y Santiago, 2005: 11). Los desarrollos de la secularización, que se ha dado de manera más vertiginosa en España que en el resto de países del entorno, se manifiestan con toda su virulencia tras la caída del régimen de Franco y en una nueva estructura de libertades. Grace Davie, siguiendo a José Casanova (2000), analiza el proceso de secularización español de la siguiente manera:

“La resistencia prolongada —y trágica— de la Iglesia a las formas modernas de la vida económica y política ha tenido consecuencias muy negativas para la vida religiosa. Sólo ha sido en época muy reciente cuando la Iglesia de España se ha deshecho de sus compromisos pasados para llegar a entenderse con un régimen democrático moderno. El ejemplo español es particularmente instructivo sobre el plano sociológico. La apertura a la modernidad, retrasada de manera artificial, después acelerada, deja aparecer con claridad meridiana las tensiones en conflicto. Lo que ha durado cerca de un siglo en casi todo el resto de Europa se ha producido en España en sólo una generación. Las estadísticas cuentan la misma historia: entre 1981 y 1990, el derrumbe de la práctica religiosa ha sido más fuerte que en cualquier otra parte, y lo mismo ha ocurrido con las vocaciones sacerdotales. Ha aparecido una fosa generacional muy importante” (1999: 78).

El cambio de percepción de la religión resuena, también, en la manera de comprender los cambios en los posicionamientos políticos. Juan J. Linz evidencia que aunque la dimensión religiosa sigue siendo fundamental para comprender la política española a finales de la década de 1970, la homogeneidad política aglutinada en torno al factor católico ha dejado de ser un hecho. Las posiciones aperturistas y tolerantes de casi todas las opciones políticas (menos las más extremas) se han movilizado para encontrar espacios de diálogo y encuentro político, evitando que “durante el proceso constituyente el

péndulo oscilara del clericalismo apoyado en el régimen franquista a un renacimiento del anticlericalismo y de posiciones secularizadoras, y un acre conflicto sobre temas religiosos” (Linz, 2013: 496). Es por este motivo que a la salida del franquismo, todas las opciones progresistas (particularmente el socialismo) cuenten con un respaldo simbólico elevado sin importar los diferentes grados de implicación religiosa. A su vez, la jerarquía católica (aunque con excepciones) ha dejado de lado la reivindicación de posiciones maximalistas, asumiendo la erosión que este proceso puede tener sobre su hegemonía (aunque dentro de los límites de lo que la institución considera una laicización positiva). La Tabla 8 refleja cómo la religiosidad rebasa sus tradicionales espacios, extendiéndose a opciones políticas heterogéneas:

Tabla 8. Religiosidad y preferencias políticas en 1978 (porcentajes).
Fuente: Linz, 2013: 481.

	Muy buen católico/a	Católico/a practicante	Católico/a no muy practicante	Católico/a no practicante	Indiferentes y ateos
Continuistas del régimen	25	20	6	1	1
Conservadores	14	10	10	5	3
Liberales	1	4	4	5	3
Demócratas	12	14	9	4	1
Socialdemócratas	8	11	14	13	7
Socialistas	12	20	32	42	35
Comunistas	2	1	5	13	25
Revolucionarios (Trotskistas, maoístas, anarquistas, etc.)	—	—	—	3	13
Ninguna	18	17	15	13	11
NS/NC	8	5	5	1	1

A la vista de estos datos, parece evidente que la secularización de las conciencias comenzó antes de la separación Iglesia-Estado, lo que facilitó la incorporación de los cambios sociales y políticos que se estaban dando a todos los niveles de la estructura. Los gráficos y las tablas traídas problematizan la visión uniforme sobre cuestiones relacionadas con la intimidad, pues los planteamientos sobre estas realidades se había diversificado ampliamente por medio de la secularización individual. En esta coyuntura cambiante, no es de extrañar que la promulgación de leyes que impulsan renovados marcos convivenciales (nuevos modelos de familia, renovados esquemas educativos, diversas formas de experimentar la sexualidad) fueran abrazados sin mayores tensiones por la mayoría de la población española desde finales de la década de 1970.

2.4.2. PRIMERAS CONFRONTACIONES AL PROCESO DE LAICIZACIÓN SOCIETAL EN DEMOCRACIA: ANTECEDENTES MOVILIZADORES DE LOS GLIC

Las décadas de 1980 y 1990 son particularmente influyentes para aproximarse a los contemporáneos GLIC por dos razones: 1) porque durante este tiempo consolida una manera desinstitutionalizada de defender lo cristiano-católico y su imaginario en el espacio público; y 2) porque se instituyen los rudimentos para comenzar el proceso de autonomización de las reivindicaciones eclesiales —las que defendían la ACE y ACNdP durante la Dictadura— desde un plano crecientemente secular y diferenciado. Esta reorganizada estrategia de movilización, que se produce en paralelo al proceso de modernización,

sale al quite de la institucionalización de diferentes secularismos con el objetivo de concitar acuerdos transversales más allá de los espacios tradicionalistas y eclesiales en los que sus posturas han tenido un histórico predicamento. Asimismo, y desde este espacio de enunciación, se busca negociar el cambio de dinámicas sociales que los grupos laicos consideran lesivas mediante la articulación de razones públicas. En este sentido se puede asegurar que las últimas cuatro décadas han alumbrado un escenario conflictivo entre el poder político y eclesiástico, caracterizado como un campo extenso que contiene actores laicos e institucionales en disputa por la gestión de la racionalidad con la que guiar a la población.

Estos agentes contrasecularizadores (tanto laicos como clericales) representan a una minoría dentro del panorama cambiante en el seno del catolicismo español. A pesar de que destacados miembros de la jerarquía se hayan manifestado sistemáticamente en contra de la institucionalización de diversos secularismos¹⁰¹, parece indiscutible que el principal agente de confrontación de las políticas laicizadoras se ha ubicado del lado de la sociedad civil¹⁰², cosa en absoluto banal si observamos la tendencia a empoderar a este agente político desde mediados de la década de 1960. Así, y como parte de la táctica de visibilización, se observa un alineamiento¹⁰³ entre el Vaticano, la CEE y los principales agentes laicos frente al avance de laicizaciones que impactan, fundamentalmente, sobre las nociones de la Iglesia católica relacionadas con la intimidad, es decir, lo que Karel Dobbelaere y Alfonso Pérez-Agote (2015b) ubican del lado de la gerencia de la privacidad del individuo en los campos de la sexualidad, la educación y la vida. La hipótesis principal que sostienen estos colectivos considera que desde principios de la década de 1980 diversos actores políticos están impulsando “un proceso de secularización forzada en la sociedad española” (Díaz-Salazar, 1988: 89) cuyo objetivo es el de “ir «por delante» del sentir mayoritario (...) para ayudar a cambiar las mentalidades y las conductas (...), orientándolas en el sentido de los intereses gubernamentales” (Navas, 2014: 75).

Para caracterizar esta problemática, sin embargo, hay que profundizar tanto en la articulación de estos colectivos como en el imaginario que despliegan. Frente a la reconstrucción épica del asociacionismo cristiano contra el avance conductista y artificial (García Nuño, 2010; Contreras y Poole, 2011) del pluralismo, el secularismo y las libertades públicas impulsado por emergentes sectores progresistas (en

¹⁰¹ Julio Iglesias de Ussel y Gerardo Meil Landwerlin (2001: 73-74) expresan perfectamente la dinámica eclesial en el renovado marco de la década de 1980: “las innovaciones introducidas durante la transición política por el sistema político en la regulación de la familia no han originado tensiones o conflictos graves. Como consecuencia también del papel desempeñado por la iglesia, su actitud puede catalogarse como tolerante y comprensiva ante modificaciones legales que (...) rompían con la orientación defendida por la iglesia. Este calificativo de comprensión y tolerancia es aplicable a nivel institucional —la CEE—, aunque no hayan faltado reacciones más duras por parte de obispos concretos. Pero en ningún caso ha habido una pretensión de movilización social en contra de las nuevas directrices jurídicas sobre la familia, bien sea por convicción propia o por asumir la secularización de la sociedad española”.

¹⁰² La CEE lo explica de la siguiente manera: “la Iglesia de hoy reclama la presencia activa y específica de los movimientos familiares en multitud de campos: (...). La participación activa en movimientos —eclesiales, cívicos y políticos— que se esfuercen por transformar las estructuras y por lograr una vida más humana y un orden social más justo. En este campo es particularmente actual la responsabilidad de los movimientos familiares, que deben contribuir, mediante estudios y acciones eficaces, a propiciar la promulgación de leyes justas” (1979: n. 126).

¹⁰³ En este marco se inscribe el *Plan de Acción Pastoral* que publica la CEE (1987, 1990, 1994a, 1996) desde la década de 1980. Aquí se potencia y dirige el laicado hacia la acción política (Díaz-Salazar, 1988: 96-97).

clara alusión al PSOE), nos encontramos que, en una mirada apegada a los hechos históricos, observamos que es un agente político conservador y católico (ver Tabla 6), la UCD, el que impulsa los primeros cambios laicizadores tras el derrumbamiento de la Dictadura. En este sentido, y al contrario de los testimonios de muchas de las personas entrevistadas (E-FEF1; E-FEF4; E-FEF8; E-FMT1; E-HO5), se hace evidente que si bien los grupos laicos cristianos aparecen mencionados como contrarios a la inercia laicizadora que adquiere el Estado en sus primeras décadas aconfesionales, éstos no desempeñan un rol significativo en dichos debates. Cuenta de ello da la ausencia de bibliografía específica o tangencial sobre la influencia política de estos colectivos, lo que, por otra parte, los actores laicos interpretan como una deliberada invisibilización¹⁰⁴.

La Tabla 9 ordena de manera cronológica los acontecimientos más notables de la vida política, legislativa y católica institucional¹⁰⁵ que explican la creación, movilización y respuesta de los grupos laicos cristianos en relación al devenir del proceso de secularización societal en España: las tres columnas ilustran cómo mientras en el ámbito político van surgiendo colectivos asociativos que abarcan el campo desde aproximaciones sectoriales (asistenciales, de presión política, jurídicas y científicas), se van institucionalizando leyes que son confrontadas por medio de diferentes pronunciamientos eclesiásticos. Esta puesta en común permite visibilizar la complejidad del campo asociativo a principios de la década de 1980, en directa relación con la institucionalización de diversos secularismos. La cronología sintética indica diferentes cuestiones, todas ellas relacionadas:

1. En lo que respecta a la vida política, se observa una complejización del campo asociativo, pues se crean diferentes colectivos sectoriales (organizaciones científicas, educativas, asistenciales, antiabortistas) en oposición a los secularismos legislados desde diferentes ámbitos y con diferentes impactos (sobre la financiación de la Iglesia católica, el rol en la educación de la religión, la familia y la sexualidad);
2. Atendiendo a la vida normativa, por el contrario, se aprecia una ralentización del proceso de modernización —al menos en lo que concierne a la secularización de las prácticas y las instituciones— tras la compleja y problemática despenalización del aborto en el año 1985 por parte del PSOE; y
3. En los documentos vaticanos y de la CEE, sin embargo, y a pesar de que diversas tensiones (ampliación de la ley del aborto, la eutanasia, el matrimonio igualitario) no se consolidan en

¹⁰⁴ Los ensayos más sistemáticos (Hernández, 1995; Brassloff, 1998; Andrés-Gallego y Pazos, 1999; Callahan, 2003) sobre las relaciones Iglesia-Estado entre 1970-1990 identifican la estrecha relación de colectivos como ADEVIDA, AFA, FEAPV y FEFN con la Iglesia institucional. Sin embargo, y a pesar de su exhaustividad, no hacen mención a movilizaciones masivas desoídas por los gobiernos de turno como dicen que hubo las personas entrevistadas. A falta de comprobación, y a pesar de que los actores hayan reconstruido esa etapa como de movilización y lucha, estos hechos no pueden ser confirmados.

¹⁰⁵ El Vaticano caracteriza las estrategias de acción alineadas con los acontecimientos políticos que tienen lugar en múltiples países en los que el catolicismo ha sido una realidad hegemónica. La CEE asume esos planteamientos y les aporta la dimensión cultural, social y política propia de las relaciones Iglesia-Estado en España.

nuevos postulados legislativos, se puede ver una creciente masificación de los pronunciamientos sobre cuestiones relativas a la intimidad que conciencian y previenen a la población de cara a su legislación (como se verá en la década de 2000).

Tabla 9. Cronología sintética de las relaciones Iglesia-Estado desde el inicio de la Democracia hasta la creación de un bloque de acción unitario (1980-1998).

Fuente: Elaboración propia.

	VIDA POLÍTICA	VIDA NORMATIVA	DOCUMENTOS VATICANOS* Y DE LA CEE** SELECCIONADOS
1980		24-07: Ley orgánica de libertad religiosa.	
1981	23-02: Intento fallido de golpe de Estado. 25-02: Leopoldo Calvo-Sotelo (UCD) presidente del Gobierno. 25-02: El arz. Díaz Merchán nombrado presidente de la CEE. 26-11: Creación de FEAPV.	20-07: Ley que regula la nulidad, separación y divorcio.	22-11: * <i>Familiaris consortio</i> sobre la familia cristiana. 03-02: ** <i>Sobre la regulación del matrimonio en el Código Civil.</i> 03-06: ** <i>Nota sobre el matrimonio y el divorcio.</i>
1982	23-08: El Opus Dei accede al estatus de Prelatura Personal. 31-10: Comienza el viaje de Juan Pablo II por España. 01-12: Felipe González (PSOE) elegido presidente del Gobierno.		
1983			05-02: ** <i>La vida y el aborto.</i> 13-05: ** <i>Comunicado de la CEE sobre la quiebra de valores morales.</i>
1984	21-02: El arz. Díaz Merchán reelegido presidente de la CEE. 03-09: El Vaticano condena la «teología de la liberación».		16-01: ** <i>Nota sobre la formación religiosa y moral en la escuela.</i> 02-12: * <i>Reconciliatio et pœnitentia</i> sobre la misión de la Iglesia.
1985		03-07: Ley Orgánica del Derecho a la Educación (LODE). 05-07: Aprobación modificada de la Ley del aborto.	10-05: ** <i>Despenalización del aborto y conciencia moral.</i> 28-06: ** <i>Actitudes morales ante la despenalización del aborto.</i>
1986	11-07: Se inscribe la <i>Confederación Católica Nacional de Padres de Familia y padres de alumnos</i> (CONCAPA). 24-07: Felipe González (PSOE) presidente del Gobierno.		22-11: ** <i>Sobre la eutanasia.</i> 22-04: ** <i>Los católicos en la vida pública.</i> 25-09: ** <i>Al año de la despenalización del aborto.</i>
1987	24-02: el card. Suquía nombrado presidente de la CEE.		22-02: * <i>Donum vitæ</i> sobre la dignidad de la procreación.
1988			05-11: ** <i>Acerca de las Técnicas de Reproducción Humana Asistida.</i> 30-12: * <i>Christifideles laici</i> sobre la misión de los laicos
1989	06-12: Felipe González (PSOE) presidente del Gobierno.		05-11: ** <i>También la familia cuenta.</i>
1990	02-02: El card. Suquía reelegido como presidente de la CEE.	03-10: Ley Orgánica de Ordenación General del Sistema Educativo (LOGSE).	08-11: ** <i>Sobre la campaña de preservativos.</i>
1991			01-05: * <i>Centesimus annus</i> sobre el rol en asuntos sociales. 25-03: ** <i>El aborto. Cuestiones y respuestas sobre la actitud católica.</i>
1992	26-04: Creación de PpE.		24-07: * <i>Apuntes sobre la no discriminación de personas homosexuales.</i>
1993	16-02: El arz. Yanes nombrado presidente de la CEE. 09-07: Felipe González (PSOE) presidente del Gobierno.		06-08: * <i>Veritatis splendor</i> sobre la enseñanza moral de la Iglesia. 01-10: ** <i>Eutanasia. Cuestiones y respuestas sobre la actitud católica.</i>
1994			02-02: * <i>Gratisimam sane</i> a las familias cristianas. 10-11: * <i>Tertio millennio adveniente</i> sobre la nueva evangelización.
1995	S/F: Creación de <i>Federación de Asociaciones de Madres y Padres de Alumnos de Fomento de Centros de Enseñanza</i> (FEPACE).		25-03: * <i>Evangelium vitæ</i> sobre evangelizar en la modernidad.
1996	13-02: El arz. Yanes reelegido presidente de la CEE. 04-05: José M ^a Aznar (PP) elegido presidente del Gobierno.		14-02: ** <i>Moral y sociedad democrática.</i> 29-12: ** <i>La familia, transmisora de la fe cristiana.</i>
1998			14-09: * <i>Fides et ratio</i> sobre las relaciones entre fe y razón.

A pesar del escaso impacto político que estos colectivos tienen en la década de 1980 y 1990, lo cierto es que identifican tres ámbitos de reivindicación sobre los que emplazan un discurso anclado en el humanismo cristiano. Por ello, y en respuesta a la liquidez con la que se presentan estos cambios, los GLIC emergentes se movilizan para defender los reductos últimos que consideran que los impulsos laicizadores no pueden/deben erosionar¹⁰⁶:

- En el campo de la moral sexual-familiar reaparecen para combatir los cambios en prácticas y actitudes que en la población pueden impulsar tanto la despenalización del uso de la píldora anticonceptiva (1978) como la ley que determina el procedimiento a seguir en las causas de nulidad, separación y divorcio (1981). Los colectivos contrarios más movilizados son la AFA y la FEFN, pues ambas leyes contradicen frontalmente los pilares sobre los que se construye el modelo de familia cristiana ejemplar buscado con ahínco durante la Dictadura.
- En el ámbito educativo se reempoderan CONCAPA, creada en 1929, como la Federación Española de Religiosos de Enseñanza y Titulares de Centros Católicos (FERE-CECA), creada en 1957, en respuesta a la secularización de la enseñanza. Tanto la LODE (1985) como la LOGSE (1990) inciden en la financiación y en los contenidos de los materiales educativos, alejados de los requerimientos maximalistas que el catolicismo oficial quiere impulsar.
- Relacionado con la despenalización del aborto del año 1985 se agrupan de manera transversal los colectivos de inspiración cristiana mencionados anteriormente (pues consideran la cuestión del aborto como un asunto que atraviesa transversalmente la moral sexual-familiar y la educación) con otros ya operativos, aunque reconvertidos temáticamente para la causa desde una perspectiva marcadamente asistencial. Son dos los colectivos más relevantes que surgen: de un lado, ADEVIDA creada en 1979; del otro, la FEAPV, fundada el año 1981.

No debe desdeñarse el rol que juega la CEE en la consolidación de los grupos laicos en este período a pesar del cambio de estrategia de movilización. En concordancia con la reconfiguración del escenario tras el CVII, se instala en el centro de la acción política tanto a los laicos como a sus colectivos para operar bajo la lógica de la ética de la responsabilidad aunque a través de una redefinición de las estrategias de acción colectiva. Por medio del episcopado estos colectivos logran establecer una red amplia que capitaliza la infraestructura que tiene la institución a lo largo de todo el Estado. Al mismo tiempo, y producto de este proceso de desinstitucionalización controlada de la acción eclesial, es la propia comisión permanente del episcopado español la que designa a los/as dirigentes¹⁰⁷ de las más significativas

¹⁰⁶ Como destaca Rafael Díaz-Salazar: “la acción de la Iglesia en los últimos años se ha reducido prácticamente a estar a la defensiva frente a una serie de planteamientos políticos y socioculturales que resquebrajan profundamente normas y valores católicos estimados como centrales por los obispos” (1988: 90).

¹⁰⁷ Esto ocurre en el caso de Carmen de Alvear, que presidió CONCAPA así como en el ADEVIDA, cuya presidenta, M^a Teresa Segura, era sobrina del card. Pedro Segura. Sin embargo, el desempeño entre entidades no siempre es armónico. Por ejemplo, a pesar de que el desempeño entre entidades no siempre sea armónico. cuando Carmen de Alvear es destituida en 1995 reconoce que “en los últimos tiempos no hemos sentido el respaldo de la Iglesia” (en Hernández, 1995: 303).

asociaciones católicas nacionales (Hernández, 1995: 218), al tiempo que transmiten la idea de que son colectivos separados, vinculados exclusivamente por la cosmovisión que la Iglesia aporta a los grupos laicos. De esta forma, y a pesar de los esfuerzos por desvincularse de la Iglesia institucional, no es exagerado decir que estos colectivos laicos “están claramente movidos por el mundo católico oficial” (E-FEF8).

A pesar de las enormes concordancias discursivas que aporta la imbricación en el discurso social católico, es visible la falta de una lógica organizacional unitaria. Este problema, probablemente vinculado al carácter sectorial y asistencial de los colectivos que integran el campo asociativo, convierte al movimiento en un bloque desarticulado de organizaciones sin un agente transversal que los agrupe, y derivado de esto, el movimiento en su conjunto se torna poco eficaz y débil más allá de las lógicas asistenciales. Asimismo, tanto la falta de relevo generacional como el latente y manifiesto apoyo eclesial que la gran mayoría de los colectivos reciben no son leídos de manera positiva por la población en el marco de rápida secularización. Esto hace que, además, los procesos de legitimación de las reivindicaciones de los colectivos resulten no sólo poco atractivos para el conjunto de la ciudadanía, sino que sean también mirados con recelo respecto a su posible encaje en el espacio público.

2.5. Conclusión: hacia la autonomización de la acción eclesial

En este capítulo he intentado abordar el proceso de cambio religioso que se ha producido en España desde principios del siglo XX. De un lado, me he aproximado al proceso de privatización; del otro, y en un plano de reestructuración de las lógicas de acción, he sondeado los itinerarios de la reorganización del asociacionismo de inspiración cristiana desde la acción eclesial a la desinstitucionalización. En el renovado marco socialmente diferenciado, la Iglesia católica busca el mejor encaje conservando la mayor cantidad de privilegios históricos. La activación de un proceso emergente de desinstitucionalización de las reivindicaciones políticas no sólo es una forma de defender su propuesta de construcción de sociedad, sino que, además, es una manera de no entrar en colisión con la correlación de fuerzas imperantes en democracia. Así, a pesar de que los colectivos laicos estén inscritos en la lógica eclesial y movidos por ella, operan en paralelo a la institución católica, combatiendo los secularismos de manera autonomizada a través de grupos de presión y colectivos asistenciales.

El relato de los dirigentes y colaboradores de estos grupos asegura que la movilización contaba con un enorme respaldo social. Esto no es fácilmente comprobable, de hecho, las estadísticas sobre secularización individual entran en colisión con muchas de las propuestas de los grupos laicos cristianos. Por ello, y entre otras muchas cosas —las características de los agentes movilizados: ideológicamente poco comprometidos y crecientemente secularizados—, la movilización social no tuvo un fuerte respaldo ni tan siquiera entre los afines. La forma en la que se desarrollan estas lógicas ayuda a pesar el asociacionismo católico no como un bloque estático, sino como un bloque que activa diversos procesos de adaptación según los renovados desafíos.

El paso de los años, la pérdida del apoyo de las proclamaciones y la sensación de derrota que surge del fracaso sistemático de las exigencias desde la década de 1980 fuerza a repensar la estrategia de movilización. De aquí surgen colectivos transversales que agrupan toda la fuerza del movimiento independientemente de la reivindicación sectorial que estén reclamando. La desinstitucionalización se acentúa, y con ello, se producen nuevas tramas legitimadoras que ponen el afán por difundir el mensaje a la mayor cantidad de gente posible a pesar de la dilución del mensaje eclesial que, sin embargo, está de manera permanente en la base de todas las proclamaciones.

CAPÍTULO 4. (RE)ARTICULACIÓN DEL CAMPO ORGANIZACIONAL DE LOS GLIC

“Dios no basta, el pueblo no basta, han de luchar los dos juntos. ¿Entiendes?”.

Nikos Kazantzakis, 1988: 24.

“No se debe confundir continuidad en lo que respecta a determinados presupuestos tradicionalistas con inmovilismo”.

Javier Gil-Gimeno, 2018: 268.

1. INTRODUCCIÓN

El proceso de cambio religioso ha erosionado el poder y la influencia que tiene el catolicismo en la sociedad española (Pérez-Agote, 2012). Como respuesta a ese desgaste, el espacio público se ha visto ocupado en las últimas dos décadas por GLIC que, desde postulados científicos y seculares, han buscado frenar el avance de estas transformaciones. La estrategia de los GLIC se dirige a influir sobre las decisiones de las organizaciones políticas conservadoras, manteniendo una fuerte presencia en los medios de comunicación de masas y en las redes sociales (más recientemente) para incidir sobre la opinión de la ciudadanía.

Esta estrategia de agenciamiento para-institucional encuentra su antecedente en los debates conciliares, pues implican políticamente a toda la ciudadanía católica —al laicado— en las reclamaciones colectivas en tanto que “responsables” (CVII, 1967b: n. 31) del mantenimiento y reproducción de la cosmovisión cristiana en las sociedades diferenciadas. Teniendo este movimiento en el horizonte, parece más sencillo caracterizar cuál ha sido el tiempo histórico y el marco teológico-cultural que sostiene no sólo el empoderamiento de los contemporáneos GLIC, sino también las lógicas enunciativas y organizativas que se presentan en el marco del programa de «nueva evangelización» (Juan Pablo II, 1979, 1988).

De este programa, que se consagra bajo el pontificado de Juan Pablo II, emana una estrategia con dos líneas de acción: de un lado, la toma de posición respecto a cuestiones relacionadas con la justicia social —sobre todo con asuntos como la pobreza, la desigualdad y la justicia— y la articulación de discursos y estrategias para revertir esas situaciones (Weigel, 2000)¹⁰⁸; del otro, y más relacionado con el campo doctrinal y su forma de reproducirse en la contemporaneidad, la construcción de estrategias de rearme doctrinal y pastoral que consolidan en un endurecimiento de los discursos en relación a las materias vinculadas con la intimidad —familia, matrimonio, sexualidad—, así como del lugar de la religión católica en las sociedades pluralistas (Díaz-Salazar, 2007a; Graziano, 2012).

¹⁰⁸ De esta línea deriva la dimensión asistencial de los colectivos laicos en relación a la cuestión del aborto, que se enmarca en lo que en el ámbito eclesial denominan «cultura de la vida». Este concepto se articula de manera recurrente en la actualidad por parte de los GLIC actuales, conformando la base para la creación de su identidad colectiva.

Este discurso, asimismo, defiende el sometimiento del orden político-jurídico al moral, pues parte de la idea de que existe una «verdad trascendente» —revelada por el orden religioso— “que ha de reconocerse para el conjunto de la sociedad” (López Villaverde, 2013: 42). De esta manera, se anima a los laicos no sólo a dar testimonio de la racionalidad católica en el mundo con el objetivo de modularlo a través de una ética de la responsabilidad movilizada por la ciudadanía-creyente en las instituciones públicas, sino también a impulsar acciones e iniciativas encaminadas a visibilizar la influencia de la religión en paralelo al discurrir del proceso de secularización. En este sentido, esta lógica cultural y política desborda el campo religioso institucional en aras de una difusión universalista y transversal.

En la coyuntura actual, la construcción de un entramado asociativo que tiene en las narrativas religiosas su principal eje colisiona con los postulados del Estado laico, pues deteriora aquel “instrumento jurídico-político que las sociedades han creado (...) para que la pluralidad pueda ser vivida de manera pacífica y armoniosa” (Blancarte, 2008b: 7). Esto ha obligado a idear nuevas estrategias de actuación entre los colectivos que operan en el diferenciado y complejo campo de inspiración cristiana a pesar de que se manifiesten y discurran según estos planteamientos doctrinales que en su base están anclados en una doctrina privada. Por ello, el presente capítulo describe dos realidades complementarias que ayudan a comprender tanto el espacio de enunciación como las actuaciones de los contemporáneos GLIC españoles:

1. Las coordenadas culturales y religiosas que respaldan ideológicamente la acción, el imaginario y los discursos de la Iglesia católica institucional para gerenciar la labor y preocupaciones sectoriales de los laicos en el espacio común (con mayor arraigo entre los sectores más conservadores de la institución); y,
2. Las articulaciones que la sociedad civil alineada con los planteamientos de la CEE desarrolla en el Estado español, detallando no sólo los discursos y lógicas organizacionales de los nodos más significativos que según la etapa han liderado las movilizaciones frente a diversos secularismos, sino, también, visibilizando el resto de secciones que complementan el campo de acción de éstos y que contribuyen a visibilizar la traducción pública de las reclamaciones de los GLIC.

Sin este acercamiento previo resultan elusivas las transformaciones que se producen en el campo de la sociedad civil a través del creciente alejamiento de los colectivos laicos respecto de la Iglesia católica institucional, y que en España, como en el resto de países occidentales, viene produciéndose —no sin fuertes tensiones— desde la década de 2000.

2. «CRISTIANIZAR LA MODERNIDAD»: FRENTE A LA LAICIZACIÓN SOCIETAL

“Los fundamentalistas protestantes y los católicos que se identifican con las tesis de Juan Pablo II y Benedicto XVI (...), no sólo defienden el sometimiento del orden político-jurídico al orden moral, sino que afirman que ambos han de fundarse

y ser guiados por la verdad objetiva que es revelada por el orden religioso”.

Rafael Díaz-Salazar, 2007a: 52.

Dentro del catolicismo institucional, aunque con diferentes niveles de exposición pública, conviven distintas maneras de comprender el encaje de la religión en la actualidad. Unos planteamientos, los más arraigados entre la población creyente de base, son abiertos, dialogantes y ecuménicos; otros, con mayor prevalencia en la estructura eclesial, se aproximan a posiciones más conservadoras. Teniendo esto en cuenta, y asumiendo que desde el origen del cristianismo han existido diversas maneras de entender el culto en permanente disputa por institucionalizarse (Piñero, 2011), resulta particularmente interesante caracterizar la visión social, cultural y política que en la jerarquía católica impera a través de sus documentos institucionales para, desde ahí, aproximarnos de una manera más precisa a los discursos movilizados que articulan los contemporáneos GLIC.

La corriente teológico-política que enmarca los colectivos objeto de estudio, que Vicente Jesús Díaz Burillo (2016a: 140) inspirado por la obra de Émile Poulat (1969) ha denominado como «integralista conservador posconciliar», ha sabido imponerse entre las diferentes propuestas pergeñadas desde el ámbito eclesial para delimitar el actuar de los laicos a través de diferentes asociaciones, institutos eclesiásticos, universidades y centros de investigación desde la década de 1980. Por todo ello, y en aras de comprender panorámicamente el campo de los GLIC, resulta interesante describir el pensamiento político vaticano hegemónico “para conocer las razones que determinan la acción colectiva neoconservadora de la jerarquía eclesiástica en España y en otros países occidentales y su enfrentamiento con el Estado laico” (Díaz-Salazar, 2007a: 11).

Estos planteamientos, a su vez, se entrelazan con las reglas del juego democrático para impulsar un renovado proceso de desprivatización por sendas para-institucionales. Estos procesos transformadores asumen el devenir de la modernidad con el objetivo de adaptarlo al orden moral y ético enraizado en el humanismo cristiano (Ratzinger, 2018), erosionando los devenires laicizadores que eventualmente se impulsan sobre determinados ámbitos de lo social. En este sentido, resulta de interés describir los discursos e imaginarios eclesiales, pues son en última instancia los que caracterizan el renovado actuar de los GLIC, para, desde ese punto de partida, visitar las estrategias de adaptación a la modernidad que abren nuevas vías de difusión del mensaje cristiano, también, o sobre todo, en el espacio público.

2.1. Hacia una renovación política: la «teología de la cultura»

“El Concilio Vaticano II hizo una declaración de principios afirmando que «la Iglesia (...) es por naturaleza misionera»”.

Juan Pablo II y Vittorio Messori, 1994: 127.

El rol y el compromiso que tanto el laicado como la Iglesia deben asumir social y políticamente ocupan buena parte de los esfuerzos intelectuales posconciliares. Fruto de estos debates, y con un lapso de más o menos una década, surgen en América Latina dos corrientes teológico-políticas que fijan el devenir del

cristianismo hasta la actualidad: de un lado, y a finales de la década de 1960, emerge vinculado al marxismo la «teología de la liberación»; del otro lado, y en clara oposición a la primera, surge la «teología de la cultura»¹⁰⁹, ligada a diferentes episcopados conservadores. Estas dos escuelas, más o menos institucionalizadas, han vertebrado las disputas políticas y sociales en el seno del catolicismo desde la década de 1970. La primera es ampliamente conocida, sin embargo, y para esclarecer el discurso de los GLIC y las racionalidades políticas que les subyacen, es fundamental caracterizar las líneas y procesos que configuran la segunda, pues influyó de manera clara los desarrollos sobre la cultura y la desprivatización que caracteriza Juan Pablo II a partir de la noción de «nueva evangelización»¹¹⁰.

La «teología de la cultura» se desarrolla profusamente en el lapso de tiempo que media entre la segunda y la tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (CELAM), es decir, entre los años 1968 y 1979. Producto de esta reflexión emerge una noción integral de «cultura católica» en oposición a los estímulos laicizadores y secularizadores que impulsa la modernidad. Frente a la erosión de la dimensión de lo trascendente por parte del proceso modernizador, esta corriente rechaza aquellos procesos que distancian y fracturan —según esta propuesta— al ser humano “de su radical dependencia de Dios” (Díaz Burillo, 2016a: 142). La «teología de la cultura» insiste en la necesidad de gestionar y gobernar las lógicas culturales e inscribirlas en un marco cristiano para, con ese movimiento, erosionar el proceso de «exculturación» (Hervieu-Léger, 2003b) iniciado en la década de 1970 en los países de fuerte influencia católica. Así, y mediante esta lógica, se busca lograr una mayor capacidad de influir en la caracterización de las dinámicas culturales y dirigir desde una matriz religiosa la racionalidad de la población creyente.

La noción de cultura que promueven estos teóricos emana de los documentos eclesiales institucionales: en este sentido, su caracterización sobre la alteridad es estrecha. A grandes rasgos se considera como algo separado del ser humano pero que, al mismo tiempo, es un elemento intrínseco a éste —con una tendencia clara hacia lo trascendente y la capacidad de percibir leyes que ordenan el recto proceder en el mundo—. Así, se considera que el drama de nuestro tiempo es “la ruptura entre Evangelio y cultura” (Pablo VI, 1975: n. 20), pues condena al ser humano a vivir y actuar de manera errática. En definitiva, la cultura es entendida como la pulsión relacional del ser humano hacia lo trascendente, y por lo tanto, asume que la realidad debe estar subordinada a esta función principal.

El cambio conceptual que proponen los teólogos de la cultura consolida en este momento. Valiéndose del *Magisterio de la Iglesia* (Denzinger y Hünermann, 2017) y de los documentos del CVII (1967) desplazan

¹⁰⁹ En la década de 1960 el teólogo protestante Paul Tillich (1991) acuñó el concepto «teología de la cultura» para analizar la cultura contemporánea a la luz del mensaje cristiano. Esta crítica se vale de la dimensión religiosa de las esferas particulares de la actividad cultural del ser humano (ciencia, arte y filosofía). Si bien la utilización que movilizan los GLIC remite a la importancia del catolicismo en la formación de la cultura occidental, parece claro que el uso que imprime Tillich es un antecedente importante.

¹¹⁰ El 9 de junio de 1979 Juan Pablo II (1979) ofrece una homilía en el barrio industrial de Nowa Huta (Cracovia, Polonia), célebre por la ferviente lucha anticomunista de los/as creyentes. En ella el papa inaugura esta nueva etapa sosteniendo lo siguiente: “de la cruz en *Nowa Huta* ha comenzado la nueva evangelización: *la evangelización del segundo milenio* (...). [Ésta] debe fundarse en la doctrina del Concilio Vaticano II. Debe ser, como enseña el mismo Concilio, *tarea común* de los obispos, de los sacerdotes, de los religiosos y de los seglares, obra de los padres y de los jóvenes” (Juan Pablo II, 1979: n. 3).

la noción de cultura del ámbito de lo trascendente y de la esfera social diferenciada para, en un gesto de reagrupación, concebir la matriz cultural que auspicia la religiosidad católica como totalizadora para el conjunto de lo social: la cultura católica es el único elemento que explica y caracteriza a Occidente. Las lógicas existentes, que promueven procesos cambiantes de secularización y resacralización, no pueden —según esta aproximación— ser separadas de la matriz religiosa de la que son condición de posibilidad (CELAM, 1989). Dos aproximaciones a la noción de «cultura» según esta línea:

“La cultura, por dimanar inmediatamente de la naturaleza racional y social del hombre, tiene siempre necesidad de una justa libertad para desarrollarse y de una legítima autonomía en el obrar según sus propios principios. (...). A la autoridad pública compete no el determinar el carácter propio de cada cultura, sino el fomentar las condiciones y los medios para promover la vida cultural (...). Por ello hay que insistir sobre todo en que la cultura, apartada de su propio fin, no sea forzada a servir al poder político o económico” (CVII, 1967b: n. 59).

“El modo particular como, en un pueblo, los hombres cultivan su relación con la naturaleza, entre sí mismos y con Dios de modo que puedan llegar a un nivel verdadero y plenamente humano. La cultura así entendida, abarca la totalidad de la vida de un pueblo, el conjunto de valores que lo animan y de desvalores que lo debilitan y que al ser participados en común por sus miembros los reúne en base a una misma conciencia colectiva” (Cuquejo, 1989: 89).

La comunión entre lo social, lo cultural y lo religioso fundamenta esta tesis. La «teología de la cultura» asume que, en tanto que lo cultural empapa los modos de pensar y hacer del ser humano, éstos deben caminar hacia la integralidad de todas las instituciones que salen al paso de la formación identitaria del sujeto. Esta amplitud e indeterminación de la noción de «cultura», sin embargo, es asumida como virtud, situándose en la raíz de lo que se trata de construir como un nuevo proyecto de cristiandad:

“La necesidad de presentar en términos culturales modernos el fruto de la herencia espiritual, intelectual y moral del catolicismo se presenta hoy con urgencia impostergable (...). Es insuficiente y reductivo pensar que el compromiso social de los católicos se deba limitar a una simple transformación de las estructuras, pues si en la base no hay una cultura capaz de acoger, justificar y proyectar las instancias que derivan de la fe y la moral, las transformaciones se apoyarán siempre sobre fundamentos frágiles” (CDF, 2002: n. 7).

En esta línea, y en un segundo movimiento, la Iglesia procura actualizar su discurso con el objetivo de «civilizar» la sociedad por medio de la «cristianización de la cultura», que pretende “recuperar lo público sin recurrir al Estado” (Díaz Burillo, 2016a: 144) a través de una noción holística de sociedad que excluye la estrategia clerical de intervención. Así, no se renuncia a la articulación de lo público desde la fe, pues vista desde una dimensión esencialista y totalizante, las propuestas que se abren para gestionar el ámbito de lo común emanan desde lo religioso: “al modo de las antiguas propuestas de cristiandad, lo religioso no sólo retorna al centro de la historia, sino que además la rige” (Díaz Burillo, 2016a: 145).

2.2. Ideando un programa de recristianización: la «nueva evangelización»

“Es necesario descubrir cada vez mejor *la vocación propia de los laicos*, llamados como tales a «buscar el reino de Dios ocupándose de las realidades temporales y ordenándolas según Dios»”.

Juan Pablo II, 2001: n. 46.

El programa de «nueva evangelización» propuesto por Juan Pablo II (1979, 1988, 1998, 2003a) es deudor de los planteamientos de la «teología de la cultura», que se extiende rápidamente allende las fronteras de América Latina. Invirtiendo la máxima del CVII, Juan Pablo II, a partir de la década de 1980, busca la «cristianización de la modernidad» como punta teológico-política de su pontificado:

“Frente a la tendencia modernizadora del catolicismo iniciada con el Concilio Vaticano II (...) el papa Juan Pablo II puso en marcha un programa de recristianización o «segunda evangelización» de Europa (...), y a lo largo de más de un cuarto de siglo de pontificado, se ha extendido por toda la cristiandad, gracias al control doctrinal del cardenal Ratzinger, brazo derecho del papa, y a la compulsiva actividad de los llamados «nuevos movimientos eclesiales», como el Opus Dei, Comunión y Liberación, Legionarios de Cristo, Camino Neocatecumenal (...) y otros, que están colaborando muy eficazmente en el éxito del proyecto neoconservador de Juan Pablo II en todos los campos: político, económico, religioso, cultural y social” (Tamayo, 2006: 142).

En la Tabla 10 se observan las significativas diferencias entre ambas aproximaciones:

Tabla 10. Caracterización de las formas de aproximarse a la modernidad según la lógica del CVII y la posconciliar neo-tradicionalista.

Fuente: elaboración propia.

Lógica del CVII: “modernizar el cristianismo”	Lógica de la «nueva evangelización»: “cristianizar la modernidad”
<ul style="list-style-type: none"> - Reencuentro con la modernidad y los procesos que activa. - Consideración de la Iglesia católica como una comunidad de creyentes que opera en un mundo en proceso de secularización. - El mundo como espacio de privilegio para vivir el cristianismo. - El diálogo multilateral y ecuménico. - Defensa de la secularización entendida como una autonomización de las realidades temporales en las que vivir la experiencia religiosa. 	<ul style="list-style-type: none"> - Respuesta frente a los procesos de laicización y secularización. - Posicionamiento de la Iglesia católica como guardiana del “recto” repositorio cultural y moral que produce un conveniente orden moral. - La lógica cristiana como matriz omnicomprensiva para aproximarnos a la realidad. - Recuperación de la influencia pública en coyunturas diferenciadas a través de la cultura de matriz católica. - La noción de cultura católica como portadora de una racionalidad totalizante y esencialista no negociable.

El programa y discurso de la «nueva evangelización» opera en dos sentidos complementarios:

1) Como contradiscurso frente al exceso de secularización: en una coyuntura histórica que presencia el colapso de los grandes relatos e ideologías, este programa se vale del desigual arraigo del cristianismo en Occidente para erigirse como la única propuesta sólida que garantiza el orden social a finales del siglo XX¹¹¹. No en vano, esta nueva tendencia pone en valor el potencial cosmovisional y holístico del cristianismo, impugnando y combatiendo las tesis laicizadoras de la modernidad. El proceso de evangelización, esto es, la enseñanza y propagación de la doctrina cristiana entre quienes la rechazan, la desconocen o no la practican, pasa a ser una acción de misión. Este proceso de recristianización se caracteriza por “insistir en la necesidad que tiene Europa de encontrar en el cristianismo su fundamento cultural y moral último. Es una manera no solo de fundamentar una unión, si no de dotarla de una base moral” (Díaz Burillo, 2015: 32). Juan Pablo II testimonia paradigmáticamente en este sentido:

¹¹¹ En coherencia con este proceso, la dinámica de la «nueva evangelización» puede ser entendida como un programa de «recristianización» que discute la decidida diferenciación funcional entre la esfera política y la religiosa institucionalizada a partir del CVII (1967b, 1967e).

“Yo, Obispo de Roma y Pastor de la Iglesia universal, desde Santiago, te lanzo, vieja Europa, un grito lleno de amor: *Vuelve a encontrarte. Sé tú misma*. Descubre tus orígenes. Aviva tus raíces. Revive aquellos valores auténticos que hicieron gloriosa tu historia y benéfica tu presencia en los demás continentes. (...). No te deprimas por la pérdida cuantitativa de tu grandeza en el mundo o por las crisis sociales y culturales que te afectan ahora. Tú puedes ser todavía faro de civilización y estímulo de progreso para el mundo” (1982: n. 4).

“*¡No temas! El Evangelio no está contra ti, sino en tu favor*. Lo confirma el hecho de que la inspiración cristiana puede transformar la integración política, cultural y económica en una convivencia en la cual todos los europeos se sientan en su propia casa” (2003b: n. 121).

El papa polaco, haciendo uso de su posición de líder carismático, arenga tanto a los fieles como a todos aquellos agentes secularizados que ven en lo católico un valor cultural a que “den un salto cualitativo en la toma de conciencia de su herencia espiritual” (Juan Pablo II, 2003b: n. 120), tratando de “vincular su derecho público a los valores morales del cristianismo, sin relegar a Dios al espacio privado y reconociéndolo públicamente como valor supremo” (Graziano, 2012: 56). En este sentido, y asumiendo estas lógicas de incidencia política como variables geopolíticas, el impacto que produce Juan Pablo II en la conformación política es más duradero del que se prevé a simple vista, pues su objetivo es el de adaptar “la sociedad al Evangelio” (López Villaverde, 2013: 25). Este relanzamiento o desprivatización de la Iglesia hacia el mundo secular planteó la necesidad de devolver a Dios al centro de la vida pública a través de modos de acción propios de las sociedades modernas.

2) Como fundamento moral y cultural último: se trata de una lógica que busca fundamentar la cultura desde unos postulados morales que sustenten esa cosmovisión. Sostiene que para que la cultura sea beneficiosa para el ser humano ha de estar cimentada sobre los planteamientos morales propuestos por el *Catecismo de la Iglesia católica* (VV.AA., 1998). Este alineamiento es, aparentemente, el único obstáculo eficaz frente al avance del «relativismo materialista»:

“Dios os ha dado la inteligencia para conocer la verdad, y la voluntad para realizar el bien moral. Os ha dado la luz de la conciencia para guiar vuestras decisiones morales, para amar el bien y evitar el mal. La verdad moral es objetiva, y una conciencia bien formada puede percibirla” (Juan Pablo II, 1993: n. 5).

“En el contexto social y cultural actual, en el que está difundida la tendencia a relativizar lo verdadero, vivir la caridad en la verdad lleva a comprender que la adhesión a los valores del cristianismo no es sólo un elemento útil, sino indispensable para la construcción de una buena sociedad y un verdadero desarrollo humano integral” (Benedicto XVI, 2009: n. 4).

En este marco, la institución acompaña sus actitudes con documentos doctrinales y magisteriales que legitiman las acciones concretas enmarcadas en el proyecto de la «nueva evangelización». El rearme moral implica la erosión del impacto de los secularismos sobre determinadas prácticas relacionadas con la intimidad (sexualidad, familia, matrimonio y el rol de los laicos en lo público). Estos documentos comienzan a divulgarse de manera periódica desde mediados de la década de 1970, adquiriendo el pico más álgido y combativo durante los pontificados de Juan Pablo II y Benedicto XVI. La Tabla 11 es una selección de los documentos promulgados más significativos:

Tabla 11. Selección de documentos vaticanos¹¹² sobre cuestiones relacionadas con lo público y el ámbito de la intimidad entre 1975-2018.

Fuente: elaboración propia. Todos los documentos nombrados están disponibles en la página web oficial del Vaticano.

	Nueva evangelización	Familia cristiana	Papel del laicado y la Iglesia en lo público	La sexualidad y sus consideraciones morales
1975	<i>Evangelii nuntiandi</i>			
1981		<i>Familiaris consortio</i>		
1983		** <i>Carta de los derechos de las familias</i>		
1984			<i>Reconciliatio et pœnitentia</i>	
1987				<i>Donum vitæ</i>
1988	<i>Sollicitudo rei socialis</i>	<i>Mulieris dignitatem</i>		
1989			<i>Christifideles laici</i>	
1991			<i>Centesimus annus</i>	
1992				* <i>Consideraciones acerca de la respuesta a propuestas legislativas sobre la no discriminación de las personas homosexuales</i>
1993	<i>Veritatis splendor</i>			
1994	<i>Tertio millennio adveniente</i>	<i>Gratisimam sane</i>		
1995		<i>Evangelium vitæ</i>		** <i>Sexualidad humana: verdad y significado</i>
1998			<i>Fides et ratio</i>	
2001	<i>Novo millennio ineunte</i>			
2002			* <i>Nota sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política</i>	
2003		** <i>Los valores de la familia contra el sexo seguro</i>	<i>Ecclesia in Europa</i>	* <i>Consideraciones acerca de los proyectos de reconocimiento legal de las uniones entre personas homosexuales</i>
2004			* <i>Carta a los obispos de la Iglesia sobre la colaboración del hombre y la mujer en la Iglesia y en el mundo</i>	** <i>Lexicón. Términos ambiguos y discutidos sobre familia, vida y cuestiones éticas</i>
2005		<i>Deus caritas est</i>		
2008				<i>Dignitas personæ</i>
2009	<i>Caritas in veritate</i>			
2010				* <i>Nota sobre la banalización de la sexualidad</i>
2013	<i>Evangelii gaudium</i>			
2016		<i>Amoris lætitia</i>		
2018			<i>Gaudete et exsultate</i>	

¹¹² *Congregación para la Doctrina de la Fe (CDF); **Pontificio Consejo para la Familia (PCF). Todos los documentos están avalados por el pontífice correspondiente. Los papas en ejercicio durante esas fechas han sido los siguientes: Pablo IV (1963-1978); Juan Pablo II (1978-2005); Benedicto XVI (2005-2013); y Francisco I (2013-en el cargo).

El ámbito principal del que se encargan estos pronunciamientos remite a cuestiones que Karel Dobbelaere y Alfonso Pérez-Agote (2015b) han denominado como de «intimidad». Estas manifestaciones defienden los reductos últimos desde los que la institución busca garantizar la pervivencia de sus espacios de influencia. Esto opera bajo la lógica de «batalla cultural» contra el proceso de secularización —como actúan los GLIC españoles (Arsuaga y Vidal Santos, 2010; Blanco, 2011a)—. Entre los temas indispensables se encuentran la cuestión por la vida y la muerte, la sexualidad, la familia y el matrimonio, y a modo de mandato transversal, la imposición de una ética de la responsabilidad a la hora de actuar en el espacio público en tanto que ciudadanos-creyentes.

2.3. El espacio público como lugar de «misión»: el laicado en movimiento

[Los laicos] pueden mostrar que la esperanza cristiana no significa una evasión del mundo ni una renuncia a la plena realización de la existencia terrena, sino una apertura a la dimensión trascendente de la vida eterna”.

Juan Pablo II, 1994c: 43.

El impulso del laicado durante el pontificado de Juan Pablo II (Arias, 1985: 58) se alinea con el empoderamiento de los «nuevos movimientos eclesiales»¹¹³. Entendiendo que con “misión” la Iglesia entiende que los laicos deben asumir un peso creciente en la estructura de la Iglesia, esto significa, en su sentido último, que el actuar de éstos adquiere una dimensión misionera que se traslada al mundo en su aspecto temporal y por mandato sobrenatural. Así, y en esta traducción, los laicos bautizados (los/as católicos/as en general) están comprometidos con la llamada a la acción en el mundo:

“Es preciso, con todo, que los laicos tomen como obligación suya la restauración del orden temporal, y que, conducidos por la luz del Evangelio y por la mente de la Iglesia, y movidos por la caridad cristiana, obren directamente y en forma concreta en dicho orden” (CVII, 1967a: n. 7).

“En esta contribución a la familia humana de la que es responsable la Iglesia entera, los fieles laicos ocupan un puesto concreto, a causa de su «índole secular», que les compromete, con modos propios e insustituibles, en la animación cristiana del orden temporal” (Juan Pablo II, 1988: n. 36).

Este proceso de empoderamiento no se agota sólo a base de notas en documentos institucionales sobre el rol del catolicismo en el mundo a nivel global —que por otro lado son abundantísimos—, sino que construyen un imaginario y un manual de instrucciones que tiene repercusiones inmediatas y de calado a la hora de comprender las prácticas políticas que contienen el avance de la secularización societal e individual. En coherencia con este postulado, la institución apela al católico/a, al fiel, para idear y ejecutar acciones políticas en este sentido, y por ello —en un cambio de significado— “el espacio público (...) pas[a] a ser concebido como un «espacio de misión»” (Díaz Burillo, 2016a: 152).

A esta implicación en el orden temporal a través de la actividad de los laicos la Iglesia la llama «caridad política» (Benedicto XVI, 2013), y es la apelación a la participación de los fieles cristianos en la gestión

¹¹³ Opus Dei, Comunión y Liberación, Camino Neocatecumenal, Legionarios de Cristo y Focolares eran muy del agrado de Juan Pablo II porque compartían con él el arrojo a la hora de exponer la fe en público: “no transigen, aun a costa de renunciar al diálogo, y que proclamaban que la única verdad absoluta, el único método contra todo ese rosario de males de la sociedad moderna está en manos de los católicos” (Arias, 1985: 59).

del ordenamiento de la realidad de acuerdo a los parámetros propuestos por la *Doctrina social de la Iglesia* (PCJP, 2006) y el *Magisterio de la Iglesia católica* (Denzinger y Hünermann, 2017), que si bien no son manuales de acción política, sí que especifican un determinado uso para ordenar políticamente el mundo y las instituciones según los parámetros católicos.

2.4. Consideraciones generales: de los grupos apostolares al espacio público

Los grupos apostolares que tienen en la vida social, cultural y política su espacio de incidencia específico influyen sobremedida en la reconfiguración de los modos de interrelación del catolicismo con la modernidad. En este sentido, y dando un paso más, la enorme relevancia que éstos colectivos tienen en la creación y difusión del conjunto de los GLIC es inconmensurable, pues son los miembros de estos colectivos, particularmente los del Opus Dei y el Camino Neocatecumenal (E-HO3; E-FEF7)¹¹⁴ —con su red extensa—, los que alimentan los cuadros de responsabilidad y las movilizaciones frente a los secularismos que experimentan un significativo crecimiento desde mediados de la década del 2000 (coincidiendo con la concurrencia documental sobre estas cuestiones como se ve en la Tabla 11):

“La Iglesia tiene un papel preponderante en la estructura reticular de la sociedad civil española. Desde este punto de vista, la Iglesia ha contado con un entramado de organizaciones sociales que, aunque estaban dirigidas hacia el culto, también se desarrollaron como instrumentos sociales al servicio de los fieles o ciudadanos” (Requena Santos, 2003: 157).

Resulta funcional la articulación de la doble condición de creyente y de ciudadano —con el deslizamiento del laicado hacia la acción política—, tanto para erosionar el avance de los secularismos como también para visibilizar el discurso holístico que propone la noción de «cultura» basada en el cristianismo. No parecen coincidencia, por lo tanto, la concomitancia en la legitimación última que plantean los colectivos que integran el campo de los grupos laicos a pesar de que desarrollen procesos de legitimación sostenidos sobre lógicas argumentativas traducidos para toda la ciudadanía. Esto, como se ve en las secciones siguientes, contribuye a formar un complejo escenario de organizaciones inspiradas en la lógica cristiana poblando el complejo y diferenciado —aunque ideológicamente homogéneo— campo de movilización.

¹¹⁴ Esto se debe al fuerte arraigo de estas organizaciones al territorio (ambas creadas en España) a pesar de que también tengan un fuerte impacto internacional. Estos dos colectivos cubren la mayoría del panorama creyente conservador, pues dirigen su mensaje evangélico a dos perfiles diferenciados: los primeros, con mayor incidencia entre la población universitaria y de clase alta; los segundos, más arraigados entre las clases populares.

El Opus Dei se crea en el año 1928 de la mano del sacerdote aragonés Josemaría Escrivá de Balaguer (canonizado en el año 2002). Su espiritualidad se centra en la santificación del católico a través de actividades seculares, lo que privilegia la incidencia de sus miembros en los ámbitos sociales, culturales y políticos. La trilogía espiritual del fundador (Escrivá de Balaguer, 2018) reflexiona sobre cómo vivir y producir la (re)cristianización de la sociedad a través de un apostolado activo e intramundano. Particularmente interesante para aproximarse desde una mirada sociológica es el ensayo de Joan Estruch *Santos y Pillos: el Opus Dei y sus paradojas* (1994).

El Camino Neocatecumenal, es fundado en el año 1960 por el laico Kiko Argüello, y como ideario tienen la adaptación al mundo contemporáneo de las dinámicas de las primeras comunidades cristianas. Desde su origen, focalizan su misión en zonas deprimidas y precarizadas (Argüello, 2012). El laicado es el principal agente, y la sociedad en su conjunto su realidad a transformar.

3. AGENTES Y COLECTIVOS DEL RENOVADO ESCENARIO DE LOS GLIC

“Es urgente una movilización general de las conciencias y un común esfuerzo ético, para poner en práctica una gran estrategia en favor de la vida. Todos juntos debemos construir una nueva cultura de la vida”.

Juan Pablo II, 1995: n. 90.

No son pocas las personalidades de referencia del campo de los GLIC (Arsuaga y Vidal Santos, 2010; Contreras, 2016; Navas, 2019) que han establecido en el reconocimiento de nuevos estilos de vida (matrimonio igualitario, sexualidad e identidades de género) y la capacidad de decisión sobre opciones que tienen que ver con la vida (aborto y procreación humana asistida), un hito central en la reconfiguración de los colectivos de protesta frente al avance de secularismos, significativamente desarticulados desde inicios de la década de 1990. Así, y nuevamente, “los estilos de vida se convierten en objeto de conflictos relacionados con la legitimidad de formas culturales emergentes o la defensa de otras tradicionales” (Della Porta y Diani, 2015: 76).

Unida a la creciente tensión entre los valores defendidos por comunidades religiosas y el sistema de leyes del Estado laico, no sólo se produce una complejización del campo a partir del surgimiento de diversos agentes especializados que cumplen labores diferenciadas y funcionales, sino también un significativo cambio de estrategia movilizadora y discursiva que, a pesar de los conflictos internos, hegemoniza los modos de hacer del campo. De esta forma, y a pesar del notable arraigo que en el imaginario del conjunto de los colectivos tiene la matriz discursiva y representacional expuesta previamente —como queda manifestado en la coincidencia discursiva de las organizaciones con los documentos vaticanos (Juan Pablo II, 1981, 1995, 2003a; Benedicto XVI, 2009)—, éstos enuncian sus discursos una vez han sido más o menos traducidos públicamente, lo que establece una clara ruptura respecto de las dinámicas que caracterizaron los colectivos eclesiales precedentes (Díaz-Salazar, 2007a). Asimismo, es importante señalar que esta apuesta movilizadora se ha producido a nivel global (Blancarte, 2013; Dobbelaere y Pérez-Agote, 2015a; Paternotte y Kuhar, 2017).

Dicho esto, y antes de caracterizar los nodos y sectores que componen el panorama asociativo de inspiración cristiano español, es pertinente describir cuáles son las representaciones colectivas y discursos que generan cohesión interna entre los GLIC, más allá de las discrepancias, tensiones o manifiestos conflictos que pueda haber entre las diferentes organizaciones. Las nociones sobre cuestiones relacionadas con la intimidad convergen en las siguientes consideraciones:

- **Familia:** la familia tradicional heteronormativa, caracterizada como una realidad “espontánea” (Blanco y Meseguer, 2011: 16) que “ha cambiado (...) en sus contornos accesorios, pero [que] siempre se ha dado a lo largo de la historia una [forma] constante”, es asumida como un hecho social “de una eficacia social inmensa” (Blanco y Meseguer, 2011: 19) superior a otras formas de

articularse como familia (Contreras, 2016). Cuestión particularmente relevante en las reivindicaciones de los GLIC, pues emerge de manera transversal en todos los debates.

- Matrimonio: asumen esta realidad como una “institución específica para la unión entre hombre y mujer” (Blanco, 2016: 142). Caracterizada como “más funcional —en términos de salud social— que otros modelos de convivencia” (Blanco y Meseguer, 2011: 25). Trasluce tanto una oposición al matrimonio entre personas del mismo sexo como al divorcio (Sánchez Cámara, 2011);
- Educación: la reivindicación del “derecho de los padres a educar a sus hijos conforme a sus convicciones morales y, en su caso, religiosas” (Blanco, 2010: 187) desafía la posibilidad de impartir docencia sobre el alcance de unos mínimos éticos comunes para la convivencia —en clara oposición a asignaturas como Educación para la Ciudadanía (EpC)—. Consideran que la educación es enseñar según los parámetros de la ley natural, por el contrario, la enseñanza sobre cuestiones de educación sexual e identidad de género en los colegios, que tensiona estas realidades esencialistas, pasan a asumirlas como “adoctrinamiento” (Haro, 2007a);
- Antiaborto: consideran la defensa de la vida como la “prote[cción a ultranza] de la dignidad humana [y se refleja en la oposición al aborto como] el mayor problema de nuestra época” (Blanco y Meseguer, 2011: 71). Desplazan la cuestión del debate del derecho a decidir sobre el propio cuerpo a la supresión de derechos del feto en tanto que individuo desde la misma concepción (alineado con las propuestas de la Iglesia católica). En este punto, y a pesar de ser la cuestión que con más bibliografía académica es respaldada, la frontera entre la razón pública y la razón privada/religiosa es más porosa (Spaemann, 1994, 2000); e
- «Ideología de género»: de manera transversal concurre la oposición a esta supuesta racionalidad cultural (Trillo-Figueroa, 2009; Fumagalli, 2016) caracterizada “como uno de los componentes del proceso de descristianización y deterioro moral que atraviesa la sociedad española en las últimas décadas” (Blanco y Meseguer, 2011: 141-142). La inserción de esta supuesta ideología, aparentemente esparcida e impulsada desde instancias gubernamentales, es la condición de posibilidad de la promoción y arraigo de las diferentes normas que laicizan el Estado y las conciencias individuales. Este debate, a su vez, refleja la nítida oposición al feminismo contemporáneo de los GLIC (Arsuaga y Vidal Santos, 2010).

A continuación, y asumiendo lo dicho en el capítulo anterior como genealogía, voy a mostrar cuáles son las organizaciones y discursos más relevantes en el campo asociativo de inspiración cristiana español atendiendo a sus tensiones y alianzas internas, pues todo ello perfila el complejo y crecientemente diferenciado espacio de la protesta. Tras identificar el proceso de privación del catolicismo español desde mediados de la década 1970, y de caracterizar el marco ideológico y cultural en el que se mueven actualmente los colectivos de inspiración cristiana a través de la figura del laicado, resulta más sencillo

comprender la emergencia de determinados colectivos que unifican el disgregado campo movilizado de corte conservador en España.

3.1. Caracterización de los colectivos y sectores movilizados más significativos en el campo de inspiración cristiana

“La Iglesia es consciente de cuál es su papel, pero se da cuenta de que el desarrollo integral de alguien incluye el que el hombre es, con conocida expresión aristotélica, un animal político o ciudadano (*zoon politikón*). Y claro, inevitablemente la Iglesia interviene, aunque no inmediatamente, sí mediante en política porque sus miembros forman parte de la *polis*”.

Alfonso García Nuño, 2010: 181.

Las dos primeras décadas del siglo XXI presentan un notable recrudescimiento en la tensión entre distintos actores laicos de inspiración cristiana con las sucesivas administraciones políticas —con unos, los socialistas, por avanzar en la legislación de secularismos, con otros, los conservadores, por no derogar y mantener sin alterar esas mismas leyes—. Derivado de ello se extiende una creciente complejización del campo organizacional más allá de lo asistencial y la manifestación pública puntual como sucedía en las últimas dos décadas del siglo XX. Producto de la multiplicación especializada de las organizaciones, y con el objetivo de combatir la erosión de la secularización a nivel societal, organizacional e individual, se ha reorganizado el campo de inspiración cristiana a partir de nuevos colectivos y desde diferentes enclaves (tanto sectoriales como de carácter jurídico, científico y asistencial). Así, y aportando si cabe mayor complejidad interna, es necesario puntualizar las alianzas y enemistades que germinan en el campo tras un primer lustro (2004-2009) de movilización colectiva conjunta. Aproximarse a ellas resulta fundamental no sólo porque ayudan a visibilizar los nuevos ejes de colaboración que se tejen a partir de la década de 2010, sino porque también contribuyen de manera firme a comprender el proceso de desmovilización y la pérdida de influencia del conjunto de los colectivos que componen el campo.

En definitiva, entender el renovado campo asociativo de los GLIC implica aproximarse a todas las realidades organizacionales que conforman el bloque movilizado. Para ello, y con el objetivo de aportar una panorámica de los diferentes agentes, a continuación caracterizo los participantes del campo divididos de la siguiente manera: 1) los colectivos y plataformas que operan como nodos centrales para la movilización; 2) los ámbitos sectoriales que sustentan la legitimación de las propuestas de los GLIC; 3) los colectivos asistenciales de tipo transversal; y 4) aproximación al posicionamiento en relación a los GLIC de la Iglesia católica institucional representada a través de la CEE.

3.1.1. NODOS FUNDAMENTALES

Los cuatro colectivos que se presentan a continuación son los que dirigen y coordinan el campo de los GLIC. Estos, que son los agentes más influyentes de entre los movilizados contra el proceso de laicización multidimensional, guardan entre sí notables diferencias y similitudes. Cada una de estas

organizaciones han ido sucediéndose como puntales de la movilización (las organizaciones están presentadas según esta sucesión).

3.1.1.1. FORO ESPAÑOL DE LA FAMILIA

Fundado en Santiago de Compostela el 23 de julio de 1999 —constituido jurídicamente el 24 de marzo de 2000—, el Foro Español de la Familia (FEF o Foro) es una red¹¹⁵ de asociaciones vinculadas de manera virtual que opera como lugar de encuentro, formación y movilización para la ciudadanía contrario al avance de secularismos relacionados con la intimidad. Articulado como plataforma civil estatutariamente no confesional (Blanco, 2016: 158), el Foro surge para simplificar el devenir crecientemente complejizado del campo asociativo cristiano desde la década de 1980, y con el objetivo de impulsar una lógica unitaria (tanto discursiva como organizativa) que neutralice la desafección respecto de las fallidas y decrecientes movilizaciones:

Creo que [el FEF] fue la constatación de que en España hay miles de acciones familiares... de todo tipo (...) pero que su incidencia en la vida social era cero. O sea, su influencia política como lobby era cero. Entonces, a algunas personas se les ocurrió que si se pusiese todo eso en común sería más fácil tener resonancia pública... Son los años en los que prácticamente los temas de familia y vida han desaparecido de la vida política, nadie habla ni siquiera de los temas (E-FEF8).

A su vez, y tratando de producir una imagen de homogeneidad a pesar de la heterogeneidad interna, el FEF defiende de manera transversal los intereses y valores de la familia tradicional heteronormativa y sus áreas de influencia directa en el ámbito público (la sexualidad dirigida a la procreación, la maternidad, la educación, el aborto y —recientemente— la eutanasia). El objetivo central es “hacer visible a la familia en la esfera pública y reclamar una nueva ciudadanía para la institución familiar” (Blanco y Meseguer, 2011: 65), presionando tanto a políticos como a partidos (favorables y/o contrarios) para instituir leyes de acuerdo a estos supuestos (Rubio Núñez, 2005). Tratan de “crear una mentalidad pro-familia” (Blanco y Meseguer, 2011: 65) que combata en el plano cultural las resignificaciones que impulsan en relación a esta cuestión los secularismos:

“El FEF tiene como objetivo fundacional y estatutario defender y hacer presentes en la sociedad española los intereses y valores de la institución familiar y por eso trabaja para: a) proponer y difundir entre las fuerzas políticas medidas de política familiar; b) defender el matrimonio como institución específica de alta eficacia social y merecedora de todo respeto y apoyo; c) defender el derecho de los padres a educar en libertad a sus hijos; d) defender la protección de la vida humana como valor inseparable de la familia. Para atender a estos objetivos, los órganos de gobierno del Foro acuerdan campañas, que pueden tener carácter anual o plurianual, y que identifican los temas específicos y los instrumentos para conseguir los objetivos” (Blanco, 2016: 152).

¹¹⁵ El FEF ha tenido cuatro presidentes: 1) José Gabaldón (1999-2007), miembro supernumerario del Opus Dei, fue el impulsor del Foro tras jubilarse como magistrado y vicepresidente del Tribunal Constitucional; 2) Benigno Blanco (2007-2015) —también supernumerario del Opus Dei— es el auténtico ideólogo del FEF. De enorme peso en el campo asociativo de inspiración cristiana, fue en dos ocasiones secretario de Estado durante el mandato de J. M^a Aznar; 3) Mariano Calabuig (2015-2017) asume el cargo tras la renuncia de Blanco y el FEF entra en un significativo período de inactividad del que todavía no se ha recuperado. Actualmente es Diputado de VOX en el Asamblea de Madrid; 4) Ignacio García-Juliá (2017-en el cargo). Históricamente vinculado al campo GLIC, en la actualidad no guarda relación alguna con HO debido a conflictos personales e institucionales.

Puesto que en base a estas líneas de acción se agrupan colectivos sectoriales diversos¹¹⁶, resulta conveniente hacer una división entre ellos: de un lado, aquellos colectivos que reproducen una lógica eclesial pero que, al introducirse en la plataforma, privatizan sus reivindicaciones por medio de la traducción en propuestas públicas (entre los que se encuentran la ACNdP, CONCAPA, Regnum Christi); del otro lado, los colectivos autonomizados según las renovadas estrategias de movilización social y discursiva, que basan sus pronunciamientos en lógicas científicas que coinciden con el sistema de estructuración basado en los valores del humanismo cristiano. De un modo sintético, el funcionar colectivo del Foro se caracteriza así:

- Forma organizativa: el Foro se compone de una extensa red de voluntarios que difunden su discurso, ideología y actuaciones tanto física¹¹⁷ como virtualmente entre los agregados asociativos del colectivo. Sin embargo, y en el plano estrictamente operativo, el FEF es “una red de decenas de miles de voluntarios repartidos por toda España que pertenecen a una o a varias de esas asociaciones miembros formales del Foro” (Blanco, 2016: 140). El colectivo cuenta con sedes desigualmente movilizadas en todas las comunidades autónomas del Estado, desde las que coordinan las actividades —según la expansión de la red— a nivel local, nivel provincial o autonómico. La Junta Directiva, radicada en Madrid, es designada por la Asamblea de Asociaciones Integradas y el Comité de Dirección del Foro.

- Financiación: cuenta con una red de particulares que contribuyen a sustentar económicamente el colectivo a través de cuotas mensuales. Añadido a esto, además, hay que destacar las ventajas fiscales de las que se benefician fruto de su reconocimiento como entidad de utilidad pública desde el año 2004. En la última memoria económica declaran unos ingresos de 117.599,00€ obtenidos a través de las cuotas, aportaciones de particulares así como de una subvención del Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales¹¹⁸.

- Dimensión asistencial: aunque entre los colectivos asociados al FEF también hay grupos asistenciales, la misma organización ha impulsado la FRM en todas las Comunidades Autónomas del Estado. Cuenta con dos líneas de acción: 1) como colectivo asistencial a través de una red de voluntariado que asiste a mujeres con hijo/as en diversas situaciones de precariedad vital y/o económica; y 2) desde un cariz más político, impulsa por medio de su red de voluntariado recogida de firmas que se traduzcan en Iniciativas Legislativas Populares (ILP) en todas las comunidades para solicitar mejoras sociales para la maternidad.

¹¹⁶ No existe un registro accesible —y actualizado— de los colectivos que integran el Foro. Según la organización, y de manera estimativa, son más de 5.000 las organizaciones. Los colectivos que lo integran van desde asociaciones de la asistencia social básica a otras de carácter científico o académico, pasando por grupos laicos que buscan concienciar en la importancia de la regresión legislativa de determinados secularismo relacionados con la intimidad. Hasta el año 2009, el colectivo más activo de entre los que componía el FEF era HO.

¹¹⁷ Además de las sedes de la organización, la red consolidada de la Iglesia católica facilita la difusión de los mensajes y de las convocatorias para las movilizaciones.

¹¹⁸ Información extraída de la última memoria anual. Se pueden consultar todas las memorias anuales del FEF en su página web. Disponible en: <https://www.forofamilia.org/nosotros/memorias/>. Último acceso: 18-12-2019.

- Estrategia de actuación: el FEF supone un paso más en el creciente proceso de privatización de la religión mediada por la desinstitucionalización de la acción eclesial en el espacio público. A pesar de que muchas de las entidades que integran el Foro han formado parte de la débil estrategia de autonomización descrita para los colectivos de finales del siglo XX, las propuestas y discursos de este colectivo emergen traducidas a través “de argumentos jurídicos, filosóficos y científicos” (Blanco y Meseguer, 2011: 85) con el decidido objetivo de sumar voluntades¹¹⁹. De esta forma, las dinámicas discursiva han experimentado un creciente cambio desde finales de la década de 2000, pasando de un lenguaje confrontativo¹²⁰ a otro más abierto y positivo, alineado con la estrategia de enmarcamiento propuesta por los colectivos antiabortistas estadounidenses (Munson, 2010, 2018).

- Influencia de la cosmovisión cristiana: a pesar de extender el mensaje a diferentes niveles, es evidente que los católicos son la base social más fuerte y determinante del Foro¹²¹. Poniendo en movimiento las atribuciones sociales y políticas otorgadas al laicado desde la época del CVII previamente expuestas, Benigno Blanco sostiene que “el Foro es una expresión genuina de la asunción por el laicado español de su responsabilidad de evangelizar e impregnar las estructuras sociales de sentido humano y cristiano en uso de su libertad y responsabilidad como ciudadanos” (2011a: s/n). Próximo desde su fundación a la espiritualidad del Opus Dei —cuya vocación encaja con el ideario del Foro—, las propuestas del FEF consolidan en la renovada estrategia discursiva de los GLIC (diluir las reivindicaciones religiosas a partir de conceptos genéricos potencialmente aceptables por la ciudadanía en general). Es por ello que, aunque prime la colaboración, la relación con la CEE es en ocasiones tensa:

En nuestras manifestaciones era muy normal que fuesen los políticos del PP más afines al sector cristiano, por decirlo así ¿no? Pero eso sí, perdidos por allí... Y algún obispo... Si usted quiere ir con sus feligreses vaya, pero no se acerque a la pancarta, ni de coña. (...). El obispo medio quiere mangonear todo lo que se mueve a su alrededor, por desgracia... (...). Siempre he defendido la absoluta independencia del Foro frente a las autoridades eclesiales como de los políticos cuando han querido mangonearnos (E-FEF8).

A pesar de la buena sintonía con el Partido Popular (PP) durante las dos legislaturas socialistas de José Luis Rodríguez Zapatero (2004-2008 y 2008-2011), esta relación se trunca a mediados de la década de

¹¹⁹ Sobre esta cuestión sostienen: “no excluimos a nadie porque queremos persuadir a cuantos más, mejor. Por tanto, agradecemos cualquier ayuda que vaya orientada a recuperar la cultura de la vida, venga de donde venga. Nos da igual que sean de izquierdas o de derechas. Lo que queremos es sumar voluntades. La defensa de la vida no es patrimonio de ninguna ideología ni de ningún partido político” (Blanco y Meseguer, 2011: 120).

¹²⁰ En los inicios la influencia de HO es decisiva para la construcción de mensajes beligerantes. A medida que el colectivo va madurando va sustituyendo el clásico término «antiabortista» por el contemporáneo de «provida» como ya hace desde la década de 1980 la FEAPV. En esta línea, los mensajes tienen siempre un carácter afirmativo como vemos en los nombres de las campañas realizadas: «Sí a la familia», «Sí a la vida», «Sí a la maternidad y a la mujer», «Cada vida importa», «Hablando bien de las cosas buenas».

¹²¹ En palabras de Benigno Blanco: “desde el FEF tenemos muy claro que trabajaremos sin ser confesionales, porque lo que defendemos lo puede defender toda persona con sentido común, y de hecho el Foro es lugar de encuentro natural de fieles de la Iglesia católica y de las Iglesias evangélicas y ortodoxas, de judíos y musulmanes y de gente sin fe alguna, aunque obviamente la mayoría de los voluntarios del Foro son católicos porque esto es España, no es otro país” (2016: 158).

2010 cuando los conservadores mantienen todas las leyes frente a las que se constituyó el Foro¹²². Aunque mermada, la confianza depositada por los activistas del FEF en el PP continúa al no existir ninguna alternativa fiable. Este panorama cambia a partir del año 2017, cuando un conjunto de personas próximas al FEF —entre las que se encuentra Benigno Blanco— fundan una plataforma política llama Proyecto Avanza. El surgimiento de este partido coincide con el auge de VOX y el nombramiento de Pablo Casado como presidente del PP, lo que dificulta el éxito de la formación. En la actualidad parece que el proyecto está inactivo.

3.1.1.2. CITIZENGO-HAZTEOÍR.ORG

Fundado en Madrid en febrero de 2001 como HazteOír.org (HO), se trata de una asociación de carácter civil y aconfesional que trata de formar, concienciar y movilizar a la población frente al avance del proceso de secularización societal, organizacional e individual. Aunque su ámbito específico de desarrollo es el medio digital, de manera sistemática ha ocupado el espacio común en función de los debates coyunturales a través de manifestaciones, concentraciones, recogidas de firmas y campañas publicitarias. Desde posiciones políticas próximas a la derecha radical (Mudde, 2000), HO defiende la concepción cristiana de la persona y del orden social, pretendiendo construir instrumentos y espacios de participación para la ciudadanía ideológicamente coincidente. Enmarcado en lo que los agentes políticos conservadores estadounidenses han denominado como “culture war”¹²³ (Hunter, 1992; Chapman y Ciment, 2015), HO tiene como objetivo central erosionar y/o detener el avance de legislaciones que transforman los moldes tradicionales sobre la familia, la sexualidad (en particular oposición al feminismo), la gestión de las poblaciones (en relación al aborto y la eutanasia), el matrimonio, la educación y la cultura (la relevancia del catolicismo en las estructuras de gobierno). Así caracteriza Ignacio Arsuaga —único presidente del colectivo desde la fundación— tanto su labor como la de la organización:

Pues yo diría que soy un soldado; un soldado que ha decidido tomar parte en la guerra cultural, en la batalla cultural que libramos en nuestros días en todo el mundo (...). Una batalla en la que hay dos bandos, por una parte la cultura de la muerte, los progre-laicistas que quieren imponer su visión radical en el conjunto del mundo, y por la otra, los que defendemos la cultura de la vida, la libertad y los derechos fundamentales, empezando por el primero de los derechos, que es el derecho a la vida. Y por lo tanto, lo que me considero fundamentalmente es alguien que ha dado el paso, alguien que ha cogido las armas de nuestros días, que tienen que ver con internet, que tienen que ver con la pluma, que tienen que ver con la voz y que está librando esa batalla (V-HO2).

Debido a la sensibilidad transversal para detectar secularismos y sus correlativos impactos en las transformaciones sociales y culturales, HO es una organización “multi-issue” (Aguilar Fernández, 2011:

¹²² La retirada del anteproyecto de «Ley de protección de la vida del concebido y de los derechos de la mujer embarazada» que supone una revisión de la Ley del aborto de 2010 es una cuestión clave.

¹²³ La lógica de la guerra cultural sostiene que desde la década de 1960 las divisiones políticas ya no están sostenidas sobre diferencias estructurales clásicas (clase, raza, religión y sexo), sino que se ha producido un importante reajuste de las cuestiones controvertidas, centrándose en la actualidad en la lucha por la cultura, los valores, los códigos morales y los estilos de vida. En este campo se instalan los debates por la diversidad sexual y reproductiva, la eutanasia y el aborto. Los compromisos religiosos y la disputa por los símbolos están intensamente conectados con la noción de guerra cultural.

31). Por ello, y para aludir al conglomerado de plataformas e iniciativas que HO ha desplegado, desde el año 2017 se instituyen como fundación para pasar a llamarse Grupo CitizenGo-HazteOir.org¹²⁴. La Tabla 12 muestra la amplitud del campo de acción del grupo a partir de las plataformas creadas para impulsar legislaciones —aunque en realidad operen más como resortes de freno o erosión— acordes a los planteamientos del humanismo cristiano.

Tabla 12. Plataformas sectoriales impulsadas por el HO desde su fundación.
Fuente: elaboración propia.

Nombre	Ámbito ¹²⁵	Objetivo ¹²⁶
Hay Alternativas (HA-HO) [2002-inactiva]	Ciencia	Impulsar investigaciones que no destruyan embriones humanos. Más adelante se incorpora el aborto y la eutanasia.
Playas Familiares (PF-HO) [2004-inactiva]	Familia tradicional	Presionar a instituciones públicas para conseguir “playas apropiadas” para las familias con hijos/as menores de edad.
No es Igual (NI-HO) [2004-inactiva]	Familia tradicional	Presionar, sensibilizar y movilizar a la opinión pública contra la legalización del matrimonio igualitario y la posibilidad de adoptar.
Europa, así no (EU-HO) [2004-inactiva]	Política	Incidir para que la Constitución europea (29/10/2004 en Roma) resalte y se inspire en los valores del humanismo cristiano.
Cheque Escolar (CE-HO) [2006-inactiva]	Educación	Propuestas para que las familias puedan educar a sus hijos/as según sus convicciones morales.
Derecho a Vivir (DaV-HO) [2008-activa]	Antiabortismo	Hacer presión y sensibilizar a la población en contra de la vigente Ley del aborto e impulsar su derogación.
Más Libres (ML-HO) [2011-activa]	Religión	Plataforma interconfesional para la defensa de la libertad religiosa.
Citizen Go (CG-HO) [2013-activa]	Dimensión internacional	Plataforma internacional de activistas conectados online contra el aborto, la familia tradicional y la libertad religiosa.
Vota Valores (VV-HO) [2013-activa]	Política	Plataforma que presiona para que los partidos políticos realicen programas acordes a los planteamientos del humanismo cristiano.
Actual [2015-activa]	Medios de comunicación	Medio cuyas principales líneas son el activismo antiabortista, la familia tradicional y la libertad religiosa (en concreto el catolicismo).
Mis Hijos, Mi Decisión (MHD-HO) [2019-activa]	Educación	Busca estrategias de oposición frente a la denominada «ideología de género» y frente al “adoctrinamiento” (enmarca la campaña del “pin parental”).

Integrante del FEF desde el año 2002, el impacto de las renovadas estrategias de visibilización digital (correos electrónicos, recogida de firmas online, creación de plataformas) que impulsa HO dinamizan significativamente el campo asociativo durante la primera legislatura (2004-2008) de José Luis Rodríguez Zapatero. Sin embargo, y por razones que no quedan del todo claras aunque refieren a la creciente autonomización de HO respecto del FEF (las plataformas específicas que se movilizan paralelamente),

¹²⁴ Originalmente, la plataforma CG-HO era una forma de internacionalizar la protesta y para generar alianzas. En el año 2017, sin embargo, la plataforma internacional engulle a la matriz, dando lugar al Grupo CitizenGo-HazteOir.org.

¹²⁵ El ámbito de acción de todas las plataformas es estatal salvo la plataforma CG-HO, que opera a nivel internacional.

¹²⁶ La información ha sido extraída de las páginas web de cada plataforma así como los diversos medios de comunicación que se han hecho eco de las campañas y movilizaciones.

las diferencias en las estrategias discursivas y movilizadas (E-MV1) y al descubrimiento de la vinculación de algunos miembros de los cuadros directivos de HO con una sociedad ultracatólica secreta llamada *El Yunque*¹²⁷ (Mata, 2015), el Foro expulsa a HO del bloque unitario. Esto ayuda a comprender tanto el declive de la movilización como el significativo decrecimiento de la influencia del conjunto de los colectivos en la escena pública.

En otro orden, y a pesar de la ingente información producida sobre HO, la caracterización del colectivo no es sencilla, pues no sólo está desactualizada (con dominios cerrados), sino que precariamente describe el funcionamiento del colectivo más allá de la alusión a «significantes vacíos» (Laclau, 2005)¹²⁸ —como «dignidad», «libertad», «consciencia», «cohesión» y «respeto»—, sin mencionar específicamente los ámbitos a los que se alude. Aún y todo, y de manera sintética, puede decirse lo siguiente:

- Forma organizativa: HO está compuesto por una extensa masa de socios y voluntarios que difunden su discurso, ideología y actuaciones física y/o virtualmente. Tanto HO como sus plataformas (sobre todo DaV-HO) cuentan con delegaciones provinciales con distintos grados de actividad en muchas comunidades autónomas. La Junta Directiva, que tiene como sede principal la ciudad de Madrid, es elegida por la asamblea de socios.

- Financiación: la asociación obtiene sus recursos económicos a través de dos vías: 1) por medio de las cuotas de los socios; y 2) a través de las aportaciones de los donantes. Según la memoria económica del año 2018, la organización ingresó 1.948.128,77€ a través de cuotas de socios, donativos y eventos¹²⁹. Se ha beneficiado de las ventajas fiscales producto del reconocimiento como entidad de utilidad pública entre los años 2013 y 2019.

- Labor editorial: dentro del marco de las actividades formativas se editan libros. Muchos de ellos se reparten entre entidades afines de manera gratuita. Estos libros abordan una o varias de las líneas de trabajo del colectivo: cultura y religión (Hyde, 2014; Benson, 2015); la denominada «ideología de género» (HO, 2016, 2017a; Laje y Márquez, 2018); e historia y nacionalismo (Arsuaga y Vidal Santos, 2010; Moa, 2019). También han editado un manual sobre captación de fondos para causas conservadoras (Eberle, 2013).

¹²⁷ La CEE encarga un informe sobre la influencia de esta organización entre el asociacionismo de inspiración católica en España a Fernando López Luengos, del que deriva el informe *El Transparente de la catedral de Toledo* (2010). Este fue utilizado durante el proceso que consideró probada y veraz la relación entre la organización de extrema derecha *El Yunque* y miembros de HO.

¹²⁸ En relación a la *visión* se enumeran tres puntos: “1) Una sociedad libre, consciente, activa y cohesionada; 2) unos poderes públicos limitados, que no invaden esferas de la vida social y de la vida personal que no les son propias y que atienden y tienen en cuenta las peticiones de los ciudadanos; y 3) un país —y un mundo— donde se respeta y promueve la dignidad y los derechos humanos y las libertades fundamentales”. Relacionado con la *misión* buscan “la participación útil a favor de la dignidad humana y la libertad” (información extraída de la página web. Disponible en: <http://www.hazteoir.org/conocenos/nuestra-mision>. Último acceso: 17-12-2019).

¹²⁹ Información extraída de la última memoria anual. Se pueden consultar todas las memorias anuales de HO en su página web. Disponible en: <http://hazteoir.org/sala-de-prensa/memorias-ho>. Último acceso: 18-12-2019.

- Ciberactivismo: las primeras iniciativas de HO tuvieron lugar en el mundo digital a través de lo que llaman “Alertas legislativas”. Éstas se difunden entre los usuarios dados de alta para informar de las leyes y normas en proceso de tramitación que en algún sentido contravienen el humanismo cristiano. Este proceso se consolida en una recogida de firmas online cuyos resultados se envían tanto a la autoridad política que gestiona esa propuesta (para mostrarle el malestar de la ciudadanía contraria) como a los agentes políticos que pueden influir en su freno (a modo de grupo de presión). Estas alertas legislativas pueden ser redactadas por el equipo editorial o por ciudadano/as particulares que se oponen a alguna ley (siempre que sea aceptada por el equipo de HO). Actualmente, y ensanchando el campo de operación, se han instituido otro tipo de alertas que operan como llamadas de atención sobre una determinada realidad o para impulsar boicots económicos a empresas enraizadas en lógicas ideológicas distintas¹³⁰.

- Influencia de la cosmovisión cristiana: de una manera más explícita a como lo hace el FEF, HO se caracteriza en relación a los valores católicos. También alineado con las reorganizadas estrategias católicas de visibilización en el espacio público, HO se centra en el uso de argumentos científicos-racionales que producen organizaciones afines: en el ámbito de la bioética el colectivo PpE, mientras que en relación a la familia está el IPF. El presidente del colectivo lo caracteriza de la siguiente manera:

HO es una asociación aconfesional. Nosotros tenemos en HO gente que es católica, gente que es cristiana-evangélica, a gente de otras confesiones y a gente que es... ¡incluso a ateos! A ateos que comparten el ideario de HO y que defienden la vida y que defienden la familia y que lo hacen desde HO y por eso somos aconfesionales. Pero al mismo tiempo, en su día, en la asamblea general de socios de HO, que aprobó una serie de principios... y uno de esos principios está el humanismo-cristiano. Nosotros proponemos que está basada en el concepto cristiano de Hombre y de sociedad. (...) Si bien no hay que ser cristiano para estar en HO, sí que hay que compartir ese concepto básico de Hombre y de sociedad, que es el que propone la Iglesia y es el que propone el cristianismo (V-HO2).

- Estrategia discursiva: son tres las estrategias que moviliza HO. Las siguientes:

1) *Reactualización del medio y del mensaje*: el mensaje y los discursos de HO inciden particularmente entre el sector más joven de la población, visibilizando las nuevas estrategias comunicativas movilizadas respecto del desgastado modelo (E-FEF8) de los grupos laicos cristianos del siglo pasado. Un ex coordinador provincial lo expresa de la siguiente forma:

Creo que HO en su momento sacudió este panorama asociativo español ¿no? Porque teníamos (...) a toda esta gente que llevaban existiendo desde que se murió Franco básicamente y eran con una mentalidad muy de aquella época. HO de repente era como una explosión (...), era como un poco... un aire nuevo, y yo creo que, además, sirvió para que otras muchas asociaciones se pusieran las pilas y vieran que hay nuevas formas de hacer las cosas, y ellos ahí lo han hecho muy bien. Muchas de estas ideas las han traído de Estados Unidos, que hay un movimiento muy estable y muy bien hecho (E-HO2).

De manera sistemática HO busca nuevas vías de participación para la ciudadanía conservadora de inspiración cristiana en la vida pública. Para ello elabora nuevos procedimientos que visibilizan las acciones (medios de comunicación, redes sociales, plataformas virtuales) y que contribuyen a difundir (y

¹³⁰ Las diferentes alertas pasadas y presentes están disponibles en su página web en el siguiente enlace: <https://www.citizenngo.org/hazteoir/node/2>. Acceso el 18-12-2019.

a producir la sensación de actuación permanente) el activismo del colectivo. Asimismo, busca una mayor interlocución con otros grupos de interés (a nivel nacional e internacional).

2) *Beligerancia*: si bien es verdad que la mayoría de las estrategias comunicativas están —como las del FEF— insertas en las nuevas estrategias de visibilización de mensajes abiertos y positivos (E-HO2) alineadas con las propuestas de los movimientos *pro-life* estadounidenses (Munson, 2010), las campañas más controvertidas en el seno del panorama asociativo de inspiración cristiana siempre han sido creadas por parte de algún colectivo de HO. Esto no sólo ha generado rechazo fuera del campo al que va dirigido, sino que han producido, también, fuertes controversias internas. Un antiguo miembro lo describe de la siguiente manera:

Si ves los mensajes de HO... yo me acuerdo perfectamente ¿no? Cómo nos explicaban en HO: «nosotros cuando hablemos del aborto tenemos que decir que es el asesinato cruel y violento de un ser humano». ¡Fíjate! Hablando de asesinato, de crueldad, de violencia... Estás utilizando muchas connotaciones negativas... (E-MV1).

En esta misma línea (ver Figura 13) han sido célebres las campañas contra la promulgación de diversas leyes que colisionan contra el imaginario de HO: contra la denominada «ideología de género», la ley contra la violencia machista o el matrimonio igualitario entre otras muchas.



Figura 13. Campaña publicitaria de VV-HO contra la ley del aborto.

Fuente: fotograma extraído de un video publicado en el canal oficial de HO en YouTube¹³¹.

3) *Discurso sobredramatizado*: desde su surgimiento, HO ha tratado de acaparar la atención erigiéndose como el único agente capaz de percibir y de hacer frente al conjunto de cambios culturales impuestos de manera supuestamente artificial por “los laicistas, los relativistas, las feministas radicales, los abortistas, los representantes del *lobby* homosexual y los totalitarios, de toda clase y condición, de nuestro tiempo (...) [que] han avanzado muy rápidamente en las últimas décadas” (Arsuaga y Vidal Santos, 2010: 13-14). Evidentemente, y según su imaginario, estos agentes tienen como objetivo fundamental construir modelos de sociedad a partir del desmantelamiento de la influencia del catolicismo en la cultura y las

¹³¹ Autobús publicitario fletado en Madrid días antes de las elecciones generales del 28 de abril de 2019. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=IAWc0nNHEFw&list=LLLgIT55zrVb8Stmbt3CjWrg&index=126>. Último acceso: 19-12-2019.

estructuras sociales. Estas transformaciones, que en términos sociológicos pueden ser identificables a través del proceso de secularización y laicización, son interpretadas por HO de la siguiente manera:

“Cuando HO echó a andar (...) no nos imaginábamos el día en que un grupo de extremistas, encabezados por José Luis Rodríguez Zapatero, tomaría el Poder Ejecutivo para acometer todo un programa de medidas con el objetivo confeso de transformar la sociedad española a imagen y semejanza de su propia ideología. Una banda de políticos profesionales con un proyecto para destruir la familia, para desarticular la Iglesia católica, para controlar las mentes de los más pequeños y para restringir los derechos y las libertades de los ciudadanos” (Arsuaga y Vidal Santos, 2010: 13).

“El líder del Partido Socialista [Rodríguez Zapatero] propone romper de manera radical con la idea del ser humano tal como lo hemos conocido hasta nuestros días. Se trata de borrar la esencia de la persona, su condición natural, aquello que le permite ser hombre o mujer, manejar sus limitaciones y encauzar sus servidumbres, ser padre o madre. (...). Semejante ruptura antropológica radical conduce inevitablemente a la creación de una realidad situada más allá de la condición misma del ser humano” (Arsuaga y Vidal Santos, 2010: 24).

Este discurso no se ha suavizado con los años. Según HO, la llegada al poder del PP no ha modificado las tendencias laicizadoras iniciadas por el gobierno socialista, por lo que en la actualidad dirigen —con una belicosidad semejante— sus campañas contra destacados miembros del PP¹³². A su vez, y desencantados de la gestión popular, la organización ha mantenido una estrecha relación desde su fundación con la formación de derecha radical VOX a través de Santiago Abascal —amigo personal de Ignacio Arsuaga y premiado en 2012 en tanto que presidente de la Fundación para la Defensa de la Nación Española (DENAES)—, a quien ayudaron en 2014 a hacerse con el poder del partido. Asimismo, y debido al rápido crecimiento de VOX, se ha producido un ingente deslizamiento de miembros destacados de HO hacia este partido político, compatibilizando pertenencias organizacionales¹³³.

¹³² Aunque con claras diferencias enunciativas, vuelven a converger los discursos de HO y el FEF sobre la inacción del PP. Estas son algunas de las campañas más destacadas de HO contra sus líderes: «Si votas PP, votas Leyes Mordaza LGTBI. #PPPromesasPerdidas» (2019); «Si votas PP, votas Memoria Histórica de la izquierda. #PPPromesasPerdidas» (2019); «Si votas Díaz Ayuso votas Mordaza LGTBI. #YorompoconDíazAyuso» (2019). A pesar de todo, son numerosos los miembros o exmiembros del PP que han sido premiados por HO por saltarse la disciplina de voto o por el compromiso individual frente a secularismos en los ámbitos de la familia y el aborto. Son los casos de: José Eugenio Azpíroz y Ángel Pintado (2004); Luis Peral Guerra (2007); Eugenio Nasarre (2008); Jaime Mayor Oreja (2010) y María San Gil (2011) o Beatriz Escudero (2013).

¹³³ Encontrar a Francisco J. Contreras (exmiembro de la junta directiva y premio HO en 2014) como diputado por Sevilla en el Congreso, Gábor Joya (presidenta de DaV-HO) como diputada en la Asamblea de Madrid así como a destacados miembros de VOX galardonados por HO en sus premios anuales: Francisco J. Alcaraz en 2006 (diputado por Jaén); Alicia V. Rubio en 2017 (diputada en la Asamblea de Madrid y miembro de PpE); Hermann Tertsch en 2017 (eurodiputado); Javier Ortega-Smith en 2018 (secretario general) o Francisco Serrano en 2019 (diputado autonómico en Andalucía).



Figura 14. Campaña de HO frente a la denominada «ideología de género».
Fuente: Diario digital Actual¹³⁴.

Siguiendo esta tónica, la campaña de propaganda movilizada por parte de HO fue decisiva para la consecución de los 12 escaños en las elecciones autonómicas andaluzas el 2 de diciembre de 2018, el primer hito político de la formación. Asimismo, se puede observar cómo sistemáticamente VV-HO elabora una guía de voto determinando la correlación entre los planteamientos basados en el humanismo cristiano con los postulados de los partidos políticos en una guía de voto. En la Figura 15 se puede apreciar cómo para HO el único partido político que agota el ideario cristiano en el panorama político español es VOX:

¹³⁴ Concentración frente al Congreso de los Diputados. El lema dice: "Podemos y su Ley Mordaza LGTBI: ¡van a por tus hijos! NO A LA LEY MORDAZA LGTBI". Disponible en: <https://www.actual.com/familia/hazteoir-org-anuncia-nuevas-acciones-frenar-la-ley-mordaza-lgtbi/>. Último acceso: 19-12-2019.



Figura 15. Guía de voto de VV-HO para las elecciones generales del 28-04-2019. Fuente: VV-HO¹³⁵.

Esta caracterización ortodoxa de HO sobre los posicionamientos cristianos no se alinean necesariamente con lo que postula el ala moderada del episcopado, que a pesar de ser coincidente, no se encuentra cómodo con algunos de los supuestos de la organización (sobre todo en relación con la inmigración) ni con su forma de enunciar sus planteamientos. Aún y todo, entre un sector reducido aunque radicalizado del clero y del episcopado se pueden observar claras simpatías por la labor que realiza HO¹³⁶, pues consideran que en el fondo están en perfecta sintonía con el sentir de la Iglesia católica (E- FEF6; E-HO6).

La incidencia acreditada de El Yunque en la organización sigue produciendo una manifiesta incomodidad entre la comunidad católica y las altas instancias de la CEE, por lo que la mayoría de los colectivos laicos cristianos han decidido hacer un “cordón sanitario” al conjunto del HO (E- FEF6; E-MV1; E-FEF8). En la actualidad podría decirse que el impacto de HO está mediáticamente sobredimensionado en relación a las actividades y la influencia de sus actividades en el campo, a lo que contribuye el eficaz uso que de las redes sociales e internet hacen.

¹³⁵ Disponible en: <https://votavalores.org/elecciones-generales-28-de-abril-guia-de-voto/>. Último acceso: 20-12-2019.

¹³⁶ HO también ha premiado a gente del clero: Juan Antonio Reig Pla (obispo de Alcalá de Henares) en 2012; Fernando Sebastián (Cardenal y Arzobispo) en 2013; los sacerdotes Joseph Bagobiri, Yousif Thomas Mirkis, Bashar Matti Warda, Olivier Dashe Doemey Edward Awabdeh en 2015; a los sacerdotes católicos de la comunidad iraquí en 2016; y al sacerdote Custodio Ballester en 2017.

3.1.1.3. LAS PLATAFORMAS SÍ A LA VIDA Y CADA VIDA IMPORTA

Las plataformas Sí a la Vida (PSV) y Cada Vida Importa (PCVI) representan un nuevo esfuerzo por reagrupar el campo asociativo de inspiración cristiana tras la ruptura del bloque unitario en el año 2009. Siendo la causa antiabortista el eje central de sus reclamaciones, utilizan la conmemoración del Día Internacional de la Vida (24 de marzo)¹³⁷ para realizar una marcha que vehicula principalmente dos reclamaciones: 1) la revocación de la Ley Orgánica 2/2010 de salud sexual y reproductiva y de la interrupción voluntaria del embarazo; y 2) la puesta en valor jurídica y legislativamente del peso de la familia tradicional y de la maternidad, exigiendo tanto ayudas sociales como un reconocimiento específico de estas realidades por encima de nuevos modelos emergentes. Huelga decir que en estas reclamaciones extienden también su mensaje hacia otras cuestiones como son la denominada «ideología de género», la maternidad o la familia tradicional.

1) La PSV surge en el año 2011 fruto de la coordinación entre la FEAPV y el FEF, y es en la actualidad el principal actor movilizado contra la vigente ley del aborto. A esta se han incorporado todos los GLIC relevantes en el campo (sectoriales, asistenciales y de legitimación científica) a pesar de que la relación con los colectivos que integran HO siga siendo tensa¹³⁸. La FEAPV —ligada al ámbito asistencial e históricamente cercana al sistema eclesial— lidera la plataforma en tanto que colectivo antiabortista de referencia desde mediados de la década de 1980. Sin embargo, y debido a las dificultades de reactualización que atraviesan algunos colectivos que transitan desde modelos menos públicos (en relación a colectivos que usan argumentarios legitimadores próximos a la doctrina cristiana), es nuevamente el FEF quien más recursos destina a pesar de que su impronta se diluya entre el resto de organizaciones firmantes:

La FEAPV lleva celebrando el Día Internacional de la Vida desde hace 30 años, lo que pasa es que nadie se enteraba, porque no tenía eco... Y entonces, hace seis o siete años (...) Alicia Latorre —que había sido nombrada recientemente presidenta de la FEAPV— quiso que hiciésemos un acto que tuviese resonancia de verdad. Y entonces vino a plantearnos al Foro que le ayudásemos (...). La FEAPV está muy de capa caída por decirlo así... Es una institución benemérita, pero ya operativa en muy pocas provincias de España... Por lo que su poder de incidir hacia afuera, manejar cierto marketing moderno pues era cero ¿no? Lo que hicimos con Alicia fue crear una nueva marca, la PSV, que de hecho la hemos sustentado desde el Foro pero quitando nuestro nombre... Precisamente para dejarlo en manos de Provida de alguna manera, ¿no? Las manifestaciones (...) las capitanea FEAPV... pero la organización real por detrás de los actos, la convocatoria y la red salen del Foro en la práctica (E-FEF8).

A la organización de estos eventos se ha sumado desde el año 2016 otro colectivo que aporta nuevas estrategias comunicativas y movilizadoras (E-HO2) a partir de una red de voluntario/as muy jóvenes y

¹³⁷ Aunque las convocatorias tratan de respetar la fecha, las movilizaciones han variado a conveniencia. Salvo en los años que ha estado activa la PCVI (2009, 2014 y 2015), los años 2011, 2012, 2013 y desde 2016 hasta la actualidad la PSV ha sido la plataforma principal.

¹³⁸ Tanto HO como su plataforma DaV-HO se limitan a aparecer como meros convocantes. Muestran un perfil muy discreto en las mismas —aunque no siempre concurren institucionalmente— y no contribuyen económicamente a su ejecución (E-FEF7). Uno de los entrevistados sostiene sobre la acción conjunta lo siguiente: “la única actividad en la que coincidimos es en la PSV, porque como estaba planteado desde la FEAPV todos juntos, no quise cortar porque no me correspondía a mí, y es el único en el que seguimos todos, aparentemente, juntos” (E-FEF8).

activo/as: la FMV. Esta organización, estrechamente vinculada al FEF¹³⁹, está en proceso de convertirse en uno de los colectivos más movilizados, visibles e importantes del campo.

2) La PCVI está actualmente inhábil. Movilizada los años 2009 (que dio lugar a la ruptura del bloque), 2014 y 2015 (con el FEF como impulsor principal), surge como respuesta a las movilizaciones más lúdico-festivas que la PSV viene realizando desde su fundación (E-MV1) y que no tienen ni el impacto ni la convocatoria esperadas. Los años que está activa suplanta las reclamaciones que hasta el momento ha abanderado la PSV. La relación de esta plataforma con los colectivos que integran el HO es también conflictiva (tanto HO como DaV-HO aparecen como convocantes de la movilización del 2014, pero no de la del 2015), lo que complica el ejercicio de unificación del campo GLIC en las reclamaciones antiabortistas que busca. Anclada en las lógicas de movilización clásicas, cede nuevamente el protagonismo de las movilizaciones a la PSV a partir del 2016, que desde entonces emulan las estrategias de movilización puestas en marcha por la PCVI.

En la actualidad, y a pesar de que las movilizaciones antiabortistas de la PSV se hacen de manera constante y con una estrategia comunicativa visualmente más atractiva, lo cierto es que la convocatoria dista mucho del éxito de las primeras movilizaciones organizadas por el FEF en contra del matrimonio igualitario. La tensión entre los agentes, unido a la realización de marchas antiabortistas por parte de la plataforma DaV-HO (habitualmente con muy pocos asistentes), dividen la asistencia de las convocatorias (cercanas entre fechas). Asimismo, la sensación de que las protestas no son escuchadas por el poder político acrecienta la desmovilización y la sensación de fatiga de los/las activistas.

3.1.2. LEGITIMACIÓN CIENTÍFICA: COMISIONES BIOÉTICAS

La legitimación científico-racional es la estrategia que distingue a las renovadas lógicas de movilización respecto de las anteriores, por lo que es un ámbito particularmente denso y trabajado. Si bien es cierto que la mayoría de las organizaciones han sido creadas con posterioridad a la reagrupación del bloque unitario de inspiración cristiana, hay que mencionar que este entramado (comisiones, institutos y colectivos) se ha tejido desde principios de la década de 1990 con la idea de amparar a partir de argumentos científicos reivindicaciones contrarias al impulso de secularismos, sobre todo en relación al aborto. Este proceso se enmarca en un movimiento ya puesto en marcha por otros GLIC a nivel internacional desde principios de la década de 1980.

En la actualidad, el uso de la ciencia es fundamental para articular las protestas a través de la ciudadanía laica pues “en una sociedad compleja, la argumentación sustituye a la convicción en el proceso de deliberación, en el cual las creencias tienen que ser traducidas al lenguaje y a la lógica argumentativa” (Díaz-Salazar, 2007a: 50). En esta línea, y siguiendo el concepto de «saber ventrílocuo» propuesto por

¹³⁹ La FMV comparte sede con el FEF y su plataforma asistencial, la FRM. Estos tres colectivos llaman coloquialmente al edificio sito en la calle Marqués de Ahumada, “el edificio de la Vida” (comunicación personal de E-MV1), por su rotunda oposición a la ley del aborto y de la eutanasia. Esto está alineado con la estrategia de comunicación en positivo derivada de los colectivos de inspiración cristiana estadounidenses.

Pierre Thuillier (1996), puede verse cómo la ciencia, que tiene la capacidad de homologar un posicionamiento ideológico, vehicula un discurso que sostiene las propuestas del humanismo cristiano en relación al aborto y la eutanasia, la funcionalidad de la familia tradicional o los límites de la investigación científica a partir de unas posturas socialmente legitimadas (ver Figura 16):

“*La ciencia se apoya sobre supuestos de toda especie, que se revelan muy a menudo fecundos, pero que, también con frecuencia, dicen mucho más acerca de las preocupaciones y las categorías mentales de un medio dado, que sobre las estructuras últimas de la realidad objetiva. De este modo que comprobamos que la ciencia mantiene en muchas ocasiones extrañas relaciones con ideologías que pueden ser (según los casos) consideradas descabelladas o inquietantes*” (Thuillier, 1996: 7).

En aras de legitimar las proposiciones en torno a las diferentes disputas, se han creado colectivos específicos que avalan las propuestas sostenidas en el espacio público. En el ámbito de la familia se encuentran IPF —parcialmente vinculado a HO (Mata, 2015)— o el Instituto de Ciencias para la Familia (ICF) —grupo de investigación adscrito a la Universidad de Navarra (UNAV), obra corporativa del Opus Dei—; en el antiabortista están la FOU, ADEVIDA o el Centro Internacional para la Defensa de la Vida Humana (CIDEVIDA) como los más destacados; mientras que desde una perspectiva transversal centrada en cuestiones de bioética general se encuentran la FJL, PpE, el Centro de Documentación de Bioética (CDB) —también adscrito a la UNAV— o la Asociación Española de Bioética y Ética Médica (AEBI).

No obstante, las tensiones internas entre los nodos relevantes también producen división. Si bien es cierto que los dossieres, informes e investigaciones realizados por los diferentes organismos circulan indistintamente entre los colectivos en tanto que adquieren el marchamo de científicas —y por lo tanto, conductoras de verdad legitimada—, son nuevamente los modos de formular esos enunciados en donde anida el conflicto. Mientras que unos, los colectivos vinculados a FEF, utilizan un lenguaje articulado en positivo, los otros, más próximos a las lógicas movilizadas por los colectivos integrantes de HO, son más intolerantes y belicosos en relación a los planteamientos que articulan desde su lógica argumentativa (deslegitimando los documentos académicos que postulan tesis contrarias, incluso negándoles el estatus de ciencia). La siguiente imagen muestra el diferente uso enunciativo que articulan tanto el Foro como HO a la hora de oponerse (mediante campañas de alcance estatal) al avance de lo que estos colectivos denominan la «ideología de género»:



*Campaña de FEF: “la sexualidad sí importa. Sin ningún género de duda”.



** Campaña de HO contra los postulados constructivistas que promulgan lo que denominan «ideología de género». El lema del autobús dice: “It’s Biology. Boys are boys... and always will be. Girls are girls... and always will be. You can’t change sex. Respect all”.

Figura 16. Campañas contra la «ideología de género» por FEF y HO.

Fuentes: *PpE; **Diario elMón¹⁴⁰.

En ambos casos la oposición es frontal y está amparada por la ingente información producida por los colectivos mencionados para erosionar la libertad en materia afectivo-sexual: los planteamientos que defienden arraigan en una visión esencialista y determinista de la realidad, pues consideran tan “erróneas” la desvinculación de la sexualidad respecto de la reproducción como aquellas construcciones identitarias que no se alineen con los atributos sociales asociados a la genitalidad biológica¹⁴¹. Por ello, en donde varían ambas organizaciones no es en el fondo sino en la forma de expresar los planteamientos. De esta forma, y unida a la expulsión de todos los colectivos que integran HO del FEF, también PpE fue separada del Foro.

3.1.3. LEGITIMACIÓN JURÍDICA

En términos similares se erige la legitimación jurídica, que desde la misma matriz cristiana, busca resquicios legales para derogar los secularismos promulgados (apelando tanto a la inconstitucionalidad de estas leyes o a la necesidad de otorgar una protección jurídica particular a determinadas realidades sociales). Son dos las organizaciones más importantes en este campo: el CJTM —cuyo presidente, Javier M^º Pérez-Roldán, es secretario de la Junta Directiva de HO desde 2019— y la AEAC. Estos colectivos suscriben las movilizaciones y colaboran asesorando legalmente a las organizaciones afines.

Alineados con una práctica jurídica muy difundida entre los GLIC a nivel global, estas organizaciones practican el denominado “litigio estratégico”, es decir, que a través de la judicialización de diferentes materias y/o sucesos, tratan de modificar una ley, definir ciertos criterios jurisdiccionales o, simplemente, elevar al estatus de debate público un determinado tema (Mujica, 2007). De esta forma, no se trata tanto de defender lo que ambiguamente denominan como “libertad religiosa” (aunque se enuncie en general,

¹⁴⁰ * Publicada el 21-05-2010. Disponible en: <http://profesionalesetica.org/el-foro-de-la-familia-presenta-su-campana-la-sexualidad-si-importa-sin-ningun-genero-de-duda/>. Último acceso: 09-01-2020; ** Publicada el 23-03-2017. Disponible en: https://www.elmon.cat/politica/l-autobus-d-hazte-oir-a-nova-york_674898102.html. Último acceso: 09-01-2020.

¹⁴¹ La vinculación unitiva-reproductiva es indispensable en la noción sobre la sexualidad en la Iglesia como sostiene la encíclica *Humanae vitae* (Pablo VI, 1968). Asimismo, la construcción de la identidad sexual al margen de la genitalidad es el meollo de lo que consideran «ideología de género» (CEE, 2001).

las concreciones manifiestan un exclusivo interés por el catolicismo), sino que tratan de imponer una visión fundamentalista del marco legal en el que se inscriben a través de la persecución de todas aquellas formas normativas que se salen, no sólo de sus valores fundacionales, sino —sobre todo—, de los discursos y representaciones que legitima el catolicismo a través de su doctrina institucionalizada. De esta forma, consideran que la «verdad revelada» debe operar como el repositorio legislativo de referencia en tanto que único saber legítimo con el que enmarcar las interacciones en sociedad. Así y todo, son célebres los procesos en los que tratan de “judicializar la blasfemia o el pecado” (en relación a obras de arte o la libertad de expresión).

Sus ámbitos concretos de actuación privilegiados son el aborto, la eutanasia, la procreación humana asistida, la defensa de la familia tradicional, el derecho de los progenitores a escoger la educación (moral) que deseen para sus hijos/as y la defensa jurídica del libre ejercicio religioso. Estas materias están relacionadas con lo que Juan Pablo II (1991b) ha denominado «cultura de la vida», y son, y como en el análisis destaco de manera más concretamente a través del trabajo de campo, los lugares sociales que mejor caracterizan la identidad colectiva que estos colectivos jurídicos tratan de defender. Muchos de los procedimientos impulsados, por consiguiente, son difícilmente traducibles hacia argumentaciones de tipo público.

3.1.4. RED DE ASISTENCIA Y CUIDADOS

El entramado asistencial es relevante en tanto que opera como facilitador de las actividades de los GLIC y difusor de las convocatorias de protesta al tiempo que nutre las acciones a través de sus voluntarias/os. Campo escasamente centralizado hasta la creación de la FEAPV en el año 1981, tiene como objetivo “asesora[r] y ayuda[r] a la mujer para que pueda superar cualquier conflicto surgido ante un embarazo imprevisto” (Puente, 2009: 171). Este ámbito no sólo es el más activo y constante, sino que ha sido el espacio históricamente abonado por los grupos laicos eclesiales hasta la creación de colectivos transversales de concienciación y reivindicación política. Creadas para hacer frente a las sucesivas leyes de interrupción voluntaria del embarazo desde el espacio público, en la actualidad operan como respuesta frente a la precarización del Estado de bienestar, asistiendo a personas en grave situación de vulnerabilidad —precariedad laboral o desempleo, inmigrantes, individuos con escasa o nula red— (E-PRO1; E-PRO2; E-PRO3). Como gran parte de las organizaciones circunscritas al ámbito de los cuidados, existe una enorme brecha de género entre el voluntariado, siendo mayormente mujeres de mediana edad el perfil más común (E-FMT1; E-HO2).

El apego al terreno de estos colectivos de cuidados hace que sean notablemente distintos de los ya descritos, en los que priman desarrollos más intelectuales y transformadores —aunque en un sentido contrasecularizador—. Al contrario que en los nuevos desarrollos teóricos que tratan de secularizar el tan

unido a diversas tradiciones religiosas concepto de «compasión»¹⁴² (Armstrong, 2017) para producir nuevos modelos de producción de lo comunitario (Sennett, 2003; Kellehear, 2005), las asociaciones autodenominadas provida se enraízan en las acepciones cristianas de este concepto (Juan Pablo II, 1986) para legitimar su oposición (E-PRO4; E-FEF7; E-FMT1), a pesar de que posteriormente traduzcan bajo una lógica argumentativa y pública sus planteamientos. En aras de comprender el vigor de los vínculos que generan estos colectivos asistenciales, la Tabla 13 caracteriza tres formas de relacionarse con la precariedad vital según la intensidad y la duración de los vínculos producidos:

Tabla 13. Tipologías de vínculos compasivos según intensidad y duración.
Fuente: Aliende Urtasun y García Martín, 2019: 239.

		COMPASIÓN EN MOVIMIENTO		
		Tipo 1: EMPÁTICA	Tipo 2: INSTITUCIONALIZADA	Tipo 3: COLABORATIVA
PERCEPCIÓN DE VULNERABILIDAD		- Aprecio puntual del dolor ajeno en condiciones difíciles para materializarlo en acciones de alivio.	- Aprecio del dolor ajeno e implicaciones para aliviar el padecimiento. Una vez producido permanece la vinculación <i>peer-to-peer</i> .	- Apreciación del dolor ajeno y generación de una conexión y tejido amplio que más allá del sufrimiento específico. - Identifica un problema o insuficiencia y remite el tejido asociativo de la comunidad.
	ACCIÓN (INTENSIDAD)	- Hacerse puntualmente cargo: comprensión empática. - Frontera entre empatía y compasión.	- Procesos de institucionalización. Normas constitutivas.	- Una pregunta por los vínculos, por la capacidad colaborativa y la articulación institucional / organizacional.

Las propuestas de los colectivos asistenciales de inspiración cristiana están inscritos en la segunda tipología, pues no sólo aprecian la precariedad ajena y establecen relaciones entre pares para aliviar esa situación de vulnerabilidad, sino que además, y a través de la red extensa que tienen distribuida por todo el territorio del Estado, han movilizado tanto a la ciudadanía (a partir de la FRM) como a las instituciones públicas para poner en marcha ILP que amplíen la base institucional y económica de los colectivos y sus usuarias/os (Puente, 2009: 171-174; Blanco, 2010). Entre los colectivos más relevantes se encuentran las mencionadas FRM y FEAPV que agrupan a una cantidad indeterminada pero muy numerosa de pequeñas asociaciones (E-FEF8), así como FMT y Fundación Maternity (FM).

¹⁴² En el ensayo *El respeto* Richard Sennett dedica un capítulo a caracterizar la noción de «compasión». Este texto llama la atención sobre la prestación de cuidados distinguiendo dos clases: “una forma sentimental y una forma no sentimental de la compasión, destinadas, respectivamente, a sentirse bien y a hacer el bien” (2003:134). Estas dos vertientes diferencian a su vez en otras dos formas: “como sentimiento, la compasión se mueve hacia el dolor ajeno, conmueve y, en ese proceso, revela una sensibilidad al colocarnos en el lugar del otro para comprender su dolor. Entendida como virtud —como disposición surgida de una elección racional deliberada— la compasión emerge vinculada a la razón y la voluntad. Estas dos vertientes aluden a modos de proceder distintos” (Aliende Urtasun y García Martín, 2019: 238).

3.1.5. ROL DE LA IGLESIA CATÓLICA INSTITUCIONAL A TRAVÉS DE LA CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA

“El Estado, para fundamentarse éticamente, se remite más allá de sí mismo, a otra comunidad. Esta otra comunidad, la Iglesia, se declara a sí misma como última instancia ética”.

Joseph Ratzinger, 1987: 179.

El proceso de privatización estimuló en 1965 la creación de la CEE. Desde entonces, esta institución se ha erigido como una interlocutora destacada con el Estado. Muchos/as autores/as han considerado la CEE como uno de los lobbies más influyentes del campo político español (Gurrutxaga, 2008; Aguilar Fernández, 2010), lo que ha llevado a Abel Hernández (1995) a pensar sobre esta institución en clave de “quinto poder”. Sin embargo, y a pesar de la sobreexposición mediática que adquieren las declaraciones del sector más reaccionario del episcopado, en la práctica, y derivado del creciente proceso de secularización individual, la incidencia de estos mensajes dentro del ámbito católico es cada vez más “limitada porque (...) sólo afecta a una pequeña parte de la sociedad, principalmente a los feligreses habituales (13,3% de los españoles)” (Cornejo Valle y Pichardo Galán, 2017a: 237). Esto opera de manera particular sobre la juventud, cuyas subjetividades circulan por ámbitos muy diferentes a los propuestos por la institución en cuestiones como la percepción del cuerpo y de la salud, la sexualidad o el ocio como subraya el *Informe Juventud en España 2016* (Tejerina, Aldekoa y García Martín, 2017: 403)¹⁴³.

Desde el surgimiento de las movilizaciones conservadoras relacionadas con la intimidad, han sido numerosos los clérigos que se han manifestado con enorme agresividad e intolerancia frente a los modos de vida fuera de los marcos postulados por la doctrina católica (Cornejo Valle y Pichardo Galán, 2017a: 236-238). Si bien esto no representa en sí una novedad¹⁴⁴, sí que puede decirse que desde los recientes conflictos normativos se han recrudecido los discursos sobre el aborto (CEE, 1991), la eutanasia (CEE, 1993), la denominada «ideología de género» (CEE, 2001) o el matrimonio igualitario (CEE, 2012) por parte de la institución católica. Durante estos años el presidente de la CEE fue el cardenal Antonio M^a Rouco Varela (1996a, 1996b), alineado con las tesis de Juan Pablo II y Benedicto XVI.

A partir del año 2014, tras la entronización de Francisco I, la CEE ha ejercido un mayor control sobre los pronunciamientos relacionados con la intimidad. La institución, de acuerdo con la estrategia conciliadora movilizada por el nuevo papa¹⁴⁵, amplía las temáticas de interés, para pasar a abordar cuestiones que

¹⁴³ Una sección de este capítulo muestra cómo la influencia de la religión en las representaciones y prácticas sexuales ha cambiado significativamente, lo que ayuda a pensar sobre el impacto de la secularización individual en este sector de la población.

¹⁴⁴ Como se ve en los ensayos de William J. Callahan (2003) y Audrey Brassloff (1998), las reacciones frente a las promulgaciones tanto de la ley del divorcio como de la despenalización del aborto fueron muy contundentes.

¹⁴⁵ Marcelo Larraquy analiza las líneas emergentes del nuevo pontificado: “retomó la misión evangelizadora hacia las periferias y trabajó sobre temáticas que la curia había abandonado o mantenido la distancia: el hambre, las víctimas del tráfico humano y la trata de personas, los refugiados de las guerras y excluidos del mercado” (2016: 23).

concitan mayor consenso —inmigración, pobreza y la ecología (Francisco I, 2015)—. En la actualidad siguen siendo recurrentes los pronunciamientos extraoficiales que censuran el pluralismo para buscar un orden jurídico-político subyugado al orden moral cristiano. Al margen de este cambio de discurso, y no sin contradicciones, la CEE trata de respetar el proceso de privatización, estimulando las sendas para-institucionales con las que dinamizar estrategias de visibilización de los planteamientos cristianos para el conjunto de la sociedad. Sin embargo, los ciclos de la protesta tensionan la noción de privatización por la presencia de notables personalidades institucionales en las movilizaciones (difícil separación del actor social con el rol institucional que representa):

Tú tienes una manifestación donde tienes grandes personalidades de la Iglesia que están participando... ¡ah! Eso es muy relevante, porque concretamente me viene a la cabeza la figura de Rouco Varela, ¿no? (...). En su momento presidente de la CEE, pero claro, cuando él iba lo hacía en calidad de persona, es decir... evidentemente que vayan obispos a este tipo de asuntos da a ver pues un dogma católico... que no es admisible el aborto. Pero eso no es porque lo diga Rouco o porque lo diga... es que no puede ser de otra manera. En ese sentido, la Iglesia lo avala, lo avala en el sentido en que es así. Ahora, no es que nadie le haya pedido a Rouco Varela que vaya a hacer eso, si no que él mismo, por su propio pie y cuenta lo ha hecho, ¿no? (E-PRO1).

Me empeñé, por ejemplo, en que no hubiera obispos en nuestra manifestaciones, que a algunos les encantaría... ¡No pintan ustedes nada aquí! En la primera que hicimos, en la del matrimonio homosexual, hubo obispos. No en la cabecera, obviamente, pero algunos fueron. Porque yo ni me lo había planteado, pero a partir de esa no hubo obispo alguno, y el que fue, fue disfrazado para que no se les reconociese ¿no? Yo siempre he tenido muy claro que no podía dejar que esto lo manipulasen los obispos ni nadie (E-FEF8).

Este problema sobre la licitud/ilicitud de la presencia de personalidades religiosas, así como el tipo de rol que deben desempeñar en estos acontecimientos, se acentúa cuando los medios de comunicación visibilizan particularmente los signos del cristianismo (cartelería, participantes, discurso), oscureciendo las estrategias, discursos y agentes que, desde el uso de la ciencia y argumentaciones filosófico-antropológicas más o menos públicas, sostienen el conjunto de la movilización. De esta forma, y al no respetar la lógica de la privatización de la religión en el espacio público, más que contribuir a la causa, diluyen el impulso de distanciamiento institucional que efectivamente se ve en los manifiestos y procedimientos organizacionales de los nodos organizadores. En definitiva, acaba invisibilizando la renovada estrategia de combate frente a la secularización. No obstante, parece acreditado que el conjunto de los GLIC no sólo aprovechan la infraestructura de la Iglesia católica para promocionar y difundir sus actividades (ver Figura 17), sino que también recurren a sus canales de distribución mediáticos para hacerse visibles y extender su ideario¹⁴⁶:

¹⁴⁶ Como afirma un entrevistado: “[la CEE] nos ayuda a través de sus medios... *Alfa y Omega* nos recoge todo lo que hacemos, *13TV* y entonces bueno... nos aúpa ¿no?” (E-MV1).

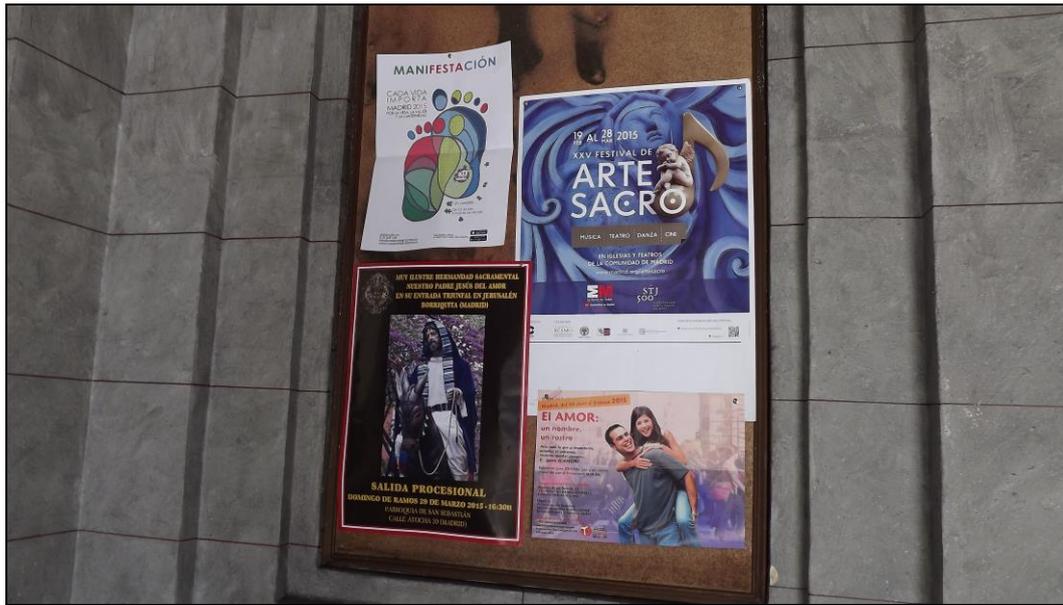


Figura 17. Anuncio de la manifestación del año 2015 organizada por PCVI en el corcho publicitario de la madrileña Iglesia de San José —esquina superior izquierda— (O-PCVI).

Fuente: fotografía cedida por Borja Herrero de la Parte.

La relación entre los GLIC y la institución, a pesar de la deliberada distancia, sigue siendo ambigua y problemática. A todo ello hay que añadirle la cantidad de documentación redactada por la CEE que sienta doctrina antes, durante y después de la promulgación legislativa de secularismos. A través de estos documentos no sólo se censuran doctrinalmente algunos comportamientos o actitudes, sino que se estimula al conjunto de organizaciones y activistas a no cejar en su movilización (apelando a la ética de la responsabilidad de los fieles creyentes). Desde la década de 1980 se han redactado de manera periódica y en perfecta sintonía con los postulados vaticanos (ver Tabla 14). Estos documentos ayudan a mapear las preocupaciones de la Iglesia en la contemporaneidad, siempre cercanas a las cuestiones relacionadas con la intimidad y la reproducción en el espacio privado del culto:

Tabla 14. Documentos seleccionados de la CEE sobre cuestiones relacionadas con la intimidad.

Fuente: elaboración propia a partir de la base documental de la CEE.

Año	Nombre del documento	Contenido del texto
1990	<i>La verdad os hará libres</i>	El rol del catolicismo en lo público
1996	<i>El aborto: cien cuestiones y respuestas sobre la defensa de la vida humana y la actitud de los católicos</i>	Aborto
1998	<i>La eutanasia es inmoral y antisocial</i>	Eutanasia
1998	<i>La eutanasia: cien preguntas y respuestas sobre la defensa de la vida humana y la actitud de los católicos</i>	Eutanasia
2001	<i>La familia, santuario de la vida y esperanza de la sociedad</i>	Familia e «ideología de género»
2003	<i>Directorio de la Pastoral Familiar en España</i>	Matrimonio y familia
2006	<i>Orientaciones morales ante la situación actual de España</i>	El rol del catolicismo en lo público
2006	<i>Teología y secularización en España. A los cuarenta años de la clausura del CVII</i>	El rol del catolicismo en lo público
2007	<i>Nueva declaración sobre la Ley Orgánica de Educación (LOE) y sus desarrollos: profesores de Religión y “Ciudadanía”</i>	Religión y educación
2007	<i>La escuela católica. Oferta de la Iglesia en España para la educación en el siglo XXI</i>	Religión y educación
2009	<i>Declaración ante la crisis moral y económica</i>	El rol del catolicismo en lo público
2009	<i>Declaración sobre el anteproyecto de “Ley del aborto”: atentar contra la vida de los que van a nacer, convertido en “derecho”</i>	Aborto
2012	<i>La verdad del amor humano</i>	Familia e «ideología de género»

Desde el año 2012 no se han producido documentos específicos sobre las materias de interés más allá de notas, declaraciones y pronunciamientos intercalados que pueden aparecer en los periódicos Planes Pastorales¹⁴⁷ de la CEE. Hay que destacar la campaña del año 2009 contra de la revisión de la Ley del aborto (2010) que impulsó el episcopado, y que en cierto sentido suplantó el rol de los GLIC¹⁴⁸.

3.2. Consideraciones generales: de la inicial acción unitaria a la plural

Los colectivos caracterizados son los agentes más destacados frente al avance de secularismos en el Estado español. Estas organizaciones, sin embargo, más allá de las coincidencias discursivas que tienen, cohabitan en un campo en el que predomina la conflictividad, el cambio de liderazgos y la desmovilización. La Tabla 15 arroja luz sobre esa realidad, pues atiende a la ruptura de la acción unitaria para visibilizar los múltiples nodos que emergen dispuestos a capitalizar el protagonismo de las movilizaciones, cada vez menos numerosas y sectoriales, abandonando la transversalidad que inicialmente las caracterizaba.

¹⁴⁷ Esto coincide con la desarticulación del bloque unitario de acción política, y un posible desencantamiento respecto de las opciones políticas de estos colectivos. Todos los documentos están disponibles en: https://www.conferenciaepiscopal.nom.es/archivodoc/jsp/system/win_main.jsp. Último acceso: 16-01-2020.

¹⁴⁸ Muy interesante para aproximarse a esta campaña es el artículo de Lorena Ruiz Marcos y Carmen Romero Bachiller (2010) pensado desde la Teoría del Actor-Red.

El próximo capítulo aborda las movilizaciones concretas que éstos colectivos han coordinado, atendiendo a las alianzas internas que el campo posibilita. Estas movilizaciones, además, no pueden entenderse al margen de los acontecimientos políticos y jurídicos que tienen lugar en el Estado, así como tampoco de los pronunciamientos que tanto la CEE como el Vaticano hacen en relación a las diferentes realidades normativas que confrontan. De esta forma, los GLIC asumen el campo político como un espacio dicotómico en el que, de un lado, están aquellos agentes y actores que se inspiran en la tradición que propone el humanismo cristiano, y del otro, y sin distinción, se encuentran todos aquellos que confrontan estos principios. A continuación se analizan las controversias generales a las que éstos se han opuesto, encarnando esta antipatía:

Tabla 15. Alternancia en el liderazgo de los GLIC en el campo frente al impulso de secularismos desde 2004 hasta la actualidad.

Fuente: elaboración propia.

FEF	* El FEF opera como nodo principal de la movilización.					* Fuerte desmovilización. * Pierde influencia y la centralidad.		* Rearme aunque desmovilizado en relación al primer lustro. Cada vez más vinculado al sector asistencial a través de sus plataformas. * Participa como convocante en las movilizaciones tanto de la PSV como de la PCVI. Es un agente central para la creación de manifestaciones a favor de la familia tradicional y en contra del aborto.							
	HO	* HO es parte del Foro y participa activamente en la elaboración de las movilizaciones. * Agente muy importante que contribuye a radicalizar el mensaje del FEF durante los primeros años.					* HO pasa a ser el colectivo central por el letargo en el que se sumerge FEF.		* Realizan sus propias convocatorias a través de sus plataformas sectoriales —sobre todo a partir de DaV-HO—. * No están presentes institucionalmente en organizaciones no afines a HO —aunque con presencia de activistas—. El resto de organizaciones GLIC les ha impuesto un cordón sanitario (E-MV1). * Temas principales de movilización son: antiaborto, la denominada «ideología de género», “libertad de expresión” (tras el incidente del autobús transfobo en 2017) y haciendo campaña indirecta a favor del partido político VOX (a través de la plataforma VV-HO). * Participa como convocante en las movilizaciones del campo, aunque en pocas ocasiones acude a las movilizaciones. La tensión es palpable y creciente.						
PCVI		* Creación de la plataforma por FEF. * Se produce la ruptura del bloque unitario.					* Inactiva tras la conflictiva ruptura del bloque. * Ambas organizaciones salen perjudicadas, sobre todo FEF más codependiente del resto de organizaciones. * HO, con una organización más autónoma, concentra sus energías en impulsar su organización en el campo.		* El FEF recupera esta plataforma (diluye su marca entre otras organizaciones). * HO esta como convocante en la de 2014 pero no en la de 2015.		* Actualmente inactiva.				
	PSV						* Nuevo colectivo unitario. * Marchas anuales reclamando la supresión del aborto y la protección de la familia tradicional.				* Actualmente el colectivo que concita mayores sinergias. * Marchas anuales reclamando la supresión del aborto y la protección de la familia tradicional. * Influencia decreciente.				
2004		2005	2006	2007	2008	2009	2010	2011	2012	2013	2014	2015	2016	2017	2018

CAPÍTULO 5. LOS GLIC SE MOVILIZAN: HACIA LA VISIBILIZACIÓN Y OCUPACIÓN DEL ESPACIO PÚBLICO

“La *desprivatización del catolicismo* [se] caracteriza por una búsqueda de mayor relevancia social, que supone una *repolitización de la religión* con afinidades hacia tendencias neoconservadoras y una rememoración de la cultura y de la esfera pública del mismo signo”.

José M^a Mardones, 1990: 133.

1. INTRODUCCIÓN

La reactivación del campo asociativo de inspiración cristiana no puede entenderse sin el hito de la administración socialista presidida por José Luis Rodríguez Zapatero. Es más, parece altamente improbable que sin las VIII y IX legislaturas (años 2004-2008 y 2008-2011 respectivamente), comprometidas con el programa de modernización —y secularización— (Aguilar Fernández, 2010, 2013), hubieran podido darse las condiciones de posibilidad para la reorganización exitosa del campo de inspiración cristiano, fuertemente desmovilizado desde la década de 1990. Así, la colisión frontal que supone la regulación de los bastiones últimos que los GLIC aspiran a proteger, impulsa no sólo un fuerte rechazo en la opinión pública conservadora, sino, también, un deslizamiento al espacio público para intervenir políticamente sobre esos desarrollos legislativos:

“La aparición o surgimiento de determinados movimientos sociales puede suponer una repolitización de la sociedad civil, en la medida que nuevos o viejos temas aparecen o se vuelven a suscitar, convirtiéndose en objeto de discusión o reflexión pública (de un determinado tipo de público más o menos concienciado)” (Tejerina, Fdez. Sobrado y Aierdi, 1995: 23).

Como he mencionado en los capítulos anteriores, aunque fuera por colectivos poco profesionalizados y sectorialmente disgregados, el campo ya estaba poblado, pues como sostiene Alberto Melucci (1991: 51), “ninguna movilización nace en el vacío”. Por ello, y siguiendo los objetivos (aunque no los procedimientos y estrategias) de los colectivos eclesiales precedentes, los GLIC contemporáneos pretenden “que el Estado legisle de acuerdo a su interpretación de la «moral objetiva» y la «ley natural» condensadas en la Verdad cristiana” (Díaz-Salazar, 2007a: 22)¹⁴⁹. Esto estimula la articulación de una suerte de movimiento social, esto es, “una red de interacciones informales entre una pluralidad de individuos, grupos y organizaciones, comprometidos en un conflicto político y cultural sobre la base de una identidad colectiva compartida” (Diani, 1992: 13) para presionar en un sentido contrasecularizador, tratando de dictaminar “la legitimidad o ilegitimidad de las leyes que emanan del orden político-jurídico” (Díaz-Salazar, 2007a: 53)

¹⁴⁹ Dada la connotación tan peyorativa y violenta que el término «fundamentalista» tiene en el discurso social, es pertinente aclararla: “fundamentalismo *no* es fanatismo. (...) El fundamentalista no va a renunciar a sus creencias bajo ningún concepto, ni las va a suavizar o debilitar, pero tampoco tiene porque estar dispuesto a imponérselas a los demás. Si da este paso, entonces deviene *fanático*. El problema es que cuando se trata de creencias *específicamente religiosas*, (...), el fundamentalismo puede (y desgraciadamente suele) deslizarse hacia el fanatismo” (Romerales, 2016: 84-85).

según su propia lógica interna. Este movimiento emergente tensiona y complementa la tradicional noción de «desprivatización» al articularse organizativamente desvinculada de una institución religiosa instituida.

De esta forma, y si en el capítulo 3 he mostrado el proceso de privatización del catolicismo español a la salida del franquismo, y en el 4 rastreado los nodos organizacionales y sectoriales que complementan la movilización —además de enmarcar política y culturalmente el movimiento de institucionalización del laicado como agente político de la estrategia de oposición—, en este capítulo quiero visibilizar las etapas de la movilización que se han dado en el Estado español atendiendo, sobre todo, a la armonía/ruptura del bloque unitario y a las leyes específicas que han incitado la construcción diferenciada de los ciclos de protesta. Por ello, en esta sección no sólo voy a acercarme brevemente a los conflictos normativos concretos, sino que voy a tratar de representar las alianzas, los desencuentros y la complejidad asociativa del campo en las dos fases en las que se enmarcan sus acciones: de un lado, la exitosa y concurrida movilización unitaria entre los años 2004-2009; del otro, la desmovilizada y tensa reconfiguración tras la pérdida de centralidad del FEF desde 2010 hasta la actualidad.

Estos procesos de movilización, a su vez, resultan particularmente interesantes si se ponen en relación con los acontecimientos legislativos y políticos que tienen lugar en las dos últimas décadas además de con la producción eclesial (documentos vaticanos y de la CEE) concerniente a esas mismas fechas, identificando una preocupación que, puesta en paralelo al proceso de activación del laicado, espolea la movilización de los GLIC en el espacio público. Todo ello visibiliza no sólo que los grupos laicos están alineados con los planteamientos de la institución católica, sino que además, operan como sus colectivos de confrontación para-institucional.

2. EL LUSTRO UNITARIO: MOVILIZACIÓN COLECTIVA DEL BLOQUE LAICO DE INSPIRACIÓN CRISTIANA (2004-2009)

“Las redes de relaciones presentes en el tejido social facilitan los procesos de compromiso y hacen menos costoso para los individuos la inversión en la acción colectiva”.

Alberto Melucci, 1991: 51.

Aunque el FEF se crea en el año 1999 —durante la segunda legislatura del PP de José M^a Aznar—, hasta el año 2004 no se articula como nodo de agrupación organizacional. Desde entonces, el FEF no sólo sale al quite de la descoordinación del movimiento asociativo de inspiración cristiano, sino que, además, trata de homogeneizar el funcionamiento de las entidades existentes con el objetivo de utilizar una plataforma frente a las laicizaciones que se promulgan. Así lo describe una de las personas más influyentes de la agrupación durante este período:

Gracias a Dios estaba montado cuando empieza el Gobierno de Zapatero, que es cuando la agenda política vuelve a llenarse de estos temas ¿no? Lo providencial del Foro es que estaba ahí, aunque no hiciera nada, pero había un sitio dónde estaba todo el mundo reunido aunque no sabían qué hacer en esas reuniones ¿no? (...). Entonces, como existía ese Foro, pues fue la plataforma que puso en marcha

la oposición a esas leyes... (...). Es más fácil reaccionar en caliente que en frío, y Zapatero tocó mucho las narices a todo este mundillo (E-FEF8).

La inicial vocación en el ámbito de la familia se ensancha a medida que se adhieren organizaciones movidas por sensibilidades y preocupaciones diferentes. Este proceso de agrupación, que se realiza de manera lenta y desencantada entre los años 1999 y 2004, se torna fundamental cuando comienza el debate sobre la regulación del matrimonio entre personas del mismo sexo. Así, cuando el FEF convoca a los agentes del campo a movilizarse frente a la aprobación de esa y otras leyes, la llamada se difunde y nutre a través de esa red interconectada de colectivos. Las primeras acciones tienen lugar el año 2005 y abarcan dos actividades complementarias¹⁵⁰: de un lado, la campaña de concienciación «No es igual» que deviene en la promoción de una ILP para bloquear la propuesta de ley¹⁵¹; y, del otro lado, una movilización que no sólo apuntala la campaña previa, sino que también visibiliza la fortaleza del movimiento de inspiración cristiana en el espacio público (E-FEF8). Esta oposición no sólo dinamiza nuevamente el campo en ámbito común tras casi una década de inactividad, sino que, además, logra organizar la movilización contrasecularizadora más numerosa (Rubio Núñez, 2005) de la historia reciente en el Estado español¹⁵².



Figura 18. Imagen de la primera manifestación del FEF contra la ley del matrimonio igualitario tras la reagrupación unitaria del campo (18-06-2005, Madrid).

Fuente: Rubio Núñez, 2005: 140.

¹⁵⁰ El campo GLIC está socialmente muy diferenciado y cuenta con agentes que contribuyen a difundir las actividades de los nodos. La Figura 1919, Figura 20 y Figura 21 muestran la cantidad de medios de comunicación y partidos políticos que participan directa o indirectamente en la visibilización de los conflictos.

¹⁵¹ La ILP, que contó con más de 1.5 millones de firmas, fue rechazada por todos los grupos parlamentarios salvo por el PP y Unió el 27 de febrero de 2007.

¹⁵² Sobre los medios: "la forma de tratarte será, (...), el de maravilloso movimiento de la sociedad civil o el de un grupo de ultracatólicos ultraconservadores manejados por el Opus... Bueno, ¿qué se le va a hacer?" (E-FEF8).

En consonancia con las renovadas estrategias de desplazamiento para-institucional, las organizaciones convocantes nunca recurren a la legitimación religiosa¹⁵³ como modo de presentación en lo público, más al contrario, aluden tanto a la aconfesionalidad como a la transversalidad política y cultural de los activistas como muestra de la heterogeneidad ideológica (E-HO4; E-FEF8). De esta forma, el argumentario de oposición apela a la “superioridad funcional” del matrimonio heterosexual frente al igualitario así como a los “problemas” que este tipo de uniones pueden acarrear a lo/as hijos/as criados/as en las nuevas realidades familiares (Polaino Lorente *et al.*, 2005)¹⁵⁴. En un segundo plano se alude a una noción esencialista de la tradición, ligada al hilo de memoria que ofrece “lo mejor de la tradición cultural de lo que llamamos civilización occidental” (Blanco, 2011b: 233). La maniobra, que se vale del desarrollo teórico de colectivos jurídicos y bioéticos, es fundamental para el desarrollo exitoso de las campañas.

Asimismo, y por ser la familia una de las instituciones que mayor atención concita para el catolicismo, la CEE se implica particularmente en esta movilización¹⁵⁵, más aún cuando sobre estas fechas sobrevuela la propuesta de reforma de la Ley de separación y divorcio que entrará en vigor también en el año 2005. Este ámbito es indispensable para la institución porque garantiza la reproducción del hilo de memoria religioso a través de las generaciones: no en vano la familia heteronormativa es conocida en el ámbito eclesial como “Iglesia en miniatura” (Juan Pablo II, 1981: n. 49). De esta forma, no hay que perder de vista el discurso hermético que el episcopado ha sostenido sobre estas materias (CEE, 1994b), pues alineado con los planteamientos vaticanos (PCF, 2000; CDF, 2013), han condenado de manera taxativa todos aquellos modelos de familia que trascienden la forma tradicional en tanto que productores de lógicas destructivas frente a las que la sociedad debe «inmunizarse»¹⁵⁶.

El mismo año, y producto del éxito de la convocatoria de la campaña anterior, el Foro se activa frente a la Ley Orgánica de Educación (LOE) —que se aprueba en mayo del 2006—. Los GLIC consideran que este cambio apuntala las transformaciones precedentes, predisponiendo las conciencias de la juventud para la asimilación de nuevos secularismos. A partir de este diagnóstico, la movilización centra todas sus energías en abolir la asignatura EpC, pues la considera “una amenaza secularizadora y una intromisión del Estado en el monopolio de la educación moral y en valores que, al mantener ciertas concesiones

¹⁵³ Siendo cierta la relativa heterogeneidad interna de los colectivos, parece clara la tendencia conservadora de los activistas. Las coincidencias culturales entre las religiones monoteístas sobre cuestiones relacionadas con la intimidad ayuda a la aceptación transversal de las propuestas entre estos sectores tan heterogéneos en cuestiones doctrinales. Asimismo, y al igual que han identificado Céline Béraud y Philippe Portier (2015b) para el caso francés, la estrategia de distanciamiento de los GLIC respecto de los discursos religiosos no siempre va acompañada por los discursos de sus activistas (O-PCVI; O-PSV).

¹⁵⁴ Algunos de los eslóganes fueron: «La familia Sí importa»; «Por la familia, por la libertad» y «No es igual».

¹⁵⁵ Fue tan controvertida la asistencia de personalidades de la CEE que acabaron por oscurecer el movimiento para-institucional ante la sociedad civil de los GLIC. A día de hoy, y a pesar de que el episcopado siga atentamente el desarrollo de estos colectivos, mantiene un perfil más bajo en relación al uso del espacio público.

¹⁵⁶ Sostiene la CEE: “en la familia —*cuna y custodia* de la vida— el ser humano, hombre y mujer, nace y crece como persona, como hijo, como hermano, gracias al modelo de los padres. La familia educa a la persona hacia su maduración y edifica la sociedad hacia su desarrollo progresivo. Como «*célula*» del *organismo social* la familia sana es el fundamento de una sociedad libre y justa. En cambio, la familia enferma descompone el tejido humano de la sociedad” (CEE, 2001: n. 4). Puede ser interesante analizar el «paradigma inmunitario» que enarbola la CEE a partir de las obras de Michel Foucault (2006a) y de Roberto Esposito (2018).

educativas, ostenta la institución católica” (Muñoz Ramírez, 2013: 323). Así explica el entonces vicepresidente del FEF, Benigno Blanco, la oposición del conjunto de los GLIC:

Lo grave de EpC, por la que tantas familias nos opusimos, es que en el diseño curricular de la asignatura aprobada por Real Decreto se establecía como finalidad legal de la misma la formación de la conciencia moral de todos los menores de edad. ¿Y cuál es la visión de la moralidad que subyacía (...)? Subyacía la moralidad de que una sociedad pluralista y democrática como la española, las que llaman morales privadas no pueden tener expresiones públicas legítimas, deben ser, sobre todo si tienen un fundamento religioso, que agoten su eficacia en el ámbito privado de la vida de las personas y, por lo tanto, y en consecuencia, por ese prejuicio ideológico, la vida pública es un inmenso vacío moral (V-FEF4).

Fruto de estas tensiones continúa complejizándose el campo por medio de colectivos como el Observatorio para la Objeción de Conciencia (OOC-FEF) o plataformas como Por la Calidad de la Enseñanza Pública (CEC-FEF) o CE-HO vinculadas tanto al FEF como a HO, y cuyo objetivo principal busca erosionar la legitimidad de la asignatura. En esta línea trabajan todos los GLIC además de numerosos intelectuales conservadores para delimitar el trasunto de “laicismo trasnochado” (Haro, 2007b: 10) de la materia, subrayando, igualmente, el “potencial adoctrinador (...) en una supuesta moral cívica impregnada de relativismo y de «ideología de género»” (Restán, 2007: 20-21). La oposición a esta asignatura concentra los esfuerzos de la mayoría de los GLIC (sectoriales y transversales), realizando concentraciones y marchas frente a la sede madrileña del PSOE (generalmente lideradas por HO). Con la EpC los grupos laicos y conservadores (en general) identifican una merma de la influencia de las narrativas que se construyen desde el ámbito cristiano.

En el año 2006 el proceso de secularización societal continúa aunque incidiendo en otro ámbito frente al que la Iglesia católica (Juan Pablo II, 1995; CEE, 2002, 2003; CDF, 2008) ya tiene una postura clara: el de la investigación científica. Aunque este campo no haya suscitado movilizaciones en el espacio público, sí que ha estimulado un fuerte debate entre los grupos de investigación afines sobre sus impactos en relación a aquello que desde el ámbito católico se ha denominado «cultura de la vida» (Fazio, 2020). De esta forma, y entre los años 2006 y 2007, se aprueban tanto la Ley de Técnicas de Reproducción Humana Asistida (26-05-2006) como la Ley de investigación biomédica (03-07-2007), que según el entonces presidente del FEF, “convierten a España en el país del mundo (...) donde hay más permisibilidad legal con todas las experimentaciones bioéticas y las técnicas que se pueden utilizar en el entorno de la reproducción artificial” (V-FEF4).

En esta coyuntura amerita mención separada la denominada «ideología de género», racionalidad que los GLIC consideran el “caballo de Troya” (V-HO1) que el PSOE ha introducido a través del proceso de modernización para consolidar los secularismos que se aprueban. Siguiendo esa lógica, los grupos laicos establecen el hito de este intento de “cambio cultural” a través de dos leyes: a) la regulación de la Ley sobre violencia de género del año 2004; y b) la Ley reguladora de la rectificación registral relativa al sexo de las personas del año 2007. Para los grupos laicos —también a nivel internacional— esta “ideología” no sólo es opuesta a la mentalidad que promulga el humanismo cristiano, sino que aboga por su completa liquidación para, sobre esa gran transformación, construir un tipo de sociedad que focaliza su atención

sobre lo material y lo inmanente (Trevijano, 2015). Esta lógica, que es identificada como la matriz que posibilita los conflictos normativos, es descrita de la siguiente manera:

La agenda política de la «ideología de género» se traduce en la práctica en un intento de reconstruir (...) todo lo humano, de cambiar radicalmente lo humano. A diferencia de las ideologías anteriores del siglo XX, (...) la «ideología de género» no tiene un modelo de Estado [o] de organización de la vida económica (...) por eso a veces nos cuesta identificarlo como una ideología (...), [si no que] tiene un modelo de ser humano, de sexualidad, y le interesa el poder y la política para cambiar nuestra forma de entender la sexualidad. No es una ideología sobre lo público sino sobre lo privado, y por eso la «ideología de género» ha vuelto a politizar lo privado. Por eso las leyes vuelven a meterse en el terreno de la moral, de la sexualidad, de las costumbres, de la vida personal que era algo que teníamos superado en la modernidad (V-FEF4).

En este sentido, además del matrimonio igualitario, la «ideología de género» tiene otro puntal: el aborto (temática que ha concentrado la mayor parte de las energías de los colectivos hasta la actualidad). Aunque esta cuestión nunca haya desaparecido de la agenda de los reorganizados grupos laicos, el conflicto adquiere una notable centralidad a partir del año 2008, cuando se discute la posibilidad de reformar la ley que rige desde mediados de la década de 1980. Así, y gestionando nuevamente una acción unitaria y específica, el FEF funda la PCVI, mientras que HO crea la plataforma antiabortista DaV-HO. En este mismo marco, además, los GLIC se oponen a la aprobación de la venta sin prescripción médica de la Píldora del Día Después (PDD) al considerarla como un fármaco abortivo (López Guzmán y Aparisi Miralles, 2002).

Esta sucesión de leyes y aperturas culturales y pluralistas son percibidas como una avalancha legislativa, como una “liberalización” (E- FEF4) extrema y sin freno que transmuta culturalmente la sociedad con el objetivo no sólo de “desarticular la Iglesia católica (...), [sino] de transformar la sociedad española a imagen y semejanza de su propia ideología [socialista]” (Arsuaga y Vidal Santos, 2010: 13). Esto se produce a costa de oprimir al sector de la población que no opina igual —particularmente la ciudadanía católica¹⁵⁷—. En palabras del expresidente del FEF en el año 2012:

España, que yo sepa, es el único caso en que se ha vivido en tan poquito tiempo una transformación tan sistemática y radical de los principios humanistas que inspiraban en cuestiones básicas como la vida, la sexualidad, la familia y el matrimonio, inspiradas en la vieja civilización Occidental por las categorías intelectuales de una nueva antropología que es la «ideología de género» (V-FEF4).

No obstante, hay que ponderar el discurso del conjunto del campo GLIC en relación al resto de países del entorno. Si comparamos el tratamiento sobre estas mismas materias con otros países de inspiración católica, observamos que no sólo se han producido transformaciones similares, sino que además, se han legislado mayormente antes que en España (ver Tabla 16). Estos cambios han sido inducidos, probablemente, por una gestión más apegada a las transformaciones en las representaciones y actitudes de la población en relación a estos temas:

¹⁵⁷ Céline Béraud (2017) ha identificado una sensación de persecución cultural y religiosa entre los participantes de los GLIC franceses. La sensación de persecución es también una constante entre los participantes de los GLIC españoles (E-HO3; E-FMT1).

Tabla 16. Fechas de la (primera) última legislación* sobre cuestiones éticas en cinco países europeos con una fuerte tradición católica.

Fuente: Dobbelaere y Pérez-Agote, 2015b: 7. Traducido.

	Bélgica	Francia	Italia	Portugal	España
Aborto	1990	1975	1978	(1984) 2007	(1985) 2010**
Divorcio	(1830) 2007	(1792) 2005	1970	(1910) 1975	(1932) 1981
Eutanasia	2002				
Procreación médicamente asistida	2007	1994	2004	2006	(1988) 2006
Matrimonio entre personas del mismo sexo	2003	2013		2010	2005

* Los sucesivos cambios van casi siempre dirigidos a liberalizar las leyes.

** El 20 de diciembre de 2013, el gobierno español elaboró un proyecto de ley que endurecía la ley de aborto de 2010, sin embargo, el 23 de septiembre de 2014, el presidente anunció la retirada de ese proyecto de ley.

Llegado a este punto, y antes de narrar los hechos que conducen a la ruptura del campo, es pertinente mapear (ver Figura 19) los colectivos que pueblan el escenario. Aquí no sólo se ven las organizaciones directamente involucradas en la movilización, sino también el conjunto de actores que indirectamente desempeñan un rol para la composición del campo en el sentido más amplio hasta el año 2009:

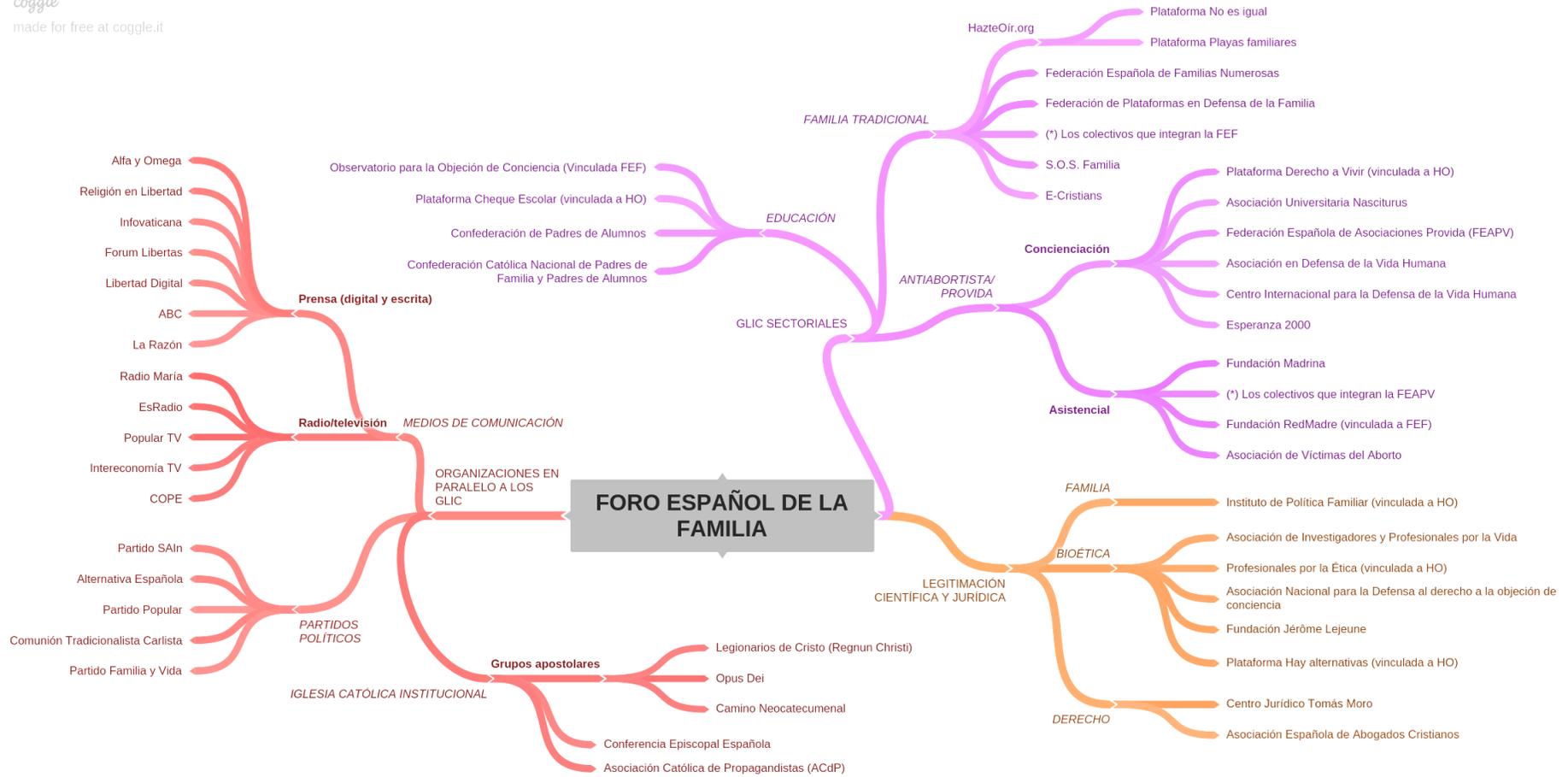


Figura 19. Caracterización de los GLIC que componen el campo desde la articulación unitaria (2004) hasta su ruptura (2009).
Fuente: elaboración propia.

La ruptura del bloque unitario diluye muchas de las alianzas entre colectivos. Este acontecimiento, que representa otro gran hito en el campo, inicia el proceso de desmovilización de los GLIC a tan sólo tres días de la puesta de largo de la agrupación PCVI. La ruptura implica la expulsión del Foro tanto de HO como de sus plataformas y organizaciones próximas, creando un espacio con dos nodos dispuestos a liderar el campo. Esto, además, divide la asistencia de los activistas a las acciones de uno u otro colectivo (aunque la asistencia no sea excluyente, la proximidad en fechas determina la asistencia de la más tardía). La desmovilización se manifiesta a través del decrecimiento en la asistencia a las acciones como en el progresivo distanciamiento de las convocatorias de las mismas. Las razones de la enemistad no están del todo claras, aunque hay dos cuestiones que explican la ruptura abrupta y tensa entre ambas organizaciones. De un lado, la búsqueda de mayor protagonismo por parte de HO (E-HO2; E-FEF7)¹⁵⁸:

Cuando se produjo la ruptura definitiva entre HO y FEF fue porque en una de las grandes manifestaciones del aborto (...) invirtieron una millonada en hacer banderas y camisetas rojas. Cuando se hacen esas manifestaciones, como en *Cada Vida Importa*, las hacemos con símbolos y lemas que no son, ni siquiera, del Foro. (...) Y ellos se empeñaban en poner su propia marca distintiva y... Yo se lo prohibí. Y el mismo día de la manifestación, me empiezan a llamar de toda España, que están metiendo en todos los autobuses que vienen de todas partes, cajas y cajas de camisetas rojas para repartir en la manifestación. (...). Entonces le dije a Nacho Arsuaga [presidente de HO] que si veía una camiseta roja o alguien distribuyéndola de la administración me subía al estrado y prohibía en público que nadie llevase la camiseta roja... (...). En el fondo es utilizar a los demás para promocionarte tú (...) no la causa sino la promoción tuya en el fondo. Y su abandono del Foro fue por eso, porque no le dejé vestir de rojo en una manifestación (E-FEF8).

[En la movilización del 2009] Se suponía que el organizador principal era el FEF [pero] la toma HO por la vía del hecho... porque mete muchísimos más autobuses, muchísima más publicidad, muchísimas más pancartas, las camisetas rojas... Y eso, al Foro... A Benigno, le repatea, porque no les gustan para nada las formas, el mensaje tan radical, tan beligerante, tan combativo de HO ¿no? Y le toca tanto los cojones que...: «estás en mi propia manifestación, en la que yo organizo, y me vienen aquí estos tíos y me la parasitan y parece que somos todos de HO ¿no?». Ahí es cuando rompen totalmente de manera clara y evidente (E-HO6).

Del otro, y tal vez más importante para comprender el “cordón sanitario” (E-MV1) impuesto por el resto de colectivos relevantes del campo —próximos al cristianismo tradicional que representa la CEE—, es la instrumentación que la organización secreta cristiana conocida como El Yunque (condenada por el episcopado) hace de HO en tanto que red de captación de miembros (E-FEF6; E-FEF8; E-MV1):

Yo he apoyado mucho a HO al principio, porque me parecía una actividad estupenda. (...). Hasta que empecé a ver cosas raras... Y poco a poco me fui enterando de qué iban estas historias, y cuando tuve una conciencia clara e información precisa... Que la pedí por todo el mundo, no me gusta improvisar las cosas, y llegué al punto de cortar absolutamente con ellos, porque estoy convencido de que son gente buena que utiliza medios malos y hace mucho daño, a la vez que hace cosas buenas. (...). Por lo tanto, en un momento concreto, se les pidió que se dieran de baja del Foro, no sólo ellos, alguna otra asociación de El Yunque (...). Desde entonces HO hace sus cosas, nosotros las nuestras y ya está, tampoco nos peleamos ¿no? (E-FEF8).

¹⁵⁸ La correspondencia sostenida entre dirigentes del FEF y de HO días antes de la primera manifestación de PCVI filtrada en línea apunta esta cuestión. El cruce de correos puede leerse en el siguiente enlace: <http://lahemerotecadelbuitre.com/piezas/ignacio-arsuaga-benigno-blanco-ignacio-garcia-julia-foro-familia-hazte-oir/>. Último acceso: 22-01-2020.

Por debajo hay historias más feas: acusaciones de que si son de una secta, *El Yunque*... Yo ahí no he conseguido aclararme... He intentado hablar con mucha gente y... yo no puedo dar un juicio sobre algo que desconozco. Creo que sí que hay algo de realidad ahí pero bueno... Sí que parece que ahí hay algo raro. Y por eso te decía antes, que parece que HO es una asociación movida por alguien más... que no se sabe muy bien quién es o qué fines tiene (E-HO6).

La ruptura impacta sobre los ciclos de protesta de los GLIC de manera muy negativa. Esto, como se ve en la reorganización del bloque, repercute significativamente en la desafección de los laicos respecto de sus posibilidades en tanto que agrupaciones contrasecularizadoras. Durante el lustro dorado de la movilización conservadora de inspiración cristiana realizó muchas acciones conjuntas y con impacto durante el tiempo en que duraron las alianzas. Como puede verse en el siguiente cuadro (ver Tabla 17), las condiciones de posibilidad a nivel político y cultural, unidas al impulso que suponen los pronunciamientos vaticanos y episcopales sobre materias relacionadas con la intimidad, acentúan la carga de responsabilidad de los laicos cristianos para construir una sociedad más acorde a los planteamientos que sostiene la cosmovisión cristiana:

Tabla 17. Cronología sintética de la década de acción unitaria de los GLIC (1999-2009).

Fuente: elaboración propia.

	VIDA POLÍTICA	VIDA NORMATIVA	DOCUMENTOS VATICANOS* Y DE LA CEE** SELECCIONADOS	ACONTECIMIENTOS RELACIONADOS CON GLIC
1999	02-03: El card. Rouco preside la CEE.			23-07: Creación de FEF.
2000	26-04: José M ^a Aznar (PP) presidente del Gobierno.		17-02: <i>**Sobre la autorización de la píldora RU-486.</i> 12-12: <i>**Sobre la «la píldora del día siguiente».</i>	*: Creación de FM. *: Creación Confederación de Padres de Alumnos (COFAPA).
2001		15-05: Venta con prescripción médica de la PDD.	06-01: <i>*Novo millennio ineunte</i> sobre la evangelización. 27-04: <i>**La familia, santuario de la vida y esperanza de la sociedad.</i> 12-12: <i>**La píldora del día siguiente nueva amenaza.</i>	*: Creación de E-Cristians (EC). Ener.: Creación de Aso. Nacional para la Defensa del derecho a la Objeción de Conciencia del Personal Biosanitario (ANDOC). Feb.: Creación de HO. *: Creación del Partido Familia y Vida (PFyV).
2002	26-02: El card. Rouco preside la CEE.	23-12: Ley Orgánica de Calidad de la Educación (LOCE).	24-11: <i>*Nota doctrinal sobre cuestiones relativas al compromiso de los católicos en la vida política.</i> 19-12: <i>**Sobre la utilización de embriones humanos en la investigación sobre células madre.</i>	10-06: Creación de HA-HO.
2003			28-06: <i>*Ecclesia in Europa</i> sobre la Iglesia en Europa. 25-07: <i>**Sobre la reforma de la vigente Ley sobre Técnicas de Reproducción Asistida (35/1988).</i> 31-07: <i>*Consideraciones acerca de los proyectos de reconocimiento legal de las uniones entre personas homosexuales.</i>	*: Creación de FEFN. *: Creación de EU-HO.
2004	16-04: J. L. Rodríguez Zapatero (PSOE) presidente.	28-12: Ley orgánica contra violencia de género.	25-05: <i>**Ante el anuncio del Gobierno de volver a reformar la Ley de Reproducción Asistida.</i> 15-07: <i>**A favor del verdadero matrimonio.</i> 31-07: <i>*Carta a los obispos sobre la colaboración del hombre y la mujer en la Iglesia y en el mundo.</i> 15-09: <i>**Ante la aprobación del Anteproyecto de Ley que modifica la Ley en materia de separación y divorcio.</i> 25-12: <i>*Deus caritas est</i> sobre el amor cristiano.	14-02: (HO) concentración frente a la clínica Dator contra la práctica de Interrupción Voluntarias del Embarazo (IVE). 17-03: Creación de Asociación de Víctimas del Aborto (AVA). 09-05: (HO) Concentración en Círculo de Bellas Artes. 01-06: Creación de PF-HO. 10-06: Creación de NI-HO. 14-09: (HO) concentración en sede PSOE contra Ley de IVE. 11-12: (HO) concentración en Min. Sanidad contra Ley de IVE. 12-12: (HO) concentración en puerta de clínicas abortistas.

2005	<p>08-03: El obispo Blázquez presidente de la CEE.</p> <p>02-04: Fallece Juan Pablo II.</p> <p>19-04: Nombrado papa Benedicto XVI.</p>	<p>02-07: Ley de matrimonio entre personas del mismo sexo.</p> <p>08-07: Ley de de separación y divorcio.</p>	<p>15-05: <i>**Nota acerca de la objeción de conciencia ante una ley radicalmente injusta que corrompe la institución del matrimonio.</i></p> <p>09-06: <i>**La familia sí importa.</i></p> <p>30-06: <i>**Ante la eliminación del matrimonio del Código civil como unión de un hombre y una mujer, y su reducción a mero contrato rescindible unilateralmente.</i></p> <p>15-09: <i>**Nota sobre el anteproyecto de LOE.</i></p>	<p>*: (FEF) Recogida de firmas para ILP contra el matrimonio entre personas del mismo sexo.</p> <p>18-06: (FEF) Manifestación por la familia tradicional.</p> <p>10-07: (HO) Concentración frente a la sede del PP solicitando la inconstitucionalidad del matrimonio homosexual.</p> <p>Sept.: (FEF) Campaña contra la Ley del divorcio.</p> <p>12-11: (FEF) Manifestación contra EpC.</p>
2006		<p>03-05: Ley Orgánica de Educación (LOE).</p> <p>26-05: Ley de Técnicas de Reproducción Humana Asistida.</p>	<p>30-03: <i>**Orientaciones sobre la ilicitud de la reproducción humana artificial y sobre las prácticas injustas.</i></p> <p>19-10: <i>**El proyecto de Ley de Investigación Biomédica no protege el derecho a la vida y permite la clonación.</i></p> <p>23-11: <i>**Orientaciones morales ante la situación actual.</i></p> <p>14-12: <i>**El Comité Ejecutivo de la CEE preocupado por la clase de Religión y la Educación para la ciudadanía.</i></p>	<p>*: Creación de OOC-FEF.</p> <p>*: Creación de CEP-FEF.</p> <p>*: Creación de IPF.</p> <p>16-03: (HO) concentración frente al Congreso contra el matrimonio homosexual.</p> <p>22-03: creación de CE-HO.</p>
2007	<p>*: Benigno Blanco preside el Foro.</p>	<p>15-03: Ley reguladora de la rectificación registral relativa al sexo de las personas.</p> <p>03-07: Ley de investigación biomédica.</p>	<p>28-02: <i>**La LOE, los decretos que la desarrollan y los derechos fundamentales de padres y escuelas.</i></p> <p>20-06: <i>**Declaración sobre la LOE y sus desarrollos: profesores de religión y «ciudadanía».</i></p>	<p>*: Creación de CJTM.</p> <p>Nov.: (FEF) Campaña de objeción de conciencia ante la EpC.</p> <p>30-11: (HO) Concentración frente Min. Sanidad contra la IVE.</p> <p>30-11: (FEAPV) Movilización contra la Ley de IVE.</p>
2008	<p>04-03: El card. Rouco Varela presidente de la CEE.</p> <p>11-04: J. L. Rodríguez Zapatero (PSOE) presidente del Gobierno.</p>	<p>Marz.: (FRM, Madrid) Aprobación ILP para red de apoyo al embarazo.</p> <p>Nov.: (FRM, Castilla-León) Aprobación ILP para red de apoyo al embarazo.</p>	<p>17-10: <i>**Curar a los enfermos, pero sin eliminar a nadie.</i></p> <p>08-12: <i>*Dignitas personæ sobre cuestiones de bioética.</i></p>	<p>*: Creación de AEAC.</p> <p>Feb.: (HO) movilización contra EpC.</p> <p>03-07: Creación de Comité de Bioética de España (CBE).</p> <p>Sept.: Creación cátedra de bioética en FJL.</p> <p>28-11: Creación de DaV-HO.</p> <p>28-11: Creación PCVI.</p>
2009	<p>17-06: Ruptura del bloque unitario de los GLIC.</p>	<p>Jun.: (FRM, Valencia) Aprobación ILP para red de apoyo al embarazo.</p> <p>Sept.: Aprobación de la venta sin prescripción médica de la PDD.</p> <p>Dic.: (FRM, Murcia) Aprobación ILP para red de apoyo al embarazo.</p>	<p>16-03: <i>**La CEE pone en marcha la campaña de comunicación: «¡Protege mi vida!».</i></p> <p>17-06: <i>**Declaración sobre Anteproyecto de Ley del Aborto.</i></p> <p>29-06: <i>*Caritas in veritate sobre el desarrollo humano.</i></p> <p>27-10: <i>**Coherencia episcopal a favor de la vida.</i></p> <p>29-11: <i>**Declaración ante la crisis moral y económica.</i></p>	<p>29-03: (DaV-HO) I marcha contra la Ley IVE.</p> <p>30-05: Creación de Asociación de Investigadores y Profesionales por la Vida (CIVICA).</p> <p>18-06: (FEF) Manifestación contra la Ley de IVE.</p>

3. RECONFIGURACIÓN DE UN CAMPO EN PROCESO DE DESMOVILIZACIÓN (2009-2019)

La ruptura del bloque unitario contesta la hegemonía del FEF a pesar de que siga manteniendo tanto la mayoría de las antiguas alianzas como las simpatías de la CEE. La opinión pública coincidente, sin embargo, no comprende las razones de la ruptura, y las explicaciones, con el objetivo de no visibilizar¹⁵⁹ la infiltración de El Yunque a través del movimiento antiabortista/provida, son elusivas y poco convincentes. Esto estimula la desmovilización de algunos activistas, apuntalando la sensación de que nada se puede hacer para frenar el proceso de modernización que el PSOE ha iniciado.

Este desencantamiento conduce al paulatino alejamiento de los colectivos del espacio público, desplazando los esfuerzos organizacionales hacia labores defensivas a través de campañas, plataformas y observatorios. Así, mientras el FEF construye el Observatorio sobre el Adoctrinamiento de Género (OAG-FEF), HO crea dos plataformas sectoriales que ponen en valor el catolicismo desde dos ámbitos distintos: de un lado, y en el ámbito de la libertad de culto, la plataforma ML-HO, que surge “como reacción ciudadana ante el intento del poder político y mediático de cercenar los derechos de los creyentes”¹⁶⁰; del otro, en el ámbito político, la plataforma VV-HO, que trata de dirigir el voto hacia aquellos partidos que operan desde la matriz del humanismo cristiano. La interlocución entre ambas organizaciones (o sus plataformas) en la actualidad es prácticamente inexistente.

La multiplicación de las organizaciones autodenominadas provida provoca que entre los años 2011-2015 sean tres los colectivos movilizados que aspiran a liderar las acciones contra la ley del aborto: la PSV, la PCVI (aunque estas dos no se solapen) y la Marcha por la Vida convocada por DaV-HO de HO —con periodicidad anual desde 2009 aunque con escaso impacto—. Estas convocatorias, sin embargo, no se traducen en la concurrencia movilizadora de las primeras manifestaciones de mediados de la década de 2010, pues la fatiga y el desánimo comienzan a hacerse visibles entre los activistas:

Se organiza[n] todos los años... todos los años. Lo que pasa es que no te enteras, porque no va nadie... (...). Cada vez menos gente, al siguiente menos gente, y hubo un momento en el que dijeron: «Bueno, en lugar de hacer una macro manifestación en Madrid, vamos a hacerla repetida en todas las ciudades a la vez para que...»: en el fondo lo que se quería tapar es que ya no interesaba, que la gente ya no venía, que la gente estaba cansada (E-HO2).

Otra razón que contribuye a explicar el proceso de desmovilización es la victoria del PP de Mariano Rajoy. A pesar de que esta administración mantenga un perfil bajo en lo relativo a la legislación de cuestiones relacionadas con la intimidad, la gubernamentalidad que sigue el PP no contenta ni a los GLIC ni a la CEE, pues a pesar de haber frenado la promulgación de leyes que directa o indirectamente

¹⁵⁹ La relación no se aireó hasta que quedó acreditada en sede judicial, intentando no generar alarma entre la comunidad católica. El libro de Santiago Mata (2015) es la sistematización más completa para el caso español.

¹⁶⁰ Extraído de la página web de la plataforma. Disponible en: <https://wearen.org/>. Último acceso: 25-01-2020.

agravian a los integrantes del campo¹⁶¹, ni derogan ni reforman aquellas que estos agentes consideran más lesivas (ver Tabla 18). Aún así, el estrecho lazo que existe entre esta formación política con los colectivos de inspiración cristiana y el episcopado sigue siendo suficientemente fuerte como para movilizar la lógica del *mal menor*:

La Iglesia española, la Iglesia digamos institucional, los obispos y etcétera, bueno, a día de hoy, los obispos siguen apuntados al PP ¿no? (...). El episcopado español no ha roto con el PP, sino que es el socio, el amigo... (E- FEF4).

En el momento en el que el presidente de VOX, que va de adalid de la familia, que está arrejuntado con otra y que no tienen hijos... es que... es que claro... si empezamos por ahí... la gente no es tonta. (...). Es verdad que estuvieron a puntito de sacar el primer escaño en el Parlamento Europeo [en 2014]. Pero en el momento que la gente vio que no... que este voto no ha servido para nada. Igual que salir a la calle. Otra vez que no ha servido para nada. Y entonces la gente dice: «Virgencita, Virgencita que me quede como estoy». Porque al final, el PP no adopta una actitud negativa contra ti (E-HO2).

En todo esto, además, hay que destacar el cambio de actitud que experimenta la CEE desde el año 2013, menos volcada en el estímulo de los grupos laicos de acción política. Alineado con la política de producción de espacios de diálogo a partir del nombramiento del papa Francisco I, y a pesar de que el episcopado español ha devenido en muy homogéneo e ideológicamente conservador (Pérez-Agote, Santiago y Montañés, 2015: 194), la jerarquía reduce la elaboración de documentos institucionales entorno a las demás materias frente a las que activamente se posicionó en el pasado para centrar sus energías contra lo que denominan «ideología de género» (CEE, 2012), el gran desafío de la Iglesia católica en la actualidad (Francisco I, 2016). Esto, sin embargo, no significa que el episcopado haya aceptado el pluralismo que implican las legislaciones anteriores, sino que ahora éstas se vehiculan a través de las deposiciones que la parte más conservadora del clero realiza a través de los medios de comunicación (Cornejo Valle y Pichardo Galán, 2017a: 236-238) y la subrogación por parte de los GLIC en las materias que concitaban mayores tensiones.

En el año 2014, sin embargo, se produce un hecho que altera significativamente la relación de los colectivos del campo con el partido históricamente afin: la dimisión del ministro de Justicia Alberto Ruiz-Gallardón (hoy próximo a FOU) al no conseguir materializar el anteproyecto para restringir el acceso a la IVE. Este acontecimiento, considerado como una “traición” (E- FEF4) del partido a sus propios valores — la revisión de la ley no es aceptada por los cuadros dirigentes del partido—, supone la ruptura definitiva de HO con el PP¹⁶² así como el incremento de la desconfianza del FEF respecto de esta organización política. Sin embargo, no es hasta el año 2018 que VOX¹⁶³ recibe el impulso de HO entre sus redes (aunque desde el año 2014 lo había intentado de manera intermitente y sin éxito) para, desde ahí, erigirse

¹⁶¹ Algunas reformas sí que satisfacen a los GLIC y a la CEE, como la Ley Orgánica para la Mejora de la Calidad Educativa (LOMCE) del año 2013, que suprime EpC del currículum académico.

¹⁶² Desde entonces han sido numerosas las campañas contra dirigentes del PP (y el propio partido): Soraya Sáenz de Santamaría, Mariano Rajoy, Cristina Cifuentes, Isabel Díaz Ayuso, Andrea Levy, Javier Maroto, etc.

¹⁶³ La difusión de la relación entre El Yunque y VOX produce un fuerte rechazo por parte del electorado católico. Esto podría explicar el escaso éxito inicial entre los activistas de los GLIC. A la luz del trabajo de campo, parece claro que el auge de VOX no se debe a la apropiación de las reivindicaciones de los GLIC a pesar de las coincidencias.

como el nuevo colectivo político que vehicula institucionalmente el discurso de los GLIC en torno a la «ideología de género» y las laicizaciones que se desarrollan tanto a nivel societal como en la cultura. Así, es relevante destacar que existe un vacío representacional entre los años 2014 y 2017: los partidos viejos han perdido la credibilidad mientras que los nuevos todavía no la han conseguido. Así lo manifiestan activistas del campo:

En el momento en que surgimos parece que HO quiere fagocitar un poco VOX, que posiblemente algo de cierto hay en ello, pero VOX es listo y VOX se deja querer. (...). Yo, por lo que he visto desde fuera, me da la impresión de que es HO la que intenta, efectivamente, hacerse con VOX y dice: «¿por qué no? Yo como partido... Cualquier organización o asociación que se me acerque, pues encantado, o sea... Pero ojito, que tengo mi autonomía, mi independencia... En fin, que no soy una marioneta a manos tuyas ni tu partido político... Encantado, nos queremos, me promocionas...». Entonces, cuando HO ve que, por un lado, no se puede hacer con el control total de VOX, y por otro lado, que el proyecto de VOX no surge, no explota como se esperaba que hubiese explotado, en el año 2014-2015, pues dice: «ya está». Un partido que no va a tener representación institucional, pues... no voy a perder el tiempo con ellos, si no me va a servir a mí para entrar... (E-HO6).

Esta atonía¹⁶⁴ cambia a partir del año 2017, cuando el campo se reactiva con la irrupción de las controvertidas campañas de HO, que pasan a establecer una nueva forma de interrelación con la sociedad civil —dejando a un lado la movilización social¹⁶⁵—. Al proceso de difusión de estas nuevas dinámicas contribuyen de manera extraordinaria las entidades de legitimación científica, pues traducen las preocupaciones sobre los secularismos vinculados con la sexualidad, la educación y el rol del catolicismo en la sociedad a través de enunciados sobredramatizados que calan particularmente bien entre los sectores culturalmente conservadores aunque secularizados de la población:

Tú coges los telediarios de los últimos siete años y ¿quién te ha abierto las noticias? Ha sido el movimiento que representa todo lo contrario a nosotros. (...) Saben estar en los medios, saben estar en la tele... cosa que nosotros no hemos sabido hacerlo igual de bien. Ahora, por ejemplo, está la historia del autobús famoso, y yo hablando con amigos, hacía años... ¡años!, que HO no tenía la repercusión mediática que está teniendo en estas dos semanas. O sea... estratégicamente... Ellos... Creo que su principal objetivo en estos momentos no es concienciar sobre la realidad de la pedagogía, sobre la transexualidad infantil, pero sí llamar la atención ¿no? Y lo han conseguido hacer mucho mejor de lo que lo han hecho estos últimos tres años en todos los temas (E-HO2).

Desde entonces, y a nivel mediático, HO ha devenido en el protagonista del campo. Esto, sin embargo, no se traduce en una mayor influencia del colectivo entre los GLIC, pues tanto el discurso beligerante como la estrategia de utilización de un lenguaje (al contrario que el del FEF) así como, y sobre todo, la influencia acreditada de El Yunque sobre HO, producen un ejercicio de distanciamiento respecto de esta organización en el campo:

[¿Os relacionáis con otras asociaciones?] Con todas las asociaciones menos con HO. De hecho con ellos no tenemos ninguna... A nuestras delegaciones se les dice de antemano: «No podéis relacionaros con esta gente». (...). Ellos han convocado movilizaciones aquí, en Madrid, han ido cuatro gatos. Porque

¹⁶⁴ La desmovilización casi total del FEF ha repercutido negativamente en la imagen del colectivo: “mucha gente en España hoy por hoy oye el nombre Foro y se fía. (...). Y no me gustaría que se perdiese. Durante estos dos últimos años he tenido la sensación de que se estaba perdiendo un poquito...” (E-FEF8).

¹⁶⁵ Fundamentalmente se basan en campañas publicitarias (usando autobuses, avionetas o vallas publicitarias), recogidas de firmas y organización de congresos internacionales.

en Madrid se conoce mucho el tema de El Yunque. A nosotros en todas las reuniones que tenemos, la primera pregunta que nos haces es: «¿Tenéis algo que ver con HO?», y les decimos: «No, cero». Entonces: «Vale, a partir de aquí empezamos a hablar, porque si tenéis algo que ver esta reunión ha concluido ya» (E-MV1).

Han provocado muchos líos, muchas desavenencias... Y creo que es un fenómeno negativo, por eso yo no quiero ni verlos... De hecho, ahora, cuando fundé Avanza, el partido que estoy haciendo, me llamó Nacho Arsuaga y me dijo: «quiero quedar contigo para comer... Tenemos que colaborar». Y le dije que no quiero ver a nadie de El Yunque cerca de Avanza ni de broma... Porque al final es algo muy nocivo por las formas de actuar, no por otra cosa... No digo que sean gente mala, los que yo conozco son gente buena, pero que utilizan procedimientos de engaño... (E-FEF8).

Como puede verse en la Figura 20 y Figura 21, y a pesar de que HO sea la entidad más conocida, la red de alianzas que teje es mucho más reducida y autorreferencial que la de FEF. Sus plataformas sectoriales mayormente colaboran entre sí y con aquellos centros de investigación colaterales (IPF o PpE). Aunque internacionalmente tiene una red extensa (no obstante éstos no operan en las movilizaciones realizadas en el Estado español), el colectivo con el que más ha colaborado es el francés La Manif Pour Tous (LMPT). Las siguientes imágenes corresponden a las alianzas de los dos nodos relevantes que emergen tras la reconfiguración del campo organizacional y que caracteriza la actualidad de las relaciones:

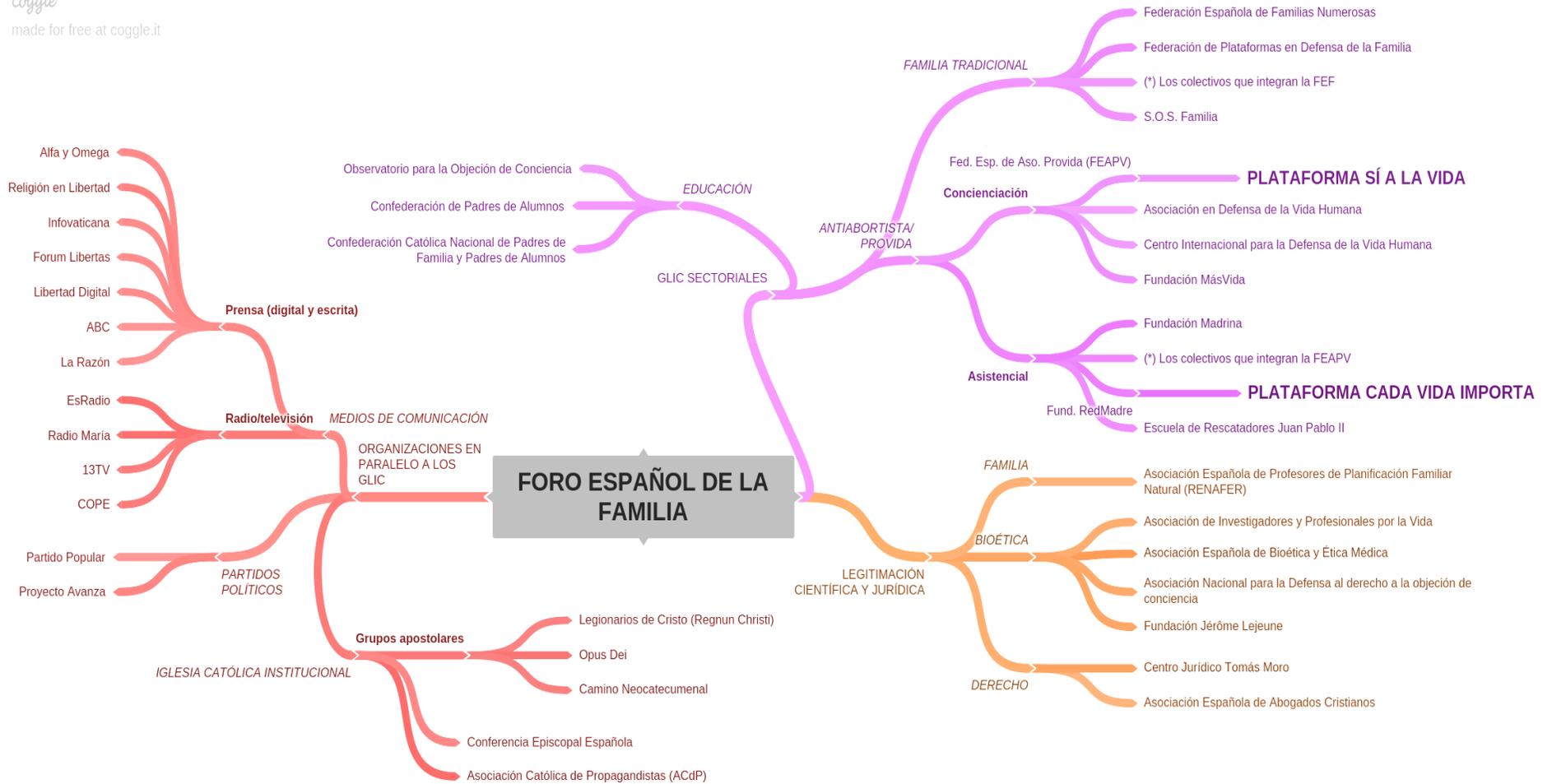


Figura 20. Caracterización de las alianzas de FEF como nodo del campo de los GLIC tras la ruptura del bloque unitario (2009-2019).
Fuente: elaboración propia.

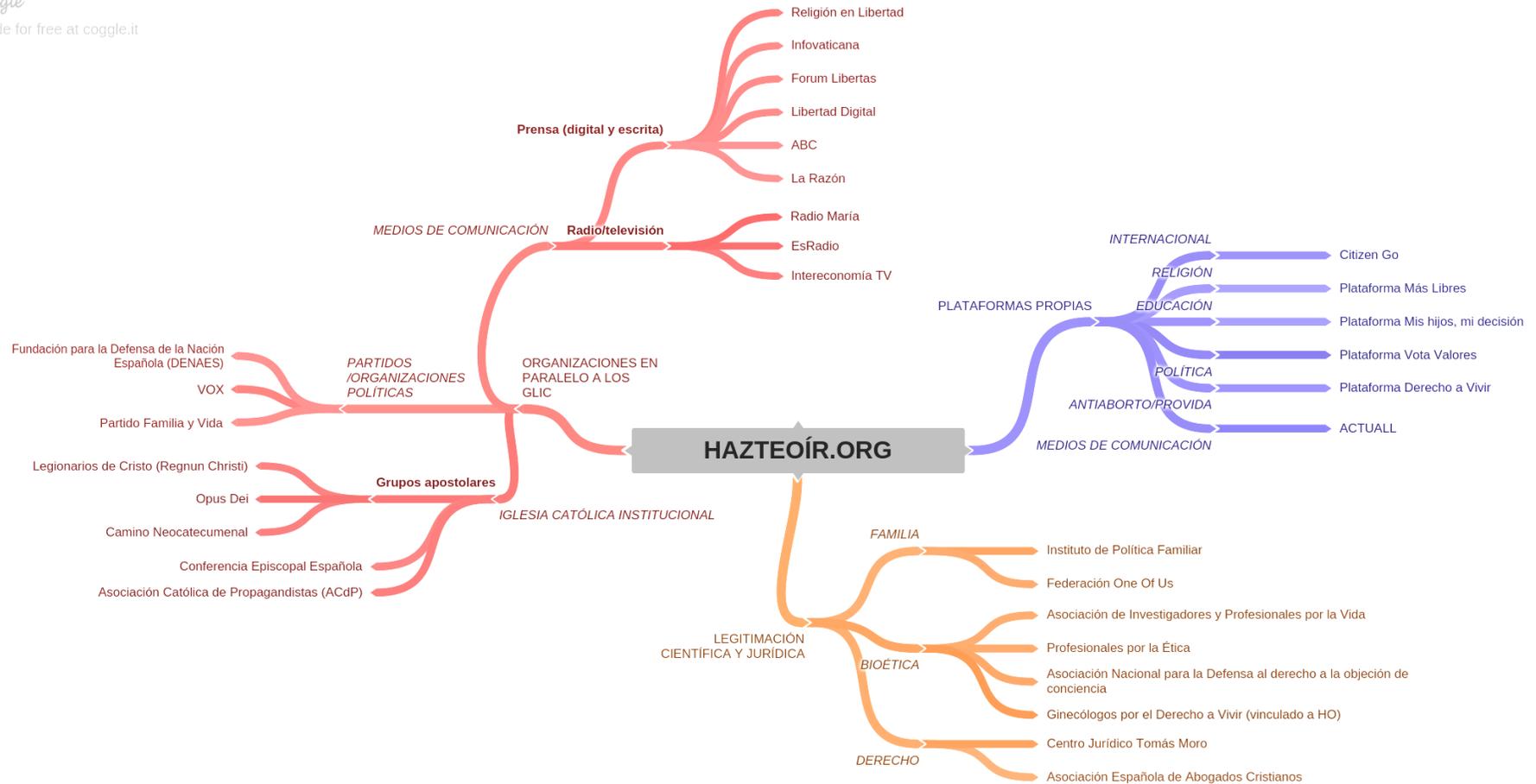


Figura 21. Caracterización de las alianzas de HO como nodo del campo de los GLIC tras la ruptura del bloque unitario (2009-2019).
Fuente: elaboración propia.

Hay que señalar, a modo de elemento general, que más allá del campo GLIC los secularismos relacionados con la intimidad no han suscitado mayores controversias, lo que indica el grado de secularización individual de la población en general. En la Tabla 18 podemos ver cómo el proceso de desmovilización tiene su correlato en las dinámicas políticas cambiantes (dos legislaturas conservadoras e inestabilidad política desde el año 2018), en el alejamiento de la CEE de las controversias públicas —al menos en términos teóricos— y la ausencia de legislación sobre cuestiones relacionadas con la intimidad (o directamente con la religión católica). Aún y todo podemos ver cómo existen determinados nichos en relación a la vida y la sexualidad siguen siendo problemáticos, concitando una constante actividad opositora:

Tabla 18. Cronología sintética de acontecimientos tras la ruptura del bloque unitario (2010-2019).

Fuente: elaboración propia.

	VIDA POLÍTICA	VIDA NORMATIVA	DOCUMENTOS VATICANOS* Y DE LA CEE** SELECCIONADOS	ACONTECIMIENTOS RELACIONADOS CON GLIC
2010	Abr.: Fernando López Luengos entrega a la CEE un informe sobre El Yunque.	Feb.: (FRM, Islas Canarias) Aprobación ILP para red de apoyo al embarazo. 03-05: Ley 2/2010 de salud sexual y reproductiva y de la IVE. Jun.: (FRM, Galicia) Aprobación ILP para red de apoyo al embarazo. Dic.: (FRM, La Rioja) Aprobación ILP para red de apoyo al embarazo. Dic.: (FRM, Castilla-La Mancha) Aprobación ILP para red de apoyo al embarazo.	02-12: <i>*Nota sobre la banalización de la sexualidad a propósito de algunas lecturas de Luz del Mundo.</i> 09-03: <i>**Presentación de la campaña: «¡Es mi vida!... Está en tus manos».</i> 05-07: <i>**Ante la entrada en vigor de la nueva Ley del aborto.</i>	07-03: (DaV-HO) II marcha en contra de la Ley de IVE. 03-05: (FEF) Campaña contra Ley de IVE y la ideología de género. 20-05: (FEF) Creación de OAG-FEF. 24-06: Creación de FMT. 03-07: (FEAPV) Concentración frente al Tribunal Constitucional contra la Ley de IVE.
2011	01-03: El card. Rouco reelegido presidente de CEE. 20-12: Mariano Rajoy (PP) elegido presidente del Gobierno.		22-06: <i>**Declaración con motivo del Proyecto de Ley reguladora de los derechos de la persona ante el proceso final de la vida.</i>	* : Creación de PSV. 25-03: (PSV) manifestación contra la IVE y a favor de la familia tradicional. Abr.: Creación de ML-HO. 05-10: Creación de VV-HO.
2012			26-04: <i>*La verdad del amor humano. Orientaciones sobre el amor conyugal, la ideología de género y la legislación familiar.</i> 22-11: <i>**Nota sobre la legislación familiar y la crisis económica.</i>	24-03: (PSV) manifestación contra de IVE y a favor de la familia tradicional. 07-10: (DaV-HO) III marcha en contra de la Ley de IVE.
2013	28-02: Renuncia de Benedicto XVI. 13-03: Nombrado papa Francisco I.	Oct.: (FRM, Islas Baleares) Aprobación ILP para red de apoyo al embarazo. [derogada en 2016]. 09-12: Se aprueba la LOMCE. 20-12: Anteproyecto de «Ley de protección de la vida del concebido y de los derechos de la mujer embarazada».	23-02: <i>**Orientaciones pastorales para la coordinación de la familia, la parroquia y la escuela en la transmisión de la fe.</i> 06-03: <i>**Sobre la formación religiosa y moral en la escuela.</i> 24-11: <i>*Evangelii gaudium sobre el anuncio del evangelio en el mundo actual.</i>	04-03: (HO) participación la manifestación contra el matrimonio homosexual convocada por LMPT en París. 24-03: (PSV) manifestación contra de IVE y a favor de la familia tradicional. 01-09: Creación de CG-HO. 02-09: Creación de FMV. 04-09: Creación de FOU.
2014	23-09: Renuncia del Alberto Ruiz-		18-09: <i>**En defensa de los más débiles.</i>	02-02: (CG-HO) Participación la manifestación contra el

	Gallardón por la retirada de la reforma de la Ley del aborto.		01-10: <i>**Defender la vida humana es tarea de todos.</i> 08-11: <i>**Nota sobre el matrimonio y el fallo del Tribunal Constitucional.</i>	matrimonio homosexual convocada por LMPT en París. 24-03: (PSV) Manifestación contra de IVE y a favor de la familia tradicional. 21-09: (DaV-HO) V marcha en contra de la Ley de IVE. 23-09: (HO) Concentración frente a la sede del PP contra la Ley IVE y del matrimonio entre personas del mismo sexo. 22-11: (CVI-FEF) manifestación contra la Ley del aborto.
2015	11-06: Mariano Calabuig elegido presidente del FEF 21-12: Mariano Rajoy (PP) presidente del Gobierno.		16/20-11: <i>**La Iglesia en misión al servicio de nuestro pueblo.</i>	01-10: (HO) Creación del medio digital Actual. 15-11: (DaV-HO) VI marcha en contra de la Ley de la IVE.
2016			19-03: <i>*Amoris lætitia</i> sobre el amor en la familia.	10-04: (PSV) Manifestación contra la Ley del aborto. 01-10: (HO) Distribución del libro <i>¿Sabes lo que quieren enseñarle a tu hijo en el colegio? Las leyes de adoctrinamiento sexual.</i>
2017	*: HO pasa a llamarse Grupo CitizenGO-HazteOír.org. *: Creación del Proyecto Avanza. 14-03: El card. Blázquez reelegido presidente de la CEE. 11-11: Ignacio García-Juliá elegido presidente del FEF.			27-02: (HO) Fleta el denominado «bus de la Libertad» contra la Ideología de género. 12-03: (HO) Manifestación sobre la “libertad de expresión”. 25-03: (PSV) Manifestación contra la Ley del aborto. Abr.: (HO) Tour del denominado “Bus de la Libertad” contra la denominada «ideología de género». Jun.: (HO) Avioneta publicitaria contra la denominada «ideología de género». 19-09: (HO) concentración contra «Ley Mordaza LGTBI».
2018	01-06: Pedro Sánchez (PSOE) elegido presidente del Gobierno.	21-05: Proposición de Ley de regulación de la eutanasia. 20-12: Proposición de Ley de derechos y garantías ante proceso final de vida.	19-03: <i>*Gaudete et exultate</i> sobre la santidad en el mundo actual. 09-05: <i>*Nota ante las iniciativas legislativas sobre la eutanasia y el suicidio asistido.</i>	23/24-02: (HO) Celebración del Congreso Internacional sobre Género, Sexo y Educación. 15-04: (PSV) Manifestación contra la Ley del aborto. 18-06: (DaV-HO) VII marcha en contra de la Ley de IVE.
2019				24-03: (PSV) Manifestación contra la Ley del aborto. 18-05: (HO) Manifestación contra la denominada «ideología de género». 24-10: (HO) Concentración en sede PSOE contra la exhumación de Franco (a favor de la libertad religiosa).

En la actualidad el FEF se encuentra en un periodo de estancamiento muy notable. Los sucesivos cambios en la presidencia de la organización no han permitido la realización periódica de nuevas actividades, y a día de hoy la única que se desarrolla anualmente es la manifestación coordinada entre el FEF y la FEAPV, PSV, en la que asiste como convocante HO. Asimismo, mantienen activas las diversas ILP de apoyo a la mujer embarazada aprobadas en muchas comunidades autónomas —como vemos en la Tabla 18— así como su red de asistencia (FRM), que es en lo que verdaderamente invierte el reducido presupuesto.

HO, por su parte, ha realizado las acciones más controvertidas de su historia, generando tanto simpatías como antipatías en el campo. La CEE, que coincide plenamente en los postulados ideológicos de fondo, reniega de las formas de la organización a pesar de que se vea beneficiada por la difusión de su mensaje. Esto, a su vez, genera fuertes controversias entre las distantes alas ideológicas del episcopado (Cornejo Valle y Pichardo Galán, 2017b). Es innegable que esta estrategia de confrontación le ha hecho perder buena parte de sus alianzas en el campo, sobre todo aquellas más arraigadas al ámbito eclesial. A esto, además, hay que añadir la controversia en torno a El Yunque, capital para comprender el aislamiento respecto a las actividades del FEF. La oposición a la denominada «ideología de género» a través de sus diferentes manifestaciones ocupa ahora la totalidad de las reflexiones y acciones del colectivo, fagocitando los debates concretos para pasar a discutir sobre las transformaciones culturales que sostienen esos secularismos. En la actualidad, y de entre todas las plataformas creadas, aquella que se opone al supuesto adoctrinamiento en los colegios (MHD-HO) parece la única con actividad con contenidos reales y tangibles en el espacio público y mediático¹⁶⁶. Aún así, es importante destacar un elemento: a pesar de que la presión en la calle se haya reducido considerablemente, su discurso se ha recrudecido de manera muy significativa¹⁶⁷ (puede que la institucionalización de estos discursos en el ideario de VOX explique la desmovilización del colectivo).

¹⁶⁶ En la actualidad, y a través del partido político de derecha radical VOX, ha logrado que algunas de sus propuestas sean impulsadas en las instituciones públicas, como el denominado “pin parental”.

¹⁶⁷ Entre estas nuevas campañas merecen mención aparte las campañas contra la enseñanza en pluralismo afectivo-sexual y contra la ley de violencia de género. Ambas campañas, por su discurso beligerante, fueron fuertemente contestadas por políticos, medios de comunicación y redes sociales, lo que contribuyó a divulgar el mensaje de la organización y sus debates posteriores. En el caso del autobús en contra del “adoctrinamiento sexual en los colegios”, la campaña de oposición dio lugar a una manifestación a favor de la libertad de expresión organizaba por HO, y en cuyo manifiesto se puede leer lo siguiente: “hoy en España, los poderes públicos destinan recursos a la creación de instrumentos de control de las costumbres, la cultura y las tradiciones. Así sucede en Madrid y otras ciudades con cuerpos de policía como las «unidades de gestión de la diversidad» para reprimir a los disidentes” (HO, 2017b: 1-2).

CAPÍTULO 6. ANÁLISIS: DE LAS ESTRATEGIAS, DISCURSOS Y REPRESENTACIONES DE LOS GLIC

“El lenguaje está hecho (...) de un sistema de notas que los individuos han elegido de antemano por sí mismos: por medio de estas marcas, pueden recordar las representaciones, ligarlas, disociarlas y trabajar con ellas. Son las notas que una convención o una violencia han impuesto a la colectividad”.

Michel Foucault, 2006b: 86-87.

1. INTRODUCCIÓN

Norman Fairclough (1995) ha subrayado la relevancia de los fenómenos discursivos y representacionales tanto en la resolución de conflictos como en la formación de las identidades personales y sociales. En esta línea, y considerando que las subjetividades construyen un campo simbólico tremendamente rico para comprender la pluralidad de sensibilidades y miradas sobre la realidad, recorro al análisis del discurso para abordar las narrativas que emergen de las organizaciones, activistas y simpatizantes de los GLIC. Unido al trabajo de campo realizado fundamentalmente a través de entrevistas personales semi-estructuradas, se movilizan además otras técnicas que tratan de atajar cierta opacidad, irreflexividad y/o desconocimiento —en diferentes grados y por distintas razones— entre algunos integrantes entrevistados, como es el análisis de contenido de conferencias, seminarios y noticias generalmente producidas por los propios colectivos y la observación no participante en movilizaciones y marchas convocadas por los nodos más relevantes de los GLIC.

El análisis está dividido en tres secciones con el propósito de abordar desde distintos ángulos los objetivos de la investigación: la primera, caracteriza la emergencia del laicado como figura clave en la acción política contrasecularizadora; la segunda sección, aborda las líneas principales que producen identidad individual y colectiva en el marco de los conflictos normativos relacionados con la intimidad; la tercera, por último, perfila las líneas discursivas principales que producen cohesión interna en el campo en torno a la construcción de un enemigo externo frente a las tensiones internas presentes entre los GLIC. A pesar de que cada sección aborde ámbitos diferentes del campo, la interrelación entre todas las secciones tratan de subrayar la interseccionalidad que se produce a distintos niveles: el societal (renovada fórmula de articulación política), el organizacional (construcción identitaria en oposición al «ellos») y el individual (discurso unitario por encima de las diferencias organizativas en materias centrales relacionadas con la intimidad).

2. SECCIÓN 1. DISTANCIAMIENTO DE LA INSTITUCIÓN: EL LAICADO COMO AGENTE POLÍTICO EN UN CAMPO EN PROCESO DE DESPRIVATIZACIÓN

En esta primera sección voy a exponer cómo la institución va paulatinamente desvaneciéndose del ámbito de la acción política directa para desprivatizarse a través del laicado en el espacio público. Esto,

en consonancia con el «programa institucional» católico que viene produciéndose con avances y retrocesos desde la década de 1980, se consolida a través de los GLIC seleccionados, que se hacen progresivamente fuertes frente a los secularismos en paralelo a los espacios institucionales tradicionales. La caracterización de esta lógica ayuda a comprender la apuesta por el empoderamiento de los laicos en el espacio público: 1) para emplazarse en las sociedades diferenciadas (Estado-religión); y 2) para gestionar los desarrollos políticos en cuestiones relacionadas con la intimidad a través de la acción política de la ciudadanía creyente. Para ejemplificar esto, trataré de transitar desde discursos eclesiales que anclan sus raíces en los documentos institucionales hacia las manifestaciones de los actores y simpatizantes de los GLIC, que se ubican simbólicamente entre éstos y las «razones públicas» para legitimar la oposición a la erosión de la influencia de la religión en la contemporaneidad.

Para ello, y tras describir lo que el campo entiende por programa institucional en complementariedad con lo expuesto en los capítulos anteriores, pasaré a mostrar cómo el laicado se arroga la acción en el espacio público a través de una interiorizada «ética de la responsabilidad» que se alinea con la forma en la que opera la conducción de las conductas de la ciudadanía creyente. Posteriormente, y aproximándome a los discursos de los activistas, paso a describir cuál es la relación subjetiva con la Iglesia católica institucionalizada para observar que la estrategia de distanciamiento no ha sido asimilada por completo, pues unos consideran que los grupos laicos operan en sustitución de la institución en el ámbito público, mientras que otros, marcando claras distancias frente a la Iglesia, consideran que ésta sólo opera como un marco cultural de partida, abonando la tesis de la privatización y de la separación de esferas.

2.1. Producción e interiorización del «nuevo programa institucional» católico: una renovada forma de acción social

“El programa institucional invoca principios o valores que no se presentan como simples reflejos de la comunidad y sus costumbres, se construye sobre un principio universal y más o menos «fuera del mundo»”

François Dubet, 2013: 35.

Las actuaciones de los contemporáneos GLIC no pueden entenderse sin el marco de acción que crea la repolitización de las esferas de la cultural y moral, y este, a su vez, resulta elusivo si no se aborda a través del programa para la «nueva evangelización» dirigido hacia la reconquista del espacio público (Graziano, 2012). Todo ello, que en síntesis surge como respuesta frente al socavamiento al que es sometida la influencia del catolicismo en la cultura y las instituciones, tiene como objetivo último el trazar nuevos espacio para la socialización, la reproducción y la defensa de una cosmovisión cuya estructura de plausibilidad (Berger, 1994) se ha visto contestada. Este movimiento, sin embargo, más que “una simple estrategia de adaptación a las nuevas estructuras sociales, es un proceso de transformación de largo alcance que impulsa nuevas formas de trabajo sobre los otros, entendido esto como “el conjunto de actividades que participan en la socialización de los individuos” (Dubet, 2013: 17). De aquí que, además,

la nueva gestión de las conciencias haya producido un cambio en el «programa institucional» católico, noción que François Dubet ha designado como:

“Un tipo particular de socialización, una forma específica de trabajo sobre los otros. (...). Esta concepción de la acción institucional se cuela por una tradición teórica según la cual la socialización se realiza ante todo por una interiorización de lo social, por una interiorización de la cultura que instituye a los actores sociales como tales” (2013: 32).

Este cambio, ligado tanto al impacto del CVII como al general proceso de *aggiornamento* institucional, instituye formas de socialización de la comunidad creyente en las que el laicado, es decir, los individuos que tienen la sociedad civil como lugar de operaciones y de encuentro, asumen un peso específico esencial. Todo ello, a su vez, queda definitivamente sellado tras la revisión del *Catecismo de la Iglesia católica* que se produce a finales del siglo XX, destacando que “la iniciativa de los cristianos laicos es particularmente necesaria cuando se trata de descubrir o de idear los medios para que las exigencias de la doctrina y de la vida cristianas impregnen las realidades sociales, políticas y económicas” (VV.AA., 1998: n. 899). En este sentido subjetivan sus acciones los activistas de los GLIC para tomar definitivamente la alternativa sobre las renovadas formas de la acción social y política:

Lo que hace falta es que los católicos, allá donde estén, defiendan su postura, explicándola en la izquierda, en la derecha, en el centro, arriba o abajo. Y luego, de asociarse, que sea para ayudar. El postulado está bien claro, ahora hay que explicar y pasar a ayudar a la gente (E-PRO1).

Se ha pasado de que la Iglesia esté de alguna manera... de que sus cabezas visibles sean hombres con sotana y mujeres con hábito a... ser pues, hombres practicantes que pueden estar en el mundo de la política o laicos que dan testimonio con su vida (E-FEF2).

Todo ello, en línea con el marco propuesto por el humanismo cristiano, establece un cerco sobre aquellos ámbitos esenciales para la reproducción de la cosmovisión religiosa —“lo que no nos gustaría perder” (E-HO2)—, y que se ajustan de manera solidaria con los documentos vaticanos (ver Tabla 11 y Tabla 14) que aspiran a instituir “nuevas y más amplias formas de participación en la vida pública por parte de los ciudadanos, cristianos y no cristianos (CDF, 2002: n. 1). De esta forma se produce la modernización de la institución, habilitando renovados espacio de interacción de los/las creyentes en el ámbito secular, al tiempo que se produce una reagrupación “neoconservadora” (Díaz-Salazar, 2007a) en el interior de la organización eclesial¹⁶⁸ a través de las conferencias episcopales nacionales (Kepel, 1995). Esto se da con el objetivo último de alcanzar una unidad de presencia en la sociedad civil:

“La legítima pluralidad de opciones temporales mantiene íntegra la matriz de la que proviene el compromiso de los católicos en la política, que hace referencia directa a la doctrina moral y social cristiana. Sobre esta enseñanza los laicos católicos están obligados a confrontarse siempre para tener la certeza de que la propia participación en la vida política esté caracterizada por una coherente responsabilidad hacia las realidades temporales” (CDF, 2002: n. 3).

¹⁶⁸ La situación de vértigo institucional que tiene lugar tras el posconcilio y los múltiples conflictos que emergen a modo de consecuencias no deseadas de la acción (crisis intraeclesiales y temor a la disolución de la identidad católica en el océano del secularismo) llevó, según Rafael Díaz-Salazar (2007a), a asumir los costes de una estrategia que apuesta por el neointegrismo en los principales ámbitos de decisión eclesial.

A medida que estas personas creen que han perdido su estatus de poder que antes tenían, ahora les duele mucho no poderlos recuperar, o por lo menos que haya otros modelos que les pisen un poco el hueco que ellos tenían antes, entonces intentan recuperarlo de muchas maneras (E-PRO1).

Pero lo que la Iglesia defienda y lo debe hacer, no significa que el papel de la Iglesia sea movilizar a la sociedad civil o proponer alternativas legales. Para eso no están, para eso estamos los ciudadanos (E-FEF8).

Este marco de acción pone el acento sobre la libertad individual, de ahí que consolide un discurso que sostiene que “cada uno es responsable de lo que actúa” (E-PRO1) siempre y cuando “no actúes en contra de los principios de la Iglesia” (E-FEF1). Por ello, se buscan espacios para la reconfiguración de la cosmovisión religiosa a través de la apertura de nuevas vías para la reflexividad y la acción social. Estas “relaciones cambiantes entre la producción y la reproducción de la vida social por sus actores constituyentes” (Giddens, 1993: 104) reproducen una prefijada forma de orden social —revelado, en última instancia—, construido en paralelo a la interiorización de las consideraciones doctrinales:

La CEE ya dijo que la Iglesia se abstenía de opinar de política, ¿no? Es decir, los cristianos, en base a su libertad y a su libertad responsable, tenían pleno derecho a votar lo que quisiesen, ¿no? Viendo, hombre, ellos daban unas notas sobre lo que era el bien común... (E-PRO1).

¡Hay que ir a la manifestación de tal, porque en la Iglesia somos católicos y hay que estar! ¡No! ese no es el rollo. El rollo es, vete si quieres y... apúntate en lo que quieras pero no te apuntes a algo que sea contrario a tu fe, porque entonces estás diciendo una cosa por una parte y haciendo otra por otra... (E-FEF1).

Tanto el trabajo de campo (E-MV1; E-HO4; E-FEF8) como la lectura atenta de los ensayos de las personalidades de referencia del campo (Rubio Núñez, 2005; Arsuaga y Rato, 2010; Contreras, 2016) arrojan luz sobre la finalidad de la estrategia, que en última instancia aspira a crear un polo social público que desde la sociedad civil genere discurso cultural y presión política a través de la formación de un bloque católico unido —arropado por la institución y legitimado por la comunidad de creyentes—: “la Iglesia seguirá aportando al bien común el que un católico solamente lo puede ser siendo ciudadano” (García Nuño, 2010: 182). Este proceso de desprivatización, como sostiene buena parte de la teoría sociológica, es lo que mantiene vivas las propuestas católicas en un mundo secular en creciente proceso de exculturación, pues son “las personas que están en la sociedad civil quienes llevan a la Iglesia adelante” (E-PRO1) a través de la “manifestación de mis ideas como las de cualquier otro ciudadano” (E-FEF5). Esta línea se apropia del nuevo programa institucional católico, a pesar de que la distancia entre las propuestas institucionales y las de la ciudadanía puedan tener una traducción compleja:

Pero lo que la Iglesia defienda y lo debe hacer, no significa que el papel de la Iglesia sea movilizar a la sociedad civil o proponer alternativas legales. Para eso no están, para eso estamos los ciudadanos (E-FEF8).

“Estamos convencidos de que las revoluciones hoy en día no se hacen ya de arriba abajo; se harán de abajo a arriba. Hay que reconstruir todo un tejido social, captando la cabeza y el corazón de muchos de nuestros conciudadanos, para construir una mayoría que un día tenga que tener reflejo político necesariamente. (...). Hacer leyes permisivas de cosas inicuas, se hace de la noche a la mañana. Crear el tejido moral que permita sostener leyes justas costará mucho. Y además siempre será una conquista inestable por definición. Por tanto, esta es una batalla a medio y largo plazo” (Blanco, 2016: 157).

Esta liberación de la acción individual no se produce de manera directa por parte de la institución, sino que se produce en paralelo a ésta por medio de la fijación de espacios para la socialización religiosa, cultural y política. Aún así, parece claro que con los postulados del humanismo cristiano se impulsan planteamientos solidarios que se enmarcan en unos desarrollos que imponen una especial atención a la «ética de la responsabilidad» de los agentes que pertenecen a esta comunidad de creyentes.

2.1.1. PROCESOS DE SUBJETIVACIÓN DE LA CIUDADANÍA CREYENTE: ARQUITECTURAS PARA LA RESPONSABILIDAD DEL LAICADO

“Es bien sabido que la civilización contemporánea está empapada de diferentes corrientes, no sólo cristianas sino también anticristianas, acristianas, arreligiosas y antirreligiosas. (...). Se trata de una situación que nos exige un compromiso si queremos superarla, un compromiso de todos los cristianos responsables, responsables de lo que quiere decir ser cristianos”.

Juan Pablo II, 1994c: 11.

El proceso de responsabilización del laicado es uno de los activos más importantes movilizados por parte del catolicismo desde la segunda mitad del siglo XX, entre otras cosas porque instituye una renovada vía de estimulación del proceso de desprivatización de la religión. Aunque esta lógica haya tardado en consolidarse, si en la actual reorganización de lo religioso identificamos una forma de confrontar la problemática división público/privado esa es a través de las actuaciones en el espacio común por parte de los ciudadanos¹⁶⁹ creyentes, es decir, aquellos individuos que movilizan sus derecho de ciudadanía para publicitar o defender en lo público dinámicas culturales que se construyen sobre una cosmovisión religiosa. Indudablemente, el campo de los GLIC se beneficia de estos marcos de acción, tanto los nodos más relevantes de acción política como, a otro nivel y bajo otras dinámicas, los colectivos asistenciales. Esta dinámica, que impulsa lógicas desecularizadoras, se manifiesta de la siguiente forma:

“Las instituciones estatales de numerosos países toman en consideración las necesidades espirituales de las personas, reconociendo así el papel desempeñado por las religiones en la vida de estas, así como las aportaciones que las religiones pueden hacer al debate público, lo cual ha llevado a que se deje de hablar de una privatización de las creencias para, en cambio, intentar alcanzar de manera cooperativa una laicidad sana (como predica la jerarquía católica) en la que los ciudadanos sean tratados bajo condiciones equitativas independientemente de su filiación religiosa, o mejor, sin que las filiaciones religiosas (o la ausencia de las mismas) supongan una desventaja para ejercer los derechos ciudadanos” (Gamper, 2010: 123).

Por medio de una desigual socialización religiosa —en un sentido doctrinal y no tanto privatizado (Luckmann, 1973)—, estos agentes tratan de recuperar la influencia del catolicismo a partir de la “repolitización de las esferas privadas religiosas y morales y de renormativización de las esferas económica y política públicas” (Casanova, 2000: 18). Así, los procesos de responsabilización comprometidos enfatizan que la pervivencia de la religión sólo es posible si los/as creyentes “dan más

¹⁶⁹ Considerando «ciudadanía» como la constitución de “una suerte de doctrina comprensiva que ofrece una serie de pautas a las que los individuos deben atenerse con la finalidad de fortalecer la democracia, entendida como comunidad republicana” (Gamper, 2010: 115).

caña” (E-HO1) en el ámbito público a través de la sujeción de las transformaciones culturales, particularmente en aquellos ámbitos relacionados con la sexualidad¹⁷⁰, la familia y la vida. Esto, sin embargo, parece no reparar en los dilemas y controversias que impulsan en la sociedad, pues es sabido que sobre algunas materias (Dobbelaere y Pérez-Agote, 2015a; Paternotte y Kuhar, 2017) los requerimientos prácticos y culturales de inspiración religiosa pueden colisionar —o incluso ser excluyentes— con la voluntad popular mayoritaria:

La Iglesia no puede entrar en el Congreso, porque hemos dicho que debería estar como está, fuera de la política. La Iglesia ha de guiar en los temas espirituales a la sociedad y establecer sus criterios o sus posicionamientos sociales ¿no? Entonces, han de mover a los ciudadanos en estos temas, o dejar clara su posición para que ellos en la política voten a los que vayan a defenderlos (E-HO3).

Creo que la Iglesia como institución sí que apoya a laicos católicos practicantes a defender sus ideas en el espacio público. Eso es un tema, pero de ahí a obligar hay un paso ¿no? No es obligar, me refiero, no es un precepto, no te ha impuesto de «oye, como precepto, la Iglesia tiene que defender...». Pues no (E-FEF2).

[El mandato es que] tenéis que ser vosotros los católicos, defendáis lo que creáis oportuno y juntaos con los que queráis, sean católicos o no lo sean, y defender lo que veáis bien, en muchas cosas seguro que coincidís con otros y en otras cosas con las que no, pero no tenéis que ir en bloque (E-FEF1).

La defensa de los espacio relacionados con la gestión de la intimidad adquiere una importancia capital en las estrategias de empoderamiento y responsabilización del laicado, pues es caracterizada como “primer campo para el compromiso social de los fieles laicos” (Juan Pablo II, 1988: n. 40). De aquí que, como guardianes de esos enclaves, la ciudadanía creyente actúe de manera vicaria, “corrigiendo” las torsiones que esas instituciones experimentan para que sigan “comportándose según su naturaleza” (E-FEF1), es decir, alineados con unos mandatos exógenos. En este sentido se manifiesta la Iglesia católica de manera rotunda:

“Es tarea propia del fiel laico anunciar el Evangelio con el testimonio de una vida ejemplar, enraizada en Cristo y vivida en las realidades temporales: la familia, el compromiso profesional en el ámbito del trabajo, de la cultura, de la ciencia y de la investigación, el ejercicio de las responsabilidades sociales, económicas, políticas. Todas las realidades humanas seculares, personales y sociales, ambientes y situaciones históricas, estructuras e instituciones, son el lugar propio del vivir y actuar de los cristianos laicos” (PCJP, 2006: n. 543).

“A menudo uno se pregunta realmente cómo es que cristianos que son personalmente creyentes no poseen la fuerza para hacer que su fe tenga una mayor eficacia política. Sobre todo debemos intentar que los hombres no pierdan de vista a Dios. Que reconozcan el tesoro que poseen. Y que, después, partiendo de la fuerza de la propia fe, puedan confrontarse con el secularismo y llevar a cabo el discernimiento de los espíritus. Este enorme proceso es propiamente la gran tarea que se nos encomienda en esta hora. Sólo podemos esperar que la fuerza interior de la fe, que está presente en el hombre, llegue a ser después poderosa en el campo público, plasmando asimismo el pensamiento a

¹⁷⁰ El rol de la familia en el seno del proceso de secularización ha estimulado debates muy interesantes. La hipótesis en el campo GLIC, como sostiene diversos agentes de referencia (E-FEF4; E-FEF8), invierte la lógica de manifestación del proceso de secularización, proponiendo un análisis que va escalando del seno reproductivo hacia el ámbito societal, produciendo cambios de calado. Comprender cuáles son las tesis hegemónicas de los GLIC sobre los cambios en los modelos familiares es importante para aproximarnos a la relevancia que se le ha dado históricamente a esta cuestión. La académica de referencia es Mary Eberstadt (2014a).

nivel público y no dejando que la sociedad caiga simplemente en el abismo” (Benedicto XVI, 2010: 70-71).

Aquí se produce la gran contorsión para producir un marco de desinstitucionalización mientras se explica la coincidencia de los planteamientos cristianos de los GLIC. Estos se producen de la mano del programa institucional católico y delegando en la ética de la responsabilidad del laicado. Esta es una de las consecuencias inmediatas de la doctrina conciliar, pues como he dicho, estimula la “común participación de todos los fieles, cada uno según su modo propio, en la misión de la Iglesia” (Miras, 2005: 114) con el objetivo de desligar a la Iglesia y al resto de organizaciones civiles de la gestión de las cuestiones temporales. El proceso de distanciamiento lo sostienen en exclusiva los agentes laicos:

Las asociaciones, no es la Iglesia católica como tal, no es la Conferencia Episcopal, no son las diócesis, pero tampoco son las asociaciones católicas, sino que, son asociaciones civiles donde hay católicos (E-HO4)

Que diga por aquí no pasamos si no por miembros concretos que a través de su labor política, profesional y social, y por tener los valores de que esa institución [la Iglesia católica] pues... defiende ¿no? (E-FEF3)

Frente a esta tensión que agrupa, de un lado, la gestión laica —a título colectivo— del pluralismo cosmovisional, al tiempo que, por otro lado, el intento de ser consecuente con los preceptos religiosos —a título individual— que propone la Iglesia católica, salen al paso las arquitecturas de responsabilización del laicado que movilizan los simpatizantes y activistas de los GLIC. Para caracterizar este posicionamiento es fundamental aproximarse a los marcos que orientan éticamente la acción que propone Max Weber en *El político y el científico*, pues atraviesan de manera contundente las actuales controversias de los GLIC. Se distinguen dos lógicas diferentes:

“Toda acción éticamente orientada puede ajustarse a dos máximas fundamentalmente distintas entre sí e irremediamente opuestas: puede orientarse conforme a la «ética de la convicción» o conforme a la «ética de la responsabilidad». (...). No es que la «ética de la convicción» sea idéntica a la falta de responsabilidad o la «ética de la responsabilidad» a la falta de convicción. No se trata en absoluto de esto. Pero hay una diferencia abismal entre obrar según una máxima de una «ética de la convicción», tal como la que ordena (religiosamente hablando) «El cristiano obra bien y deja el resultado en manos de Dios», o según una máxima de la «ética de la responsabilidad», como la que ordena tener en cuenta las consecuencias previsibles de la propia acción. (...). Cuando las consecuencias de una acción realizada conforme a una «ética de la convicción» son malas, quien la ejecutó no se siente responsable de ellas, sino que responsabiliza al mundo, a la estupidez de los hombres o a la voluntad de Dios que los hizo así. Quien actúa conforme a una «ética de la responsabilidad», por el contrario, toma en cuenta todos los defectos del hombre medio (...). No se siente en situación de poder descargar sobre otros aquellas consecuencias de su acción que él pudo prever. Se dirá siempre que esas consecuencias son imputables a su acción” (Weber, 1975: 163-164).

La «ética de las convicciones» es caracterizada como la ética del santo, esto es, como la del individuo cuyas acciones se mantienen absolutamente fieles a unos principios cuya defensa se debe guardar a toda costa; por el contrario, la «ética de la responsabilidad», es identificada como la del político, a saber, como una forma de actuar que obliga a considerar las consecuencias no deseadas de la acción hasta el punto de, en ocasiones, elegir la opción del mal menor: “ante el dilema de la opción, puede considerar preferible sacrificar momentáneamente sus principios, con el fin de evitar el mal mayor de las previsibles

consecuencias nefastas de una acción exclusivamente orientada de acuerdo con las convicciones” (Estruch, 1994: 434). Así, más que mutuamente excluyentes, ambas éticas resultan complementarias con el objetivo de no derivar en el fundamentalismo¹⁷¹ al que conduce el seguimiento hasta las últimas consecuencias de la primera, ni al absoluto cinismo carente de principios que deriva de la exclusiva búsqueda de la segunda. Los discursos y representaciones de los activistas de los GLIC se ven reflejados en estos tipos ideales, oscilando de manera recurrente entre ambas lógicas de acción como proponen las mismas organizaciones:

Te lees el catecismo de la Iglesia católica y, por ejemplo, la Iglesia está en contra del aborto, plantea la homosexualidad como algo pecaminoso ¿no? Y ellos [los sacerdotes] son portavoces de la Iglesia y... una de las cosas que tiene es hablar... es... es... hablar en nombre de lo que piensan los cristianos pero no meterse... o no debieran meterse creo yo, en el ámbito de la política, eso queda ya para cada uno y que se asocie con quien quiera sea católico o no... y haciendo lo que él crea que tiene que defender (E-PRO1).

Desde el Vaticano II somos los laicos los que tenemos que actuar de forma independiente, o sea, en conciencia y conforme con la llamada que cada cual sentimos por parte de Dios. No dirigidos en la sombra por un obispo, o sea... Con libertad porque, además, en política hay muchas decisiones... o desde la sociedad tratando de influir en política, o desde la sociedad pura y dura hay muchas decisiones que son opinables, que no son moral ¿Sabes? (E-HO4).

Este posicionamiento afianza la centralidad del laicado como agente de choque frente a los diversos secularismos que se dan a nivel societal, organizacional e individual. De aquí que sea normal que integrantes de los GLIC sostengan que la participación sea “una decisión mía como ciudadano, evidentemente yo soy católico...” (E-FEF1). No es una mera coincidencia, por lo tanto, que las expuestas Tabla 11 y Tabla 14 recojan un conjunto de documentos institucionales que sistemáticamente inviten tanto a la acción política como a la concienciación del pueblo católico con el objetivo último de urgir “en todas partes rehacer el entramado cristiano de la sociedad humana” (Juan Pablo II, 1988: n. 34). Desde esta vía se llama a la “imaginación y la creatividad” (Juan Pablo II, 1991b: n. 3) para estimular la responsabilidad del laicado hacia la consecución de un hipotético “bien común” (Juan Pablo II, 2003b: n. 117), uno que sepa adecuar las dinámicas institucionales con el mensaje evangélico, socio-históricamente¹⁷² construido por la institución a través de su doctrina. Con el objetivo de difundir el mensaje evangélico de manera transversal se apela a la *Doctrina Social de la Iglesia* (PCJP, 2006), que inscrita en una antropología derivada de los planteamientos del humanismo cristiano, enuncia también para “aquellos que no pertenecen a la comunidad de los creyentes” (Juan Pablo II, 2003b: n. 99):

“Para la eficacia del testimonio cristiano, especialmente en estos campos delicados y controvertidos, es importante hacer un gran esfuerzo para explicar adecuadamente los motivos de las posiciones de la

¹⁷¹ Enzo Pace y Renzo Guolo en su sintética obra sobre los fundamentalismos definen este concepto como: “un tipo de pensamiento y de accionar religioso que se interroga sobre el vínculo ético que tienen las personas que viven en una misma sociedad, sentida como una totalidad de creyentes ocupados en cuanto tales en todos los campos del accionar social. Se plantea de modo radical el problema del fundamento último, ético-religioso, de la *polis*: la comunidad política que toma forma en el estado debe basarse en un pacto de fraternidad religiosa” (2006: 8-9).

¹⁷² Esta idea se construye dentro de una determinada e históricamente cambiante orden que, según Michel Foucault, “se da en las cosas como su ley interior, la red secreta según la cual se miran en cierta formas unas a otras, y lo que no existe a no ser a través de la reja de una mirada, de una atención, de un lenguaje” (2006b: 5).

Iglesia, subrayando sobre todo que no se trata de imponer a los no creyentes una perspectiva de fe, sino de interpretar y defender los valores radicados en la naturaleza misma del ser humano. La caridad se convertirá entonces necesariamente en servicio a la cultura, a la política, a la economía, a la familia, para que en todas partes se respeten los principios fundamentales, de los que depende el destino del ser humano y el futuro de la civilización” (Juan Pablo II, 2001: n. 51).

“Es urgente, pues, difundir su conocimiento y estudio, superando la ignorancia que se tiene de ella incluso entre los cristianos. Lo exige la nueva Europa en vías de construcción, necesitada de personas educadas según estos valores y dispuestas a trabajar con ahínco en la realización del bien común. Es necesaria la presencia de laicos cristianos que, en las diversas responsabilidades de la vida civil, de la economía, la cultura, la salud, la educación y la política, trabajen para infundir en ellas los valores del Reino” (Juan Pablo II, 2003b: n. 99).

Este mandato es interiorizado por el campo que conforman los GLIC, sabedores de la importancia de difundir el mensaje más allá de los límites del campo católico (E-FEF5; E-HO5). Así lo atestiguan numerosos actores del campo tanto a nivel del Estado español como a nivel internacional (Rubio Núñez, 2005; Contreras, 2016). Así, las acciones no se circunscriben en exclusiva al ámbito legislativo, pues se deslizan hacia las conciencias individuales de manera sistemática, tratando de transformarlas por medio de la pedagogía del ejemplo (Blanco y Meseguer, 2011: 31) y de la deliberada visibilización en lo público de los modelos de convivencia inspirados en el humanismo cristiano (E-MV1; E-FEF2; E-FEF8):

“Hace falta el testimonio de las familias felices, que son muchas. Eso puede hacer que entre por los ojos, de manera muy plástica, lo que algunos ya no perciben de otra forma. Por eso, desde el Foro animamos a todos nuestros simpatizantes a «exhibirse» como familia y demostrar lo atractivo que es este estilo de vida. (...). Las familias debemos hacernos visibles y reivindicar la plena ciudadanía. Ya no es suficiente con hacer familia en la intimidad del hogar; necesitamos hacernos presentes como agentes de cambio social” (Blanco y Meseguer, 2011: 30-31).

Si esta lógica no es propiamente nueva, sí que asume dinámicas de análisis particulares en los campos de la actividad política y cultural, pues renegocian las clásicas nociones de espacio público y privado. Asimismo, y a mi juicio, esto supone una línea de análisis que no ha sido trabajada en profundidad a la hora de abordar al conjunto de los GLIC, tampoco por la perspectiva postsecular, generalmente más centrada en observar las incursiones netamente institucionales que se producen en el espacio público (Habermas, 2008a). No obstante, hay que resaltar que los marcos enunciativos siempre están inscritos en la retórica que habilita el humanismo cristiano —interpretaciones “en las que se interpone la autoridad del magisterio de la Iglesia” (Pace y Guolo, 2006: 87)—, a pesar de la traducción más o menos pública de los discursos. No obstante, el distanciamiento institucional del conjunto de los GLIC, unido a la responsabilización del laicado en una coyuntura crecientemente secularizada, dan lugar a un conjunto movilizado que se escurre a las lógicas mayoritarias de análisis del hecho religioso:

Un determinado clima cultural que en lo político y en lo social viene marcado por esas dos cosas, que los políticos no te arreglan esto y que en lo político hay un clima muy agresivo en estos temas, y luego un mensaje que caló, que fue el de la responsabilidad. (...). Entonces, meterse en estos debates con carácter confesional, es una... sería en mi opinión una manipulación de la religión y un fraude intelectual, y por eso el carácter no confesional es que va de suyo ¿no? (E-FEF8).

El proceso de responsabilización no se agota en las sistemáticas incursiones que los GLIC hacen en el espacio público, pues abarcan otros espacios de la realidad social. Éstos, principalmente, están

relacionados con la reproducción de un metafórico hilo de memoria (Hervieu-Léger, 2005a) que vincula una comunidad de creyentes previa con otra contemporánea, adaptando la dimensión expresiva de la creencia a las cambiantes estructuras de plausibilidad que tienen lugar en la modernidad. Sin lugar a dudas, esta es una de las piezas fundamentales que a través de la responsabilización se aspira a lograr, sorteando las complejidades derivadas de la erosión de la influencia de la religión en las estructuras de gobierno contemporáneas.

2.1.1.1. «PODER PASTORAL»: INTERIORIZACIÓN DE LA PROPUESTA DE ACCIÓN DERIVADA DE LA «NUEVA EVANGELIZACIÓN»

“Cuando se piensa en las obligaciones de verdad que el cristianismo impone a los individuos, se piensa en la verdad de un dogma, se piensa en la verdad de un texto, se piensa en la verdad de una tradición, se piensa en la verdad de una enseñanza (...). Yo creo, empero, que el cristianismo también implicó y sigue implicando otro tipo de obligación de verdad que se sitúa en una dimensión muy distinta (...) para nuestra historia cultural, para nuestra historia institucional, pero también, diría, para la historia de nuestra subjetividad”.

Michel Foucault, 2016: 107-108.

El relajamiento de la lógica “eclesiocéntrica” (Castillo, 2013) que se produce a partir del CVII por medio del empoderamiento del laicado no implica una retirada de la gestión de las voluntades y de las lógicas de acción, más al contrario, pues al liberar la acción individual a partir de una suerte de «ética de la responsabilidad», la institución clarifica de manera rotunda los espacios y las dinámicas que éstos ponen en movimiento en el espacio secular. Así, la lógica de la «nueva evangelización» sale al quite del embridamiento de las acciones individuales en el ámbito social, económico y político, siempre con el objetivo de ajustar lo máximo posible las dinámicas contemporáneas al orden impersonal que sostiene la institución. En este sentido se manifiesta Benedicto XVI:

“A menudo uno se pregunta realmente cómo es que cristianos que son personalmente creyentes no poseen la fuerza para hacer que su fe tenga una mayor eficacia política. Sobre todo debemos intentar que los hombres no pierdan de vista a Dios. Que reconozcan el tesoro que poseen. Y que, después, partiendo de la fuerza de la propia fe, puedan confrontarse con el secularismo y llevar a cabo el discernimiento de los espíritus. Este enorme proceso es propiamente la gran tarea que se nos encomienda en esta hora. Sólo podemos esperar que la fuerza interior de la fe, que está presente en el hombre, llegue a ser después poderosa en el campo público, plasmando asimismo el pensamiento a nivel público y no dejando que la sociedad caiga simplemente en el abismo” (2010: 70-71).

Derivado del clima cultural en el que se inscribe el nuevo «programa institucional», la institución apuntala la importancia de la gestión de los bastiones últimos en aras de garantizar la relevancia en una coyuntura que sistemáticamente contesta sus postulados, a saber, la gestión de la vida y de la muerte (Juan Pablo II, 1995; Benedicto XVI, 2009), la sexualidad (Juan Pablo II, 2003a; CDF, 2013) y la familia (Juan Pablo II, 1981, 1994a; Francisco, 2016). No es precisamente casual, por lo tanto, que la importancia de estas materias sean subrayadas por todos los GLIC, así como tampoco lo es que “en los propios países occidentales, las primeras organizaciones en oponerse al establecimiento de una agenda igualitaria

s[ea]n las eclesiales” (Blancarte, 2013: 11). En este sentido, se comprende mejor el deslizamiento de los documentos institucionales —tanto vaticanos como de las conferencias episcopales nacionales— hacia el ámbito del ordenamiento moral de la comunidad creyente, y que de manera tan tajante delimitan el campo de acción sobre los distintos ámbitos de la realidad. Esto responde a un objetivo claro: embridar la reflexividad del actor en aras de evitar construcciones religiosas individualizadas —tal y como sostiene Ulrich Beck en *El Dios personal* (2009)— en aquellos ámbitos de particular relevancia para la institución¹⁷³. Este proceso representa una particularidad del catolicismo, pues entre el creyente (laico/a) y la palabra de Dios se interpone el magisterio de la Iglesia y la institución como depositaria de la verdad transmitida (Pace y Guolo, 2006: 87), de ahí la gerencia en materias centrales:

“El hombre necesita ser iluminado por la revelación de Dios, no solamente acerca de lo que supera su entendimiento, sino también sobre «las verdades religiosas y morales que de suyo no son inaccesibles a la razón, a fin de que puedan ser, en el estado actual del género humano, conocidas de todos sin dificultad, con una certeza firme y sin mezcla de error»” (VV. AA., 1998: n. 38).

Tú actúa responsablemente y bajo tú conciencia; ¡hombre, no actúes en contra de los principios de la Iglesia pero luego tú muévete en tu mundo como tú quieras! (...). Dentro de la Iglesia, cuando el papa empieza a decirme hasta que qué ropa tengo que ponerme, hasta qué partido tengo que votar ya... empiezo a... ¡Oye, que yo soy! ¡Soy libre! ¡Dame tus criterios que ya los asumiré inteligentemente, pero no asumiré más de lo que me tengas que decir! (E-FEF1).

Esta dedicación explica la importancia que ha adquirido nuevamente el «poder pastoral»¹⁷⁴, a pesar de que en la actualidad asuma una perspectiva de mínimos hacia la gestión de los espacios de intimidad mencionados. Así, como sostiene Anthony Giddens, se considera que para que el control “sea eficaz debe ser interno” (1998: 27):

Pues sí que es verdad que la Iglesia, como dices tú, está detrás de los postulados de todas estas personas, pero las cabezas visibles han cambiado literalmente. Entonces, estas personas eran los hombres con sotana que daban los sermones y ahora... ahora... no es que den sermones, todo lo contrario, son personas que defienden determinadas ideas, pero con postulados católicos, claro (E-FEF2).

Un laico puede llegar a esa conclusión sin pasar por la Iglesia, pero que a través de... puede que su condición de cristiano le facilite ver que eso... no creo que la palabra sea condicione pero sí que le facilite una opinión determinada (E-FEF3).

La lógica del «poder pastoral» se relaciona con los individuos —y con las comunidades— a través del cuidado y el asesoramiento espiritual que proporcionan diversos líderes religiosos a sus miembros, con cuyas enseñanzas construyen unas prácticas y representaciones sobre el cuerpo y la conducta a través del “desarrollo de técnicas de poder orientadas hacia los individuos y destinadas a dirigirlos de manera continua y permanente” (Foucault, 2006c: 181). Las cuatro características principales de esta forma de ejercer el poder son: 1) el pastor ejerce el poder sobre un rebaño más que sobre un territorio; 2) es el

¹⁷³ Numerosas investigaciones dan cuenta de la ruptura de la homogeneidad en torno a cuestiones relacionadas con la intimidad entre la población católica: Alberdi, 1979; CIS, 1985; Pérez, Agote, 1990; Díaz-Salazar, 1993; Cruz Cantero, 1995; González-Anleo, 1999; Barreiro, 2000; Casanova, 2012a; Pérez-Agote, Santiago y Montañés, 2015.

¹⁷⁴ La caracterización de esta forma de poder se encuentra en el texto “*Omnes et singulatim*: hacia una crítica de la «razón política»” (pp. 179-205) del ensayo *La vida de los hombres infames* (Foucault, 2006c).

pastor quien reúne, guía y conduce a su rebaño (comunidad creyente); 3) el papel del pastor consiste en asegurar la salvación de su comunidad de fieles; y por último, 4) el ejercicio del poder sobre la grey por parte del pastor es considerada un deber. Los miembros destacados de los GLIC, aunque con significativas diferencias sobre los límites de la reproducción del discurso y sus expresiones en el ámbito público, se expresan en este sentido sobre la formación de las conductas:

“Los fieles laicos que trabajan en la política, han de respetar, desde luego, la autonomía de las realidades terrenas rectamente entendida. (...). Esto exige que los fieles laicos estén cada vez más animados de una real participación en la vida de la Iglesia e iluminados por su doctrina social” (Juan Pablo II, 1988b: n. 42).

Desde que soy sacerdote no me gusta participar en esto... Precisamente porque mi sitio no es movilizadno sino que mi sitio está en otro lugar (E-FEF5).

Tenemos Evangelios de sobra para que los curas catequicen y no cuenten un rollo de qué guapos somos todos, y que hay que ser buenos... ¡No! ¡El Evangelio de hoy dice: que hay que defender la vida desde la concepción hasta su muerte natural! Porque los hay... porque hay Evangelios que lo dicen (E-FEF7).

Este poder no sólo se moviliza a través de la subjetivación en lo que concierne a las acciones y las prácticas de los individuos, sino que también reproduce un imaginario y unas representaciones sobre la realidad que son el marco desde el cual el resto de hechos sociales adquieren sentido, de ahí la apelación a la “catequización” (E-FEF7) y la “evangelización” (E-FMV1). La articulación de la población creyente en el ámbito público responde tanto al interés del propio sujeto en cuestiones sociales y políticas como a la “vocación” —tanto religiosa (E-FEF7) como secular— de realizarse a través de la defensa de la cosmovisión católica o de la tradición atravesada por elementos cristianos. La relevancia de esta dinámica individual (y religiosa) en la construcción de la identidad de los activistas de los GLIC a nivel internacional da muestras de esa estrategia supranacional (Munson, 2008). Esto tiene en la «ley natural»¹⁷⁵ su punto de partida, entendida como un sistema que se mantiene “*inmutable* y permanente a través de las variaciones de la historia” (VV.AA., 1998: n. 1958)¹⁷⁶. De aquí que, en tanto que guardianes de esa ley, el laicado actúe de manera vicaria, “corrigiendo” (E-FEF5) las torsiones que las instituciones sociales experimentan en su encuentro con la modernidad. En este sentido se manifiesta la CDF:

“Se puede verificar hoy un cierto relativismo cultural, que se hace evidente en la teorización y defensa del pluralismo ético, que determina la decadencia y disolución de la razón y los principios de la ley moral natural. Desafortunadamente, como consecuencia de esta tendencia, no es extraño hallar en declaraciones públicas afirmaciones según las cuales tal pluralismo ético es la condición de posibilidad de la democracia. Ocurre así que, por una parte, los ciudadanos reivindican la más completa autonomía para sus propias preferencias morales, mientras que, por otra parte, los legisladores creen que respetan esa libertad formulando leyes que prescinden de los principios de la ética natural, limitándose a la condescendencia con ciertas orientaciones culturales o morales transitorias, como si todas las posibles

¹⁷⁵ Jean Touchard en su *Historia de las ideas políticas* recoge la oposición entre «ley natural» y «ley positiva», fundamental para aproximarnos a las reivindicaciones de los GLIC: “la «ley natural», que está en el corazón de cada uno, es la ley de Dios; siendo la ley cristiana la promulgación exterior de la ley del alma. El derecho positivo debería ser el desenvolvimiento exterior de la «ley natural»” (2008: 103).

¹⁷⁶ Esta ley se asienta sobre una consideración lineal de la memoria, al contrario de lo que sostiene Danièle Hervieu-Léger, que asume en la línea de Pierre Nora, que la memoria es “reconstruida a través de pequeños fragmentos” (2005a: 232).

concepciones de la vida tuvieran igual valor. Al mismo tiempo, invocando engañosamente la tolerancia, se pide a una buena parte de los ciudadanos —incluidos los católicos— que renuncien a contribuir a la vida social y política de sus propios países, según la concepción de la persona y del bien común que consideran humanamente verdadera y justa, a través de los medios lícitos que el orden jurídico democrático pone a disposición de todos los miembros de la comunidad política” (2002: n. 2).

Mediante esta dinámica se establecen los mimbres discursivos que caracterizan, sobre todo, el actuar de los/as católico/as comprometidos/as con el cambio político. Esto, en un sentido individual, estimula la acción en el ámbito público (a través de la sociedad civil y las instituciones) como lugar desde el cual obtener la salvación individual tal y como mantiene el magisterio de la Iglesia, pues “a los laicos corresponde, por propia vocación, tratar de obtener el reino de Dios gestionando los asuntos temporales y ordenándolos según Dios” (CVII, 1967d: n.31). No obstante, y a pesar del esfuerzo por inculcar estos valores de compromiso y responsabilidad, en ocasiones, las dinámicas que impulsa el «poder pastoral» no es capaz de movilizar al conjunto de la ciudadanía hacia el espacio público. A lo largo del trabajo de campo se aprecia una tensión que atraviesa la subjetivación de la población creyente, que se antoja compleja debido a las permanentes contradicciones a las que los actores se enfrentan en su cotidianidad, pues como sostiene François Dubet, “la acción social no tiene unidad [y] no puede reducirse a un programa único” (2010: 86).

De esta manera, y alejados de las concepciones hipersocializadas (Garfinkel, 2006) de la acción, dentro del campo pueden observarse dinámicas que remiten a una suerte de “dejación de funciones” —o siguiendo la terminología católica, como “pecados de omisión” (E-FEF7)—, pues consideran que han desentendido la defensa y reproducción de los valores cristianos en el espacio público. A ello influyen los signos de la privatización de la religión, que de manera decidida han impactado sobre la “individualización de las decisiones” (Dobbelaere, 1993: 23). Este abandono generalizado ha producido la sensación de que, en términos generales, “en la vida real, al catolicismo ni se le ve ni se le espera” (E-FEF2):

Cuesta encontrar cristianos capaces de luchar y de dar batallas, y de sostener ideológicamente... ¡El mundo cristiano está mucho más frío! ¡No consigues que un cristiano salga ahí con las armas ni...! Bueno las armas... (E-FEF5).

La mayor red de comunicación que ha habido en toda la historia la ha tenido la Iglesia católica con los misioneros y los sacerdotes viajando de un país a otro. Y hoy en día, a pesar de las redes sociales, que seguimos siendo la mayor red de comunicación... y de evangelización y no la utilizamos... Ese es un verdadero... Dios pedirá cuentas a los responsables de la Iglesia a lo largo de los últimos cincuenta años (E-FEF7).

Esto apela a la compleja consolidación del programa institucional que viene produciéndose desde la década de 1980, y que no ha conseguido que el empoderado laicado se involucre de manera masiva en disputas públicas. Asimismo, puede verse a través de las diversas narrativas sobre la desprivatización que son caracterizadas en el campo, y que tienen el eje «institucionalización/desinstitucionalización» su principal factor diferencial. No obstante, y como expongo en la siguiente sección, los espacios de reproducción de la cosmovisión anclada en el humanismo cristiano son diversos y diferenciados como

presupone el proceso de modernización, los cuales pueden ser aprovechados como lugares de socialización, interiorización y reclutamiento de agentes frente a los procesos de laicización.

2.1.1.2. ESPACIOS SECULARES DE FORMACIÓN, REPRODUCCIÓN Y RECLUTAMIENTO: LA «PILARIZACIÓN»

“Cabe aducir que la intención misma de cualquier tradición religiosa consiste en preservar durante generaciones de personas corrientes no sólo el recuerdo de los grandes acontecimientos fundacionales, sino la posibilidad de reproducirlos en un registro muy inferior”.

Peter L. Berger, 1994: 167.

El catolicismo aspira a reproducirse a través de la diferenciación segmentada de sus subsistemas como lo muestra la extensa labor educativa, sanitaria o cultural que sostiene. Esta es una estrategia movilizadora frente a los desarrollos de la secularización en su dimensión meso u organizacional, y de la que —sobre todo— se nutren internacionalmente los GLIC para reclutar miembros y ganar visibilidad. Este proceso de diferenciación controlada que se articula en torno a una matriz religiosa ha sido conceptualizada bajo el nombre de «pilarización»¹⁷⁷ (Dobbelaere, 1979), y pasa a caracterizar las dinámicas de resistencia frente a la erosión de la influencia de la religión que tiene por objetivo principal “proteger del mundo secular a los católicos (...) mediante la creación de organizaciones paralelas sobre una base religiosa” (Dobbelaere, 2008: 21). Partiendo de esta base, mediante la adaptación de las lógicas de producción de espacios en los que destaca el hecho religioso por encima de sus hibridaciones seculares, se construyen bloques de reproducción de la cosmovisión católica en diversos espacios bastiones fundamentales (cultura, educación, salud y política) con la aspiración de que se mantengan “fuera la contaminación cognoscitiva del pluralismo” (Berger, 1994: 61). Huelga decir que a medida que el proceso de laicización se consolida tanto a nivel organizacional como individual se hace más complejo mantener un sistema pilarizado, pues son incesantes los envites laicizadores que soporta¹⁷⁸ la estructura de plausibilidad de esta narrativa.

Esta lógica de subjetivación de las conciencias a partir de subsistemas tiene una enorme importancia en la puesta en marcha de los GLIC en dos sentidos distintos aunque complementarios: 1) para la concienciación y formación de los sujetos que se socializan dentro de cada uno de los pilares seculares (estrechamente interconectados) en una lógica de actuación de acuerdo al sistema de creencias que dan sentido al pilar (con especial hincapié en la cuestión cultural); y 2) a través de la creación de una extensa trama organizativa que opera como red de reclutamiento encaminada a “facilitar los procesos de implicación y reduc[ción de] los costos de la inversión individual en la acción colectiva” (Melucci, 1999:

¹⁷⁷ Este concepto es introducido en el campo de la sociología desde el ámbito de la historia por Karel Dobbelaere (1979, 1994) para caracterizar los desarrollos del catolicismo belga desde el siglo XIX hasta la actualidad. Si bien los desarrollos teóricos han sido descritos para el caso de esta forma de religiosidad, con diferentes matices según territorios, esta lógica es movilizadora frente a la secularización por parte de todas las cosmovisiones religiosas en el occidente diferenciado.

¹⁷⁸ Karel Dobbelaere (2008: 21-22) desarrolla cómo a partir de la década de 1960 la secularización a nivel meso del sistema belga comienza a afectar a organizaciones católicas del ámbito de la educación y de la salud, erosionando los planteamientos de la pilarización.

62). De esta forma, y a partir de la lógica de la pilarización, se trata de incorporar de forma casi inconsciente en los individuos una cosmovisión “a través de diversos procesos de socialización: escolar, familiar, mediática, etc.” (Santiago, 2015: 8) en paralelo a los procesos de secularización hegemónicos en las sociedades contemporáneas para, posteriormente, no sólo ejercer como reductos de potenciamiento de lo trascendente en una realidad cada vez más confrontada por la secularización, sino que, además, operar como un inmejorable trampolín para la concienciación política en la lógica de la «nueva evangelización» impulsada desde la década de 1980.

Partiendo de la base de que las interferencias entre modernidad y religión han modificado ostensiblemente la integralidad de las estrategias de reproducción en la medida en que se han aproximado al poder racionalizador del Estado (en forma de financiación y regulaciones legales sobre todo en los ámbitos de la salud y la educación), la lógica de la pilarización continúa operativa en espacios de enorme relevancia con el objetivo de inculcar unos determinados marcos cognitivos sobre la realidad. Por ello, y a pesar de que los pilares están enormemente pluralizados, siguen siendo enclaves privilegiados para caracterizar la red de contactación a todos los niveles de la movilización, también entre diferentes grupos de edad —simpatizante, contribuyente esporádico, colaborador puntual, activista, etc.— . Esta estrategia de reclutamiento, siendo movilizada como una nueva forma de incidir sobre el laicado, repercute internacionalmente en todos los países en donde el catolicismo tiene una influencia destacada (Mujica, 2007: 57). De esta forma, y centrando el análisis en el trabajo de campo realizado, puede apreciarse cómo los GLIC se valen de las diferentes instituciones de inspiración o directa transmisión católica en diferentes ámbitos (ver Figura 22) para captar activistas y simpatizantes frente a la promulgación de secularismos:

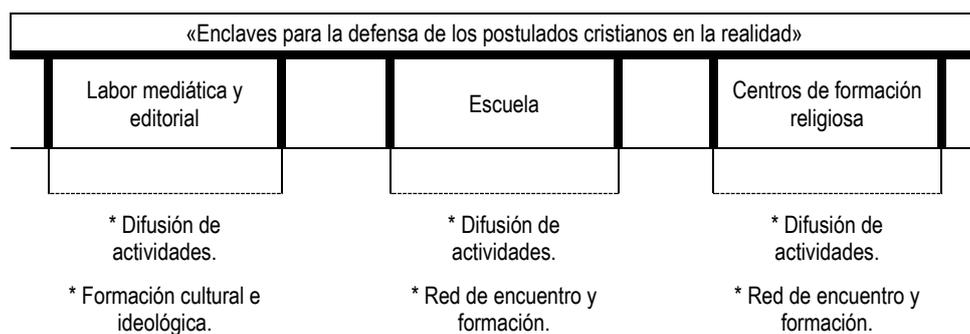


Figura 22. Pilares más destacados en la defensa y reproducción de la cosmovisión católica.
Fuente: elaboración propia.

1) Labor mediática y editorial: este pilar es fundamental para producir un marco de resistencia frente a la erosión de las estructuras tradicionales fuertemente influenciadas por significantes cristianos, sobre todo en los ámbitos de mayor implicación de los GLIC, como la familia tradicional, la sexualidad, el aborto y también, aunque tratado desde la perspectiva de la libertad de culto, los secularismos que impactan sobre la hegemonía cultural católica. Tanto los medios de comunicación como las editoriales contribuyen a la difusión en un sentido doble del discurso y las representaciones sobre la realidad: no sólo ubican las

reivindicaciones de los GLIC en el ámbito mediático a través de un tratamiento favorable y voluntarioso, en muchas ocasiones lisonjero, sino que en aras de hacer llegar el discurso más allá de los bloques de fuerte arraigo cristiano, difunden la mirada antropológica, filosófica y cultural propia de los colectivos contrasecularizadores analizados.

Los medios de comunicación afines juegan un papel importantísimo no sólo en la difusión de las actividades, congresos, charlas y movilizaciones de los GLIC, sino también en la visibilización de sus discursos (diagnósticos, predicciones y planteamientos) en relación a los impactos de los secularismos promulgados o previstos¹⁷⁹. Las agrupaciones informativas que de manera más fiel y continuada acompañan estas actividades están políticamente escoradas hacia la derecha conservadora, con una clara influencia católica cuando no directamente eclesial (la cadena de televisión 13TV o de radio COPE, así como la revista Alfa y Omega, todas ellas dependientes de la CEE) tal y como muestro en la Figura 19, Figura 20 y Figura 21. De esta manera, no sólo “recogen todo lo que hacemos” (E-MV1), sino que, además, contribuyen a sobredimensionar tanto las actividades como el impacto de las iniciativas puestas en marcha, cubriendo de manera constante al conjunto de los colectivos laicos (sobre todo las actividades de FEF, HO y PSV) durante sus cada vez más prolongadas temporadas de inactividad.

Por otra parte, la labor editorial ejerce como repositorio discursivo, como un espacio de elucubración y diagnóstico de las consecuencias de desairar el modelo de orden social cristiano tanto a nivel político, cultural, demográfico y moral. En las obras promocionadas concurren de manera muy notable teorías conspirativas sobre el “nuevo orden mundial” (Marshall, 2020)¹⁸⁰, con la defensa de los bastiones culturales cristianos desde diferentes líneas temáticas¹⁸¹, todas ellas dirigidas a estimular el compromiso frente a la creciente transformación cultural. En esta línea se encuentran, con mayor o menor radicalidad, todos los ensayos y autores/as de referencia en el campo. Asimismo, y más allá de las históricas o vigentes conexiones eclesiales de las editoriales que de manera sistemática dan cobertura a estos ensayos, es importante señalar que el entramado editorial está muy diversificado¹⁸².

¹⁷⁹ Uno de los entrevistados nombra el conjunto de agrupaciones mediáticas próximas, lo que permite ver las conexiones institucionales tangenciales: “los medios más afines, obviamente, el grupo COPE, 13TV, La Razón y el ABC (...) son con los que hemos tenido más sintonía porque coincidíamos con su línea editorial” (E-FEF8).

¹⁸⁰ Así caracterizan, de manera más o menos explícita, todos los ensayos del campo el proceso de secularización: “la postura del cristianismo y del cristiano debe ser una aceptación completa de la secularización y de sus consecuencias, como «signo de los tiempos», y por lo tanto como algo querido por Dios. Se trataría de colaborar con el avance de la secularización y de evitar todo lo que pudiera frenar su progreso «inevitable». Este modo de pensar es equívoco y equivocado (...). Una cosa es *aceptar, como hecho*, la secularización (...) y otra muy distinta propugnarla como derecho, como teoría, como ética, y hasta como solución ideal a los problemas que aquejan a la humanidad” (Martínez Sáez, 2018: 14-15).

¹⁸¹ A continuación una bibliografía seleccionada de cada ámbito: el subgénero testimonial (Martín García, 2005; Puente, 2009; Altozano, 2011), las crónicas de las movilizaciones contrasecularizadoras (Rubio Núñez, 2005; Santana, 2014; Contreras, 2016), los secularismos en diferentes ámbitos —eutanasia (Hendin, 2009; Poveda y Laforet, 2009), «ideología de género» (Trillo-Figueroa, 2009; Rubio, 2016), aborto (Navas, 2014, 2019), educación (Calderero, 2014), familia tradicional (Blanco, 2010; Sánchez Cámara, 2011) o el rol de cristianismo/laicado en las democracias plurales (García Nuño, 2010; Miró i Ardèvol, 2014).

¹⁸² Algunas de las editoriales más conocidas son: Buenas Letras, CEU Ediciones, Ciudadela, Encuentro, EUNSA, Espasa, Homo Legens, Libros Libres, Palabra, Rialp, Sekotia, Stella Maris y Voz de papel.

Más allá de los grupos de personas asiduas a los lugares de socialización religiosa tradicionales, este pilar incide sobre aquellos individuos que otorgan un elevado capital simbólico a la cultura católica a pesar de que hayan transitado por un proceso de fuerte secularización —miembros de la segunda o tercera oleada secularizadora (Pérez-Agote, 2012)—, y que como también se puede ver en el caso francés (Béraud y Portier, 2015b), representan un sector muy importante de la movilización (aunque generalmente alejados de los espacios de decisión).

2) Los colegios católicos: la escuela es el lugar donde transcurre la primera etapa de los desarrollos de los «programas institucionales» en tanto que “designa[ción de] un tipo particular de socialización, una forma específica de trabajo sobre los otros” (Dubet, 2013: 32). Esto se alinea con la necesidad de construir espacios de reproducción moral enraizados en la lógica del humanismo cristiano, más aún en coyunturas plurales que estimulan la permanente «negociación cognitiva» (Berger, 2016: 20) por medio de la pluralización de las visiones del mundo. En este marco abierto, la escuela católica sale al quite ofreciendo una narrativa cerrada que promociona una única cosmovisión al margen de sistemas de valores alternativos. Indudablemente, el pilar educativo es un espacio privilegiado para conducir las conductas de sus alumnos hacia la defensa de los bastiones últimos del cristianismo, aquellos espacios en los que los GLIC son los agentes más destacados. Siendo así, el trabajo de campo alumbró tres líneas de interrelación muy sugerentes para comprender las tendencias de ida y vuelta entre educación, religión y la movilización frente a los secularismos.

- *Educación en un sentido holístico (la escuela como educadora moral y religiosa):* se puede observar cómo de manera independiente a la calidad educativa del centro, la cuestión fundamental para la selección radica en la formación holística en el sistema de creencias que garantiza la reproducción del humanismo cristiano, lo que refuerza la lógica del pilar como espacio socializador diferencial. Esto facilita la asunción de los postulados de los GLIC, defensores a ultranza de esta lógica, pues insisten en que la escuela debe ser una continuación de los valores morales previamente inculcados en el ámbito de la familia, nunca un espacio de pluralismo cosmovisional que “confunda a la gente” (E-PRO4). En este sentido se significa la Iglesia católica al insistir en que una de las labores más importantes de la educación es la de “ayudar a los jóvenes a no alejarse de la fe” (Juan Pablo II, 1981: n. 40) mediante una instrucción ordenada según la «ley natural»:

“La mejor escuela para nuestros hijos es aquella que tenga la misma visión del ser humano que tenemos nosotros y, si además de eso tiene muy buenas instalaciones, muy buenos profesores, perfecto; pero lo más esencial, si podemos —que no siempre se puede en un país como España, donde no hay libertad de enseñanza de verdad—, haremos el esfuerzo que sea necesario para llevar a nuestros hijos a un sitio donde les enseñen la misma visión, el mismo proyecto de persona, que les estamos enseñando en casa. Porque así reforzaremos más aún la homogeneidad del mensaje que reciben en los años de aprendizaje y de formación de la personalidad” (Blanco, 2010: 44).

Este planteamiento asume la máxima de que “el individuo no nace miembro de un sociedad: nace con una predisposición hacia la socialidad” (Berger y Luckmann, 2005: 162), por lo que es fundamental interiorizar una determinada realidad subjetiva a través de la socialización primaria y secundaria, consolidando una mirada preocupada sobre la realidad que apuntala la idea de que en el presente las legislaciones y los límites se han desligado de la visión del orden cristiano. A su vez, y coherentemente con el deslizamiento institucional hacia el ámbito de la sociedad civil, tratan de inculcar una ética de la responsabilidad que tiene por objeto “la renovación de la sociedad” (Juan Pablo II, 1981: n. 3).

- *Connivencia entre los postulados GLIC y la asignatura de religión*: en esta interrelación se evidencia la complicidad entre el imaginario de los GLIC con el divulgado en los colegios mediante la asignatura de religión. Esto, que se realiza de una manera irreflexiva en relación a las renovadas estrategias de construcción del bloque GLIC, obvia los esfuerzos de traducción y desvinculación de lo religioso¹⁸³:

[Fuimos] a un centro educativo de Miranda de Ebro a hablar un poco de estos temas, a hablar un poquito del aborto, que si aborto sí, que si aborto no y tal... Una de las profesoras del colegio que nos invitaron, de la asignatura de religión, nos dijeron que bueno, que ocupáramos su hora de clase y que charláramos con los chavales... (E-PRO1).

Esto se produce tanto en los colegios concertados de inspiración católica como en los públicos (a través de la asignatura de religión), mientras que en los privados católicos las cuestiones relacionadas con la intimidad aparecen reproducidas de manera directa y sin triangulaciones:

En Gaztelueta sí se defiende muy mucho, porque al final es un colegio del Opus Dei: inculca valores católicos y (...) te dan muchas facilidades para formarte en ese ámbito. Al final la ideología de todos los profesores y todo tiene hacia... que tiende hacia los valores Provida (E-PRO2).

Es obvio que las propuestas de los GLIC encuentran un espacio de enunciación más proclive a sus propuestas y narrativas. Se puede ver cómo la formación recibida no sólo encaja con la de los GLIC, sino que por parte de los colectivos es delegada hacia el colegio: “a nosotros no nos formaban, básicamente porque contaban con el colegio, porque el colegio también comparte esas ideas y nos las han inculcado” (E-PRO3). Este elemento de socialización ejerce como punto intermedio en la formación de la conciencia del individuo, que después de racionalizar e interiorizar las propuestas, facilitan el siguiente paso: la puesta en contacto de los centros educativos con los diferentes GLIC (sobre todo asistenciales) ayudan a tejer la red activa del campo.

- *El rol de los colegios en la movilización y difusión de la protesta*: los centros educativos afines a los planteamientos GLIC cumplen una función doble para el éxito de las reclamaciones. De un lado, operan como «estructuras de reserva» (Tarrow, 1997: 247) a la espera del surgimiento de nuevos ciclos de protesta y actividades asistenciales; del otro lado, además, ejercen como infraestructura que publicita las diversas actividades producidas desde el campo laico de inspiración cristiano.

¹⁸³ En la temática concreta del aborto, tan centrada en la disputa entre absolutos, parece particularmente problemático este proceso (Tribe, 2012).

En primer lugar, hay que considerar la capacidad de conducción de las conductas de estos centros, sobre todo en aquellos casos cuya labor espiritual ha sido encargada a miembros del Opus Dei. Esta inmersión hacia el ámbito de la protesta civil no sólo involucra al alumno/a, sino también al conjunto familiar del/la estudiante —con una tasa elevada de familias numerosas (Fernández Mostaza, 2001)—. No obstante, y aunque esta inmersión generalmente encuentra matices según el grado de secularización de los centros, aquellos que han incorporado la lógica de la «nueva evangelización» instrumentan esta extensa red educativa en el espacio público. Ejemplo paradigmático de esto son los centros gestionados bajo la espiritualidad del Opus Dei, como sostienen sistemáticamente los/as entrevistados/as (E-PRO2; E-PRO3; E-FEF2; E-PRO4)¹⁸⁴. El siguiente *verbatim* lo muestra de forma clara:

En los colegios promovidos por gente de la Obra [Opus Dei] se cuida muy mucho no posicionarse nunca..., no ya políticamente, que por supuesto, sino ni tan siquiera en temas de debate social, movimientos sociales..., se cuida muy mucho no posicionarse... Con el Foro... En todos los colegios se pidió expresamente apoyar las manifestaciones convocadas por el Foro... ¡Que me parece muy bien, eh! Dices: «estoy queriendo parar una legislación que es una barbaridad, toco arrebató en todos mis colegios y todos a Madrid y a parar el país...» (E-HO6).

Por el otro lado, los centros educativos operan como espacios de promoción y distribución de las protestas e iniciativas asistenciales. Éstos hacen de espacios publicitarios (E-FEF2) además de como nicho de captación de voluntarios para realizar tareas menores durante las actividades —intendencia en las movilizaciones (O-PCVI; O-PSV; O-HO1), recaudación de fondos (E-HO1) o labores de acompañamiento y asistencia (E-FEF3)—:

Yo iba al colegio de Ayalde, el colegio de la Obra [Opus Dei] de Bilbao de chicas y luego también, yo he ido como a un club juvenil para chicas pero en el colegio. En ambos sitios pues como sin más... ¿no? Se ponían carteles de concentración tal... se necesitan voluntarios, quien quiera que venga... (E-PRO4).

La Figura 23¹⁸⁵ refleja una actividad realizada habitualmente en las movilizaciones por gente joven, y que tiene como objetivo manifiesto confrontar (E-MV1) el estereotipo que consideran que contribuyen a reproducir los medios de comunicación contrarios a los GLIC:

¹⁸⁴ Una activista educada en el Colegio Ayalde (Bizkaia), cuya espiritualidad está a cargo del Opus Dei, se manifiesta de la siguiente manera: “nuestro colegio sacó autobús. La movilización la organizó Provida Madrid en plan tal día a tal hora hay manifestación en Colón o Plaza España. Se organizaban desde distintos puntos de España” (E-PRO4).

¹⁸⁵ La imagen muestra a jóvenes preuniversitarios sujetando un cordón de seguridad antes del inicio de la manifestación. Presumiblemente, los/as jóvenes son miembros de la FMV, que es la que específicamente trata con gente joven. En el centro de la imagen el actual presidente del FEF, Ignacio García-Juliá.



Figura 23. Jóvenes haciendo labores de intendencia en la manifestación organizada por la PCVI en 2015 (O-PCVI).
Fuente: fotografía cedida por Marta Garófano Ordóñez.

En esta línea, además, merecen destacarse las «membresías múltiples» (Rucht, 2004: 207) tanto de los/las estudiantes y sus familias como de los/las docentes en relación a los compromisos civiles y culturales de los GLIC. Estas filiaciones juegan un importante papel en la pluralización del campo más allá de las controversias entre organizaciones, cuyas tensiones, por otro lado, no son del todo conocidas por las/os activistas¹⁸⁶. Todo esto, sin embargo, puede resultar perjudicial a corto-medio plazo, pues como se erigen sobre fuertes lazos de red previos, la información difundida raramente es “novedosa para el receptor” (Koopmans, 2004: 41)¹⁸⁷.

3) Centros de formación y clubes juveniles: estos espacios de socialización tienen un impacto muy significativo tanto en la construcción identitaria (Estruch, 1994) como en el mantenimiento de organizaciones de oposición frente a los secularismos. No sólo porque ayudan a consolidar una racionalidad política, social y cultural, sino porque, además, establecen vínculos de afinidad entre individuos que ejercen como estímulo para la participación. En este sentido, la densidad de estas redes comunitarias emerge tanto como lugar destacado para la formación y el acompañamiento doctrinal como para el reclutamiento por parte de los GLIC de participantes en estos grupos. No en vano, y como subraya Donatella Della Porta (1998: 220), la importancia de los grupos de pares durante la adolescencia es central en la socialización política y cultural entre los/as jóvenes, tal y como se destaca de manera sistemática en el trabajo de campo:

Iba con amigos, o iba con mi padre o iba con... un grupo de la Iglesia, de catequesis o lo que sea, y... nada, en el fondo lo que era... apoyar (E-FEF2).

[Un compañero de un centro de formación del Opus Dei] Me preguntó si me apetecía ir a una reunión de FEAPV Bizkaia y yo le dije que bien. No tenía nada que hacer el domingo por la tarde (ríe) y me dijo para

¹⁸⁶ Esta cuestión manifiesta la importante brecha comunicativa entre los GLIC y los/las activistas, pues en ocasiones contribuyen con (o están asociados a) colectivos que tienen una relación conflictiva.

¹⁸⁷ Algunas entidades acompañan de manera sistemática las dinámicas formativas del/de la estudiante: “realmente conozco FEAPV de toda la vida. En el colegio siempre... Siempre había algún contacto” (E-PRO2).

ir después de misa de seis en plan tranquilo, como hablando entre amigos, debatiendo cosas, llevando cada uno sus cosas y tal... (E-PRO2).

Estaba en Negubide [un centro de formación del Opus Dei en Bizkaia] y de repente veo a gente volver. (...) Y dije: «¿Dónde ha estado todo el mundo?». En Madrid, me dijeron, que hay una manifestación provida... (E-PRO3).

Aunque entre los centros de formación y los clubes juveniles haya diferencias muy significativas, lo cierto es que son mutuamente dependientes en tanto que se complementan para afianzar la presencia de los individuos en unos espacios que producen una fuerte sensación de pertenencia. Si en el primero lo principal es la formación religiosa, y en el segundo la creación de valores a través de actividades de un carácter más lúdico-festivo, lo cierto es que ambos contribuyen a interiorizar la pertenencia a un «linaje creyente» (Hervieu-Léger, 2005a) que debe ser defendido en la sociedad civil. En este sentido, se puede observar cómo todos los elementos de este pilar, unidos a los otros previamente caracterizados, apuntan a la interrelación entre los subsistemas, pues la dinámica que comienza en el colegio continúa en el club juvenil hasta llegar al centro de formación para, después, pasar al compromiso civil a través de los GLIC (aunque en un número cada vez más reducido).

2.2. Desprivatizando el catolicismo desde la base: discursos de sincronía y distanciamiento institucional a partir de los activistas de los GLIC

“El término «desprivatización» también se refiere a ciertas evoluciones históricas nuevas que, al menos cuantitativamente, equivalen a una inversión de lo que parecían ser tendencias seculares”.

José Casanova, 2000: 19.

Una vez mostrado cómo en el campo de los GLIC han tratado de producir e interiorizar una suerte de programa institucional que apunte a una nueva forma de acción social, en la siguiente sección quiero destacar las dos lógicas de visibilización pública de la religión que conviven a la hora de articularse en el espacio público. Estas fórmulas tienen en la relación de continuidad/ruptura con el ámbito eclesial su elemento diferencial más destacado; de ahí que aporten dos miradas diferentes y complementarias para pensar el ejercicio de desprivatización de la religión que impulsan los GLIC.

2.2.1. A PROPÓSITO DEL DISTANCIAMIENTO INSTITUCIONAL: NARRATIVAS SOBRE EL DESLIZAMIENTO HACIA LA SOCIEDAD CIVIL

“La gobernabilidad sólo puede funcionar si la religión dominante se erige en cultura, es decir, en un sistema simbólico e imaginario que legitima el orden social y político, pero no hace de la fe una condición de convivencia”.

Olivier Roy, 2010: 155.

Enraizados en la inercia doctrinal conservadora surgida del programa de «nueva evangelización» (Riccardi, 1995), se puede decir que la población autoidentificada como católica que se articula en los GLIC se mantiene fiel a los planteamientos institucionales a pesar de que difieran (o puedan diferir) en las distintas manifestaciones concretas que se dan en el campo. Como ya he mostrado, estos impulsos

convergen en la consideración del conjunto de la sociedad y de la población como los objetos privilegiado sobre los que hay que realizar un trabajo:

“Estamos asistiendo a un cambio de las relaciones de la religión (católica) con la sociedad en estos últimos años de la década de los 80. Comparándola con lo ocurrido durante la década de la transición democrática, lo denominamos la *desprivatización del catolicismo*. Se caracteriza por una búsqueda de mayor relevancia social, que supone una *repolitización de la religión* con afinidades hacia tendencias neoconservadoras y una rememoración de la cultura y de la esfera pública del mismo signo” (Mardones, 1990: 133).

Estos cambios se han consolidado de diferentes maneras. A pesar de discutir aparentemente sobre las mismas tensiones (rol e impacto de las diversas religiosidades en la gestión de lo común), la incompreensión entre los diversos agentes en conflicto ha sido muy significativa, pues aunque en el campo se movilicen términos propios de la teoría sociológica tales como «secularización», «privatización» o «diferenciación», no parece claro que compartan los significados que desde las ciencias sociales se les da a estos mismo conceptos (E-FEF4; E-FEF6; E-FEF8; E-HO4). Por ello, articulándolos de manera estrecha, consideran que “la secularización es, pero que no *debiera ser*” (Martínez Sáez, 2018: 15), pues arrasa con los límites mínimos que apuntalan la pervivencia de un orden supra mundano. Partiendo de esta base se comprenden las narrativas puestas en marcha para erosionar desarrollos societales que acoten la influencia de la religión. Consolidan como muestra la Figura 24:

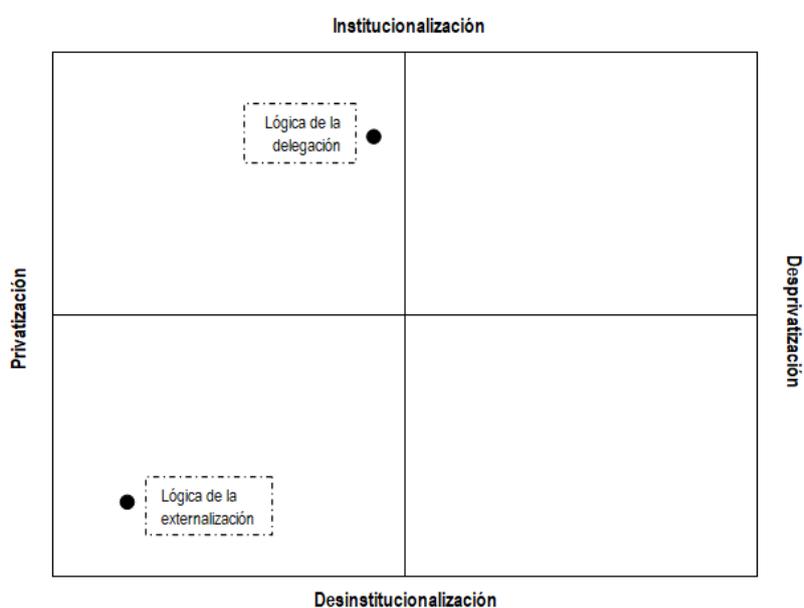


Figura 24. Posición estructural según los ejes «institucionalización/desinstitucionalización» y «privatización/desprivatización».

Fuente: elaboración propia.

Los discursos de defensa de los postulados católicos en el espacio público se construyen en base a dos tendencias mayoritarias: una, la más vinculada a la institución, se identifica con una actualización de la clásica acción eclesial; la otra, que marca un claro distanciamiento con la institución, sondea formas autónomas de operar políticamente en el espacio público a pesar de que discursivamente estén

arraigados en los mismo puntales. Los primeros, y como se deduce de la consideración propia y ajena de sus acciones, operan bajo la lógica de la delegación; los segundos, por el contrario, desvinculándose organizativamente de la institución, actúan en representación de ella, cultivando una lógica que considero puede denominarse como de externalización.

2.2.1.1. RECONFIGURACIÓN DE LA ACCIÓN INSTITUCIONAL: LA LÓGICA DE LA DELEGACIÓN

1. Delegar. Encomendar el ejercicio de competencias a otro órgano u otra persona o entidad.

2. Delegación. Cesión puntual de una competencia o facultad, encomendado su ejercicio por el competente a otro órgano o entidad con arreglo a determinadas condiciones, incluida del delegante”.

Diccionario del Español Jurídico de la Real Academia Española¹⁸⁸.

La percepción de los GLIC como agentes que operan en el ámbito secular en lugar de la Iglesia católica es una de las interpretaciones más recurrentes en el campo, sobre todo entre los activistas de base y los miembros dirigentes de organizaciones asistenciales. Esta percepción se hace extensiva a la consideración de que la institución ampara los desarrollos de los GLIC en el espacio público, pues en términos generales el trabajo de campo arroja la sensación de que la Iglesia católica —a través de la CEE— “ayuda” (E-MV1), “apoya” (E-PRO3) y “da soporte” (E-FEF7) a los GLIC. De esta forma, la relación entre la institución y las organizaciones laicas es caracterizada como una relación instrumental de ida y vuelta, de mutua necesidad: la primera precisa de los GLIC a modo de grupos operativos en la sociedad civil para la defensa de su propuesta de marco de acción; los segundos, a su vez, necesitan de la Iglesia en tanto que referente cultural e ideológico además de como organismo proveedor de “un cosmos sagrado capaz de mantenerse siempre presente frente al caos” (Berger, 2006: 82):

“La construcción del orden democrático ha requerido la separación de Iglesia y Estado y el refuerzo de la autonomía de la política, pero la densidad institucional de las iglesias y confesiones religiosas, los millones de miembros que forman parte de ellas y hacen que sean las asociaciones no estatales más grandes en numerosos países, y sus planteamientos sobre la configuración de la vida colectiva las convierten en elementos fundamentales de la esfera pública de la sociedad civil y en un interlocutor estable de los Estados” (Díaz-Salazar, 2007a: 20-21).

En esta ambivalencia es donde se hace fuerte esta lógica, pues diluye de manera estratégica la relación entre instituciones hasta el punto de toparnos con la recurrente cuestión de concretar hasta qué punto es o forma parte de la Iglesia una organización inspirada desde los postulados eclesiales (Munárriz, 2019). Esta no es una forma de desprivatización nueva si atendemos a los procesos de legitimación de los GLIC durante las décadas de 1980 y 1990, que pasaron de sostenerse en el pilar eclesial a pender como brazo secular en el espacio público de manera paralela. A pesar de ello, siendo una de las líneas de diagnóstico

¹⁸⁸ Primera entrada disponible en: <https://dej.rae.es/lema/delegaci%C3%B3n1>; segunda entrada disponible en: <https://dej.rae.es/lema/delegar>. Último acceso el: 18-03-2020.

más consolidadas de los activistas y simpatizantes del campo, es relevante destacar que esta lógica entra en frontal conflicto con las estrategias de desprivatización que propone la institución, que al menos en el plano discursivo delimitan un distanciamiento más marcado entre el ámbito propio de la gestión de la subjetividad religiosa con el de la esfera de la política o la cultura. Esto arroja luz sobre el nivel de (in)comprensión de los/as activistas de los grupos laicos sobre las dinámicas de transformación de la religión católica en la contemporaneidad. Así se manifiestan dos personalidades reconocidas en el campo sobre la alineación organizativa entre la Iglesia institucional y las dinámicas identitarias que se construyen en su entorno:

Sí es verdad que no somos católicos en el sentido... Somos aconfesionales porque por estatutos no pertenecemos a la Iglesia católica propiamente. Lo que con esto quiero decir es que vale, que no pertenecemos a la Iglesia como tal, pero que vamos de la mano, y no tengo que estar diciendo siempre que somos aconfesionales... (E-FEF7).

La Iglesia siempre los ha bendecido, siempre los ha amparado... Siempre evitando la etiqueta de... como si fueran representantes de los católicos, porque no son confesionalmente católicos si quiera ¿no? (E-FEF6).

Esta narrativa sobre la delegación de la tarea de defender las cuestiones relacionadas con la intimidad en el espacio público contribuye a apuntalar el discurso sobre la continuación política por otros medios, vinculándolas no sólo en el plano cultural, sino también como continuadoras de una estrategia política que trata de encontrar nuevas vías de visibilización y presencia en los debates públicos. Esta mirada, en definitiva, considera que es una estrategia para “seguir lanzando los mismos mensajes a través de canales diferentes” (E-FEF2):

Yo, por lo que he visto, no hay diferencia entre la Iglesia y esos movimientos sociales. Es una forma de reivindicar algo con otra cara, de reivindicar los valores de la Iglesia (E-HO3).

En esta repolitización de las esferas privadas (religiosas y morales) a través del intento de renormativización de la esfera pública resuena al concepto de «religión vicaria» propuesto por Grace Davie (2006). Este constructo asume que la religión “la va conformando una minoría activa en nombre de un colectivo más amplio que (al menos implícitamente) no sólo entiende, sino que aprueba lo que hace esa minoría” (Bäckström y Davie, 2010: 191). De manera esquemática, esta lógica se sostiene sobre dos pilares: el primero, relacionado con una minoría de personas que ponen en movimiento su religiosidad en representación de una mayoría desmovilizada; el segundo, asumiendo que la mayoría representada valora y se ve reconocida en esos esfuerzos y propuestas. Pues bien, estas dos dinámicas, aunque con desigual claridad, pueden observarse en la percepción de los GLIC en tanto que operadores de sustitución, considerando que no sólo son una minoría de católicos/as comprometidos/as, sino que, además, defienden las “correctas” interpretaciones de los documentos institucionales en una coyuntura pluralista según una autorreferencial «teología de la cultura»:

“La llamada a una mayor militancia católica en una sociedad española paganizada tiene su paralelismo en la llamada a la reagrupación de todos los creyentes en el interior de la organización eclesial. Es una apelación a la unidad doctrinal como medida para alcanzar una unidad de presencia y acción” (Mardones, 1990: 131).

“Me parece que la revolución que necesita este Occidente decadente de hoy vendrá de la misma fuente: la acción coherente de hombres y mujeres bien formados que con su vida y palabra muestren a sus contemporáneos cómo se puede ser feliz de verdad poniendo de manifiesto las falsedades de las ideologías antihumanistas al uso” (Blanco, 2016: 160).

Esta activación del compromiso de la ciudadanía creyente a todos los niveles se encuentra en sintonía con las dinámicas de estimulación del laicado emergidas con el posconcilio. A esta lógica de desprivatización se refiere José Casanova (2000) cuando sostiene que en las actuales coyunturas diferenciadas, las religiones institucionalizadas se retiran parcialmente de la conquista de las esferas de la política y el Estado para trabajar sobre el conjunto de la sociedad por medio de las dinámicas de “exteriorización, objetivación e interiorización” (Berger, 2006: 15) que ofrecen los sistemas de reproducción pilarizados. Estas realidades, en un creciente proceso de distanciamiento, se realizan de manera cada vez más ajena a las dinámicas institucionales:

Creo que la Iglesia como institución sí que apoya a laicos católicos practicantes a defender sus ideas en el espacio público. Eso es un tema, pero de ahí a obligar hay un paso ¿no? No es obligar, me refiero, no es un precepto, no te ha impuesto en plan: «oye, como precepto, la Iglesia tiene que defender...». Pues no. (E-FEF2).

Lo que hace falta es que los católicos, allá donde estén, defiendan su postura, explicándola en la izquierda, la derecha, en el centro, arriba o abajo, y luego de asociarse, que sea para ayudar. El postulado está bien claro, ahora hay que explicar y pasar a ayudar a la gente (E-PRO1).

Apuntalando el primero de los pilares, se aprecia que la lógica de la «religión vicaria» es movilizadora en un sentido extenso, considerando la posibilidad de que más que divulgadora de un sistema exclusivamente trascendente, es también el vehículo para la reproducción de un hilo de memoria (Hervieu-Léger, 2005a)¹⁸⁹. Este afán es coherente con el énfasis de los grupos laicos por articular el discurso en el plano exclusivamente secular, a pesar de que los marcos de acción se encuadren en las dinámicas católicas. Así, también se entiende la permanente apelación a la transversalidad religiosa y política de los integrantes de los GLIC (E-HO1; E-PRO1; E-FEF2; E-FEF7), pues al considerar que están reproduciendo “lo mejor de la herencia cultural” (Blanco, 2010: 23) occidental —que según los actores deriva del humanismo cristiano—, contribuyen a hacer visible un marco de acción esencialista que propone normas y discursos “inquebrantables para la acción” (Weber, 2012: 376):

La Iglesia tiene identificados valores o bienes que hay que defender, pero cómo defenderlos en cada momento forma parte de la libertad de la gente. En una España como la actual yo puedo defender un modelo de ley del aborto que creo que es posible, y otro que va a misa conmigo todos los días defender otro y no pasa nada. Porque el bien posible es una aplicación muy subjetiva, que eso es la política (E-FEF8).

Tenéis que ser vosotros los católicos los que defendáis lo que creáis oportuno. Juntaos con los que queráis, sean católicos o no lo sean, y defender lo que veáis bien. En muchas cosas seguro que coincidís con otros y en otras cosas con las que no, pero no tenéis que ir en bloque (E-FEF1).

¹⁸⁹ Danièle Hervieu-Léger reflexiona sobre linealidad de los hilos de memoria: “lo que la tradición produce —y, de manera más específica, la religión, que es «un código de sentido»—, es un universo de significados colectivos en el cual las experiencias cotidianas que hunden en el caos a los individuos y al grupo se relacionen con un orden inmutable, necesario y preexistente a los propios individuos y al propio grupo” (2005a: 144).

En este posicionamiento unidireccional, además, se observan actitudes que perfilan una tentativa de “superioridad moral” (E-FEF4; E-MV1; E-FMT1) sobre determinadas prácticas y discursos que identifican la realidad, justamente alineados con las representaciones de los GLIC con mayor vínculo con la doctrina eclesial. De esta forma parece pertinente traer el concepto de «Iglesia paralela» que propone Joachim Wach (2019)¹⁹⁰ para caracterizar a los grupos no cismáticos que protestan contra la laxitud dentro del cuerpo eclesiástico más grande, considerándose los únicos actores que operan de manera destacada y coherente por encima de todos aquellos otros desarrollos que se han visto desbordados por la pluralización. En esta línea, los GLIC, dando espacios de encuentro y visibilidad a miembros católicos comprometidos y concienciados, asumen que están integrados por “gente que todavía tiene una conciencia clara” (E-FEF7), en oposición a aquellas otras personas que tienen una conciencia «difusa», siguiendo la terminología de Roberto Cipriani (2017). Esto, aunque tal vez de manera no deseada, construye reductos de actividad y “formación de selectos” (Ayala, 2008), centrándose en aquellos que mejor han sabido construirse (o resistir) frente al proceso de secularización. Esta postura se aprecia nítidamente en algunos discursos fundamentalistas:

¿Sabes qué pasa? Que aunque sean familias católicas, cuando tú aceptas que cualquier conducta vale... Me explico. Yo conozco muchas familias católicas que del tema de la homosexualidad no tienen formación... incluso gente muy formada, de alto nivel: «pero bueno, si se quieren». Mire usted: «uno puede ser homosexual, pero no puede ejercer la homosexualidad». O sea, la Iglesia no desprecia al ser humano que se siente homosexual, desprecia el pecado de ejercer la homosexualidad. (...). Desprecia el pecado no al pecador. Eso se tenía que haber repetido por activa y por pasiva... Es que las cosas no han ido a donde tienen que ir (E-FEF7).

Alarmados por la creciente relativización de los planteamientos doctrinales incluso dentro del propio culto —como se ve en el *verbatim* anterior—, los GLIC subrayan la pertinencia de una vanguardia movilizadora que actúe, asiente y defienda los “verdaderos” valores cristianos en el espacio público, sobre todo en un contexto en el que “no podemos decir que la cultura mayoritaria comparta nuestros valores, sino todo lo contrario” (V-HO2). Por ello, no es de extrañar que atendiendo a la propia genealogía del campo, sea el Opus Dei y sus subsistemas educativos, formativos y culturales uno de los enclaves más activos de producción de activismo y oposición a los secularismos. Esto es subrayado por muchos actores con distintos grados de implicación y reconocimiento en el campo (E-HO6; E-FMT1): “hay *opusinos* muy comprometidos. Más que otras confesiones dentro de la Iglesia católica” (E-FEF7). Así, la implicación de una minoría vicaria implicada en el transcurso del mundo secular hace visible las conexiones entre los GLIC y las organizaciones católicas, destacando tanto la continuación por otros medios de los procesos de subjetivación religiosa como la permanencia de un grupo reducido (habiendo visto la relevancia capital del FEF en la producción de marcos de protesta) en la dirección del campo:

¹⁹⁰ Joachim Wach ha utilizado originalmente el término latino «*ecclesiola in ecclesia*» para caracterizar esta realidad. El concepto se alinea con el otro weberiano (2011) de «conventículo», que a pesar de que en el catolicismo adquiera tintes de ilicitud, en el protestantismo caracteriza a grupos de creyentes que se arrogan lecturas más rectas (o verdaderas) dentro de un grupo mayor.

Una asociación, como el FEF en la cual no solamente el presidente, sino el vicepresidente, en fin... Me estoy tirando bastante de la moto, pero vamos... Estoy seguro que si lo comprobase, es así. De una junta directiva de diez, doce o quince miembros que serán estoy seguro que dos terceras partes o son supernumerarios, o son cooperadores del Opus Dei... Y, ver, que desde la Prelatura como institución, por supuesto que hay un interés de que esa asociación funcione (E-HO6).

Por ello, y aún a riesgo de continuar sobredimensionando el “carácter *omnilatente*” (Estruch, 1994: 9) de esta organización, hay que destacarla como uno de los colectivos que más intensifica la derivada desprivatizadora en el espacio público por medio de una intensa —y no siempre armónica— relación con los cuadros eclesiales dirigentes. Esta proximidad latente entre Opus Dei, CEE y los activistas —que “en su mayoría son católicos” (E-FEF1)— producen la sensación entre las bases y simpatizantes de los GLIC de que existe una encomienda para poner en movimiento competencias que correspondieron décadas atrás a la institución:

Cómo puedo saber yo que los de el Foro son los buenos si partimos del hecho de que no viene de la Iglesia, que la Iglesia ahí no manda. Bueno... no manda pero sí, ¿no? Entonces, ¿es todo eso una apariencia? Lo de la ciencia, lo de los valores, en el fondo no hacen más que lo que les digan los curas que hagan... No. No, pero... personalmente sí, ese es el problema (E-FEF6).

Esto entronca, además, con la segunda máxima de la que se compone el concepto de «religión vicaria»: la representación en términos cosmovisionales de una población mayor. Tal y como he mostrado, el objetivo de los GLIC pasa por defender “lo que no nos gustaría perder” (E-HO2), es decir, aquellos ámbitos relacionados con la intimidad (Dobbelaere y Pérez-Agote, 2015a) que la institución ha defendido sistemáticamente tanto a nivel general (Tabla 11) como local (Tabla 14). No obstante, y debido al fuerte impacto que el proceso de secularización ha tenido en la construcción identitaria (individualizando la creencia), se ha producido una significativa merma en el compromiso activo de los fieles tanto en el espacio público como en las iniciativas asistenciales, sustituyendo las labores evangélicas según el programa institucional por una deficiente profesionalización del activismo. El siguiente *verbatim* lo expresa así:

En España en general el voluntariado [en los GLIC] no funciona porque no es vocacional. O sea, yo he alucinado en América Latina. Es un llamado de la Virgen... la gente se siente llamada para hacer este voluntario, y te garantizo que los voluntariados que hacen son la leche. Aquí, por lo que sea en un momento dado se puede contratar a un voluntario y pierde todo la noción de... entonces es un contratado y ya... Mira su horario... No sé cómo decirte (E-FEF7).

A esta desmovilización, además, hay que añadirle el temor que los sujetos alineados con las propuestas GLIC tienen a significarse en esta línea de pensamiento, habiendo interiorizado una suerte de persecución “social” (E-FEF1; E-HO2), “mediática” (E-FEF5; E-HO5) y “política” (E-FEF4; E-FMT1), que sin llegar al anticlericalismo violento —las referencias a la cuestión religiosa y a la Guerra Civil son traídas de manera recurrente (E-FEF2; E-HO3; E-FEF6)—, consideran que “están por venir tiempos complicados” (E-FEF7). Como ya he señalado anteriormente, los rudimentos de este discurso de defensa del catolicismo frente a los ataques también ha sido identificado para el caso francés (Béraud y Portier,

2015b), italiano (Frisina *et al.*, 2015) y portugués (Vilaça y Oliveira, 2015), fijando una estrategia de “victimización” frente a los desarrollos de la laicización como ataques indiscriminados:

Yo creo que hay como una especie de caza de brujas, en la que si uno se manifiesta como católico en la calle ya le están dando con el mazo... Eso es así. (...). O sea, el ser católico es como algo negativo en la esfera pública, pues parece que para estar en lo público hay que deshacerse de toda reminiscencia de algo trascendente, pero sobre todo de lo católico (E-FEF2).

Hay que asumirlo: o te adaptas y no hablas en público y no dices lo que crees o incluso cambias de pensamiento como ha ocurrido con mucha gente o inmediatamente te señalan, te acusan de... carga, te acusan de ultra, te acusan de homófobo o de lo que sea, y eso es lo que está pasando en todo el mundo, no es una cuestión de España. En todo el mundo Occidental (E-HO4).

La solidaridad en relación al conjunto de los GLIC no sólo se da por parte de la población católica, sino que también se produce dentro de un sector de la población que si bien secularizado interiormente, reconoce el rol que el catolicismo ha desempeñado en la formación cultural (Vattimo, 2003), por lo que se reconoce en las reivindicaciones de los GLIC. Estos posicionamientos se ubican en términos políticos escorados hacia la derecha (E-PRO1; E-FEF2; E-HO3) a pesar de que se mantenga que son reivindicaciones transversales e incluso más progresistas que conservadoras (Llano, 2001). Es por ello que consideran que en tanto que agentes que reproducen y defienden el catolicismo —y su tradición— en lo público ayudan a “dar ejemplo” (E-FEF8) y a “hacer visible” (E-HO4) cosas que, “bien explicadas” (E-HO1), “entran solas porque son de sentido común” (E-HO2). De todos modos, el conjunto del catolicismo sociológico continúa sin tener un interés real en participar de las actividades de los GLIC, probablemente debido a la heterogeneidad interna de la propia religión. No es extraño, por lo tanto, que en este marco asuman una creciente aceptación entre el sector más conservador¹⁹¹ los discursos más radicalizados (HO y sus plataformas) frente a aquellos otros más moderados (FEF o PSV) a pesar de que sostengan idénticos presupuestos.

Estos dos elementos consolidan la idea de que, más allá de las diferencias discursivas y organizacionales, cualquier colectivo que se postule como defensor de los planteamientos eclesiales contará con el apoyo de la ciudadanía culturalmente coincidente, más aún si consideran que representan una extensión del catolicismo eclesial. Sin embargo, al no formar parte de la megaestructura eclesial de manera directa, los GLIC pasan a ser, a ojos de la sociedad civil, organizaciones “débiles” (Berger, 1994: 218) en tanto que no tienen la capacidad de regir la vida privada de los individuos como lo hacía la institución décadas atrás.

Este proceso de desprivatización es apreciado por buena parte de los integrantes del campo como una extensión de la Iglesia católica, como un subsistema específico en el renovado tablero de juego: “lo dicen desde la propia Iglesia... que ellos delegan en estas organizaciones” (E-MV1). Esto no sólo entra en contradicción con los esfuerzos de distanciamiento institucional de los agentes con mayor responsabilidad, sino que reflejan que las dinámicas de desprivatización que surgieron durante la década

¹⁹¹ Estos discursos están genéricamente alineados con los planteamientos del dos veces presidente de la CEE Antonio M^o Rouco Varela (1996a, 1996b) y los pontífices Juan Pablo II y Benedicto XVI.

de 1980 no han experimentado un cambio a nivel discursivo entre los activistas y simpatizantes, lo que confirma el error de traducción de los GLIC contemporáneos. Pese a ello, encaja con la lógica de traslación de determinados poderes relacionados con la acción y presión política y social a la sociedad civil (Pérez Vilariño, 1997: 602).

2.2.1.2. NARRATIVAS PARA LA ACCIÓN PARA-INSTITUCIONAL: LA LÓGICA DE LA EXTERNALIZACIÓN

“Externalizar. Decisión empresarial de eliminar un servicio interno dedicado a determinada actividad y contratar la prestación de esa misma actividad por un tercero ajeno a la empresa”.

Diccionario del Español Jurídico de la Real Academia Española¹⁹².

La lógica de la externalización es la segunda manera de proceder que se puede caracterizar en el campo. Ésta, más arraigada entre los dirigentes de los GLIC de concienciación, se adapta mejor a la estrategia de diferenciación que sugiere la Iglesia a partir del CVII, pues elabora maniobras para legitimar las propuestas católicas en el espacio público al tiempo que aspira a respetar la clásica dinámica de «privatización». Si en alguna narrativa del ámbito de los GLIC pueden identificarse las líneas maestras de la teoría clásica de la secularización es en esta lógica, pues traza de manera radical la diferencia entre las esferas privada (la subjetivación individual —en ocasiones religiosa—) y la pública (búsqueda del interés colectivo, en el que se excluyen las particularidades cosmovisionales). En este sentido, y a pesar de que el grueso de los discursos articulados por los GLIC sea una combinación de narrativas que hibridan términos con divergente relación institucional, el discurso administrativo del campo está abonado a esta lógica, de ahí la necesidad de caracterizarlo a pesar de su escaso nivel de concreción a niveles profundos.

Esta línea de pensamiento asume que los GLIC son agentes ajenos a la Iglesia católica —como atestigua la desvinculación administrativa— a pesar de que defiendan planteamientos políticos y sociales coincidentes en el espacio público. Obvian la más que acreditada filiación religiosa del conjunto de los activistas (E-HO1; E-FEF3; E-FEF7), para remarcar la independencia entre la Iglesia y los GLIC a través de la desvinculación administrativa entre organizaciones. Esta estrategia no es exclusiva de los GLIC españoles, ya que a nivel internacional existen otros ejemplos, como LMPT en Francia. Asimismo, y en un sentido general, la lógica de la externalización, más que una forma de desprivatización de la religión, aspira a representar un intento de resignificación de la movilización católica en las laicas/aconfesionales sociedades civiles occidentales, adhiriéndose a la tesis de la diferenciación funcional de esferas (teoría general de la secularización) más que a la lógica postsecular de búsqueda del bien colectivo a través del entendimiento y el diálogo (Habermas, 2018). A pesar de ello, o tal vez deliberadamente, lo que trasladan es una forma de visibilización de la religión “a través de canales diferentes” (E-FEF2), lo que implica

¹⁹² Entrada disponible en: <https://dej.rae.es/lema/externalizaci%C3%B3n>. Último acceso el: 27-03-2020.

según la definición de José Casanova (2000) una nueva forma de «religión pública» en proceso de manifestación:

El bien posible es una aplicación muy subjetiva, que eso es la política. Ver cuál es el bien posible puntualmente en cada momento. Entonces, meterse en estos debates con carácter confesional, es una... sería en mi opinión una manipulación de la religión y un fraude intelectual, y por eso el carácter no confesional es que va de suyo ¿no? (E-FEF8).

Estos deslizamientos ayudan a caracterizar las renovadas formas de expresión de los discursos de inspiración cristiana, pues enraizados en un programa institucional concreto y difundido a través de los pilares católicos, operan como puntas de lanza de esta nueva lógica. Por ello, más que simplemente alinear estos discursos a los institucionales, creo que es relevante aproximarse a los esfuerzos de traducción de la racionalidad religiosa hacia planteamientos de potencial interés colectivo. Estas resignificaciones, que circulan próximas al lenguaje de derechos humanos (Béraud y Portier, 2015b: 64), contribuyen a secularizar los argumentarios de los GLIC —así como, parcialmente, los de la institución¹⁹³— en tanto que necesitan encontrar una base de encuentro con el resto de la ciudadanía:

“La legitimidad de cualquier católico para defender las convicciones en la vida pública es tan plena como la de los demás ciudadanos, siempre que las sostenga en el debate político con los argumentos racionales que permitan el diálogo sobre ellas y susciten democráticamente adhesiones no vinculadas exclusivamente al asentimiento a la doctrina del Magisterio” (Miras, 2005: 121).

Esto, sin embargo, no significa que el discurso del catolicismo institucional no pueda manifestar “cómo querría que se constituyera la sociedad” (E-HO3), sino que éste, mediado por activistas de los grupos laicos, se manifiesta de una manera cada vez menos rotunda, pues “el discurso normativo no logra sobrepasar los círculos, cada vez más restringidos, de fieles para quienes el discurso eclesial no ha dejado, en cualquier caso, de construir norma” (Hervieu-Léger, 2005a: 282). En el caso español, parece acreditado que a excepción de una reducida fracción de la población que canaliza su religiosidad a través de la institución (Pérez-Agote *et al.*, 2012), el abismo entre Iglesia católica y sociedad civil es cada vez más grande, particularmente en aquellas cuestiones relacionadas con la intimidad (Pérez-Agote, Santiago y Montañés, 2015). Esta coyuntura complejiza la presencia de posturas conservadoras en el espacio público, de ahí que de manera directa se apele a la población fiel a los discursos institucionales como grupo principal de contacto. Los marcos de acción, sin embargo, son dejados al albedrío de los activistas, pues respetando la lógica de separación de esferas, lo que está en permanente disputa en el endogrupo son las formas de manifestación de las distintas lógicas políticas:

La Iglesia tiene identificados valores o bienes que hay que defender, pero cómo defenderlos en cada momento forma parte de la libertad de la gente. En una España como la actual yo puedo defender un modelo de ley del aborto que creo que es posible, y otro que va a misa conmigo todos los días defender otro y no pasa nada. Porque el bien posible es una aplicación muy subjetiva, que eso es la política (E-FEF8).

Esto, que responde a una clara estrategia de distanciamiento, no significa que los GLIC no sigan insertos

¹⁹³ Muestra de esta reestructuración del lenguaje que se erige en un campo con cada vez más elementos seculares es la campaña antiabortista que la CEE realizó en el año 2009.

en las lógicas de la institución, sino que tratan de producir un marco de distanciamiento que los encuadre más como agentes autónomos que como colectivos de representación: aquí radica la novedad del cambio de la lógica de la delegación a la lógica de la externalización. Sin embargo, y como ya he sostenido, los grupos laicos no sólo se inspiran en valores del humanismo cristiano y en la tradición judeocristiana para articular un discurso autónomo y al margen de la institución, sino que calcan y problematizan debates emergentes en paralelo a los documentos de la Iglesia católica, haciendo nuevamente ambigua la relación entre las instituciones:

Yo creo que esos nuevos movimientos que surgen... no van a estar tan atados o van a diferir un poco de los que hay ahora, no van a tener esa relación tan evidente o tan abierta ya no digo con los valores, porque los valores que te decía al principio que son como muy razonables y tal..., pero sí con la estructura o con la jerarquía católicas (E-HO2).

Es obvio, viendo la sociología española, que la mayor parte de los voluntarios del Foro se supone que son católicos. Tampoco se lo voy preguntando, pero bueno... Es normal porque España es así... Si el Foro estuviese hecho en Suecia, la mayoría serían evangélicos, supongo, y si estuviese en Irán, la mayoría serían musulmanes... Es pura sociología. Pero en España, la mayor parte de los voluntarios del Foro son católicos, pues sí. (...). Pero vamos, creo que eso lo hemos administrado razonablemente (E-FEF8).

Paliando, de esta forma, la evidente presencia católica en el seno de los GLIC, el factor religioso es planteado como una mera cuestión privada¹⁹⁴ atravesada por procesos de construcción socio-históricos más que como un factor decisivo para la construcción de un movimiento contrasecularizador. No obstante, y a pesar de ser sostenido por los miembros de los marcos dirigentes de los GLIC (E-HO4; E-FEF8), lo católico no es en absoluto anecdótico, pues prefigura tanto los discursos y las representaciones sobre la realidad de los grupos como la cosmovisión particular de los agentes a la hora de adherirse a estas organizaciones¹⁹⁵, lo que aporta más confusión todavía entre aquellos individuos que aprecian el trasunto católico en los planteamientos movilizados. Esta ambigüedad pasa factura entre los miembros de los GLIC, que son los primeros que no tienen del todo consolidadas las líneas discursivas:

“Los comentaristas han observado que este gran viento movilizador representaba el retorno de los católicos a la plaza pública. Es cierto, y no veo por qué ciertos manifestantes hacen contorsiones para ocultar que son católicos. Pero con eso no está dicho todo. Pues es igualmente cierto que no todos los manifestantes son católicos” (Sévilla, 2016: 18).

Por lo que he visto, no hay diferencia entre la Iglesia y esos movimientos sociales. Es una forma de reivindicar algo con otra cara, de reivindicar los valores de la Iglesia. (...). Quieren lo que quiere la Iglesia... Entonces se benefician ambos, lo que pasa es que lo hacen a través de los movimientos sociales (E-HO3).

En este sentido, parece que el punto de partida en el marco de distanciamiento institucional refuerza la

¹⁹⁴ Se alude tanto a la concurrencia de diferentes cosmovisiones religiosas —islam, judaísmo y diversos cristianismos (E-HO1; E-FEF7; E-FEF8)— como seculares —ateísmo y agnosticismo (E-FEF4; E-HO4)— así como a una variedad de heterogéneas ideologías y estilos de vida (E-HO2; E-HO6; E-FMT1).

¹⁹⁵ El fundador del Opus Dei sostiene en *Camino* lo siguiente: “Aconfesionalismo. Neutralidad. Viejos mitos que intentan siempre remozarse. ¿Te has molestado en meditar lo absurdo que es dejar de ser católico, al entrar en la Universidad o en la Asociación profesional o en la Asamblea sabia o en el Parlamento, como quien deja el sombrero en la puerta?” (Escrivá de Balaguer, 2018: n. 353).

identificación de los activistas con una cosmovisión concreta, pues el entrar en el espacio común con unos valores altamente consolidados robustecen la potencia del discurso global. Esto explica la coincidencia discursiva y representacional entre organizaciones a pesar de su aireada autonomía. La institución no sostiene la movilización de manera directa, pero sí que construye una estructura de plausibilidad de la que posteriormente los grupos laicos se benefician, tanto para habilitar dinámicas desprivatizadoras como para reclutar militantes para sus actividades. En este sentido, además, y para subrayar la diferencia organizacional se insiste de manera recurrente en la desvinculación administrativa, lo que más que apoyar la tesis de la independencia lo hace de la relación, pues pasa por el último de los esfuerzos desprivatizadores alineados con los presupuestos conciliares:

[Desde la Iglesia] como institución, por supuesto que hay un interés de que el FEF funcione, en que tenga un peso específico como entidad en defensa de la familia, de unos valores en España, que tenga influencia política, social y demás. Y se cuida. Entonces, te quiero decir: «no tiene nada que ver». Mira... ¡Me río yo de que no tiene nada que ver, vamos! (...). Te la puedes coger con papel de fumar, o sea... «No, no... No tiene ningún vínculo ni jurídico ni...». Ya, ya... Todo lo que quieras: «Es una asociación inscrita con sus propios estatutos». Por supuesto, que eso ya lo sé... (E-HO6).

La membrana que existe entre los GLIC y la institución responde a un movimiento de desprivatización *sui generis*, pues no manifiesta de forma evidente tensiones religiosas netas más allá de las coincidencias discursivas institucionales. Esto plantea algunas tensiones con la lógica habermasiana (2006, 2008a) de la postsecularidad, más centrada en la concurrencia de cosmovisiones religiosas institucionales. A pesar de ello, parece que esta línea de análisis es pertinente, pues de manera subterránea, tal y como se puede deducir de los presupuestos de los grupos laicos, se percibe que el fundamento último de todos los postulados se anclan en lógicas más allá de la dinámica de las «razones públicas»:

“El problema se plantea evidentemente en un contexto de neutralismo confesional de la razón pública. El problema se complica por el hecho de que el alma de la religión (...) estaría oculta por el enfoque — considerado instrumental— de unos intelectuales laicos que se abren a los contenidos de la religión para reclamar su sumisión civil” (Ferry, 2016: 48-49).

En esta repolitización de las esferas privadas religiosas y morales radica —como emplaza José Casanova— la «desprivatización», pues “participan en las luchas por definir y establecer los límites modernos entre las esferas pública y privada, entre el sistema y la vida contemporánea, entre el individuo y la sociedad, entre la familia, la sociedad civil y el Estado” (Casanova, 2000: 19). La lógica de la externalización en sí, no es tanto (o no sólo) un proceso de retorno a los debates públicos, como una barrera frente a las contestaciones en que la modernidad renegocia lo religioso institucional. Por ello, y en un sentido amplio, la dinámica de la externalización es movilizadora como un parapeto frente a los que lo interpretan como impactos negativos. De un lado, para frenar los ataques que recibe la Iglesia a través de aquellos colectivos laicos que la opinión pública identifica como católicos:

Lo que hemos sufrido en HO que es una asociación civil, con ninguna vinculación formal con los obispos o con ninguna confesión... Lanzamos un mensaje contra la ideología de género y nos machacan. Y está bien que machaquen a HO... Está bien que machaquen a HO... pero que no machaquen a los obispos, porque los obispos tienen una visión mucho más... Más amplia y de otra naturaleza (E-HO4).

Del otro lado, esta estrategia se hace cargo de los fracasos y de las controversias —si es que las hubiera— derivadas de las movilizaciones, asumiendo la responsabilidad aquellos individuos o GLIC que han organizado esa actividad en el ámbito público¹⁹⁶. De esta forma, la institución sale de la operación, subrayando la idea de que si “fracaso yo, no fracasa nadie en mi nombre” (E-FEF8) porque “es una película mía” (E-FEF1). En este sentido, parece claro que la distancia de seguridad entre institución y GLIC amplifica la brecha entre las organizaciones al tiempo que, en un hipotético éxito de las reclamaciones, verse ambas beneficiadas:

Me empeñé desde el primer momento en que el Foro no fuera confesional. Está en estatutos. Todo lo que defendemos son propuestas razonables para hacer una sociedad más justa, y eso puede suscribirlo públicamente cualquiera, crea en Dios, en Alá o en nadie... Y luego, sobre todo, porque tuve siempre muy claro que, ni yo ni la gente que me rodea puede hablar en nombre de la Iglesia ni de ninguna religión. (...) No tiene, pienso, ningún sentido en ninguna sociedad entrar en el debate civil de las leyes en nombre de la religión... Si no que yo entre en nombre de mi responsabilidad y de cómo veo yo esto. Siempre lo he tenido muy claro, y a veces me ha costado que lo entiendan los sectores más fundamentalistas de mi propia gente... Pero yo estoy convencido de que de la religión no se deriva ninguna política. Ninguna. (...). La Iglesia tiene identificados valores o bienes que hay que defender, pero cómo defenderlos en cada momento forma parte de la libertad de la gente (E-FEF8).

Esta estrategia, que pone tierra de por medio entre las organizaciones civiles y la Iglesia institucional, también tiene sus detractores. Los críticos asumen que la opinión pública ya ha considerado de manera irrevocable y “prejuiciosa” (E-FEF2; E-FEF3) la relación simbiótica entre organizaciones, lo que hace que el proceso de distanciamiento más que una renovada lógica de acción política para-institucional a través del laicado secular, pase nuevamente a considerarse como una “conspiración” (E-FEF6) para ocupar el espacio común. En definitiva, a asumir que la relación entre organizaciones es una actualizada versión de la clásica acción eclesial. Por ello, y asumiendo la complejidad en los cambios discursivos compartidos, algunas personalidades de referencia apuestan por romper con esta tendencia para aproximarse, nuevamente, a la institución:

Que si somos aconfesionales... (...). A mí eso me parece fatal, porque no funciona. No funciona. Al final somos ultraconservadores, y ultracatólicos y ultra-de-todo. ¡Bah! Pues si te van a llamar ultraconservador y ultracatólico macho, ¡pues tira *pa' lante!* (E-FEF7).

En esta línea, además, hay que considerar la compleja interiorización de los procesos cambiantes también dentro de los miembros que engrosan el cuerpo eclesial, que “van calando poco a poco porque las cosas no se cambian rápidamente” (E-FEF1), generando diferentes ritmos en el proceso de privatización/desprivatización y, con ello, conflictos notables entre los diversos agentes del campo. Los sectores más conservadores dentro de la institución, más allá de considerar a los GLIC como agentes discursivamente coincidentes, aspiran a dirigirlos tal y como se hizo durante las décadas de 1980 y 1990

¹⁹⁶ Esta estrategia puede resultar también contraproducente, pues al identificar GLIC y la institución, más que frenar los impactos que de sus actividades pudieran venir, duplican los frentes de conflicto: “[sobre la controversia del autobús transfoto de HO] ¿Cuánta gente ha cambiado de opinión por motivo del autobús? Nadie. Haces visible un problema, igual en este caso hay que hacerlo visible, pero en este caso sólo enconas las posturas. ¿Qué pasó al día siguiente del autobús? Que las tortas se le volvieron a la Iglesia... Ellos se llevan el dinero, porque los donativos se les da a ellos, y las tortas se las lleva la Iglesia...” (E-FEF6).

por medio de sistemáticos intentos de injerencia eclesial en los desarrollos de los GLIC. Esto, de acuerdo a la lógica de la externalización interiorizada por los cuadros dirigentes de los grupos laicos genera una enorme tensión:

Sintiéndolo, hay obispos que han entendido el Concilio Vaticano II de otra forma, y siguen pensando que son los obispos los que siguen especulando sobre la acción política o la acción social de los católicos, pero no es así (E-HO4).

Yo me empeñé, por ejemplo, en que no hubiera obispos en nuestras manifestaciones, que a algunos les encantaría... ¡No pintan ustedes nada aquí! (E-FEF8).

En este punto se percibe de manera más clara que la retórica oficial de la lógica de la externalización no necesita a la Iglesia como elemento de contrastación, o sea, como agente “que no está para que decida, sino para que te diga: «vas bien, no se te ha ido la pinza»” (E-FEF6). Así, y por medio del acompañamiento distanciado de la acción de colectivos laicos, los discursos y las representaciones de la institución encuentran un vehículo y un agente enunciador distinto que sortea los complejos dilemas de las sociedades pluralistas. Estos esfuerzos, sin embargo, no han arraigado con la necesaria fuerza para erigirse como discurso hegemónico a la hora de hablar de las narrativas sobre la acción política de inspiración cristiana. Testimonio de ello dan la brecha discursiva existente entre los activistas y los miembros relevantes de los principales nodos de inspiración cristiana tanto en el Estado español como fuera de él.

3. SECCIÓN 2. LA CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD EN LOS GLIC: DISCURSOS Y REPRESENTACIONES SOBRE EL «NOSOTROS» Y EL «ELLOS».

“Las identidades producidas por el interjuego del organismo, conciencia individual y estructura social, reaccionan sobre la estructura social dada, manteniéndola, modificándola o aun reformándola”.

Peter L. Berger y Thomas Luckmann, 2005: 214.

En la medida en que la identidad es un proceso social, los elementos de continuidad y discontinuidad sobre las dinámicas de pertenencia e identificación de los adversarios están en permanente reelaboración. En este sentido, la identidad emerge a través de dinámicos procesos de auto-identificación y reconocimiento externo que se ven contruidos a través de instituciones, grupos simpatizantes y hostiles así como por las diferentes representaciones que la opinión pública y los medios de comunicación hacen de ellos (Melucci, 1999). La identidad, de esta forma, aparece como un permanente juego de (re)construcción que trata de conseguir dos efectos a través de un mismo gesto: diferenciarse del resto del mundo para, a partir de esos rasgos, tratar de ser reconocidos por ellos.

Del análisis del trabajo se deduce un enorme esfuerzo por delimitar un bloque unitario de discursos, representaciones y prácticas constitutivas de un nosotros colectivo que, más allá de su definición, se reelabora permanentemente en oposición a la alteridad. Dicho esto, no sólo quiero justificar la desigual caracterización que hago del «nosotros» y del «ellos», sino también del detalle con el que he procurado descender a los elementos que consideran en el campo propios del exogrupo: los agentes y simpatizantes del campo dicen más sobre su identidad reflexionando sobre aquello que creen no ser que hablando de manera frontal sobre sus propios repositorios identitarios. Esto, más que de la irreflexividad, habla de la permanente tensión que los miembros de los GLIC experimentan en relación a la cosmovisión católica y su encaje en las sociedades en proceso de secularización.

El «nosotros» hace referencia tanto a los GLIC como a los actores y simpatizantes que guardan una desigual influencia en la construcción y reproducción de su identidad colectiva; el «ellos», por el contrario, se circunscribe a todos aquellos otros colectivos e individuos que no se reconocen en el marco que habilitan los anteriores. Los primeros se autodenominan como representantes de la «cultura de la vida», los segundos, en tanto que son interpelados como sus antagonistas radicales, son subjetivados como seguidores de una inquietante e indefinida «cultura de la muerte». Esta relación de mutua complementariedad activa los procesos identitarios de los agentes y traza las líneas para que los adversarios conozcan los rasgos a través de los cuales son definidos. En línea con lo que sostiene Charles Tilly (1991), las habilidades para imponer definiciones negativas y estigmatizadas de la identidad de otros grupos forma parte de un mecanismo cuyo objetivo es devaluarlos para, posteriormente, dominarlos.

En esta sección me adentro en los puntales identitarios que producen y enmarcan a los agentes del campo: en primer lugar, realizo una breve aproximación al concepto de identidad desde su vertiente personal y colectiva; posteriormente, y tomando esos planteamientos como referencia, trato de pensar cuáles son los elementos en los que los agentes del campo se sienten representados para, en último lugar, y tomando los tres niveles que en el campo identifican para caracterizar al exogrupo, reflexionar sobre los rasgos identitarios que se añaden a la caracterización del endogrupo a partir de lo que combaten y critican.

3.1. De la identidad individual a la identidad colectiva: una aproximación a las representaciones de los GLIC

“La concepción del mundo (...) que reduce la identidad a la pertenencia a una sola cosa, instala en los hombres una actitud parcial, sectaria, intolerante, dominadora (...). Los que pertenecen a la misma comunidad son «los nuestros» (...). En cuanto a «los otros», a los que están del otro lado de la línea, jamás intentamos ponernos en su lugar, nos cuidamos mucho de preguntarnos por la posibilidad de que (...) no estén completamente equivocados (...). Solo cuenta el punto de vista de «los nuestros»”.

Amin Maalouf, 1999: 43-44.

El concepto de «identidad» es introducido en el ámbito de la sociología a través del interaccionalismo simbólico de la segunda Escuela de Chicago en la década de 1950 (Brubaker y Cooper, 2005: 179). En el trabajo genealógico elaborado por Philip Gleason (1983) se pone de manifiesto que el concepto habilita fundamentalmente dos aproximaciones: de un lado, la del «reduccionismo psicológico», que alude a una serie de características fijas del individuo que responden a una esencia, a una concreta forma de ser; del otro lado, y a partir de una lógica flexible y constructivista, el «reduccionismo sociológico», que considera la identidad como el devenir de un permanente proceso de interiorización de roles y características socialmente construidas. En síntesis, mientras que la primera de las nociones considera que la identidad se mantiene de forma estable durante la vida del individuo, la otra, por el contrario, asume que la identidad de una persona puede variar y ser reconstruida de manera permanente a lo largo del curso vital del actor.

Parece que la comunidad académica ha alcanzado un consenso al referirse a la identidad personal como un producto derivado de múltiples procesos de interacción y reproducción¹⁹⁷, pues “es un fenómeno que surge de la dialéctica entre el individuo y la sociedad” (Berger y Luckmann, 2005: 215). Así, menos que un estado final, resulta que la identidad “es un proceso dinámico de construcción y reconstrucción” (Tejerina, 1992: 32) que se va transformado tanto por los procesos de apropiación como de imposición

¹⁹⁷ Jean-Claude Kaufmann señala los tres errores más comunes cuando se alude a la noción de «identidad»: 1) la creencia de que “remite a la historia, a nuestra memoria, a nuestras raíces” (2015: 25) a pesar de ser un hecho social más del lado de la subjetividad y la producción de sentido; 2) la confusa vinculación de la identificación administrativa “fundada sobre características objetivas del individuo, con la producción de sentido de su vida” (2015: 26); y 3) hacer de la fijeza y estabilidad provisionales utilizada en aras de construir “una totalidad significativa clara (quizá hasta simplista) que hace posible la acción” (2015: 27) una postura esencialista inmutable.

simbólica entre los distintos individuos y/o grupos. En resumen, la identidad individual es una combinación de tres procesos diferentes:

“Primero, la identificación del medio que rodea a un individuo, que es un proceso constante desde los primeros instantes de su vida. Ya en las etapas más tempranas de su desarrollo el niño comienza a identificar objetos, personas, y todo lo que se relaciona directamente con él o cae dentro del alcance de sus capacidades perceptivas. En este proceso, cada uno de nosotros aprendemos a identificar y diferenciar unos objetos de otros, unas personas de otras, es decir, llegamos al *reconocimiento de alguien o algo en cuanto igual a sí mismo*. Este proceso viene acompañado por otros dos. Segundo, al mismo tiempo que identificamos el medio, somos identificados por él. La sociedad nos define en función de nuestro género, edad, origen o clase social. Cuando somos identificados de alguna de estas formas, nos reconocemos como el sujeto al que corresponden dichas identidades. El tercer momento de este proceso es la identificación con el medio: amigos, parientes, colegas, ídolos” (Tejerina, 2010: 109-110).

Esta lógica se basa en un funcionamiento dinámico y flexible de las estructuras de interacción (Goffman, 2003). De ahí que haya que enfatizar el valor de la racionalidad cultural que envuelve los diferentes significados culturales producidos, pues en líneas generales “los individuos somos identificados como pertenecientes a determinados grupos o como portadores de ciertos rasgos socialmente construidos: etnia, religión, nacionalidad. Y nos identificamos reconociéndonos como las personas portadoras de dichos rasgos o como miembros de esos grupos” (Tejerina y García Martín, 2018: 2-3). Ni los rasgos apropiados ni los impuestos por otros tienen por qué ser reales (ni tan siquiera cómo son representados), pues “son realidades simbólicas socialmente construidas en un mundo social compuesto de sujetos desiguales en términos de capacidad para producir y difundir representaciones que llegan a ser abrazadas por un conjunto de individuos” (Pérez-Agote, 2016b: 5). Sólo así se explica que cuando nos referimos a las distintas identidades de una persona lo hagamos atendiendo a sus elementos de carácter social.

De esta forma, y atendiendo a la pluralidad de roles que cada actor puede portar, Carl F. Graumann teoriza sobre las que ha denominado «identidades múltiples» para concluir, sencilla pero radicalmente, que la pluralidad de rasgos identitarios de un individuo no oblitera el hecho de que “un mismo y solo sujeto puede ser identificado de formas diversas y contradictorias, y que no obstante continúa siendo un solo actor social” (1983: 315). A través de este concepto queda manifestada la tesis que sostiene que la identidad nunca es un constructo totalmente integrado y homogéneo —aunque tienda hacia ello—. Sobre esta idea descansa la flexibilidad y fortaleza de la noción de «identidad»:

“Dado que la identidad es un proceso social y no una propiedad estática, los sentimientos de pertenencia generados entre los grupos y los colectivos son, hasta cierto punto, fluidos. (...). En realidad, es raro que una identidad dominante sea capaz de integrar todas las demás, siendo más común que las identidades tengan una estructura policéntrica y no estén tan jerarquizadas. La excesiva insistencia en el papel de la identidad como una fuente de coherencia lleva con frecuencia a descuidar la importancia de las formas de identidad múltiple” (Della Porta y Diani, 2015: 135).

La identidad colectiva, por lo tanto, no es la simple transposición al grupo de la conciencia de identidad personal, pues de manera más compleja y articulada representan “realidades socialmente producidas, socialmente objetivadas que, además, a través de los procesos de socialización y de interacción en

general se convierten en elementos de la identidad personal” (Pérez-Agote, 2016b: 5). La correspondencia que existe entre lo individual y lo grupal definen las líneas divisorias “entre el yo y el otro, [el] nosotros y [el] ellos” (Calhoun, 2003: 9), contribuyendo a afianzar “la calidez de nuestras relaciones con otros, con los vecinos, los miembros de una misma comunidad, los conciudadanos o los creyentes de una misma religión” (Sen, 2007: 24). Para caracterizar los componentes que apuntalan a los grupos de pertenencia, Henri Tajfel enumera los siguientes:

“El componente cognitivo, en el sentido del conocimiento de que uno pertenece a un grupo; el componente evaluativo, en el sentido de que la noción de grupo y/o de la pertenencia de uno a él puede tener una connotación valorativa positiva o negativa; y el componente emocional, en el sentido de que los aspectos cognitivo y evaluativo del grupo y de la propia pertenencia a él pueden ir acompañados de emociones (tales como amor u odio, agrado o desagrado) hacia el propio grupo o hacia grupos que mantienen relaciones con él” (1984: 264).

A través de estos mecanismos, lo que en una primera instancia es un proceso puramente psicológico, deviene en un proceso de identificación con otros para, desde ahí, constituir elemento de unión con individuos que se reconocen bajo los mismos parámetros culturales. El mantenimiento de estas comunidades de sentido descansan sobre la percepción que tienen sus miembros de la vitalidad de su propia cultura, pues los individuos “hacen de ella una fuente y depósito de significación, y un referente de su identidad” (Cohen, 2001: 118). Esto hace de la identidad colectiva un destacado objeto de análisis sociológico, pues remite a complejos procesos de identificación que apelan a unos “lazos emocionales que un[e]n la unidad de orden superior a la identidad personal” (Elias, 1990: 260). Desde ahí se movilizan prácticas conjuntas que buscan un objetivo que beneficie a un simbólico nosotros, a la comunidad.

En este cruce se hace fuerte la perspectiva de los movimientos sociales, pues sostiene procesos diferenciados que comprometen a los actores hacia la acción colectiva. Según Mario Diani (1992) los movimientos sociales se fundan sobre tres principios: 1) las relaciones conflictivas con oponentes claramente identificados; 2) la articulación de densas redes informales; y 3) la interiorización por parte de los integrantes del movimiento de una identidad colectiva diferenciada. De esta forma, y en síntesis, un movimiento social puede ser definido como “un conjunto de estructuras de interacción entre individuos y grupos” (Tejerina, Fdz. Sobrado y Aierdi, 1995: 29) que aspiran a producir un cambio en la sociedad. Esta articulación (necesariamente y de manera implícita) produce una definición sobre la realidad.

Para abordar las tensiones que se crean en el campo de los GLIC hay que destacar que éstos encajan mayormente en los paradigmas teóricos que emergen a partir de la década de 1960, cuando la tradición clásica se ve desbordada por la emergencia de nuevas problemáticas sociales que “no constituyen respuestas a crisis económicas o colapsos” (Cohen, 1985: 673) —en donde destacan los movimientos estudiantiles y de los derechos civiles en Europa y Estados Unidos—. Así, las reivindicaciones sólidas de la sociedad industrial dan paso a otras más performativas y líquidas —haciendo uso de la célebre terminología de Zygmunt Bauman (2017)— que también entrañan objetivos concretos, valores e intereses generales claramente articulados:

“Si un movimiento societal se caracteriza por el hecho de que una categoría de actores entra en conflicto con un adversario por la gestión de los principales medios de acción de la sociedad sobre sí misma, los movimientos que vimos desarrollarse desde los años sesenta no pueden, con unas pocas excepciones, ser considerados como tales; son más bien *movimientos culturales*. Entiendo con ello acciones colectivas tendentes a defender o transformar una figura de Sujeto. Estos movimientos están atravesados por conflictos sociales, entre los defensores de lo que puede llamarse la liberalización cultural y aquellos o aquella que afirman los derechos específicos de un actor cultural” (Touraine, 2000: 112).

En este sentido se hace fuerte la perspectiva de los denominados «nuevos movimientos sociales»¹⁹⁸, aquellos movimientos que subrayan aspectos de la acción colectiva que guardan una mayor relación con los procesos de construcción de renovadas identidades colectivas. Este cambio hace que los procesos microsociales pasen a un plano más destacado, es decir, al ámbito personal de la identidad de los/as participantes y simpatizantes (Della Porta y Diani, 2015). Es relevante señalar que “no todos los nuevos movimientos sociales se caracterizan de la misma manera” (Rivas, 1999: 63), incidiendo particularmente en los diferentes tratamientos que le dan a la identidad, pues no siempre tiene el mismo peso para los activistas y simpatizantes en los distintos movimientos (Tejerina, 2010: 111).

3.1.1. DE LOS «NUEVOS MOVIMIENTOS SOCIALES» A LOS «NUEVOS MOVIMIENTOS RELIGIOSOS»: IDENTIDAD Y PERTENENCIA EN EL CAMPO GLIC

“La construcción de la identidad contiene, al mismo tiempo, una aspiración a diferenciarse del resto del mundo y a ser reconocida por ello. No obstante, la reproducción simbólica no puede contar únicamente con la auto-legitimidad. Es necesario encontrar en ciertas representaciones de uno mismo el reconocimiento de la imagen que otros actores tienen del sujeto. De hecho, los movimientos luchan por el reconocimiento de su identidad”.

Donatella Della Porta y Mario Diani, 2015: 143.

En paralelo a la institucionalización de la nueva aproximación a los movimientos sociales emergen los denominados «nuevos movimientos religiosos». La novedad radica¹⁹⁹ (como en la dinámica movimentista) en la consolidación de renovadas lógicas cosmovisionales que producen hasta el momento desconocidas formas de vida (Arweck, 2006). Esto está íntimamente vinculado a la producción de sentido y comunidad en un marco en el que el proceso de secularización ha erosionado la plausibilidad de las clásicas estructuras propuestas por las tradiciones monoteístas occidentales. No es de extrañar, por lo tanto, que en un primer momento este campo haya sido abordado desde aquellas corrientes analíticas próximas a las teorías de la elección racional y las economías religiosas.

¹⁹⁸ Este debate sobre la novedad en los distintos tipos de movimiento social excede los límites de esta tesis. Si bien el adjetivo “nuevo” apela a una ruptura con el “viejo” movimiento obrero, como destaca Alberto Melucci, la utilización del término requiere “un análisis apropiado de los rasgos específicos y distintivos de qué se define como *nuevo*” (1995: 109). A pesar de que el término «nuevos movimientos sociales» es de uso común en los debates sociológicos (Laraña y Gusfield, 1994; Tarrow, 1997; Tejerina, 2010; Pleyers, 2019), esta noción sigue siendo ampliamente discutida y criticada.

¹⁹⁹ El adjetivo “nuevo” caracteriza a los grupos religiosos que consolidan en Europa y Estados Unidos a partir de la década 1960. Estos movimientos, a falta de un marco de comprensión más general, han tendido durante largo tiempo a ser estudiados o desde el paradigma de las sectas o del de las conversiones.

Esta lógica tiene dos líneas prácticas claramente diferenciadas: la primera, más apegada a la institución, analiza los cambios que se producen en el seno de la religión, caracterizando las tensiones y conflictos en el culto y en oposición a sus competidores; la segunda, más centrada en los actores, trata de separarse de los desarrollos que analizan las distintas religiones y sus desarrollos en el mundo moderno —analizando tanto los diversos cultos cristianos como los numerosos constructos sincréticos o la *New Age* (Barker, 1984, 1989)— para pasar a estudiar otros ámbitos en los que el actor social desarrolla su espiritualidad en lo secular según una variable intensidad respecto de la denominación de la que es partícipe. Bryan R. Wilson (Wilson y Cresswell, 1999), Robert Wuthnow (1988, 1996), James A. Beckford (1986, 2004), son algunos de los autores más destacados del campo, pues han abordado los diferentes procesos de subjetivación de los agentes que operan en el espacio público desde una óptica religiosa:

“Cuando los sociólogos intentan tomar en serio las ideas religiosas como si tuvieran su propia fuerza causal, pueden asumir al menos dos direcciones. Una forma es enfatizar la unidad de creencia dentro de una tradición religiosa y asumir que la acción social por parte de los creyentes reflejará esa unidad. Otro enfoque, el que defendemos, se centra sobre los movimientos intrarreligiosos y los conflictos como un argumento intracomunitario sobre el significado y la aplicación de determinadas ideas religiosas dentro de un establecido contexto político” (Kniss y Burns, 2004: 704).

Aunque la perspectiva de los nuevos movimientos religiosos no agote los postulados que atraviesan a los activistas y simpatizantes de los GLIC, los enfoques que hibridan la literatura producida desde este campo puede ayudar a generar nuevas preguntas e ideas de investigación que sobrepasan las desbordadas tensiones entre religión y política (Zald, 1982; Zald y McCarthy, 1987). Ciertamente, algunos actores religiosos inciden y se manifiestan en el ámbito público para defender una agenda moral de corte conservador, no obstante, y como he mostrado, en el caso del catolicismo y de los GLIC, la relación con la institución es más colateral y elusiva, creando nuevas redes que, a su vez, generan identidades arraigadas en una determinada tradición y cultura más que en el seguimiento de un sistema doctrinal concreto. La intersección de la literatura de la sociología de la religión y la de los movimientos sociales puede ayudar a rastrear los procesos de construcción identitarios —tanto individuales como colectivos— que enmarcan esas dinámicas, pues circunscribe los procesos de construcción de itinerarios dirigidos hacia la acción colectiva.

Ziad W. Munson, en una investigación sobre el movimiento antiabortista en Estados Unidos, ha señalado que al margen de la lucha frente al proceso de laicización societal y la ampliación de una base movilizadora en el espacio público, la conquista de este movimiento radica en su habilidad de hacer emerger nuevas formas de subjetivación que redefinen la identidad de los/las agentes movilizadores/as en las sociedades postseculares, revelando “la diversidad de creencias previas que el activista trae al proceso de movilización” (2008: 195). Esto refuerza la idea de que las motivaciones y expectativas que subyace a los participantes de los movimientos sociales son más complejas y diversificadas de lo que en una primera imagen pueden parecer. En esta línea se manifiesta un activista GLIC que sostiene que a este movimiento “puede entrar cualquiera que quiera ayudar, sea católico o no sea católico si comparte la idea” (E-PRO3). De este entramado deriva el intento de producir una identidad colectiva que agrupe a los

integrantes más allá de la coincidencia plena de los actores con las representaciones o discursos que aspiran a delimitar los rasgos que caracterizan a la comunidad.

Parece que todos aquellos movimientos que implican una relativa aproximación al campo religioso — como definitivamente representan los GLIC— encierran “un elevado grado de compromiso personal de algunos de sus activistas” (Tejerina, 2010: 111). Esto repercute en el momento en que surge un elemento totalizador tan poderoso como es la religión, que delimita claramente qué atributos culturales tienen “prioridad sobre el resto de las fuentes de sentido” (Castells, 2001: 29) a la hora de formar la identidad personal de los actores. En el caso de los activistas y simpatizantes de los GLIC es claro que la creencia en un sistema doctrinal establece los límites de los discursos políticos y culturales sobre la realidad:

Yo ya estaba en el Opus Dei ¿vale? Yo me había hecho en el Opus Dei y había pasado un año escaso, no había llegado a hacer el año y entonces era el tema del aborto, era un tema que estaba como muy entroncado en lo que es los discursos de actualidad dentro de la gente de la casa ¿vale? Dentro de la gente de Opus era un tema muy recurrido. (...). Todo eclosionó a raíz de que me invitaron a... a una manifestación en Madrid (E-PRO1).

Hay que respetar la libertad de las personas. Soy yo quien decide si me gusta o no me gusta el aborto. Es una decisión mía como ciudadano. Evidentemente yo soy católico... (E-FEF1).

La Iglesia ha dejado a cada católico que haga lo que quiera con libertad, eso sí, animando a defender los valores, las ideas que tiene la Iglesia católica pero, desde otro punto de vista, como algo optativo. ¿Me entiendes? Algo pues... ¿cómo te diría yo?, como algo que es..., de alguna manera, intrínseco al propio católico, que es defender una serie de valores, y es el derecho de poder manifestarse en el espacio público (E-FEF2).

Estas manifestaciones apelan a “modalidades fuertes de la identidad” (Gatti, 1999: 18), es decir, a formas siempre coherentes y estables de ser del actor social. A ello contribuye de manera decidida la identidad religiosa, que como destaca Albert Piette —entre otras fuentes de sentido sólidas—, impulsa al actor a ser “siempre creyente en sus creencias (...), siempre consciente y lógico consigo mismo, siempre serio en la acción que realiza, es decir, siempre sobreinterpretado en relación a los acontecimientos que vive, frecuentemente, de forma simple y banal” (1992: 18-19). Asimismo, y ligada al renovado programa institucional que afirma que “las personas que están en la sociedad civil llevan a la Iglesia adelante” (E-PRO1), los activistas de los GLIC fundamentan su identidad personal a la luz de la ética de la responsabilidad que promueve la Iglesia católica. Esto deviene en un intento de afianzar los postulados católicos por medio del compromiso político activo en la sociedad civil:

Cuando saltó a la opinión pública el anteproyecto de la Ley del Aborto, y se empezó a generar esa gran movilización que hubo en el año 2009, el 17 octubre, pues entonces ahí yo... Me acuerdo perfectamente que estuve y seguía muy de cerca la actualidad, como la sigo a día de hoy y... algo en mí me decía: «¡tengo que hacer algo! Es una aberración tremenda...». Con el tema del aborto tenía una intuición que me decía que se trataba de una vida humana, y que había que hacer algo ¿no? que era una aberración. Empecé a investigar por mi cuenta qué era el aborto ¿no? a documentarme... Y vi que efectivamente era una aberración. Que estaba en lo cierto ¿no? Entonces me metí en... bueno, entonces se empezaron a convocar concentraciones en toda España y... entonces pues una de ellas fue Jaén. Entonces dije: «me voy a sumar a esta convocatoria» (E-MV1).

Pues cuando yo tenía 15 años, me acuerdo que de alguna manera u otra acabé en la página web de HO, vi una alerta sobre la defensa de la familia natural, me metí y me dije: «podría hacerme voluntario», porque quería hacer algo... quería involucrarme de alguna manera con mi vida, ese idealismo de los adolescentes, y me hice voluntario. Poco a poco empecé a organizar cosas, a sacar adelante proyectos (...). Estuve muchísimos años, al principio como voluntario, y luego fui coordinador de toda la parte de jóvenes de HO, de DaV-HO (...). En todo lo que hiciera falta estaba yo ahí echando un cable (E-HO2).

El análisis del trabajo de campo muestra cómo la identidad individual de los activistas GLIC está, en mayor o menor medida, guiada por los principios rectores que se construyen a partir del sistema de creencias católico. De esta forma, y a pesar de que se enmarquen en un indefinido humanismo cristiano, el rol activo que desempeña la religión es desigualmente verbalizado como elemento activador de la movilización: la acción social circula entre una ética basada en la responsabilidad y otra definida con arreglo a valores. Esto es muy importante para comprender cuál es el espacio desde el que se enmarcan los discursos y representaciones del campo, pues como destaca Alfonso Pérez-Agote, la religión establece de manera tajante un límite para los discursos y representaciones, un tope “más allá del cual el mundo social existente no es considerado como propio” (2016b: 7). A partir de ello se clarifican tanto los atributos propios del endogrupo como, en oposición a éstos, los interpelados a los miembros del exogrupo: el «nosotros», los representantes de la «cultura de la vida» y el «ellos», los que operan bajo la racionalidad de la denominada «cultura de la muerte».

3.1.2. EL «NOSOTROS» Y EL «ELLOS»: LOS GLIC CARTOGRAFÍAN LOS MARCOS DE PERTENENCIA

“La secularización no implica necesariamente un conflicto, ni siquiera un divorcio con lo religioso. Una sociedad secularizada puede seguir estando en sintonía con la cultura y los valores religiosos. La secularización afecta a la fe, pero no necesariamente a los valores”.

Olivier Roy, 2010: 160.

Unido a la identidad personal puede verse cómo los grupos también proveen de una identidad colectiva. Si bien ambas identidades guardan grandes similitudes, existe una diferencia significativa entre ambas: mientras que la primera se agota en el agente mismo, la segunda, que trasciende la primera, refiere a rasgos comunitarios que apelan a “la creencia en valores compartidos por «nosotros» y diferenciados de los «otros», por lo cual son proclamados símbolos comunitarios” (Miranda, 1989: 249). De esta manera, y si para la autoidentificación de un «yo» se precisa de algún tipo de reconocimiento intersubjetivo entre agentes, para la creación de una identidad colectiva se requiere de la identificación de varios actores en un consensuado «nosotros», pues como destaca Jürgen Habermas, “un yo que se identifica en calidad de «nosotros» puede quedar confirmado por otro yo que se identifica en un idéntico «nosotros»” (1981: 29). En resumidas cuentas:

“Para el mantenimiento de un *nosotros* es fundamental el establecimiento de unos límites, de unas fronteras que constituyen la línea divisoria entre el interior y el exterior del grupo, entre el *nosotros* y el *otros*. Los lazos que vinculan a los individuos en un *nosotros* se forman a través de procesos de interacción. En estas relaciones sociales los individuos interiorizan pautas culturales, definiciones de la

realidad, sistemas de orientación e interpretación de sus acciones que al ser compartidos generan un sentimiento de comunidad. La idea de un «nosotros» se transforma en una categoría de adscripción e identificación de otros yos, una guía para las prácticas y las definiciones de la realidad de los actores sociales” (Tejerina, 2010: 113).

En este marco, ambas identidades —individual y colectiva— guardan una relación de complementariedad embridada al sentimiento de funcionalidad que proporciona la cultura que los agrupa. El sentimiento comunitario, sin embargo, queda supeditado al desarrollo de prácticas sociales cotidianas, pues es a partir de ellas que comparten y sostienen esa identidad colectiva. Dichas prácticas tienen su significación y referentes en una comunidad que se construye de manera simbólica. Richard Sennett define «comunidad» como:

“Una particular variedad de grupo social en la que los hombres creen que ellos *comparten* algo juntos. El sentimiento de comunidad es fraternal, envuelve algo más que la admisión de que los hombres se necesitan mutuamente en el sentido material. El vínculo de comunidad es el de percibir identidad común, un placer en reconocernos a «nosotros» y «lo que somos»” (1975: 52).

Uno de los rasgos más significativos de la identidad colectiva surge de la continuidad y reconocibilidad del propio grupo que habilita a lo largo del tiempo, lo que no significa que estas representaciones y discursos no sufran actualizaciones o cambios. Esta autoidentificación a lo largo del tiempo “puede especificar pretensiones de seguir siendo igual-a-sí-misma” (Tejerina, 1992: 36). Este mecanismo sirve como estrategia para trascender la vulnerabilidad constitutiva del ser humano (Cohen, 2001), pues trasciende la perspectiva biográfica de sus miembros conectando diferentes generaciones a través de un “hilo de memoria” (Hervieu-Léger, 2005a) que vincula el tiempo presente —vinculado a unos determinados códigos y fuentes de sentido— con una tradición de la que es condición de posibilidad. Georges Balandier afirma que la tradición genera continuidad en tanto que opera como constructo referencial:

“[La tradición] expresa la relación con el pasado y su coacción; impone una correspondencia resultante de un código del sentido y, por consiguiente, valores que rigen las conductas individuales y colectivas, transmitidas de generación en generación. Es una herencia que define y mantiene un orden haciendo desaparecer la acción transformadora del tiempo, reteniendo sólo los momentos fundacionales de los cuales obtiene su legitimidad y su fuerza. Ella ordena, en todos los sentidos de este vocablo” (1988: 35).

La identidad colectiva va siempre aparejada a una definición sobre la realidad, pues como destaca Alberto Melucci, es en sí misma “una definición interactiva y compartida producida por un grupo de individuos que interactúan y que están interesados tanto en las orientaciones de su acción como en el campo de oportunidades y fuerzas en que se desarrolla esa acción” (1989: 34). Esta realidad existe mientras sea reproducida y mantenida por los miembros que la hacen operativa, pues también determina su comportamiento individual. Son cinco los elementos y procesos a destacar a este respecto (Tejerina, 2009: 105):

1. La identidad es un elemento dinámico sujeto a permanentes procesos de creación y reproducción;

2. La pertenencia de un individuo a un grupo o sociedad pende de los elementos que delimitan la identidad colectiva (el «nosotros») de una comunidad de individuos que comparten un referente comunitario;
3. Los atributos comunes son convertidos por los miembros de esa comunidad imaginaria en demarcadores de identificación, estableciendo límites y fronteras con otros grupos («el ellos»).
4. La identidad colectiva debe ser pensada desde las representaciones que los integrantes tienen sobre sí mismos; y
5. Los elementos de naturaleza simbólica que dan significado a las acciones, pues sobre estos hechos sociales descansa el centro simbólico que ordena los marcos de acción.

Esta síntesis es operativa para aproximarse a los GLIC que actúan indudablemente inscritos en estas dinámicas de producción identitaria. Los cinco puntos, además, son una buena cartografía para identificar los elementos que conforman tanto la representación del «nosotros» como del «ellos». Es claro que los GLIC construyen tramas de inclusión/exclusión comunitaria en el campo de los discursos y de las representaciones en función de las lógicas que el endogrupo considera como “más dignas” (E-PRO4), que producen mayores niveles de “bienestar” (E-HO4) y que son “funcionales para la sociedad” (E-FEF7) frente a aquellas otras dinámicas traducidas como “utilitaristas” (E-HO2), “hedonistas” (E-PRO1) e “irreflexivas” (E-FEF4), y que por lo tanto, según las coordenadas trazadas por el campo, generan mayores perjuicios al bienestar individual y social. Esta diferenciación se incardina en una lectura unívoca de la tradición, pues mientras los primeros consideran estar arraigados “en la cultura judeo-cristiana” (E-HO5; E-FEF8) que “forma parte esencial de la cultura occidental” (E-HO4), interpela a todos los que no quedan recogidos en la noción del «nosotros» como individuos que se constituyen en la ruptura con la tradición y en el individualismo.

El «nosotros» guarda relación con un “marco social de la memoria” (Halbwachs, 2004)²⁰⁰ que se cimenta sobre el modelo discursivo y conductual que propone el «humanismo cristiano». Esta narrativa se moviliza “como religión civil garante de la ética cívica neoconservadora” (Mardones, 1990: 134) que, en última instancia, estimulan la acción de los GLIC en tanto que guardianes de lo que en el ámbito católico y conservador secularizado se conoce como «cultura de la vida». Estas dinámicas culturales no sólo se construyen sobre una lógica relacionada con la intimidad (moral sexual, familiar y matrimonial) según la doctrina católica, sino que refiere a una forma cultural de interpretar y de estar en el mundo.

Frente a ellos, y en representación del «ellos», se encuentran aquellos individuos que construyen su identidad según los postulados de un indefinido marxismo cultural post-sesentayochista —sin mayor concreción—, que según consideran los agentes y simpatizantes de los GLIC (E-FEF2; E-HO2; E-HO4),

²⁰⁰ Maurice Halbwachs (2004) destaca que los marcos colectivos de la memoria no están formados por piezas vacías en donde los recuerdos individuales encajan —como un puzle—, sino que operan más en un sentido contrario, pues son los propios marcos los instrumentos de los que la memoria colectiva se vale para reconstruir una imagen del pasado acorde a la racionalidad de la época.

tras haber fracasado en las propuestas de transformación política en clave progresista, han desplazado la pugna ideológica hacia lo cultural y lo moral (Contreras y Poole, 2011), en donde el enemigo a batir es la Iglesia católica²⁰¹ por la influencia pasada y presente en el establecimiento de límites a la agencia individual²⁰²: “privada de su proyecto clásico, la izquierda ha tenido que buscar uno nuevo, y lo ha encontrado en el magma liberacionista y freudomarxista” (Contreras, 2011: 35). Estos son los representantes de una lógica cultural conocida como «cultura de la muerte» que se opone a la lógica anterior:

Libramos una batalla en la que hay dos bandos: por una parte, la «cultura de la muerte», los progre-laicistas que quieren imponer su visión radical en el conjunto del mundo; y por la otra, los que defendemos la «cultura de la vida», la libertad y los derechos fundamentales, empezando por el primero de los derechos, que es el derecho a la vida (V-HO2).

Este movimiento se produce en una coyuntura socio-histórica que descentra las convenciones en torno a las nociones de «cuerpo», «naturaleza» y «vida», haciendo emerger otras consideraciones simbólicas, políticas y económicas sobre estos constructos. En esta pugna surgen nuevas racionalidades de gobierno y renovadas formas de socialización comunitaria en las que la lucha por el espacio de la intimidad y los estilos de vida operan como punto de partida para la socialización. En las siguientes secciones voy a caracterizar, por un lado, los rasgos fundamentales de aquellos que se identifican como representantes de la «cultura de la vida», mientras que, por el otro, y a través de los discursos tanto de los agentes entrevistados como de las lecturas y manifestaciones de los/as autores/as de referencia en el campo de los GLIC, alumbrar pormenorizadamente lo que éstos refieren cuando construyen una racionalidad cultural que denominan como «cultura de la muerte».

3.1.2.1. EL «NOSOTROS»: LOS REPRESENTANTES DE LA «CULTURA DE LA VIDA»

“Probablemente no valga la pena investigar el origen del dogma de la sacralidad de la vida. Posiblemente sea algo muy reciente”.

Walter Benjamin, 2001: 43.

Didier Fassin destaca que durante el último cuarto del siglo XX la retórica del “derecho a la vida ha ido ocupando un lugar central en la economía general de los derechos humanos” (2010: 192). Este discurso —subraya— ha ido en detrimento de otras reivindicaciones de corte económico y/o social. Así, puede deducirse que este campo discursivo ha ido ganando terreno en el ámbito político por su capacidad para producir mensajes eficaces y consensuales en forma de “imperativo moral absoluto” (Fassin, 2010: 193), pues ha maximizado las referencias a sentimientos morales en sus discursos y procedimientos de

²⁰¹ Así lo expresa un activista de HO: “para esa mentalidad progre-laicista es la Iglesia católica la responsable de todos los males, del oscurantismo, de todos los problemas, del déficit democrático de España” (E-HO4).

²⁰² La filósofa Chantal Delsol (2006) reflexiona sobre el rol del límite en el mantenimiento del orden social para, a modo de conclusión, destacar la importancia histórica del cristianismo en el trazado de los muros. El trabajo de campo arroja la necesidad de pensar el establecimiento de “límites” (E-PRO1), “muros” (E-HO2) o “barreras” (E-HO4) a la liberalización de la agencia humana. Esto, aunque no de forma explícita, guarda relación con el respeto de la «ley natural» con la que los GLIC aspiran a ordenar el mundo.

legitimación de políticas públicas en la contemporaneidad. Estos procesos se han consolidado fuertemente en el campo como podemos ver en los discursos de activistas que militan en las agrupaciones DaV-HO y FEF:

Todo el mundo tiene derecho a vivir, al fin y al cabo, a nacer ¿no? Que al final, los derechos humanos ¿no? el primer derecho es el derecho a la vida, todo el mundo tiene el derecho a la vida desde su concepción hasta su muerte natural, yo creo que eso es lo que la gente debiera saber, que está en los derechos humanos (E-HO1).

El ser humano tiene una dignidad que no se le está reconociendo y que tiene ese derecho, que es inalienable, pero que no lo es desde el punto de vista de algunos políticos, de algunas asociaciones... porque también hay intereses económicos, muchos intereses económicos detrás de todo esto. (...). Se mueven muchos millones de euros y les interesa que la gente pierda la noción de lo que es persona y de lo que no es persona, de lo que es vivir y qué no es vivir, que se relativicen las cosas... (E-FEF2).

Si bien es cierto —como también señala Fassin— que en la actualidad estos discursos y prácticas se dirigen mayoritariamente hacia los desposeídos y dominados cercanos (precarios, extranjeros, enfermos) o lejanos (víctimas del hambre, de las epidemias, de desastres o de las guerras), también lo es que existe una tendencia creciente que va encaminada a perfilar una determinada gestión de las poblaciones y de los estilos de vida —generalmente a partir de colectivos fundamentalistas— con el objetivo último de conquistar nuevamente el espacio íntimo de los individuos. Para comprender estas dinámicas Didier Fassin propone el término de «gobierno humanitario»:

“Gobierno debe entenderse aquí en sentido amplio, como el conjunto de dispositivos establecidos y de acciones realizadas para administrar, regular y favorecer la existencia de los seres humanos; el gobierno incluye, pero sobrepasa la intervención del Estado, de las colectividades territoriales, de los organismos internacionales y, generalmente, de las instituciones políticas. Humanitario debe también ser comprendido en una acepción amplia, en referencia a la doble dimensión que tiene la noción de humanidad; por una parte, como el conjunto de seres humanos que comparten una misma condición (pertenecer a la humanidad) y, por otra, como movimiento afectivo que conduce hacia otros semejantes (dar prueba de humanidad). De la primera significación derivan una demanda de derechos y una expectativa universal; a la segunda se incorpora la obligación de asistir y a la atención por el otro. Encontramos aquí esta articulación de la razón y de la emoción que define los sentimientos morales” (2016a: 10-11).

A este renovado campo discursivo se han incorporado diversas instituciones con el objetivo de trascender el espacio de incidencia tradicional al que estaban circunscritos sus mensajes. No parece casualidad, por lo tanto, que la Iglesia católica institucional haya hecho decididos esfuerzos por capitalizar estos renovados discursos. Incluso se podría decir que la inversión hacia una retórica de la “defensa de la vida” y de la “dignidad humana”, no ya en tanto que persona sujeta a derecho por parte de los Estados sino “enganchada a la biología del viviente y a ese cuerpo particular” (Mujica, 2009: 109), parece derivada de la línea política seguida contra el marxismo que se consolida durante el papado de Juan Pablo II (Arias, 1985; Weigel, 2000) y que continúa en la actualidad. Esta línea, que ha cristalizado a partir de la racionalidad cultural conocida como «cultura de la vida», es en la actualidad el marco católico de acción pública más destacado:

“El impulso dado por el Vaticano II, es cada vez más claro, se fue perdiendo en la década de los setenta y a medida que avanzaba el pontificado de Juan Pablo II. (...). Las batallas se centraron en la llamada «defensa del derecho a la vida» y de «la familia», en la condena de la diversidad sexual y de las libertades y derechos, como el de las mujeres a decidir sobre su propio cuerpo. Las conferencias de [la ONU] fueron los escenarios de mayores enfrentamientos internacionales, pero en los planos nacionales y locales la divergencia de opiniones se derivó en sordas luchas en torno a la definición de políticas públicas en materia de salud sexual y reproductiva, así como de educación o libertad de expresión” (Blancarte, 2008a: 124).

La expresión es acuñada por primera vez en la encíclica *Centesimus annus* para referirse específicamente a la institución familiar en tanto que “santuario de la vida” (Juan Pablo II, 1991b: 39), es decir, como espacio privilegiado tanto para la reproducción de la misión evangelizadora —la cosmovisión católica— como para la promoción de unos discursos y representaciones en la arena de la moral sexual y familiar (con su consiguiente correlato político). También, —y de manera implícita— se refiere a la lucha contra el aborto, planteado como la defensa del derecho a la vida “pisoteado por los hombres” (Arias, 1985: 297).

El segundo documento en el que se moviliza el término ajusta todavía más la definición, pues pasa a extenderse hacia el blindaje integral e indiscutible del “valor sagrado de la vida humana desde su inicio hasta su término” (Juan Pablo II, 1995: n. 2) porque “es propiedad y don de Dios Creador y Padre” (Juan Pablo II, 1995: n. 40). A partir de esta segunda aparición, y de la mano de la estimulación de la acción política en el espacio público a través del laicado, se establecen dos campos de lucha:

1. Aquel relacionado con la capacidad humana de agenciarse consolidada a través de los discursos del «derecho a decidir» (manifestado en las disputas sobre la procreación humana asistida, la eutanasia y el aborto); y
2. Complementando el anterior, relacionado con la contestación del estímulo de nuevos derechos sexuales y reproductivos (fundamentalmente relacionados con la anticoncepción y la homosexualidad) que “cierran el acto sexual al don de la vida” (VV.AA., 1998: n. 2357).

Estos cambios se enmarcan en un escenario jurídico que acompaña a los procesos de laicización societal, organizacional e individual y que, en última instancia, subrayan presuntamente el “grave deterioro moral” (Juan Pablo II, 1995: 4) de las sociedades occidentales que no actúan dentro de los parámetros que delimita el humanismo cristiano como sistema de pensamiento. Así lo destaca Juan Pablo II:

“Con las nuevas perspectivas abiertas por el progreso científico y tecnológico surgen nuevas formas de agresión contra la dignidad del ser humano, a la vez que se va delineando y consolidando una nueva situación cultural, que confiere a los atentados contra la vida un *aspecto inédito* y —podría decirse— *aún más inicuo* ocasionando ulteriores y graves preocupaciones: amplios sectores de la opinión pública justifican algunos atentados contra la vida en nombre de los derechos de la libertad individual, y sobre este presupuesto pretenden no sólo la impunidad, sino incluso la autorización por parte del Estado, con el fin de practicarlos con absoluta libertad y además con la intervención gratuita de las estructuras sanitarias” (1995: 4).

Ya he destacado cómo los principales documentos, declaraciones e instrucciones de la Santa Sede (ver Tabla 11) construyen un «marco maestro» (Snow y Benford, 1992)²⁰³ sobre distintas materias que, posteriormente, y a través de las diferentes conferencias episcopales nacionales y del laicado creyente, tratan de aplicarlo al funcionamiento de las instituciones públicas. Así, la Iglesia católica articula un campo de oposición que “no sólo defiende una cosmovisión cultural sobre la sexualidad y la familia, que se piensa amenazada, sino que también busca que el derecho en tanto orden simbólico la proteja” (Vaggione, 2012: 62). Estos desarrollos, como ya subrayaron Ágnes Heller y Ferenc Fehér en *Biopolítica: la modernidad y la liberación del cuerpo*, conducen hacia una contrarrevolución sexual (radical-conservadora) a modo de respuesta a los estímulos surgidos durante la segunda mitad del siglo XX y que representan “una oscilación similar del péndulo de la modernidad, la ola actual de biopolítica” (1995: 91). En este sentido se manifiesta tanto el presidente de la FOU como un antiguo miembro de la FEAPV, dejando claro cómo las nuevas inversiones biopolíticas —y «contrasecularizadoras»— tienen un claro correlato cultural que las confronta:

“Lo difícil hoy es defender la dignidad y los derechos del embrión, lo difícil hoy es defender el matrimonio como una institución entre un hombre y una mujer, lo difícil hoy es defender la concepción que tenemos de la familia. Lo difícil es la defensa de las raíces y valores cristianos de Europa como cultura, no sólo como religión” (Mayor Oreja, 2016: 137).

La primera impresión en FEAPV fue muy buena, pero luego percibí que lo que se defendía no era el aborto, era un pack de ideas muy concretas que eran aplicables tanto a, o sea... ¡Vamos a ver si me explico bien! Lo que [los GLIC] ofrecen es un producto, ¿vale? Y entonces ese producto no es sólo contra el aborto, el producto sirve para liquidar la causa del aborto, pero lo que hay detrás es una cosa muy distinta, lo que hay allí es una propuesta de convivencia social (E-PRO1).

Estos pronunciamientos complementan los análisis caracterizados en torno a la denominada «teología de la cultura», que a través de la acción social, cultural y política aspira a desactivar los desarrollos del activado proceso de «exculturación» (Hervieu-Léger, 2003b)²⁰⁴ para, desde ahí, recuperar “la capacidad de la Iglesia para controlar el comportamiento de los actores” (Pérez-Agote, 2016b: 20). Esto implica un proceso de desprivatización de la religión que desinstitucionaliza el liderazgo hacia la ciudadanía creyente, siempre con el objetivo de continuar siendo un actor privilegiado en los debates sobre políticas públicas y reformas legales relacionadas con la intimidad. Indudablemente, esta indefinida defensa de los

²⁰³ Así los entienden estos autores: “lo que llamamos «marcos maestros» realizan las mismas funciones que los marcos de acción colectiva de movimientos específicos, pero lo hacen a mayor escala. En otras palabras, también son modos de puntuación, atribución y articulación, pero su puntuación, atribución y articulación pueden colorear y restringir los de cualquier número de organización de movimientos. Los «marcos maestros» son para los marcos de acción colectiva de movimientos específicos como los paradigmas son para las teorías finamente afinadas. (...). Así concebidos, los «marcos maestros» pueden ser construidos como funcionando de una manera análoga a los códigos lingüísticos y así proveer una gramática que puntúe y conecte sintácticamente patrones o sucesos en el mundo” (Snow y Benford, 1992: 138).

²⁰⁴ Olivier Roy (2010: 160-161) habla de la convergencia entre creyentes y no creyentes como «ortopraxis», es decir, cuando en relación a los mismos valores prácticos las distintas cosmovisiones se alinean a pesar de que se justifiquen de manera diferente. En cierto sentido, la traducción en «razón pública» de las propuestas GLIC trata de encauzar esa desafección entre las diferentes propuestas discursivas.

valores cristianos²⁰⁵ a través de la racionalidad denominada como «cultura de la vida» opera como «marco maestro» a la hora de aproximarse al elemento cultural que destaca por encima de todos los demás en la formación identitaria de los activistas GLIC. En el campo hay manifestaciones claras de ello:

Creo que quizá, si hubiera un paraguas que uniera a un millón de personas que era lo que había en aquella manifestación en Madrid era la dignidad de la persona humana (E-FEF1).

Yo creo que lo que tenemos en común son los ideales más que nada. Al final, digo, podrás diferir políticamente, podrías ser más de derechas o menos pero al final siempre tienes un ideal común que es el de defender la vida (E-PRO2).

De manera unánime y sean cuales sean las líneas temáticas defendidas por medio de la movilización, todos los participantes se consideran “defensores” (E-PRO1; E-HO1; E-HO5) y “garantes de la dignidad del ser humano” (E-FMT1; E-HO4; E-FEF7), en una coyuntura de “«guerra cultural» provida y pro-familia” (Contreras, 2016: 55). Esta disputa, sobra decirlo, tiene lugar en el plano del orden del discurso (Foucault, 2005). A pesar de que el espacio público y los medios de comunicación sean principalmente los emplazamientos en donde tiene lugar este encuentro, el objetivo último trasciende estos espacios pues aspira a transformar el campo jurídico-legislativo²⁰⁶. Así lo manifiestan:

Todas estas serie de medidas o de muros que vamos tirando, por seguir con los muros, al final lo que hacen es proyectar una idea sobre el hombre ¿no? Y esa idea del hombre está sobre esa concepción de la realidad ¿no? Surgiendo de los otros valores. Entonces, si tú no le das ningún valor a la naturaleza ni le das ningún valor a la persona ni a nada, pues al final... los muros ya están tirados (E-HO2).

Entonces ellos sí que van desde el poder y desde la legislación configurando un modo de pensar, un ambiente social, unas tendencias... que, claro, la ley sí que es educativa, y una vez que lo haces pues lo normalizas: «Si es lo que la ley dice... pues será lo normal» (E-HO6).

Esta tensión es, en la actualidad, uno de los espacios de disputa principales, pues como afirma el presidente de la agrupación más dinámica y beligerante del campo (HO), “las consecuencias de perder la guerra serían catastróficas” (Arsuaga y Vidal Santos, 2010: 15) porque implicaría la sistemática contestación de un discurso de orden social que “no se lo ha inventado ningún hombre ni es consecuencia de la evolución histórica y de los diversos progresos socioculturales que pudieron haber hecho evolucionar a nuestra sociedad” (Polaino-Lorente, 1994: 99). Esta disputa, en última instancia,

²⁰⁵ Es notable la indeterminación discursiva de esta categoría, incluso entre los máximos responsables del campo GLIC. Tal vez ahí radique su fortaleza, pues puede ser apropiada por agentes de distintos bagajes culturales. Cuando se profundiza en los contenidos en el campo se encuentran manifestaciones como las siguientes: “nadie se ha sentado a explicar claramente qué son” (E-HO2) o “nadie sabe lo que es la civilización cristiana-occidental” (E-FEF7). En este sentido, los valores cristianos se utilizan como significativo vacío, pues a lo largo han sufrido grandes transformaciones: “¡queda muy bonito lo de recuperemos los valores nuestros... tal y cual! (...). Pero al final dices: ¿valores? (...). Los valores occidentales actuales no tienen nada que ver con los valores de hace veinte años o lo que se entendía por valores occidentales hace nada, ¿no?” (E-HO5).

²⁰⁶ Como dice uno de los académicos más reconocidos en el campo de los GLIC: “la «ampliación de derechos» es, pues, uno de los lemas favoritos del bando progresista en la guerra cultural. Una vez abierta la veda de la adición de «nuevos derechos», el catálogo de derechos humanos (...) se convierte en un cajón de sastre infinitamente maleable al que los movimientos izquierdistas van añadiendo las reivindicaciones más variadas. Se llega al extremo de contradecir abiertamente el contenido de la Declaración original: los «nuevos derechos» constituyen, en buena parte, la negación de los «antiguos» y verdaderos” (Contreras, 2011: 52).

viene a evidenciar el siguiente nivel en la clásica disputa entre conservadurismo y progresismo, cosa que queda más que clara a partir del análisis de los discursos de los colectivos GLIC investigados:

“Hay una serie de variaciones fundamentales en la ideología del ala derecha. (...). Los *neocons* creen en la utilización del poder sin limitación alguna (incluido el poder del Estado) para extender el imperio de los valores y las ideas del padre estricto²⁰⁷ a todos los ámbitos, tanto nacionales como internacionales. Los *neocons* tienen un gran interés por las ideas y tienden a vivir una cierta tensión intelectual. (...). En definitiva, los *neocons* son guerreros conservadores, que se identifican como guerreros en todos los frentes de la guerra cultural contra los liberales y los progresistas” (Lakoff, 2007: 121).

Esta contienda está compuesta por dos bandos irreconciliables: de un lado, aquellos que “hunden sus raíces en una cosmovisión equivocada que ha renunciado a las claves humanistas de la cultura occidental de inspiración cristiana” (Blanco, 2016: 141-142); y, del otro lado, aquellos otros que consideran que “una sociedad que se guíe por principios morales acordes con la propia naturaleza del hombre [a través de la «ley natural»], es más justa, más equilibrada, más normal” (Suárez, 1996: 133). Estos segundos, en tanto que consideran que la racionalidad que promueven está anclada en prácticas y discursos que son de «sentido común»²⁰⁸, consideran que pueden ser asumidos de forma “natural” (E-FEF4) por cualquier individuo siempre que sea debidamente explicada. Para su difusión, además, creen necesario ocupar los diferentes espacios en los que esta cultura está ausente, para así, y a partir de “dar guerra” (E-HO3), socializar a los individuos que no la comparten —o no conocen, como cuando se habla del mensaje evangélico—:

Estudio derecho y cuando le dije a mi madre que quería venir a Madrid mi madre me dijo que viniera a la Universidad CEU San Pablo²⁰⁹, que es donde estudió mi tío... Y le dije: «No, no, mamá... me voy a la Complutense». Me voy a dar guerra... voy a evangelizar... Voy a hacer un bien... Creo que es ahí es donde hay que ir a dar la batalla... Ir al CEU es pan comido... ¡Está chupado! (E-MV1).

Esta narrativa no es considerada como una dentro de un abanico más amplio de propuestas de sentido, sino que es considerada como la única que se adecúa al “verdadero ser de las cosas” (E-FEF1). Para sostener esta primacía, y como muestro en la tercera sección del análisis cuando refiero las tensiones y conflictos normativos, hacen referencia a que es la única lógica que se ajusta enteramente con las afirmaciones del saber científico; saber científico que, como afirma Pierre Thuillier (1996), siempre vehicula una mirada (una propuesta cultural) con la que interpretar la realidad. No obstante, y escamoteando el hecho de que tampoco la ciencia es completamente ajena a la coyuntura en la que se desarrolla, se hace un uso instrumental de este saber: más allá de problematizar la connivencia entre una línea argumentativa científica con el entramado doctrinal católico, ésta opera como valedora de la

²⁰⁷ La visión conservadora del mundo se configura a través de lo que George Lakoff (2007) ha denominado como el modelo del «padre estricto». Este modelo se caracteriza en el ámbito moral porque “se presenta bajo la forma de reglas, o mandamientos, establecidos por una autoridad moral” (p. 65), en lo educativo porque tiene como objetivo prioritario “preservar y extender la moral conservadora” (p. 66) y en el ámbito de los derechos asumiendo que éstos “tienen que ser consecuentes con la moral” (p. 68). Para una descripción más detallada de estos anclajes ver *Política moral. Cómo piensan progresistas y conservadores* (Lakoff, 2016).

²⁰⁸ Este significante (vacío) emerge siempre como indeterminado (E-PRO2; E-PRO3; E-FEF7; E-HO1; E-HO2) aunque próximo a la base del humanismo cristiano. Estos discursos son caracterizados como “mensajes muy naturales, muy razonables (...) que no son cosas rarísimas” (E-HO2).

²⁰⁹ Esta universidad sigue el carisma de la ACNDP.

superioridad de los marcos de interpretación que se sostienen sobre la «cultura de la vida», para apuntalar los pilares que soportan esta racionalidad:

“La Iglesia católica ha ido quedándose casi sola en la defensa de la cultura de la vida. Este hecho la convierte en bastión y referencia del bando conservador en la «guerra civil occidental»; una referencia también para los agnósticos lúcidos (...) que, sin poder compartir la fe, comienzan a valorar el servicio que la Iglesia presta a la sociedad defendiendo contra viento y marea unos absolutos bioéticos” (Contreras, 2011: 65-66).

El encuentro entre la institución católica y los GLIC, a pesar del distanciamiento deliberado, encuentra puntos de convergencia claros. En el campo se hace visible el orgullo con el que los integrantes del mismo hacen referencia a la Iglesia católica (E-PRO2; E-FEF4; E-FEF7; E-FEF8), pues la consideran como el único agente que, más allá de las contingencias y modas coyunturales, se ha mantenido fiel a su tradicional representación de la «cultura de la vida» sin “arrugarse ante el poder político” (Blanco y Meseguer, 2011: 122). Esta referencia a la actitud católica, veladamente laudatoria, invita a pensar que ésta institución inspira los valores del campo más allá de la identificación religiosa, es decir, como matriz socio-cultural:

Vamos a ver, si hay una causa que es importante, igual que tiene que ser patrimonio de todos, vamos a intentar en la medida de lo posible que todo el mundo venga, que personas de diferentes colores y procedencias estén con nosotros, aunque luego sólo sea para eso. Si quieren hacerse cristianos o no, eso sería una cosa suya. Pero si quieren ayudarnos, tendremos que abrirles la puerta. Lo mismo para todo (E-PRO1).

Para defender la vida no tienes que ser católico ni de una ideología en concreto; ni tiene que ser de derechas... incluso ha habido, no sé ahora el nombre, pero yo he leído que ha habido incluso comunistas que han defendido la vida. Incluso ya, hasta gente feminista, que ha defendido la vida, ¿no? (E-HO1).

Mientras tengas las cosas claras de que a un ser humano hay que defenderlo desde que nace hasta que se muere por sí solo puedes ser de cualquier ideología o de cualquier... (E-HO7).

Yo creo que... tampoco es que sean tan específica de... sólo pueden entrar éstos, ¿sabes? Seguro que sí que puede entrar cualquiera que quiera ayudar. Aunque sea católico o aunque no sea católico... si comparte la idea ¿no? (E-PRO3).

A pesar de que la invitación a formar parte de una comunidad para la “defensa de la vida y de la familia tradicional” sea generalizada, y que en otros países del entorno como Italia (Garelli, 2014; Frisina *et al.*, 2015) o Francia (Béraud y Portier, 2015b) haya sido exitosa entre individuos que no son católicos a través del peso de las «razones públicas», en el Estado español, sin embargo, la recepción de estos discursos ha sido más bien fría entre los colectivos alejados de los postulados propios del humanismo cristiano. La brecha entre la ciudadanía auto-percibida como católica y la no católica (o al menos no practicante) es indicativa de la percepción eclesial de la racionalidad que inspira esta «cultura de la vida», incluso a pesar de que sean numerosos los esfuerzos por distanciar el discurso de la institución por parte de los GLIC:

Es muy importante descivilizar... ¡lba a decir descivilizar, pero no es la palabra! ¡Decristianizar! Es muy importante descristianizar el aborto o el mundo provida, que no sea exclusivo de gente católica... Por eso es muy importante el significado. Tienes que conseguir llegar de alguna manera a gente que no es...

o incluso que ya no sea de izquierdas o de derechas, llegar a todo el mundo, tienes que conseguir eso. Pero ese es el mayor reto, el mayor reto (E-PRO2).

Yo creo que... tampoco es que sean tan específica de... sólo pueden entrar éstos, ¿sabes? Seguro que sí que puede entrar cualquiera que quiera ayudar. Aunque sea católico o aunque no sea católico... si comparte la idea ¿no? (E-PRO3).

A pesar de reiterar la idea de que “nosotros [los defensores de la «cultura de la vida»] no excluimos a nadie” (Blanco y Meseguer, 2011: 120), lo que se percibe es que “la mayoría de la gente que defiende estas causas es de derecha o centro-derecha y generalmente católica” (E-PRO1). Estos son algunos de los puntos que demarcan dónde se aposta la identidad colectiva de los representantes de esta racionalidad, al menos definidos en los términos del exogrupo. Así, y a pesar de reivindicar cuestiones que *a priori* trascienden “cualquier confesión religiosa” (E-HO1) e “ideología política” (E-FEF7), no consiguen atraer a individuos que no se sienten reconocidos en las coordenadas culturales del humanismo cristiano: esto es asumido en el campo como parte de un proceso de “estigmatización” (Goffman, 2003) del que los colectivos GLIC son víctima inequívoca en el momento en el que los identifican como propios o próximos al campo eclesial. De esta manera, consideran que el prejuicio asociado a la Iglesia católica se traslada también a los colectivos GLIC, sin pararse a pensar que tal vez las reivindicaciones sostenidas por estos colectivos puedan no ser compartidas en una coyuntura de creciente pluralización:

Los católicos, defendemos muchos de los valores de estas organizaciones ¿no? Y entonces pues... en la medida en que el catolicismo funcione bien, pues esas asociaciones también funcionen bien... Funcionen bien, bueno, entiéndase ¿no? Simplificando. Y... de alguna manera, sí que es cierto, me parece a mí, que eso es un caldo de cultivo, los cristianos vamos a decir, los católicos, son un caldo de cultivo para este tipo de... los cristianos que sean... que comulguen con lo que dice la Iglesia... en la medida en que haya más de esos, es normal que estas asociaciones funcionen mejor (E-FEF1).

Suele coincidir, suele coincidir que el provida suele ser católico, ya... qué ocurre en un país donde la sociedad se descristianiza pues que esos valores también van mermando (E-PRO1).

Esto refuerza la posición de los activistas y simpatizantes de los GLIC en tanto que forman parte de una «minoría cognitiva» (Berger, 1970: 31). En este sentido, se identifican tanto como representantes de una forma de pensamiento que “en general el mundo no comparte” (E-PRO2), como portadores de unos valores —los de los enunciados por la «cultura de la vida»— “que son compartidos por cada vez menos gente” (E-FEF1). Esto les lleva a considerarse como enraizados en una lógica cultural en declive, lo que vuelve a ubicar la referencialidad del marco en el humanismo cristiano que es atravesado por las lógicas laicizadoras²¹⁰: “estos valores se fueron yendo” (E-HO1) al ritmo “de los cambios de la sociedad” (E-PRO2):

²¹⁰ Este discurso conduce a una visión que identifica como incompatibles los valores que promulga la modernidad con aquellos aparejados al cristianismo, pues esta interrelación necesariamente los devalúa y degrada en la medida en que el proceso de secularización se consolida, particularmente a nivel individual (Eberstadt, 2014a). Esta tesis es, en esencia, la que promueve la teoría general de la secularización, y por lo tanto impugna en su totalidad los nuevos desarrollos teóricos que plantean una recomposición de lo religioso.

No podemos decir que la cultura mayoritaria comparta nuestros valores, sino todo lo contrario, muchas veces nos quiere atacar y nos quiere calificar de retrógrados y carcas... cavernícolas prácticamente (V-HO2).

En la medida en que sean considerados... o ellos mismo se consideren como... un tradicionalismo rígido, es que... la búsqueda de libertades es una cosa muy fuerte, si yo te asocio a un sistema que me obliga a funcionar de una determinada manera y si hay zascas, pues eso no triunfará (E-FEF1).

De esta circunstancia también cabe una lectura empoderada. Así, e interpretándose como parte de una «vanguardia cultural», creen estar articulando un “movimiento contracultural” (E-HO4; E-FEF7) que cuenta con colectivos homólogos a nivel internacional —tanto en Europa como en América Latina y los Estados Unidos—²¹¹. Estos discursos, sin embargo, poco tienen de novedosos, pues en el fondo pasan como una renovada manifestación de los clásicos movimientos contrasecularizadores en tanto que aspiran a retornar al centro de la esfera pública y colectiva los ejes de análisis que propone el humanismo cristiano. Esta tesis correlaciona la pérdida de relevancia a nivel internacional de las sociedades occidentales con el paulatino distanciamiento respecto del catolicismo. Parece claro, por lo tanto, que estos marcos discursivos guardan una estrecha relación con el cristianismo en tanto que promueven “aquellos valores que conformaron Occidente” (E-HO1) y que, con el transcurso de los siglos, “convirtieron a Europa en el centro del mundo, en el continente que es capaz de desarrollar la cultura y todas las instituciones” (E-HO4). Así lo expresan:

Yo diría que somos la contracultura. (...). Ahora mismo hay una serie de valores que nos tratan de imponer desde los medios de comunicación y desde el poder político con una serie de leyes. (...). Al final lo que intentamos es generalizar nuestros valores, no diría en la mayoría de la sociedad, pero sí al menos en los estamentos que más pueden influir en la sociedad. La verdad es que somos la rebelión de nuestros días, y creo que es muy importante que asumamos los cristianos en general y los que estamos en *HazteOír.org*, que somos una minoría (V-HO2).

De la mano de esta autopercepción de minoría cultural deriva una retórica victimista producto de la contestación que los GLIC reciben por parte de aquellos colectivos que se oponen a las transformaciones sociales en clave de «cultura de la vida». Esta demarcación en el ámbito público no es baladí, pues tratan de capitalizar los múltiples beneficios que asociados al estatus de víctima tienen lugar en la actualidad: esta condición ha “escalado muchas posiciones en la pirámide de prestigio de las sociedades centrales, especialmente europeas” (Gatti, 2017: 9). En esta línea, los GLIC creen ser la diana de infinidad de ataques porque actúan en “contra de la cultura dominante” (E-HO4), es decir, contra una racionalidad política hegemónica que silencia y aplasta los “discursos disidentes” (Arsuaga y Vidal Santos, 2010: 27) mediante la sistemática persecución de los enunciados que se salen de los marcos de lo «políticamente correcto»²¹² (E-MV1; E-HO3) establecidos por el progresismo:

²¹¹ Se utiliza el término «contracultura» en el sentido articulado en *El nacimiento de una contracultura* (Roszak, 2010) a pesar de que las reclamaciones de los GLIC sean diametralmente opuestas —éstas, de hecho, son el paradigma a combatir—. Los activistas y simpatizantes del campo se sienten enunciadores de un discurso contrario al representado por los valores hegemónicos, y por ello, en el campo movilizan una cierta tónica anti-*establishment* (E-PRO1; E-PRO2; E-HO2; E-HO4) coincidente con los discursos de la derecha populista.

²¹² Lo que en un inicio comenzó siendo una forma de discursar con elegancia, en la actualidad, y ensombrecido por la guerra cultural librada desde la década de 1980 por conservadores y progresistas, es utilizado principalmente de

“La izquierda y sus tentáculos controlan casi todo el mundo académico en todos sus niveles, desde los primeros años hasta la Universidad, y el mundo de la cultura, tanto en sus aspectos creativos como industriales. Disponen de un aplastante dominio mediático y de la mayor parte de los resortes que permiten crear y condicionar a la opinión pública. Las ideas y opiniones de la izquierda son para el conjunto de la sociedad española el paradigma del pensamiento «políticamente correcto»” (Arsuaga y Vidal Santos, 2011: 24)

Cuántas veces ocurre que políticos de todos los partidos intentan machacar por todos los medios, por tierra, mar y aire a una asociación que tiene unos mensajes que son políticamente incorrectos, porque efectivamente nuestro mensaje era políticamente incorrecto... y nada, aguantamos ahí el chaparrón (E-HO4).

Todo ello para frenar los avances que tienen por objeto la subversión del orden social representado a través de los postulados de la «cultura de la vida»:

Hay muchos intereses por parte de la industria, muchos intereses políticos entre medio ¿no? Yo creo que para un empresario de estos globales e internacionales es más interesante que la gente viva separada. Es mejor que viva ¡yo qué sé! en vez de cinco miembros en una misma casa que cada uno de esos miembros tenga una casa diferente, porque esos son más impuestos, más rentas de alquileres, más comida por otro lado y tal. Creo que para el sistema la destrucción de la familia es un objetivo loable, porque creo que les reporta bastantes beneficios (E-FEF2).

La Unión Europea se entera de que en países como España se va a proteger el derecho a la vida, se va a avanzar en la protección en el derecho a la vida y el gobierno sufre presiones internacionales: «¿Rajoy qué estás haciendo? ¿No eres un país democrático? Estás restringiendo el derecho de las mujeres» y... en esa línea del pensamiento único y en este caso cultura de la muerte y del aborto (E-FEF4).

El mundo inventa poco ¿eh? Hay fuerzas como la masonería, de colectivos y lobbies que hacen mucha presión, mucha fuerza... Entonces, no sé hasta qué punto son los causantes de estas cosas, pero yo creo que sí, que hay gente que... Esto no se improvisa, o sea, esto no sale solo... (E-FEF5).

En este sentido los actores y simpatizantes de los GLIC sienten que son excluidos del espacio público en tanto que agentes sociales legítimos, pues consideran que sus líneas argumentales son borradas de los debates sin haber sido tomadas en consideración: “si no piensas como ellos, o te excomulgan o te sacan del mapa...” (E-FEF5) o “los conservadores, los católicos, los cristianos estamos marginados” (E-FEF4) son algunas de las consideraciones realizadas por los activistas. Así, considerando cuáles son los rasgos cardinales que identifican al endogrupo y que apuntalan las características de su identidad colectiva, parece que resulta más sencillo caracterizar la alteridad que combaten y frente a la que se constituyen.

manera peyorativa. El término describe una forma de utilizar el lenguaje y de dirigir las políticas con el objetivo de evitar la ofensa gratuita a colectivos socialmente maltratados o discriminados (particularmente por cuestiones de género, etnia o religión). Actualmente, el uso despectivo se emplaza en oposición a las políticas identitarias surgidas a la luz de los nuevos movimientos sociales. Esta corriente tienen en el ensayo *El cierre de la mente moderna* (Bloom, 1989) un hito destacado. En los últimos tiempo, los discursos conservadores sobre la corrección política apuntan a que es una herramienta de la izquierda política y mediática para silenciar y devaluar aquellos otros discursos que se salen del marco hegemónico alineado con lo que vagamente se denomina como «marxismo cultural» —y que forma parte del imaginario de los GLIC españoles e internacionales—. Otros estudios, los menos, se ocupan de alumbrar cómo también en el ámbito conservador existen líneas discursivas «políticamente correctas», como aquellas relacionadas con la economía, la salud sexual y reproductiva, la cultura o la religión. En la actualidad, y paradójicamente, la nueva forma de corrección política es ser políticamente incorrecto/a.

3.1.2.2. EL «ELLOS»: LOS REPRESENTANTES DE LA «CULTURA DE LA MUERTE»

“Estamos frente (...) [a lo] que se puede considerar como una verdadera y auténtica *estructura de pecado*, caracterizada por la difusión de una cultura contraria a la solidaridad, que en muchos casos se configura como verdadera «cultura de muerte»”.

Juan Pablo II, 1995: n. 12.

“Los arquitectos de la «cultura de la muerte» (...) son, en su mayor parte ateos e individualistas. No fundamentan sus teorías en la idea de que un ser humano es una persona que colabora voluntariamente con Dios y con otros para construir, en efecto, una «cultura de la vida»”.

Donald De Marco y Benjamin D. Wiker, 2007: 239-240.

En las dinámicas de interiorización y exteriorización de los rasgos atribuidos al exogrupo adquieren una relevancia significativa los procesos de estereotipación²¹³, una dinámica a partir de la cual se relaciona a un determinado grupo social con un estilo de vida y un modelo de conducta: como he mostrado, esta es la lógica que los GLIC movilizan para alumbrar una caracterización del «ellos» en tanto que alteridad radical con la que no cabe punto alguno de unión, pues todos aquellos que no operan bajo la descrita «cultura de la vida» lo hacen según “la moral católica, pero al revés” (Trevijano, 2015: 16). El papa Juan Pablo II, ideólogo de la categoría y personalidad de referencia para los activistas y simpatizantes de los GLIC cuando tratan de comprender los rasgos que conforman la racionalidad cultural antagónica, se muestra así de rotundo cuando caracteriza la imagen de la propuesta cultural y política a combatir:

“Este horizonte de luces y sombras debe hacernos a todos plenamente conscientes de que estamos ante un enorme y dramático choque entre el bien y el mal, la muerte y la vida, la «cultura de la muerte» y la «cultura de la vida». Estamos no sólo *ante*, sino necesariamente *en medio* de este conflicto: todos nos vemos implicados y obligados a participar, con la responsabilidad ineludible de elegir incondicionalmente en favor de la vida” (Juan Pablo II, 1995: n. 28).

De esta manera, y si los que operan bajo la lógica de la «cultura de la vida» creen ser los voceros de un «orden impersonal» preexistente a los constructos socio-históricos coyunturales, los segundos, supuestos impugnadores de la totalidad de esa representación heredada, han de ser los portavoces de un orden desordenado y caótico producto del libre albedrío de los seres que se han desarraigado de la senda de la costumbre, la solidaridad y la tradición. En esta lógica, y siguiendo la verticalidad con la que funcionan las representaciones sobre el bien y el mal en la cosmovisión católica, si la «cultura de la vida» es la “luz” (Juan Pablo II, 1995: n. 28) que representa el orden de las cosas temporales según Dios (Juan Pablo II,

²¹³ El concepto de estereotipo (del griego: *stereós*, sólido y *typos*, impresión, molde) es fundamental para comprender la fijeza y estabilidad de la representación del otro. Es caracterizado como “una imagen que se atribuye a un tipo específico de individuo o colectivo por el hecho de compartir algún rasgo o característica. Los estereotipos gozan de relativa estabilidad ya que comparten un pasado común y, mediante una gran economía de recursos cognitivos, permiten anticipar el comportamiento de un colectivo. Resultan esquemas de pensamiento preconstruidos que se aplican a los componentes de una misma comunidad social o cultural” (Tejerina y García Martín, 2018: 5).

2001: n. 46), la «cultura de la muerte» —que no tiene a Dios como término racionalizador de las interacciones sociales²¹⁴— emerge “como un oscuro modelo cultural” (Fforde, 2013: 339).

Así, tanto la dicotomía que constituye los dos bloques enfrentados —sintetizados a partir de la denominada “guerra cultural” (E-HO4)— como el repertorio discursivo que propone la Iglesia católica en esta materia, es interiorizado tanto por los actores y GLIC españoles (Aguilar Fernández, 2011; Cornejo Valle y Pichardo Galán, 2017a, 2017b; Blázquez Rodríguez, Cornejo Valle y Pichardo Galán, 2018) como internacionales (Mujica, 2007, 2009; Paternotte y Kuhar, 2017), llegando a ser, incluso, una representación operativa sobre la realidad aceptada incluso por aquellos individuos que no toman partido en estos debates. Esto se debe, fundamentalmente, al esfuerzo por articular los discursos en base a «razones públicas» legitimadas —aunque a veces con serios problemas de traducción—, ya sea a partir de la alusión a una tradición sin cesuras (E-HO1; E-HO4; E-FEF7) o a partir de la legitimación que aporta la apelación al saber científico (E-FEF2; E-FEF4; E-HO5). Basta para corroborarlo observar las líneas argumentales que articulan los emergentes populismos de derecha radical afianzados en Europa: desde VOX en el Estado español (González Cuevas, 2019; Gonzalo Segura, 2020) hasta *FIDESZ-Unión Cívica Húngara* o *Ley y Justicia* en Centroeuropa (Fernández Riquelme, 2019). En el campo lo ven de la siguiente forma:

“La Iglesia católica ha ido quedándose casi sola en la defensa de la «cultura de la vida». Este hecho la convierte en bastión y referencia del bando conservador en la «guerra civil occidental»; una referencia también para los agnósticos lúcidos (...) que, sin poder compartir la fe, comienzan a valorar el servicio que la Iglesia presta a la sociedad defendiendo contra viento y marea unos absolutos bioéticos” (Contreras, 2011: 65-66).

Según algunos de los intelectuales de referencia del campo (Blanco, 2010; Spaemann, 2010), el concepto «cultura de la muerte» se hace fuerte en paralelo al progresivo empoderamiento del individuo-ciudadano como “una cultura en la que matar se convierte en un medio ordinario para resolver conflictos y sufrimientos” (Rhonheimer, 1998: 11). Esta suerte de «tanatopolítica»²¹⁵, por lo tanto, se relaciona con la progresiva pérdida de influencia de los marcos culturales que propone el cristianismo para gobernar las conciencias y los cuerpos, pues de la ruptura con la tradición y la consolidación de renovados marcos de acción —particularmente en los campos relacionados con la intimidad— establecen las condiciones de posibilidad para la emergencia de esta racionalidad que se vigoriza de la mano de los avances científicos y tecnológicos:

“Como fruto de estas quiebras [con la razón de la filosofía griega y el cristianismo], el mundo moderno ha perdido la fe en la razón, ha roto con sus raíces, se ha desarraigado; y ya flota en el aire, inseguro y triste, sin esperanza, sin comprender ni sus raíces ni la razón de lo mejor de su herencia cultural. Somos

²¹⁴ Según el democristiano Amintore Fanfani, para la doctrina católica “todos los medios humanos aparecerán como racionales o irracionales justo en la medida en que dirijan al Hombre hacia la consecución de Dios” (1984: 122).

²¹⁵ Este término es comprendido dentro de los estudios sobre «biopolítica». La «tanatopolítica» sirve para designar “aquellas formas políticas que obran la muerte en, por lo menos, dos formas: el hacer morir del soberano o la máquina disciplinada de matar. Aquella política que obra la muerte se encuentra, por una parte, en la posibilidad que tiene el soberano de decidir el derecho de muerte” (Biset, 2012: 247). Para profundizar más en los dispositivos que habilita esta racionalidad ver: Fernández Vítóres, 2015.

herederos de una estupenda herencia cultural humanista, pero (...) ya no la entendemos; nos beneficiamos de lo que hemos heredado —un concepto de la dignidad humana, una comprensión de los derechos humanos, la institución del matrimonio, la fuerza de una moral objetiva, etc.— pero como no conocemos sus claves morales e intelectuales no somos capaces de reparar sus fallos cuando se producen... y cada vez más esa herencia va perdiendo, separada de sus raíces, consistencia, vigencia y coherencia. Este es el drama de nuestra época” (Blanco, 2010: 23).

Este cambio cultural no sólo estimula la ruptura del «hilo de memoria» (Hervieu-Léger, 2005a) con la tradición y la precedente comunidad de creyentes, sino que, además, desplaza la matriz de sentido católica para pasar a empoderar la agencia individual más allá de lo pertinente según esta cosmovisión —aquí, de nuevo, surge la necesidad del límite tal y como ha reflexionado Delsol (2006)—. Derivado de esta transformación, por lo tanto, sedimenta la idea de que “el Hombre es el dueño y señor de su vida” (E-HO3) o que se puede actuar en sociedad “exclusivamente a partir de la propia voluntad humana” (E-HO4), instalándose en una suerte de rol de *Creador para sí* que no mira más que por el propio interés egoísta. Así se manifiesta el que fue presidente del FEF entre los años 2007-2015:

“El hombre moderno es —ya sin Dios, ni alma ni materia que le determinen— una autonomía que se crea a sí mismo, una voluntad auto creadora, dios para sí mismo” (Blanco, 2007: 36).

“¿Cómo salir del círculo vicioso en que nuestra civilización ha caído al perder sus raíces? Volviendo la razón humilde del ser que se sabe criatura en un mundo comprensible; volviendo a mirarnos a nosotros mismos, no como *dioseccillos* que se autocrean al actuar en libertad, sino como seres con una naturaleza que pueden conocer para realizarse en libertad” (Blanco, 2016: 147).

En palabras tanto de los agentes del campo como de la institución católica, cualquier racionalidad cultural que se guíe fielmente a partir de esta «tanatopolítica» habrá perdido el “discernimiento” (Juan Pablo II, 1994b: n. 36), es decir, “la capacidad de distinguir el bien del mal” (Juan Pablo II, 1993: n. 4), pues habrá eclipsado la dimensión sagrada²¹⁶ de la sociedad —recuperando la celebrada fórmula de Sabino S. Acquaviva (1972)—²¹⁷ para pasar a regirse por actitudes que excluyen el bienestar comunitario de la ecuación y, por ello, necesariamente han de conducir al “fracaso” (E-MV1; E-FEF7) y la “infelicidad” (E-PRO4; E-FEF5). Como lo señala Juan Pablo II en la *Evangelium vitæ*:

“En la búsqueda de las raíces más profundas de la lucha entre la «cultura de la vida» y la «cultura de la muerte» (...) es necesario llegar al centro del drama vivido por el hombre contemporáneo: *el eclipse del sentido de Dios y del hombre*, característico del contexto social y cultural dominado por el secularismo, que con sus tentáculos penetrantes no deja de poner a prueba, a veces, a las mismas comunidades cristianas. Quien se deja contagiar por esta atmósfera, entra fácilmente en el torbellino de un terrible círculo vicioso: *perdiendo el sentido de Dios, se tiende a perder también el sentido del hombre*, de su dignidad y de su vida. A su vez, la violación sistemática de la ley moral, especialmente en el grave campo del respeto de la vida humana y su dignidad, produce una especie de progresiva ofuscación de la capacidad de percibir la presencia vivificante y salvadora de Dios” (1995: n. 21).

²¹⁶ Lo sagrado de la sociedad se anuda a la vida y a defensa en todos los escenarios posibles, sobre todo en aquellos en los que los derechos sexuales y reproductivos transforman las formas de gestionar la intimidad según la tradición cristiana. Esto encaja con los análisis realizados por Didier Fassin (2010, 2016a).

²¹⁷ Huelga decir que la posición hegemónica de la Iglesia católica sobre la secularización coincide con los planteamientos de la teoría general, sin considerar los nuevos desarrollos teóricos emergentes que reflexionan sobre el impacto mutuo entre religión y modernidad.

Este desplazamiento no sólo “hunde sus raíces en una cosmovisión equivocada” (Blanco, 2016: 141-142), sino que, además, renuncia a “las ideas de siempre” (E-HO1), a “aquellas que nos han traído hasta aquí” (E-HO4). En síntesis, y mediante la expresión «cultura de la muerte», se caracteriza una racionalidad “utilitarista” (E-HO1; E-FMT1), “hedonista” (E-HO2; E-FEF5), “materialista” (E-FEF1; E-FEF2) e “individualista” (E-PRO1; E-FEF1; E-FEF3) que se desarrolla principalmente en el seno de las sociedades occidentales del bienestar (Juan Pablo II, 1995: n. 64), aquellas en las que —no por casualidad, al parecer— más significativamente ha influido el proceso de secularización a nivel societal e individual. Ésta, no obstante y según el presidente de HO, ha florecido escondida “bajo el terciopelo de las palabras mágicas «progreso», «tolerancia» y «democracia»” (Arsuaga y Vidal Santos, 2010: 14) y a partir de una retórica que habla “de la ampliación de derechos” (Contreras, 2011: 52):

“Está claro que hoy nos encontramos frente a una difusión de la «cultura de la muerte», que progresa pareja a la difusión de la democracia. (...). No es la democracia la que origina el problema, sino más bien *los mecanismos y las personas que forman la opinión pública*. No es una cuestión que dependa de las instituciones democráticas en cuanto tales, sino de la formación humana y cultural. En síntesis, el problema de la «cultura de la muerte» no se origina desde las instituciones políticas, sino que refleja un problema de la sociedad, que sólo indirectamente pasa a ser también un problema que concierne a las instituciones democráticas y a la democracia” (Rhonheimer, 1998: 73-74).

“Son los laicistas, los relativistas, los feministas radicales, los abortistas, los representantes del *lobby* homosexual y los totalitarios, de toda clase y condición, de nuestro tiempo. Han avanzado muy rápidamente en las últimas décadas” (Arsuaga y Vidal Santos, 2010: 13-14).

Viendo cómo el campo caracteriza la racionalidad conocida como «cultura de la muerte», parece claro que en la actualidad ésta se pliega sobre otros secularismos que trascienden tanto la oposición a la pluralización de las realidades familiares como de los discursos contra el derecho a decidir en los ámbitos de la vida y la muerte —los casos de la despenalización/legalización del aborto y la legislación de la eutanasia respectivamente (Vaggione, 2012, 2014)—, que desde principios de la década de 1990 (Juan Pablo II, 1991b, 1995) ha abanderado el sector conservador de la Iglesia católica (Mujica, 2007, 2009). No es de extrañar que unido a la complejización de la categoría, por lo tanto, hayan brotado nuevos espacios para la controversia relacionados tanto con el rol del catolicismo en el espacio público como con un discurso que subraya la cosmovisión católica que, aunque secularizado, entra en colisión con los postulados de las democracias laicas. Un miembro destacado de HO lo expresa así:

La predominante «cultura de la muerte» actual tiene como tres grandes influencias ideológicas ¿no?: Una es el relativismo —no existe ninguna verdad—, otra es la ideología de género y la otra es el pensamiento único políticamente correcto (E-HO4).

Con el objetivo de devaluar tanto el bienestar subjetivo como el marco de tolerancia producido en aquellas sociedades comprometidas con los procesos de laicización a nivel multidimensional, los agentes y simpatizantes de los GLIC identifican tres líneas a través de las cuales está siendo atacada la racionalidad denominada «cultura de la vida». Estos tres ejes son calificados como tipos de dictaduras, y por ello representan tres ámbitos de oposición para los simpatizantes y activistas GLIC sean cuales sean sus ámbitos políticos de incidencia (educación, medios de comunicación, antiabortismo o asistencia a la

maternidad). Estos campos, como muestra la Figura 25, forman los pilares que sostienen la denominada «cultura de la muerte»:

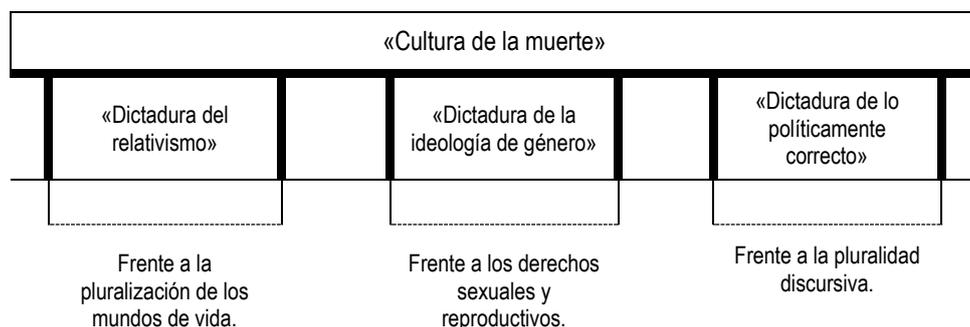


Figura 25. Ámbitos sectoriales que componen la cosmovisión denominada «cultura de la muerte» por los GLIC.
Fuente: Elaboración propia.

El primer pilar interviene en el ámbito de las ideas a partir de la pluralización ética y cultural, y es conocida en el campo como «dictadura del relativismo»; el segundo, por su parte, influye en el campo de la salud sexual y reproductiva a partir de lo que se conoce como «la dictadura de la ideología de género». En la actualidad es la cuestión que más controversias y debates sostiene. La tercera, en un plano más discursivo, está relacionada con la capacidad de discurrir políticamente más allá de posicionamientos hegemónicos que, según los GLIC, marginan del espacio público al conjunto de las religiones a partir de una genérica «dictadura de lo políticamente correcto». Paso a caracterizar estos ámbitos a la luz del trabajo de campo, cuestión fundamental para comprender tanto los puntales que producen la identidad colectiva del exogrupo como, a la luz de esas manifestaciones, entender mejor cuáles son los rasgos identitarios y culturales que se atribuyen a sí mismos.

3.1.2.2.1. LA «DICTADURA DEL RELATIVISMO»: FRENTE A LA PLURALIZACIÓN DE LOS MUNDOS DE VIDA

“La sociedad moderna es tentada por el relativismo que vuelve escéptico a muchos. (...). Los valores y las referencias morales objetivas se reconocen con dificultad. El individualismo y el subjetivismo son ahora las características dominantes en la reflexión y en las decisiones éticas”.

Juan Pablo II, 1994c: 95.

“El relativismo puede definirse sencillamente como la aceptación de la relatividad; es decir, la relativización que de hecho ha tenido lugar se celebra como una forma superior de conocimiento. No se puede estar seguro de nada porque no existe una verdad cognitiva o normativa absoluta”.

Peter L. Berger, 2016: 34.

La racionalidad conocida como «cultura de la muerte» se construye desde el ámbito católico al calor de lo que en el campo se denomina despectivamente como «relativismo», es decir, el “dejarse llevar a la deriva por cualquier viento de doctrina” (Ratzinger, 2005: s/n). Esto, a grandes rasgos, hace referencia a una

racionalidad cultural que ha escindido la dupla —hasta fechas recientes indiscutida— entre «verdad» y «ley» sometida a un orden moral supraterráneo. Producto de ello han saltado por los aires los puntales que legitimaban de estos constructos metafísicos en los ámbitos de la política y el derecho (con las consecuencias que esto tiene en el gobierno de las conciencias y los cuerpos). De este modo, y en ausencia de una única «verdad trascendente» que opere como centro simbólico de lo social, el pluralismo ejerce como la estructura sobre la que se construye la arquitectura relacional contemporánea:

A medida que [la pluralización] avanza, el individuo se ve cada vez más obligado a tener en cuenta a quienes no creen lo mismo que cree él y cuya vida está dominada por significaciones, valores y creencias diferentes y, a veces, contradictorios. En consecuencia, y aparte de otros factores que tienden en la misma dirección, *la pluralización tiene un efecto secularizador*. Es decir, la pluralización hace que disminuya la influencia de la religión en la sociedad y en el individuo” (Berger, Berger y Kellner, 1979: 78-79).

Este proceso, lejos de ser considerado como una apertura al encuentro entre distintas cosmovisiones, es interpretado como una igualación injusta de las distintas narrativas culturales y éticas²¹⁸:

“Existe aquella especie de diálogo que podría denominarse más correctamente «controversia»: una confrontación seria, no excluyente, entre las reivindicaciones de verdad que compiten entre sí *a nivel de verdad*. (...). Las fuerzas pluralizadoras de la modernidad relativizan de hecho todos los sistemas de creencias, pero la verdad surgirá a la luz una y otra vez. *La verdad se resiste a la relativización*” (Berger, 1994: 102-103).

No resulta sorprendente, por lo tanto, la rotundidad con la que los documentos vaticanos (Juan Pablo II, 1991a, 2003a; Benedicto XVI, 2009) abanderan la legitimidad del orden moral, más aún cuando asumen que en medio del actual pluralismo cultural muy pocos agentes pueden asumir el rol de promotores de una ética aplicada con pretensiones de universalidad. De esto, además, aspiran a sacar rédito en forma de capital cultural y simbólico: la disputa de batallas a contracorriente son, según Manlio Graziano (2012), no sólo contiendas que permiten a la Iglesia consolidar la cohesión e identidad de sus activistas, sino que, además, ayudan a promocionar la imagen de institución atribulada y hostigada desde el exterior. Esta imagen, como he mostrado, resulta muy útil para movilizar al conjunto del campo de inspiración cristiano.

Haciendo una breve síntesis de la cuestión, lo que la propuesta católica sostiene es que ningún sistema democrático²¹⁹ que establezca leyes que actúen contra la «verdad trascendente» puede ser verdaderamente positivo y justo para la ciudadanía que gobierna, pues sólo a través de la obediencia plena a ésta “el hombre conquista su plena identidad” (Juan Pablo II, 1991a: n. 44). Todo ello se sustancia, en definitiva, a partir de la conclusión que afirma que la «verdad» no puede ser determinada

²¹⁸ La *Dignitatis humanæ* establece una clara jerarquía entre sistemas de creencias (las religiones abrahámicas, debido a su origen común con el cristianismo, se ubicarían entre la cúspide y los demás cultos y espiritualidades). Joseph Ratzinger ha sido uno de los teólogos más comprometidos con la realización de una “lectura normalizante” (Díaz Burillo, 2017) de los documentos del Vaticano II con el objetivo de afianzar entre la comunidad creyente esta tesis, labor que continuó con constancia y compromiso durante su papado.

²¹⁹ La democracia es considerado por la Iglesia católica como el mejor sistema de gobierno posible, no obstante, apunta Juan Pablo II, que “una auténtica democracia es posible solamente en un Estado de derecho y sobre la base de una recta concepción de la persona humana” (1991b: n. 46). Este matiz implica la supeditación del orden político-jurídico al orden moral.

por las opiniones y voluntad de la mayoría, más aún en una coyuntura en la que existe una amplia concurrencia de propuestas éticas y religiosas en ocasiones contradictorias entre sí:

“En la ley civil existe un *límite*, y también una específica *diversidad* de contenidos. Ley moral y ley civil no obedecen a la misma lógica práctica. La ley civil está impregnada de una racionalidad ético-práctica *específica* y en un ámbito también *específico*. La ley moral —en cuanto «ley natural»— no es otra cosa que la luz del intelecto o de la razón práctica, que ordena los actos de cada uno de los hombres al fin de la vida humana: la felicidad. La ley moral distingue lo que en las acciones humanas es bueno o malo. Contiene los principios que orientan el obrar humano, libre y responsable, hacia el bien que perfecciona al agente, hacia la virtud moral. Asegura que el hombre, a través de su vida, de su obrar, se perfeccione, se haga una persona justa, con afectos bien ordenados” (Rhonheimer, 1998: 15-16).

La concepción cristiana de la «razón» sólo tiene una dirección, la que acompaña a la «verdad trascendental» y a la «ley natural» a través de la institución: el resto de propuestas son caracterizadas como “renuncias” (Blanco y Meseguer, 2011: 29), “desarraigos” (Blanco, 2011a: s/n) o “rupturas” (Blanco, 2011a: s/n)²²⁰. Esta idea queda fijada en el siguiente *verbatim*, pues se produce un embridamiento de la agencia individual con la obediencia a la Iglesia en tanto que institución moral rectora —como mediadora entre el orden impersonal y los seres humanos—. Esto es central para comprender las acciones y discursos de los agentes de los GLIC:

“Si reconocemos que las cosas creadas, entre las que destaca el mismo hombre, tienen una finalidad que el hombre no inventa, sino que descubre, respeta y promueve, entonces las normas morales ya no se contemplan como una imposición caprichosa de nadie, ni siquiera de Dios, sobreañadidas a la vida de los hombres, sino la expresión de su dinamismo natural y el camino de su perfección, y por tanto, de su felicidad, porque el hombre es feliz en la misma medida en que se *realiza*, en la medida en que logra la plenitud de su forma” (Poole, 2011: 160).

Este tipo de planteamientos neoconservadores estrechan significativamente el espacio para el consenso, sobre todo en la puesta en común con otro tipo de éticas autónomas —particularmente las agnósticas o ateas— en tanto que consideran que “no tienen entidad suficiente para otorgar a la vida social el fundamento consistente, pues sólo Dios es el que hace posible la vida buena, justa y feliz” (Díaz- Salazar, 2007a: 52). De hecho, y apelando a la terminología del campo, este es el esfuerzo principal sobre el que se sustenta el término «relativismo», pues trata de nivelar la legitimidad de éticas y estilos de vida centrados sobre la maximización de las libertades individuales y colectivas. De este modo, se obvia que la concurrencia pluralista ha generado fructíferos debates colectivos que tienen por objeto la búsqueda de diversos centros simbólicos (Bauman, 2005; Cortina, 2005; Dubet, 2017) sobre los que articular nuevos relatos colectivos y renovados marcos político-jurídicos para la convivencia. Así, y a pesar de que los fundamentalismos renuncien a la discusión sobre la legitimidad colectiva de determinados materias, lo

²²⁰ El antiguo presidente del FEF expone sintéticamente el distanciamiento respecto del orden moral cristiano con la modernidad: “Occidente se ha constituido gracias a la confianza en la razón. Sócrates, Platón, Aristóteles y otros filósofos griegos estaban convencidos de que con la razón y el diálogo podíamos aclararnos y llegar a conclusiones certeras sobre lo bueno y lo malo, sobre lo verdadero y lo falso. Posteriormente, el cristianismo aportó un sentido: como el mundo fue creado por un Ser Inteligente, resulta lógico pensar que ese mundo razonable, no es fruto del azar. Y lo mismo respecto al hombre: es comprensible su naturaleza. En consecuencia, tiene sentido hacer el esfuerzo de intentar comprenderlo. A partir del siglo XVIII, toda esa confianza en la razón salta por los aires. Hemos renunciado a pensar sobre lo bueno y lo malo, sobre la naturaleza humana, y nos hemos quedado sin referencias” (Blanco y Meseguer, 2011: 29-30).

cierto es que frente a la inexistencia de un consenso sobre lo que se entiende por «naturaleza humana», la validez del derecho natural como sistema normativo ha explotado:

“El problema de los valores es en primer lugar un problema de conflicto de valores, y este problema no puede resolverse mediante el conocimiento racional. La respuesta a estas preguntas es un juicio de valor determinado por factores emocionales y, por tanto, subjetivo de por sí, válido únicamente para el sujeto que juzga y, en consecuencia, relativo” (Kelsen, 1982: 39).

En la raíz del conflicto se refleja una incapacidad manifiesta para aceptar el pluralismo cosmovisional en su sentido más profundo, pues a pesar de que las tensiones últimas tengan lugar en el ámbito jurídico, éstas, en realidad, se desarrollan más en el ámbito especulativo de la filosofía del derecho o de la metafísica. La cosmovisión católica se erige como defensora de la «ley natural», sistema en el que el derecho no es más que una herramienta para solventar los coyunturales conflictos socioeconómicos en aras de conseguir una convivencia pacífica; la alternativa a esta visión es el denominado positivismo jurídico o «iuspositivismo», que en tanto que representa una mirada del derecho que procura discernir entre las representaciones y los discursos que se producen en los ámbitos de la ética, la moral y el derecho, procura conciliar una sociedad lo más cohesionada posible a partir de las circunstancias cambiantes y de los diversos actores implicados:

“El hecho de que los juicios de valor sean subjetivos y de que coexistan juicios de valor muy distintos no implica que cada individuo tenga su propio sistema de valores. En realidad, muchos individuos concuerdan en sus juicios de valor. Un sistema de valores real no lo crea arbitrariamente un individuo aislado, sino que resulta de las influencias mutuas entre individuos de un mismo grupo (...) en unas circunstancias políticas y económicas determinadas. Cualquier sistema de valores, especialmente un sistema de valores morales y la idea central de Justicia que lo caracteriza, es un fenómeno social que resulta de una sociedad y, por tanto, difiere según la naturaleza de la sociedad en que se presenta. El hecho de que en una sociedad determinada se acepten ciertos valores no contradice en absoluto el carácter subjetivo y relativo de estos juicios de valor. El hecho de que muchos individuos concuerden en sus juicios de valor no demuestra que estos juicios sean correctos, es decir, válidos en un sentido objetivo” (Kelsen, 1982: 42-43).

Así, mientras que la propuesta iusnaturalista se desarrolla en un marco estático según un orden revelado, la iuspositivista, por el contrario, asume que en lo secular las nociones de cambio, consenso y liquidez deben ser los puntos de anclaje principales. No es de extrañar, por lo tanto, tal y como sostienen los agentes laicos movilizados, que si la primera refleja la mirada católica, la segunda propuesta es la alternativa predilecta de la denominada “izquierda progresista-relativista” (E-HO2), la única que al parecer puede satisfacer la desmedida ansia de “control sobre la ciudadanía” (Arsuaga y Vidal Santos, 2010: 19) que tiene por objeto “cambiar las mentalidades” (E-HO5) y “gobernar los cuerpos” (E-HO4) en un sentido diametralmente opuesto al sostenido por los valores de la Iglesia. Huelga decir que los valores de la izquierda política son sistemáticamente caracterizados como “perjudiciales” (E-FMT1; E-MV1) además de tener una clara cadencia hacia el “totalitarismo” (E-HO1; E-HO4; E-FEF4). Así lo expresan diversos agentes del campo:

Los políticos y tal muchas veces cuando promueven alguna ley están pensando en un modelo de país, en un modelo de sociedad, en un modelo de... sí. Un modelo de nación al que quieren dirigirse ¿no? (E-FEF3).

Esto es típico de la izquierda pero no solamente de ella ¿no? Entonces a veces no hay una demanda explícita pero el parlamento quiere introducir eso, entonces lo legisla para... porque de modo inconsciente lo que el parlamento o la ley permite o legaliza eso se ve como bueno. (...). Hay ese problema ¿no? que el ámbito del derecho interesa a todos los partidarios [de la «cultura de la muerte»], pues quieren que la ley, primero, permita lo que se proponen o lo que ellos quieren, y que después la ley les sirva para cambiar las mentalidades, las conductas (E-FEF4).

Entonces ellos sí que van desde el poder y desde la legislación configurando un modo de pensar, un ambiente social, unas tendencias, porque claro que la ley es educativa, y una vez que regulas algo pues lo normalizas: «Pues si es lo que la ley dice... ¡pues será lo normal!» (E-HO6).

Según los GLIC la deseabilidad del positivismo jurídico frente al «iusnaturalismo» está motivada por la búsqueda de la radical transformación social y cultural que persigue “la sustitución de una sociedad cristiana, cuanto menos de raíces cristianas, por una sociedad post-cristiana” (Mayor Oreja, 2016: 134), lo que supone “cambiar profundamente nuestro país y Europa y no precisamente para bien” (Trevijano, 2015: 15). Así, este cambio no sólo busca escindir deliberadamente la influencia de la representación cristiana de la cultura²²¹ a partir de un artificial proceso de laicización societal e individual, sino que, además, trata de desalinear al ser humano del seguimiento del orden moral que según las representaciones de los GLIC ha de guiar los desarrollos del individuo en sociedad. Este pensamiento queda sintetizado discursivamente en el campo como muestra la Figura 26:

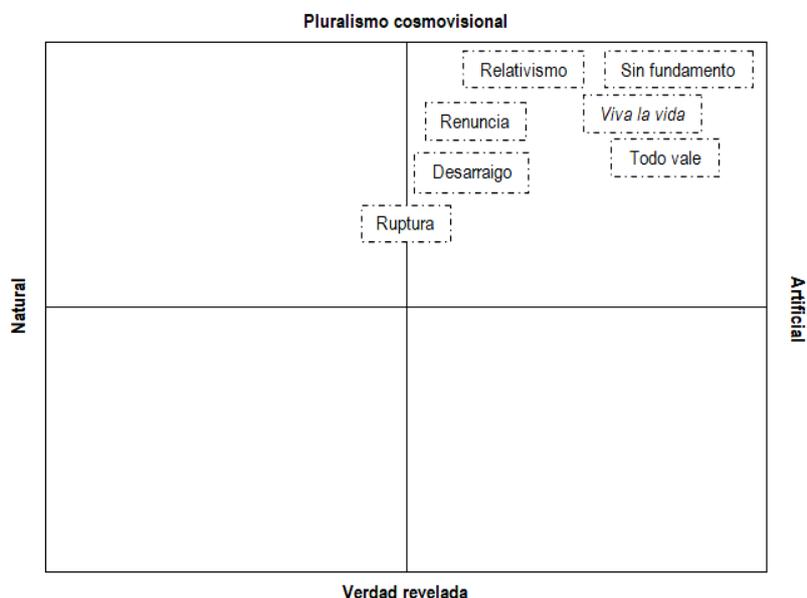


Figura 26. Cartografía discursiva sobre la denominada «dictadura del relativismo» según los testimonios del campo.
Fuente: elaboración propia.

²²¹ Aunque en esto pueda resonar al concepto de «exculturación» propuesto por Danièle Hervieu-Léger (2003b), no tienen nada que ver. Lo que éstos académicos diagnostican es la activación voluntaria de la secularización con el objetivo de extirpar la influencia de la Iglesia tanto del ámbito público como privado (Fforde, 2013; Eberstadt, 2014a).

Este distanciamiento de los marcos cognitivos respecto de la «ley natural» y reorientación hacia un conjunto heterogéneo de racionalidades que pasan a dar sentido al individuo se denominan en el campo a partir del significativo vacío «relativismo», que alude tanto a un conjunto heterogéneo de prácticas como a un pluralismo ético, pero que en última instancia, y de manera al parecer irremediable, conducen a las sociedades occidentales hacia la «anomia» una vez desarraigado del orden ético que provee la tradición del humanismo cristiano. Así lo explican dos referentes culturales:

“El relativista insiste en que los estudios de antropología comparada nos muestran que hay diferentes concepciones de lo bueno y lo malo, del vicio y de la virtud, de la dignidad y de la humillación. A partir de estos datos, trata de convencernos de que los desacuerdos morales son irreconciliables, porque no se pueden resolver racionalmente” (Poole, 2011: 98).

“Sabemos que los relativistas generalmente no creen en Dios o por lo menos son agnósticos, y en consecuencia tampoco en la Ley ni el Derecho Natural. En consecuencia la Verdad y el Bien no son algo objetivo, sino que, llegado un momento dado, son perfectamente modificables: lo que ayer era malo, hoy puede ser bueno y al revés. En esta ideología no se piensa que contra el hecho no valen argumentos, sino que en un conflicto entre mi ideología y la realidad es la realidad la que debe adaptarse a mi ideología, y no al revés” (Trevijano, 2015: 16).

El «relativismo», en definitiva, es considerado como un “virus” (Poole, 2011: 96) que ha infectado las estructuras de Occidente, provocando una crisis moral de proporciones mayúsculas. En esta línea se ubica el discurso sobredramatizado que refleja la obra *Desocialización. La crisis de la posmodernidad* (Fforde, 2013)²²². Desde una mirada esencialista de la identidad, el autor entiende que fruto del proceso de pluralización los actores occidentales, más que ampliar los enclaves identitarios hacia la incorporación de nuevas manifestaciones, impulsan un vaciamiento del individuo. Así, y tras ser despojado de su centro simbólico, los agentes se encuentran perdidos y desamparados. Define el concepto de «desocialización» como:

“Condición o proceso cultural que afecta a la humanidad en el que: a) quedan gravemente comprometidos los mecanismos de cohesión social; b) las potencialidades del alma de formar comunidad auténtica quedan fuertemente frustradas; c) se rechaza con fuerza el Reino de los Cielos en su expresión cultural; d) el amor por el amor y por la verdad es muy débil en las relaciones humanas; e) el individuo es sometido a fuertes presiones que lo impulsan a vivir una situación de anomia” (Fforde, 2013: 23).

Este diagnóstico también puede encontrarse en los diferentes ensayos de Benigno Blanco (2011; Blanco y Meseguer, 2011), antiguo presidente del FEF:

“Algunos de nuestros coetáneos no conocen la naturaleza humana y por tanto no saben cómo ser hombres. Puede parecer un poco fuerte decirlo así, pero estoy profundamente convencido. (...). Y hay personas que quieren ser buenas y no saben cómo hacerlo porque no saben en qué consiste el bien,

²²² La edición española cuenta con un prólogo de Luis Peral Guerra, político alineado con la rama conservadora del PP (hasta el punto de romper la disciplina de voto en cuestiones relacionadas con la ampliación de derechos de la comunidad LGTBI+ en la Asamblea de Madrid). También cuenta con conexiones tangenciales con el campo GLIC: siendo Consejero de Educación entregó el premio Galardón Juventud 2004 a HO. En el año 2018 fue nombrado presidente de la Comisión de la Familia en el PP de Madrid.

El libro de Matthew Fforde recibió el premio *Capri-San Michele* en 2006, galardón que también han obtenido los papas Juan Pablo II, Benedicto XVI y Francisco I.

porque se las ha deformado ideológicamente, incapacitándolas para discernir qué cosas son buenas y cuáles son malas. Yo creo que ese es el problema de nuestra época” (2010: 33).

En este escenario emerge lo que desde la Iglesia católica —y por supuesto en el campo GLIC— se conoce como «dictadura del relativismo» (Ratzinger, 2005: s/n). Joseph Ratzinger, otrora prefecto de la CDF y mano derecha de Juan Pablo II acuñó el término, construyendo un eslogan y unas líneas argumentales claramente asumidas desde hace varias décadas por el conjunto del mundo cristiano conservador. Esta perspectiva considera como uno de los rasgos positivos del proceso de modernización el rechazo de un modelo de Estado que imponga un ideal secular sobre el bien y el mal²²³, pero asume con resignación que en la Europa contemporánea se prefiera reflexionar sobre valores más que sobre verdades (Díaz-Salazar, 2007a). Para ello, y obviando la cuestión de si las ideas que sostiene cada cosmovisión son verdaderas o falsas, se acepta de base la pluralidad de valores en función de la respetabilidad y legitimidad que todos los sistemas merecen en tanto que constructores de mundos significativos de sentido (Schütz, 1993). Esto, en opinión de la Iglesia católica, tiene dos grandes consecuencias negativas:

- 1) La sociedad moderna considera que todos aquellos que defienden un postulado sobre la verdad son considerados como intolerantes. Esto se traduce en un creciente sentimiento de hostilidad y estigmatización hacia estos agentes representados, específicamente, a partir de la Iglesia católica; y
- 2) Una vez impuesta la cultura del relativismo y producido el distanciamiento sobre la noción de justicia, verdad y bien, se abren nuevos vías para el desarrollo de la libertad individual que, sin una conciencia clara y consensuada del límite acaba devenida en libertinaje.

Ambos puntos son reiterados de manera elocuente en el campo de los GLIC, lo que apunta la enésima coincidencia discursiva que refleja, a su vez, la influencia que la Iglesia católica tiene sobre las representaciones y discursos del laicado movilizado a través del poder pastoral. De esta forma, lo que la Iglesia ha denominado como «dictadura del relativismo» alude a un espíritu de ensalzamiento de aquellos que “no reconocen nada como definitivo” (Ratzinger, 2005: s/n), y que por la vía de la fuerza, imponen “el principio de que todas las opiniones valen lo mismo, y por tanto, que nada valen en sí mismas, sino sólo en función de los votos que las respaldan” (Nubiola, 2005: 37). Este constructo desliza la idea de que las actuales sociedades están abonadas por decreto al «imperativo herético» bergeriano (1970)²²⁴, y que a través de diversos mecanismo débiles de sanción censuran a todos aquellos individuos e instituciones con convicciones fijas so pretexto de salvaguardar el pluralismo. En coherencia con esta lógica, en el

²²³ Lo que para Juan Pablo II deriva necesariamente en un “totalitarismo” (1991b: n. 41). Desde una perspectiva histórica es claro que el análisis hace referencia al comunismo.

²²⁴ En la misma línea se manifiesta Charles Taylor en *La era secular*: “la instalación de la secularidad en este sentido consiste, entre otras cosas, en el paso de una sociedad en la que la fe en Dios era incuestionable y, en verdad, estaba lejos de ser problemática, a una sociedad en la que se considera que esa fe es una opción entre otras, y con frecuencia no la más fácil de adoptar” (2014: 22).

campo se piensa que tanto “Dios como los católicos y la Iglesia católica” (E-HO4) son caracterizados como incompatibles con la democracia, y que por ello son perseguidos (y sus ideas desechadas):

“El ataque directo o indirecto a la Iglesia es de diverso tipo, basado en razones verdaderas o falsas (...), pero se funda y al mismo tiempo desemboca en la contraposición (...) entre Iglesia y democracia. En ese caldo de cultivo germinan fácilmente eslóganes que acaban adquiriendo categoría de principios, como que la Iglesia es enemiga de la democracia; o que Iglesia y democracia son incompatibles” (Izquierdo y Soler, 2005: 9).

“Los papas y la Iglesia en general han asumido en nuestro tiempo un destacado protagonismo en la defensa de la vida frente a los embates de la «cultura de la muerte». La Iglesia aporta a ese debate su acervo de reflexión teológica y filosófica y su condición de veterana experta en humanidad. A la luz de la situación, no sorprende que los promotores de la muerte hayan visto en la Iglesia a su principal enemiga (...). Si el moderno se siente llamado a ocupar el lugar de Dios —el lugar que le proporcionan la ciencia y la tecnología así lo autorizan— deberá procurar con todos los medios a su alcance neutralizar la influencia de la Iglesia” (Navas, 2014: 127).

Nuevamente, este discurso sugiere que diversos mandatarios de la izquierda política aspiran por todos los medios a arrinconar a la Iglesia católica en tanto que bastión central de la racionalidad opuesta. HO es, otra vez, el colectivo del campo GLIC que abandera estas reflexiones a pesar de que la coincidencia diagnóstica con otros colectivos de inspiración cristiana españoles del campo sea total. De este discurso, por otro lado, hay que destacar tanto su indefinición —apela a un conjunto de agentes progresistas que aspiran a construir un “nuevo orden social” (E-MV1; E-FEF5)— como su estrechez de miras: a la hora de pensar la cuestión teóricamente arrinconan los debates sobre el Estado laico de manera grosera, pues las alumbran como corrientes que más que ensanchar el marco de las libertades públicas tienen por objeto único expulsar al catolicismo de la esfera pública (E-HO4; E-HO5). Por si fuera poco, ni tan siquiera conocen la perspectiva postsecular (E-FEF1; E-MV1) —aquella que reflexiona sobre la concurrencia pública de distintas cosmovisiones religiosas²²⁵— a pesar de que esta mirada haya sido pensada en el ensayo *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización* (Habermas y Ratzinger, 2018).

Además, y en el plano de las contradicciones, resulta interesante ver cómo para legitimar el discurso de la persecución institucional —más, al parecer, cuando hay gobiernos socialistas (Aguilar Fernández, 2010, 2011)— escamotean los distintos ámbitos en los que la Iglesia católica como institución es privilegiada tanto frente a otras confesiones religiosas en el Estado español (Urrutia Asua, 2016) como en relación al trato recibido en otros países del entorno (Dobbelaere y Pérez-Agote, 2015a). Así se manifiestan los activistas de los principales nodos del campo cuando tratan de articular el discurso maximalista sobre la persecución y estigmatización del catolicismo:

En España, el catolicismo ha tenido una connotación muy negativa porque hemos tenido el franquismo, o sea que en España el nacionalcatolicismo ha hecho mucho daño, me parece a mí. En otros países,

²²⁵ Más allá del desconocimiento sobre las conexiones entre modernidad, religión y secularización, lo que esto pone de manifiesto es la enorme distancia entre las prácticas y discursos de la comunidad creyente o cultural que opera bajo la cosmovisión católica, con aquellas otras reflexiones que se hacen en términos teórico por parte de la institución pero que no forman parte de la doctrina (lo que ayuda a aproximarse a la incompreensión de algunas dinámicas contemporáneas en el campo).

puede ocurrir como en Polonia, pues han tenido todo lo contrario, y tienen el efecto péndulo para ellos para reforzar lo que había antes. En nuestro caso ha sido al revés, ha sido un refuerzo negativo católico, y ahora es destruir todo lo que tenga que ver con lo católico (E-FEF2).

Es que las cosas no han ido a donde tiene que ir. Todavía vienen tiempos más complicados. O sea, que la persecución no ha hecho más que empezar. Y va a ser brutal. (...). Es que si no defendemos lo nuestro... Isabel la Católica se va a levantar de su tumba y nos va a atacar a nosotros (E-FEF7).

El demonio para lo políticamente correcto, para el discurso único es Dios, o sea, se invierten las tornas, en concreto el cristianismo y más concretamente en España la Iglesia católica. El responsable de todos los males, del oscurantismo, de todos los problemas, del déficit democrático de España... para esa mentalidad progre-laicista es la Iglesia católica (E-HO4).

Por otro lado, la «dictadura del relativismo» es representada como un marco de acción que estimula actitudes individuales que van contra la «ley natural» y el sentido que ésta da a la libertad individual, para acabar deviniendo, finalmente, en un conjunto de prácticas consideradas como libertinas²²⁶. Esta consideración está vinculada de manera estrecha con una suerte de degradación moral derivada del distanciamiento respecto del «iusnaturalismo», que repercute en el repentino auge del materialismo, del individualismo y del hedonismo. En su conjunto, estos principios son considerados “como un antivallor” (E-FEF2). En este sentido se manifiesta la línea conservadora de la Iglesia católica (Juan Pablo II, 1991a, 2003a; Benedicto XVI, 2009), que en absoluto difiere de lo que los agentes del campo manifiestan:

“Hoy día el pensamiento cristiano ha sido capaz de hacer una síntesis creadora entre la verdad y la libertad: amamos la verdad y amamos la libertad, defendemos la libertad para ser veraces y la verdad para ser auténticamente libres. La modernidad no ha sido capaz de dar este paso. Los hijos de la modernidad siguen enamorados de su libertad, mirándose el ombligo, y no entienden la verdad. Nosotros hemos logrado superar ese debate de la modernidad entre verdad y libertad; por tanto, estamos en fase creativa, juvenil, vigorosa, expansiva” (Blanco, 2010: 53).

Esto se debe a que en la actualidad, y tras la emergencia del proceso de pluralización, “la gente forja su identidad con otras claves” (E-PRO1). Una de estas —más si cabe en un escenario que ha erosionado la estructura de plausibilidad de aquellas cosmovisiones que ponen su punto de referencia más allá de lo secular— es el apego a lo material y a lo inmediato: “¿y dónde está Dios ahí? Pues a veces está muy pero que muy escondido” (E-PRO1). El materialismo es caracterizado como una suerte de «religión de sustitución», como una lógica que rige la acción de los individuos que han perdido (o que nunca tuvieron) confianza en la cosmovisión católica. Para los integrantes del campo, la residencia del nuevo centro simbólico en las sociedades capitalistas contemporáneas se ubica en este lugar:

Esta es mi visión, que la sociedad occidental, es una sociedad rica, es una sociedad con muchas posibilidades, es una sociedad de consumo. Consumimos mucho, nos gusta consumir, y el sistema funciona a base de reclamos, o sea, para que tú consumas te propongo un asunto, experimentas, prueba con esto, prueba con esto otro, te va a gustar, así me gano cuota de mercado y se la quito al vecino porque quiero vender más (E-FEF1).

El relativismo es una realidad, por desgracia ¿no? Ahora, tú vas por la calle y hablas con el personal y no hay un horizonte claro hacia el que ir, la gente ha perdido todo interés en lo trascendental. Estamos tan amarrados a lo material, y estamos tan alterados por el mundo consumista, materialista... (...). Uno

²²⁶ En la contemporaneidad, como en el siglo XVII con los libelos calvinistas, el término es utilizado para descalificar al otro, subrayando la degradación moral de su alma.

ya no tiene tiempo ni para darle vueltas a las cuestiones más allá de sí mismo, o sea, no tenemos tiempo. Nos están constantemente lanzando mensajes sobre que lo mejor es consumir, que tener cosas es lo mejor para ti, que dices: «bueno, me quedo con esto y no le doy más vueltas a la posibilidad de que cuando yo me muera hay algo más...» (E-FEF2).

Este diagnóstico, como sostiene Zygmunt Bauman en su ensayo *Ética posmoderna* (2005), casa con el discurso contrasecularizador común que afirma que junto con la modernidad los individuos se volvieron crecientemente egoístas y preocupados por sí mismos —“centrados en la protección de las individualidades” (E-FEF1)— porque “se hicieron ateos y perdieron los dogmas religiosos” (Bauman, 2005: 12). Este proceso es, conforme a esta historia, producto de la secularización y de la pluralización de los universos de sentido, por lo que para ser revertido los individuos deben resucitar un credo religioso o una idea que logre abarcar tantos ámbitos como las grandes religiones históricas eran capaces de englobar. Sólo desde ahí lograrían resurgir prácticas que pongan a la comunidad de creyentes en el centro. Este diagnóstico pierde de vista la idea de que los individuos no han dejado de practicar distintas formas de religiosidad, sino que más bien, “ya no coinciden necesariamente con identificaciones religiosas claramente asumidas por los individuos” (Hervieu-Léger, 2004: 56). Así se manifiestan en el campo sobre la influencia del individualismo que ha surgido en una coyuntura que pone el pluralismo de los valores en el centro:

Uno es que te vuelves más individualista, y yo creo que esto también es bastante claro en las sociedades occidentales, que somos bastante individualistas porque estás en consumo, y estás pensando en tú consumo, en tu satisfacción personal, en tal... (E-FEF1).

Me parece que tenemos que recuperar el respeto, hay que recuperar el aprecio a los demás, hay que recuperar la capacidad de socializar de los Hombres, la gente se ha vuelto muy individualista, hay que ser abierto a los demás, o sea que... Son como cosas muy básicas... (E-FEF5).

Tanto el materialismo como el individualismo son considerados como la “pérdida del norte” (E-FEF5). Asimismo, en cuanto se desalinean de la «ley natural», acaban derivando en actitudes hedonistas. Ésta es caracterizada como la búsqueda sin triangulaciones de la felicidad, olvidando que, al menos en su sentido católico, ésta surge a partir de la donación al otro y a través de la comunidad de creyentes. En el campo continúan articulando la idea de que “la manera católica” (E-FMT1) de ser y estar en sociedad se ha visto desbordada por otras formas aparentemente menos legítimas:

Da la sensación de que se están perdiendo determinados valores como el de la generosidad... la generosidad familiar, ¡no sé cómo decirlo! La generosidad, sí, la gente va ahora mismo mirando más su propio ombligo que a los demás (E-FEF2).

El mundo se ha hecho muy hedonista. El placer, la búsqueda del placer, es un absoluto en muchos casos, antes la felicidad no se buscaba directamente, sino que la felicidad venía de un comportamiento de hacer... de cumplir las leyes, de hacer felices a otras personas... ahora es una búsqueda obsesiva de esa felicidad. No es... y eso lleva directamente al hedonismo (E-FEF5).

Así, como defiende Diego Poole en su oposición radical al relativismo, discernir “la verdad sobre lo que está bien y lo que está mal, requiere, además de una cabeza que funcione correctamente, una cierta rectitud de vida” (2011: 130)²²⁷. En el campo se aprecia nítidamente esta idea:

Entiendo que la búsqueda de la libertad en el fondo consiste en sinceramente buscar aquello que consideras que es bueno ¿no? Y eso es un asunto que nos sacó de ese sistema de carril. Pero nos ha llevado a un momento de extremo contrario en el que ya, lo que buscamos es, bueno, hablo en general ¿no?, pero lo que buscamos es, ten experiencia, ten experiencia, ten experiencia y... pero ¿a dónde voy? Hemos pasado de un extremo en el que nos tenía muy encarrilados a otro extremo en el que lo importante es que no haya carril, no importa donde vayas... (E-FEF1).

El hedonismo, además, es definido como una “búsqueda ansiosa de experiencias” (E-FEF5). De esta manera, y en virtud de la fórmula evangélica que afirma “la verdad os hará libres” (Jn, 8: 32) —traída como garante de la «ley natural» y frente al relativismo—, los integrantes y simpatizantes del campo apelan a que el hedonismo se construye sobre la máxima que sostiene que “la libertad os hará verdaderos” (E-FEF3), invirtiendo completamente el sentido evangélico. Esta fórmula ya fue utilizada por el ex presidente socialista José Luis Rodríguez Zapatero (De Toro, 2007) para legitimar la promulgación de secularismos durante su mandato, frase que en el campo es traída de manera recurrente como epifenómeno de la mentalidad relativista y de la subversión del orden social cristiano que germina a la luz del seguimiento del proceso de secularización²²⁸. La concepción que los agentes del campo interiorizan sobre lo que significa el hedonismo en la «dictadura del relativismo» está relacionada con una voluntad de libertad desbocada, aquella que se produce de forma independiente a la naturaleza:

Hombre, comparte este valor de la... de la búsqueda de nuevas experiencias, creo que el valor distinto respecto a un tiempo es que... la libertad se gana a base de nuevas experiencias ¿no? Creo que este es un valor: sé libre, haz cosas distintas. No sigas la... la... la traza de lo que han seguido otros. (...). Estos planteamientos individualistas acaban, en mi opinión, llevando a desnaturalizar la realidad de las cosas, como quien experimenta probando el alcohol de 70°, 80° y 90 grados (E-FEF1).

Esto se trata de pensar por ejemplo, se me ocurre, ¿qué decía Zapatero? Decía: «la libertad os hará verdaderos». Que es como la contraposición a «la verdad os hará libres». Es como tú se libre, haz lo que quieras y a partir de ahí serás tú mismo y tal... (E-FEF3).

El sentido que le dan al término «experiencia» es muy interesante, pues como señalan Daniel Muriel y Garry Crawford (2018), ésta tiene una doble dimensión de análisis: de un lado, se representa como una dimensión individual, única y contingente; del otro lado, además, porque se inscribe en un marco de acción colectivo, estable y compartido. Los integrantes del campo destacan la primera noción para acentuar la dimensión materialista (E-PRO1; E-FEF6), individualista (E-FEF1; E-FEF2) y hedonista (E-HO1; E-HO2; E-FEF5), al tiempo que escamotean el hecho de que en la actualidad, esa lógica

²²⁷ Esta lógica es utilizada en el campo para desacreditar la gestión política de algunos dirigentes que, en opinión de muchos entrevistados, legislan en función de sus propias prácticas y con el objetivo de normalizarlas. Se habla de la ley del divorcio (E-FEF4; E-FMT1), de los derechos sexuales y reproductivos (E-MV1; E-HO4) y de la familia tradicional (E-FEF8).

²²⁸ Para ver el impacto que la expresión tuvo sobre el campo de los GLIC es suficiente con observar los comentarios que suscitó: Arsuaga y Vidal Santos, 2010; Contreras y Poole, 2011 (además de una ingente cantidad de entradas en medios digitales conservadores y eclesiales).

relacional, al menos en los ámbitos en los que se desarrolla, tiene una enorme aceptación social, particularmente en el ámbito de los derechos sexuales y reproductivos:

Una deriva interesante en el ámbito de la sexualidad y de la promiscuidad que lleva a la «ideología de género»: el cuerpo humano se ha convertido en objeto de placer, y a través de la búsqueda de ese placer estamos viviendo estas situaciones tan raras que vivimos hoy en día (E-HO2).

Esta experimentación es interpretada en clave de promiscuidad sexual, pues se entiende que en ningún caso estas prácticas aspiran a producir una unión estable, pues su objetivo es jugar con la identidad sexual. En este sentido se reflexiona sobre lo que en el campo se conoce como «ideología de género», el debate público frente al que más energías se destinan y que según los GLIC forman el segundo tipo de dictadura que genera la «cultura de la muerte».

3.1.2.2.2. LA «DICTADURA DE LA IDEOLOGÍA DE GÉNERO»: FRENTE A LOS DERECHOS SEXUALES Y REPRODUCTIVOS

“Clase, raza, género y orientación sexual, edad y habilidad física son algo más que simples «atributos» de la «normalidad». Son las claves para acceder a lo que llamamos «humanidad»”.

Rosi Braidotti y Angela Balzano, 2018: 18.

“Cuando me preguntan: ¿qué es eso de la «ideología de género», no sé muy bien en qué consiste...? O sea, que te la están colando por todos los lados...”.

E-MV1.

La racionalidad cultural denominada «ideología de género» es considerada como una “cosmovisión” (Blanco, 2010: 71) que so pretexto de promover “una falsa igualdad entre el hombre y la mujer” (E-MV1), “deshumaniza al Hombre” (E-HO2) y “ataca la dignidad humana” (E-FEF3). Según los colectivos, actores y simpatizantes del campo sus discursos, representaciones y valores “confunden a la gente” (E-PRO4) a través de la “mezcla de muchos temas: biología, psicología, religión, moral, política...” (E-FEF2), provocando que los individuos actúen de una manera “que no responde a la naturaleza humana” (E-FMT1). Esta racionalidad, además, se está extendiendo muy rápidamente porque los planteamientos que propone están “muy bien vendidos en términos de marketing publicitario” (E-FEF8). Así, la «ideología de género» pasa a ser considerada como la racionalidad política más antisocial que ha creado jamás el ser humano en tanto que es un “pensamiento fundado en un hedonismo individualista y egoísta, que desarticula la natural sociabilidad humana y entroniza una sociedad atomizada e insolidaria, formada por sujetos que se definen por su deseo sexual o una ficticia identidad de género autónomamente elegida” (Trillo-Figueroa, 2009: 11).

Sin embargo, y según algunos de los mayores referentes del campo español (E-HO4; E-FEF8; V-HO3), la «ideología de género» no es algo que germine excepcionalmente en el Estado español: producto de la pérdida de relevancia de la propuesta de orden ético y moral católica, esta supuesta racionalidad “ha calado muy bien en las sociedades occidentales de tradición cristiana” (E-MV1), a pesar de que tenga por

objetivo último la transformación de las lógicas sobre las que históricamente se ha incardinado Occidente²²⁹. Para ello, los impulsores de esta racionalidad tratan decididamente de movilizar un “uso alternativo del derecho” (E-FEF4) —de aquí la necesidad del iuspositivismo— para, a partir de esa herramienta, “normalizar las conductas” (E-HO5) con arreglo a los planteamientos que propone esta así llamada antropología. La «ideología de género» puede sucintamente caracterizarse de la siguiente forma:

Es una antropología. Una visión filosófica que reflexiona sobre en qué consiste ser un ser humano, y más en concreto sobre en qué consiste la sexualidad humana. ¿Cuál es la afirmación básica de la «ideología de género»? Pues afirmar que en materia de sexualidad no hay nada que sea natural, que todo lo que históricamente la cultura ha asociado al sexo, a la masculinidad y la feminidad es una creación cultural que se ha construido históricamente, y que, además, es una creación que resulta esclavista para la mujer (...). La «ideología de género» viene a decir que ha sido un error tradicional creer que nuestro cuerpo —con las diferencias morfológicas evidentes entre un cuerpo hasta ahora calificado de masculino y un cuerpo hasta ahora calificado de femenino—, tiene algún significado para nosotros (...), porque el cuerpo no nos dice nada de nuestra sexualidad. La sexualidad, lo que llaman el «género» para despegarse de un pensamiento histórico asociado a un término de sexualidad errónea, no sería más que la percepción subjetiva de cada uno de cómo es su sexualidad, y esa percepción subjetiva que nos constituye y define no tiene nada que ver con nuestro cuerpo. Por lo tanto, ¿qué propone la «ideología de género»? Que superemos la cultura tradicional sobre la base de considerar que existen naturalmente hombres y mujeres, y por lo tanto, tendríamos que reconstruir todo lo humano para redefinir la referencia dual a hombre y mujer (V-FEF6).

Para comprender los rudimentos de la «ideología de género» es necesario hacer visible los dos ámbitos en los que se instala: de un lado, en el teórico, pues es creado a partir de la articulación de postulados pseudo-teológicos y pseudo-científicos que, unidos, crean una narrativa implacable sobre la esencia del ser humano vinculada a su genitalidad; del otro lado, el de la política, pues a partir de “conceptos débiles” (Graff, 2016) apuntala un discurso armado que sirve como ariete estratégico para oponerse a la promulgación de nuevos derechos en los ámbitos de la sexualidad y la reproducción. De esta forma, y si la primera línea guarda relación con la erosión o ruptura de algunas comunidades respecto de los planteamientos sobre la intimidad que se anclan en los postulados del humanismo cristiano; la segunda, por el contrario, se erige como una estrategia “para defender la propia posición” (Charamsa *et al.*, 2016: 227) según las lógicas de visibilización de lo religioso en la actualidad, es decir, a través de la movilización política del laicado —la ciudadanía-creyente—, la presión política y la reivindicación en el espacio público frente a los secularismos.

Tomando como referencia las investigaciones realizadas a nivel global sobre las campañas anti-género (Fassin, 2016b; Paternotte y Kuhar, 2017) o frente a los derechos sexuales y reproductivos (Mujica, 2007; Vaggione, 2012), puede apreciarse cómo este discurso sobredramatizado no sólo coincide con los análisis realizados en otras latitudes, sino que incluso parece elaborado de manera acumulativa y parcialmente coordinada a partir de las experiencias —o agravios, tal y como son percibidos— de los

²²⁹ Huelga decir que estos análisis no reparan (Contreras y Poole, 2011) en la influencia que tanto el cristianismo como las formas institucionales que la secularización ha posibilitado ha tenido en la emergencia del pluralismo ético del que derivan estas transformaciones. Estos desarrollos son, simplemente, considerados como aberraciones fruto de no establecer límites a la agencia individual y colectiva. Francisco J. Contreras (2018) habla de este proceso como propio de una pulsión autodestructiva por parte de una sociedad que ha perdido el norte.

diferentes colectivos del campo, siempre inspirados por los documentos vaticanos sobre la materia. Los secularismos que entran en el área de interés de la «ideología de género» tienen lugar en el ámbito de la intimidad, y ocupan cuestiones relacionadas con la familia, el matrimonio, la vida y, particularmente, la sexualidad.

De esta forma, en tanto que el constructo «ideología de género» es un significante que trata de explicar las laicizaciones que tienen lugar a distintos niveles de la realidad, emerge como término clave para caracterizar tanto las transformaciones que tienen lugar en el ámbito de la intimidad como los cambios que se producen en las dimensiones societal (sistema político-jurídico) e individual (el de las conciencias), siguiendo la teoría de Karel Dobbelaere (1994). Sin esto es complicado explicar su polisemia y ubicuidad: así, mientras las prácticas homosexuales, anticonceptivas o de desnaturalización de género son tomadas como estimuladas por la «ideología de género» en tanto que rompen con el tradicional orden articulado desde la moral sexual cristiana; al otro nivel, y en tanto que redefinen las características que perfilan las instituciones tradicionales o que consideran que vulneran la dignidad humana, la promulgación de leyes como la de la interrupción voluntaria del embarazo, el divorcio, el matrimonio entre personas del mismo sexo, la investigación con células madre, la laicización del Estado o la fecundación artificial son leyes promulgadas desde la óptica cultural propia de la «ideología de género».

En la actualidad, y a pesar de que el concepto «ideología de género» pasa por ser un constructo próximo al ámbito cristiano o directamente “una invención católica” (Paternotte y Kuhar, 2017: 9)²³⁰, sus narrativas atraviesan también los análisis de distintas agrupaciones neoconservadoras para interpretar las transformaciones contemporáneas²³¹. Sin embargo, no se puede soslayar el hecho de que en cualquier caso es una invención reciente: aunque el cuerpo teórico de la llamada «ideología de género» haya sido elaborado a lo largo de los años, no es hasta la década de 1990 cuando el concepto se consolida, complejizando significativamente sus postulados desde entonces. Como apunte previo a la profundización en este “pensamiento de pesadilla” (Case, 2011) es relevante destacar cuatro cuestiones:

1. Se trata de una interpretación esencialista y naturalizada de la sexualidad que se funda sobre la complementariedad de los sexos;
2. Analiza de manera homogénea y simplista las diferentes coyunturas culturales occidentales, apelando a que la «ideología de género» brota en un escenario de intensa pérdida de relevancia del cristianismo (particularmente en su deriva católica);

²³⁰ Esto explica la influencia que en la producción y difusión tienen tanto los pronunciamientos del Vaticano —y del conjunto de las conferencias episcopales nacionales (Dobbelaere y Pérez-Agote, 2015b)— como los de sus *intelectuales tradicionales*. Rafael Díaz-Salazar se basa en la obra de Gramsci para distinguir entre *intelectuales orgánicos*, es decir, aquellos ligados a la clase o ideología dominante, y los *intelectuales tradicionales*, a saber, aquellos otros ligados a una sociedad o ideología ya superada. Díaz-Salazar (2007b: 39) propone comprender los intelectuales ligados a la Iglesia —al menos en España y tras el año 1975— como *intelectuales tradicionales*.

²³¹ La narrativa de la «ideología de género» es movilizadora en el conjunto del mundo cristiano indistintamente, tanto en el ámbito reformado como católico. Asimismo, hay que destacar que los rudimentos que ha puesto en circulación pueden encontrarse en agrupaciones con una muy desigual relación con el catolicismo, lo que apunta no sólo al éxito de la propuesta, sino también a la más o menos satisfactoria traducción de sus discursos.

3. Aunque el término aspira a designar el conjunto de los estudios de género, en verdad el término es utilizado para identificar indistintamente tanto las reivindicaciones de colectivos feministas como de agrupaciones por los derechos LGTBI+, así como, también, para oponerse a la comunidad académica que asume posturas sobre el género y la sexualidad que se alejan de esencialismos y naturalizaciones (Paternotte y Kuhar, 2017: 5); y
4. En el campo funcionan como términos análogos los siguiente conceptos: “ideólogas/os de género”, “feministas de género” o “feministas radicales”.

Puntualizado esto, y aunque es innegable que este discurso se activa frente a los postulados deconstructivistas que operan desde la perspectiva de género, en síntesis, podríamos hablar sobre este término como un concepto clave sobre el que se reconstruye el tradicional marco interpretativo que se opone a la laicización de los viejos ámbitos de siempre: la gestión de la vida y la muerte, la sexualidad y la familia. Sin embargo, no todas las líneas discursivas interpretan el fenómeno de la misma manera. Identifico, dentro de las lecturas más destacadas del campo, las tres líneas de abordaje mayoritarias:

- La perspectiva más beligerante se opone a la «ideología de género» como productora de una racionalidad política que, por medio del «género» como tecnología de poder, trata de transformar la sociedad (Schooyans, 2008; Scala, 2011; Fumagalli, 2016; Rubio, 2016; Kuby, 2017). Esta perspectiva intenta identificar cómo la política gestiona las relaciones contemporáneas desde la lógica del género (críticos contra cualquier ley que introduzca la perspectiva de género en su formulación).
- La segunda perspectiva (la más profusa entre los miembros de la Iglesia católica) hace una lectura de la «ideología de género» como de un producto desviado del proceso de pluralización. Esta emergencia no sólo separa a las sociedades occidentales de su “recto” funcionamiento, sino que, también, confunde a los individuos en tanto que los desprende de cualquier aproximación al orden social católico (Schooyans, 2000, 2003; Contreras y Poole, 2011; Eberstadt, 2014b; Martínez Cejudo, 2015; Trevijano, 2015).
- A partir de una lectura histórica, los inscritos en la tercera aproximación trazan el itinerario de la «ideología de género» como si de la imposición supranacional de una cosmovisión de sustitución se tratara (O’Leary, 1997; Schooyans, 2002; Trillo-Figueroa, 2009; Márquez y Laje, 2015). Esta lógica acude sistemáticamente al concepto de «religión de sustitución», pues consideran que las sociedades occidentales han asumido esta racionalidad como una “cosmovisión” (Blanco, 2010: 71) con sus propios “dogmas” (V-MS1). Esta imposición responde a un indefinido plan por el control social urdido desde diferentes organizaciones supraestatales, principalmente la Organización de las Naciones Unidas (ONU) (V-FEF4; V-FEF5).

En resumidas cuentas, parece que el concepto «ideología de género» pasa a describir cualquier desarrollo que desborde los moldes clásicos de los discursos, prácticas y representaciones propuestos

por el humanismo cristiano en tanto que ejes rectores del proceso civilizatorio. Este proceso, que se viene dando en paralelo a la pérdida de influencia del cristianismo en Occidente, replica los ritmos que propone la teoría general de la secularización para, inversamente proporcional al decrecimiento de la religiosidad hacia la institución, identificar el crecimiento de esta otra racionalidad secular. A continuación paso a caracterizar los hitos fundacionales de la «ideología de género» según la lectura que ofrecen los agentes, actores de referencia y simpatizantes del campo.

I) EL SURGIMIENTO DE LA «IDEOLOGÍA DE GÉNERO» SEGÚN LOS GLIC: LOS TRES HITOS FUNDACIONALES

“¿Cómo surge? Pues va paso a paso, progresivamente ¿no? Va escalando”.

E-MV1.

En el campo se identifican tres hitos fundacionales que se dan de manera sucesiva, siendo el primero condición de posibilidad de los siguientes, y el proceso de pérdida de influencia del cristianismo en Occidente el marco general en el que se produce. Este relato aparece con mayor o menor detalle entre los activistas y simpatizantes de los GLIC, pues el relato parece ya ha consolidado como narrativa. Son los siguientes:

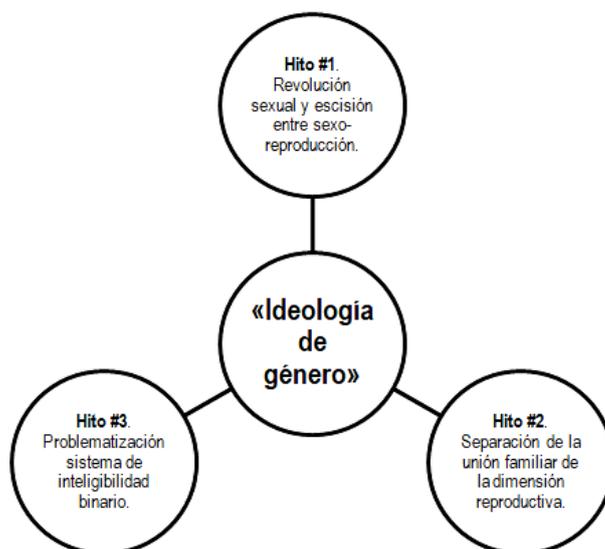


Figura 27. Síntesis de los hitos fundacionales de la «ideología de género» según los integrantes del campo.

Fuente: elaboración propia.

Hito #1. Más allá del feminismo: el primer hito se establece “en los ambientes feministas y homosexuales anglosajones” (CPF, 2009: s/n) *post-sesentayochistas*, y tiene en la separación entre sexualidad y reproducción a partir de la comercialización de métodos artificiales de anticoncepción su manifestación más grave a ojos de los actores (E-MV1; E-FEF7; E-FEF8), simpatizantes (E-FEF5; E-HO3) e intelectuales (E-FEF4; E-FEF6) del campo. Así lo manifiesta un ex coordinador provincial de HO:

Esto empezó en Mayo del 68 ¿no? Cuando empezó tomo el tema del amor libre, de la sexualidad libre. La píldora anticonceptiva ha hecho muchísimo daño en ese sentido porque hay mujeres que la han tomado todos los días, al margen ya de los efectos secundarios que tiene, que son unos cuantos... Se separa completamente el sexo de la procreación ¿no? Y entonces: «te damos la píldora anticonceptiva y, además, un porrón de condones, y encima, si falla, aborto libre. Y si ya no te vas a quedar embarazada ni vas a dejar embarazada a nadie de tu pareja, ¿por qué en lugar de tener una pareja no tienes cuatrocientas? Y en lugar de tener cuatrocientas parejas que son del sexo opuesto pues tienes otras trecientas de sexos variados y si puede ser cada vez más raro mejor, pues oye. Y si encima decides hacer lo que quieras». Al final la sociedad se ha ido abriendo, abriendo, abriendo para ver hasta dónde llegamos, pero realmente el motivo tampoco sabría decirte cuál es, pero el proceso es claro. Es el ir tirando muros, tirando límites (E-HO2).

En términos sociológicos puede verse cómo la liberación de las conciencias respecto de los planteamientos católicos permitió consolidar un pluralismo ético que, particularmente en los ámbitos de la sexualidad y de la familia, asumió derroteros clausurados en aquellas sociedades en las que el hecho religioso católico operaba como centro simbólico. Así, se pone de manifiesto que el primer paso para la consolidación de la posteriormente denominada «ideología de género» pasa por desembridar la triada sexualidad, reproducción y vida. Esto es identificado como un principio de abandono de las sociedades occidentales al ya caracterizado «relativismo», tornándolas cada vez más vulnerables²³² a los distintos “virus” (V-FEF2) y “enfermedades” (Blanco, 2010: 95) —en clara alusión, en definitiva, a secularismos de distinto orden— que penetran por los poros que las lógicas del “todo vale” (E-HO2; E-PRO3) o del “viva la vida” (E-HO1) abren (entendidas éstas como formas que trascienden la acción enraizada en la tradición). Según los miembros del campo, esta transformación cultural se produce por medio de la instrumentación malintencionada de conceptos que producen inmediato consenso, tales como “igualdad, apoyo a la diversidad y la no discriminación” (E-FEF8) pero, “sin darse cuenta de lo que hay detrás” (V-FEF4).

En este primer momento, el conflicto más grave se hace visible a través de las renovadas formas de planificación informal de la familia²³³. Considerado como un ataque frontal a la familia tradicional heteronormativa en tanto que “célula básica de la sociedad” (VV.AA., 1998: n. 2207; Sánchez Cámara, 2011: 247), este movimiento es considerado una jugada estratégica por parte de una indefinida izquierda política para atacar los cimientos sobre los que descansan la Iglesia católica, el matrimonio heterosexual²³⁴ y la familia nuclear: ubicando el deseo/voluntad del actor en el centro de la cuestión

²³² Para comprender esta retórica resulta operativa la teoría de Roberto Esposito. Los GLIC consideran el «relativismo» como algo frente a lo que la comunidad debe inmunizarse en tanto que es “una infección procedente de un virus externo” (Esposito, 2018: 4). Para los GLIC, la equiparación de los relatos pluralistas socavan la posibilidad de construir un único «marco maestro».

²³³ Esto puede ser interpretado en términos privados o públicos: la retórica del primero alude al pecado capital de la “lujuria” (VV.AA., 1998: n. 2351), mientras que el segundo, por el contrario, discurre a través de los problemas socio-sanitarios que la “promiscuidad sexual” (E-FEF5; E-FMT1) puede traer.

²³⁴ En esta tesis se ubica también Angelo Scola, arzobispo emérito de Milán, y una de las voces conservadoras más relevantes de la Iglesia: “el extraordinario connubio realizado en los últimos dos siglos entre ciencias y tecnologías (...) ha dado lugar en el ámbito del amor, del matrimonio y de la familia a una serie de separaciones: entre la pareja y el matrimonio, entre la sexualidad y la procreación, entre la pareja y el ser padres y el procrear y, finalmente, entre la pareja-familia y la diferencia sexual” (2007: 108).

erosionan tanto los principales bastiones de reproducción de la cosmovisión católica como la legitimidad de las leyes de gobierno que ésta institución propone²³⁵.

A pesar de que durante las décadas de 1960 y 1970 el catolicismo se encuentra en un conflictivo proceso de transformación interna (ver Capítulo 3), todavía la institución conserva amplios espacios para la resistencia, particularmente a nivel de consolidación de nueva doctrina. Por ello, y en respuesta a los impulsos laicizadores que el incipiente movimiento feminista propone, el Vaticano cierra filas en torno a su propia autoridad (Graziano, 2012: 88), y con la clara vocación de guiar las conciencias y las conductas de su comunidad creyente, establece “como doctrina definitiva [a partir de la modernidad] la no separación de lo unitivo y de lo procreativo” (E-FEF5) con la encíclica *Humanæ vitæ* (Pablo VI, 1968). Parece incontrovertible que este pronunciamiento responde a un esfuerzo por “reparar las fortificaciones” (Berger, 1994: 61) en el ámbito de la salud sexual y reproductiva²³⁶, embridando al menos de cara al laicado las prácticas alineadas a la «ley natural» y la «verdad trascendente»²³⁷. En resumidas cuentas, y a partir de este movimiento, la Iglesia aspira a erigirse como guardiana de la “tradición” y la “naturaleza” frente a los aires de cambio que acompañan lo que comienza a ser considerado —utilizando la expresión de Giddens (2000)— como “un mundo desbocado”. Así lo enmarcan en término generales:

“La «ideología de género», en sus iniciales planteamientos intelectuales, surge a finales de los años sesenta en Estados Unidos, con una carga ideológica procedente de las universidades alemanas y francesas, y se va extendiendo desde el ámbito anglosajón al resto del mundo. Estamos en el contexto de la crisis moral del mundo como consecuencia del conflicto de identidad de la Iglesia católica en el postconcilio Vaticano II, es el tiempo de la comercialización de la píldora anticonceptiva, la época de la revolución sexual, de las primeras revueltas —Praga y Varsovia— contra el régimen comunista en el bloque soviético, etc. Se diría que de repente todo Occidente entra en crisis, todas las seguridades tradicionales se ponen en duda. Para algunos —los niños ricos de Occidente— parece que se puede reconstruir un mundo sobre otras bases; es el Mayo del 68 francés: «Haz el amor y no la guerra» y la revolución hippie” (Blanco, 2010: 72-73).

²³⁵ En este primer hito comienza a articularse el discurso de la «ideología de género» como alternativa cultural a la cosmovisión católica. Esta idea, que va calando en el campo, es, en la actualidad, uno de los ejes más relevantes para abordar esta supuesta racionalidad cultural.

²³⁶ Como sostiene Manlio Graziano (2012), la Iglesia trata de producir una imagen de solidez exterior que no siempre se corresponde con sus tensiones internas. La cuestión de la *Humanæ Vitæ* fue, sin lugar a dudas, uno de los picos de tensión más importantes de la década. Como sostiene uno de los agentes del campo: “esto representa todo lo contrario a la liberación sexual del mayo del 68. La sociedad va como hacia ese rumbo, y la Iglesia da, como doctrina definitiva, la no separación de lo unitivo y de lo procreativo. Entonces, a partir de ahí ha habido como una deriva como por equipos, los de la *Humanæ vitæ* y los anti-*Humanæ vitæ*. El equipo anti-*Humanæ vitæ* siempre está discutiendo, siempre están viendo si por razones pastorales puede haber alguna solución, algún poro, alguna salida desde dentro de la moral para resolver la cuestión de la regulación de la natalidad” (E-FEF5).

Este conflicto es todavía más paradójico cuando uno se acerca a la biografía de uno de los creadores de la píldora anticonceptiva, el católico practicante John Rock (1964), que logró que una comisión evaluadora vaticana recomendara el uso de la píldora inhibidora de la ovulación. Pablo VI, sin embargo, no se atrevió a ratificar en el concilio la recomendación y pocos años después sentó cátedra al respecto. Más información en: Marina, 2002.

Fruto de esta negativa han brotado colectivos que, arraigados en los pilares de la Iglesia, tratan de invertir la tendencia conservadora en estas cuestiones. Uno de los colectivos internacionales más activos a favor de los derechos sexuales y reproductivos en el ámbito católico es Católicas por el Derecho a Decidir (CDD).

²³⁷ Esta tensión es subrayada por muchos investigadores/as como una de las cuestiones nucleares del proceso de distanciamiento de las sociedades occidentales respecto del catolicismo. Alineado con esta cuestión, y en clave de humor, la novela *La caída del Museo Británico* de David Lodge (2000) plantea los problemas para articular prácticas de vida y coherencia doctrinal en las sociedades pluralistas.

Nuevamente, muchos de los cambios de peso que están teniendo lugar en el mundo son considerados como espurios (V-FEF1; V-FEF2; V-MS3; V-MS4), pues tienen por objeto impulsar un cambio cultural de forma artificial en Occidente. Este planteamiento deja fuera de la ecuación el proceso de secularización multidimensional, lo que pasa por ser una precaria propuesta alternativa a la teoría general de la secularización (Eberstadt, 2014a). La lectura que hacen los integrantes del campo (E-FEF4; E-FEF7; E-MV1) pasa por obviar el proceso socio-histórico que se manifiesta a través de las dos primeras subtesis de la teoría general de la secularización, de ahí que las fuertes transformaciones que tienen lugar en los ámbitos de la intimidad y de las conciencias pasen a ser abordadas como la activación de un incipiente ejercicio de “ingeniería social” (V-MS3). Tal y como se destaca en todos los ensayos y manifestaciones del campo, el Mayo del 68 francés no sólo es considerado como el hito (Trillo-Figueroa, 2009; Contreras y Poole, 2011; Márquez y Laje, 2015; Fumagalli, 2016; Kuby, 2017) del que la «ideología de género» es condición de posibilidad, sino también para iniciar el proceso de «exculturación» en Occidente.

Aunque en el relato de los GLIC quede invisibilizado, todo esto no sería posible sin los esfuerzos de los movimientos feministas y por los derechos sexuales y reproductivos, los primeros colectivos que desafían los constructos político-culturales que rigen las legislaciones del conjunto de los estados occidentales en estas materias. Como acertadamente señala Juan Marco Vaggione (2012: 60), los eventos que impactan a partir de la década de 1960 en la reconfiguración de la sexualidad son diversos, sin embargo, en cuestión de fuerza y compromiso, el rol que estas agrupaciones han desempeñado es capital de cara a la nueva construcción y regulación de lo sexual. De forma transversal puede decirse que son al menos dos los cambios con los que confrontan a las principales instituciones religiosas —particularmente la católica—:

- 1) Buscan influenciar la cultura contemporánea para legitimar un nuevo orden sexual plural y diverso que reconsidere, de un lado, sus discursos sobre la moralidad y legitimidad de la sexualidad dirigida exclusivamente a la reproducción, y del otro lado, la primacía de la lógica heteronormativa en tanto que productora de discursos que consideran “depravaciones graves” (VV.AA., 1998: n. 2357) todas las otras formas de practicar la sexualidad; y
- 2) En tanto que movimientos, tratan de impactar sobre el Estado para conseguir reformas legales que aseguren a la ciudadanía recursos materiales (anticonceptivos, acceso al aborto) y simbólicos (educación e información sexual, derecho a la identidad de género).

Estos movimientos defienden una racionalidad opuesta a la católica, pues legitiman la sexualidad en base al placer, la autonomía, la diversidad y la libertad, y por ello, asumen que la reproducción entra en escena en forma de decisión autónoma e independiente del acto sexual (Seidman, 1997: 221). En este sentido, las/os consideradas/os proto-ideólogas/os de género son identificadas/os como actores políticos que actúan contra una “visión del Hombre que hunde sus raíces —aunque sea vagamente— en Jerusalén, Roma y Atenas; lo que podríamos llamar el humanismo cristiano” (Blanco y Meseguer, 2011: 131) y que, además, impulsan una revolución “en el orden de las representaciones de la naturaleza” (Dubet, 2017:

85). Así, son caracterizados como agentes sociales y políticos que rompen abruptamente con la tradición, al tiempo que bajo el pretexto de la promoción de la identidad sexual y la igualdad de derechos “dan un paso más” (E-PRO1), tratando de instalar un modelo cultural que subvierte las categorías clásicas de gestión de la intimidad, particularmente en el campo de la sexualidad:

¿Y por qué es muy difícil llevarle la contraria a la «ideología de género»? Hombre, pues porque en principio parte de una idea muy deseable que es la de igualdad. Entonces claro... y... de los derechos de las mujeres... porque todavía hay todavía civilizaciones en las que las mujeres no tienen derechos o los tienen muy mermados. Pues claro, hombre, a través de eso, pues, creo que la «ideología de género» se vale de esas cosas para ganar terreno en otras cosas... (E-PRO1).

En este punto el relato de los GLIC insiste en que el enfrentamiento (Trevijano, 2015: 16) también se produce entre los propios colectivos feministas, dando lugar a una escisión de la que surgirá la «ideología de género» pocos años después. Esta batalla enfrenta, de un lado, al considerado “buen feminismo” o el “feminismo tradicional” (E-PRO1; E-HO4; E-FEF8)²³⁸, es decir, aquel que lucha por la igualdad legal al tiempo que asume sus diferencias fundadas sobre el sexo biológico y los tradicionales roles de género²³⁹, frente al, del otro lado, caracterizado como “mal feminismo” o el “feminismo radical”, aquel otro que enraizado en los discursos deconstructivistas cancelan las diferencia entre hombre y mujer bajo el supuesto de que “la identidad sexual no depende forzosamente de la biología, sino que se encuentra mediada por la libertad y la cultura” (Aparisi, 2009: 169). Así lo expresa Jesús Trillo-Figueroa:

“Mucha gente confunde «ideología de género» con el *feminismo radical*, y a veces incluso se confunde con el feminismo en general, cuando en realidad son dos cosas totalmente distintas. El feminismo es un movimiento de la historia, espontáneo, protagonizado por las mujeres, que no tiene estricto carácter político, sino que afecta a todos los campos de la vida, y parte de la justa reivindicación de la igualdad jurídica, social y política de la mujer y el hombre. La «ideología de género» es, por el contrario, una ideología política en sentido estricto, que tiene por objeto la conquista y el mantenimiento del poder, y cuyos protagonistas van más allá del feminismo radical, pues comprende a otros movimientos tales como gays, lesbianas, transexuales, bisexuales, etc.” (2009: 28).

Según el planteamiento de los actores e intelectuales simpatizantes de los GLIC, el “feminismo tradicional” claudica frente al “feminismo de género”, en parte por el apoyo que supuestamente el segundo recibe por parte de organismos internacionales, universidades y organizaciones no gubernamentales que han sabido llevar sus propuestas a las instancias internacionales más elevadas. Esto es relevante para comprender la oposición frontal de los GLIC al conjunto de los postulados de las ONU en materia sexual y reproductiva, pues al parecer esta organización acoge e impulsa los marcos que en la actualidad se conocen como «ideología de género».

²³⁸ El Vaticano es consciente, como señala Sara Garbagnoli (2016: 189), que no todas las referencias al «género» son igual de disruptivas. A pesar de apreciar lateralmente la validez analítica del concepto en determinados puntos del análisis social, tiene una consideración esencialista sobre diversos comportamientos que consideran que son más propios según qué sexo (Juan Pablo II, 1995a; Burggraf, 2007; Fumagalli, 2016).

²³⁹ Empujado por el auge del feminismo, el Vaticano ha constituido una línea de reflexión sobre la materia denominada como «nuevo feminismo» (Juan Pablo II, 1988, 1995a), y cuyos planteamientos son representados como la alternativa a la «ideología de género». Es fundamental comprender lo que esta corriente postula para aproximarse a los discursos de la derecha neoconservadora a nivel global.

Hito #2. Hacia el control de las poblaciones y la transformación de los sistemas reproductivos: forma parte del consenso del campo (V-FEF4; V-MS3) asegurar que el segundo momento destacado que hace posible la creación de esta racionalidad cultural se da en el año 1994, fecha en que se celebra la Conferencia de la ONU sobre Población y Desarrollo en El Cairo²⁴⁰. De ella derivan dos líneas de políticas públicas que agravan los postulados de colectivos fundamentalistas y GLIC: el primero, en el ámbito de la planificación familiar es entendida como la legitimación de graves ataques a la institución de la familia tradicional; el segundo, a partir de la estimulación de nuevos derechos reproductivos, creen que incita a la contestación institucional del orden sexual cristiano (mediante el uso de anticonceptivos)²⁴¹.

A grandes rasgos, la oposición a estos planteamientos se basa en la suposición de que a través de “la mezcla de políticas de control de natalidad con las políticas de las mujeres” (Trillo-Figueroa, 2009: 161) la ONU se adhiere de manera oficial a las reivindicaciones del “feminismo radical” para, así, desvincularse de los presupuestos del humanismo cristiano con los “que se hizo la Unión Europea” (V-MS4). En resumidas cuentas, y esta es la tesis de los actores, intelectuales y simpatizantes del campo GLIC internacional, consideran la cumbre sobre Población y Desarrollo como el momento en el que se oficializa “todo lo que va larvándose lentamente desde hace años” (V-FEF4) en un espacio de seguridad supraestatal, es decir, fuera del ámbito de incidencia del asociacionismo de inspiración cristiano de los diferentes Estados miembro. Esta mirada atiza nuevamente la tesis de la «ideología de género» como la imposición de una suerte de “nuevo orden mundial” (E-MV1) que trata de remover la racionalidad cristiana como alternativa cosmovisiva:

Esto primero se acuerda en organizaciones internacionales por una razón muy sencilla: en un parlamento democrático, si estas disposiciones tuvieran que pasar el filtro de los representantes de cualquier país medianamente equilibrado, aunque han dado muchos pasos en esa dirección, no pasarían dichos filtros, y en cambio, en organizaciones internacionales se consigue con una facilidad mucho mayor (V-MS3).

El pensamiento fundamentalista que impugna lo acordado en El Cairo asume que se está promoviendo una cosmovisión diametralmente opuesta a la que ofrece el humanismo cristiano para materias como el sistema binario hombre-mujer, la reproducción o la familia, y que estas transformaciones no sólo aspiran a controlar las poblaciones a través de la anticoncepción, sino que, además, tratan de establecer una revolución antropológica por medio de la reconfiguración/desnaturalización de los discursos sobre la naturaleza y la sexualidad (Dubet, 2017: 85). En todo esto —nuevamente— resuenan ecos de un complot

²⁴⁰ Informe completo disponible en: https://www.unfpa.org/sites/default/files/pub-pdf/icpd_spa.pdf. Último acceso: 16-06-2020.

²⁴¹ Hay una serie de términos que, por considerarlos vehículos de secularismos en el ámbito de la sexualidad, son considerados como parte del lenguaje de “los otros”. Por ejemplo: “quizá sean conscientes de que un nuevo lenguaje alrededor de la sexualidad está apareciendo en nuestra cultura. Donde antes decíamos con naturalidad «sexo» ahora decimos «género», donde antes nos referíamos a la «paternidad» o la «maternidad» ahora escuchamos «salud sexual y reproductiva» o los «derechos reproductivos de la mujer». Es decir, que está apareciendo un nuevo lenguaje para redefinir los términos con los que nos referimos a la sexualidad y eso es indicativo de que está apareciendo una nueva forma de entender la sexualidad” (V-FEF1).

urrido específicamente contra la Iglesia y su cosmovisión, pues parece que el objetivo último es “demoler la cristiandad” (V-MS3) mediante la cimentación de la denominada «cultura de la muerte»:

No me gustan las teorías paranoides estas que mucha gente se fórmula y que creen que todo el mundo está conspirando contra ellos y tal. Las teorías *conspiranoicas* ¿no? Pero creo que sí que es verdad que, como hemos comentado antes, hay muchos intereses nacionales e internacionales por destruir a la familia natural y lo que representa el cristianismo me parece a mí (E-FEF2).

El sector progresista... El *nuevo orden mundial* que hay instaurado sobre esto se ha organizado muy bien, ha conseguido vender unos mensajes que llegan mucho y bueno... pues esto nos [a los enraizados en el humanismo cristiano] ha pillado totalmente desprevenidos (E-MV1).

Nuevamente, y a través de un discursos persecutorio y sobredramatizado, a nadie en el campo parecen sorprender estos movimientos, pues entre los activistas y simpatizantes de los GLIC es ya un lugar común considerar que lo que desde el Vaticano se conoce como “mentalidad antinatalista” (Fernández, 2010: 338) ha consolidado en paralelo a la influencia de la ONU y del “feminismo radical” desde mediados de la década de 1950 (Trillo-Figueroa, 2009: 160). De esta forma, y siempre mediada por una retórica bienintencionada que apela a la creación de “nuevos derechos” (E-HO4; E-FEF8), de “combate de la sobrepoblación” (V-FEF1; V-FEF4) o del “desarrollo económico de los países del Tercer mundo” (V-MS3; V-FEF3), esta mentalidad que los GLIC combaten va abriéndose camino:

Hay un componente de geoestrategia mundial, que no es *conspiranoia*, la información está disponible, aunque quizá poco sistematizada. Todos sabemos que la gran difusión de la «ideología de género» a principios de la década de 1980 se hizo dentro del contexto programado (...) para el control de la población del mundo. Lo dijo de un manera precisa una de las primeras presidentas del Fondo de Población de la ONU: «ya no se trata de controlar a la población del mundo a través de los roles de género tradicionales, sino que se trata de cambiar los roles de género para controlar la población del mundo». Y la ONU y todas sus agencias (...) están implicadas desde hace 40 años en difundir el «género» como una forma de controlar a la población (V-FEF5).

Como epifenómeno de este conflicto emerge el debate sobre la legalización/despenalización de la IVE, campo muy resbaladizo en el que, como destaca Luc Boltanski (2016) en *La condición fetal. Una sociología del engendramiento y el aborto*, se entrelazan en muchas ocasiones (deliberadamente o no) cuestiones morales²⁴² con argumentos científicos. En esta materia, y más allá del diagnóstico doctrinal, hay que subrayar los esfuerzos de la Iglesia católica por desplazar el debate sobre el derecho a decidir hacia el de la inviolabilidad de la «dignidad humana» (Juan Pablo II, 1995, 2003a), que no por casualidad se alinea con el emergente discurso sobre el «derecho a la vida» como analiza Didier Fassin (2010). Aun y todo, lo cierto es que sobre esta materia pueden rastrearse redefiniciones y contradicciones tanto doctrinales como prácticas (Ibáñez y García-Velasco, 1992) a pesar de que en la actualidad, y con el objetivo de cancelar toda posibilidad para el debate, hacen extensivo el concepto de «dignidad humana»

²⁴² Joseph Ratzinger considera el aborto como la forma contemporánea más eficaz para someter a las poblaciones, sobre todo desde que se ha construido desde una retórica “liberadora” (Ratzinger y Messori, 1985: 104). En este punto las consideraciones generales del campo se tornan delirantes, introduciendo diferentes contubernios en los que se encuentran la International Planned Parenthood Federation (IPPF) y las diversas comisiones de la ONU para, conjuntamente, estimular políticas públicas que conducen al enriquecimiento ilícito de las organizaciones del ámbito de la planificación familia (E- FEF1; E-MV1; E-FMT1).

hasta el mismo momento de la concepción (CDF, 1987: n. 3; VV.AA., 1998: n. 2270). Dicho esto, se entienden mejor tanto los discursos vaticanos como las injerencias que durante esta cumbre diversos colectivos fundamentalistas llevaron a cabo en materia de salud sexual:

El papa hizo una campaña previa demoledora en sus discursos en la plaza de San Pedro. Durante varias semanas, diez días seguidos, habló sobre la vida, sobre el derecho a la vida, y sobre el matrimonio... En fin, sobre todo lo que se quería destruir en esa Conferencia de El Cairo, porque como dije antes, aparte de los nuevos derechos, de lo que más se hablaba allí era sobre cómo se podía deshacer la familia, cómo crear un nuevo modelo de familia (V-MS3).

Como muestra el *verbatim* anterior, la otra línea de fricción es sobre la familia. Según los colectivos fundamentalistas, el conjunto de las propuestas que tienen lugar en El Cairo tienen un claro cariz antifamiliar (en el sentido tradicional del término), pues “reconoce a la mujer el monopolio de los derechos sexuales y reproductivos” (Trillo-Figueroa, 2009: 162), y por ello, estiman que se excluye al varón de la toma de decisiones relacionadas con la descendencia (V-FEF7; V-FEF8). Esto es considerado una liberalización unilateral para el uso de diversos métodos anticonceptivos, y por lo tanto, un estímulo para la producción de prácticas sexuales “cerradas” a la vida y al surgimiento de la “familia” (Pablo VI, 1968: n. 11). Las cuestiones que ya desde la década de 1970 preocupan en el seno de la Iglesia y de los GLIC internacionales se confirman en esta conferencia, pues una vez separadas las dimensiones unitiva y reproductiva, se problematiza el orden sexual binario a partir de la emergencia de la categoría «género». Así lo explican David Paternotte y Roman Kuhar:

“Junto con otras religiones y delegaciones de estados religiosos, la Santa Sede luchó activamente contra la noción de «género», y consideró los resultados de El Cairo y Pekín como una derrota. Temía que los derechos sexuales y reproductivos se convirtieran en un vehículo para el reconocimiento internacional del aborto, los ataques a la maternidad tradicional y la legitimación de la homosexualidad. Por encima de la recién reconocida noción de «género», privilegió la idea de la complementariedad entre los sexos y promovió la noción de igual dignidad por encima de esa igualdad de derechos. En este contexto, el «género» (...) fue entendido por la Santa Sede como un medio estratégico para atacar y desestabilizar la familia natural” (2017b: 9).

Ha quedado ampliamente documentada la presión que tanto la Santa Sede como diversos colectivos fundamentalistas o de inspiración cristiana (Girard, 2007) ejercieron una vez tomaron conciencia de la influencia que los postulados del feminismo habían acumulado en esta cumbre —mediante argumentos más o menos públicos—. Estos se hacen visibles a través de la puesta en circulación de términos como “género” o “familias” (en plural), que pasan a formar parte de la retórica futura de la organización. Asimismo, podría decirse que la construcción del concepto «ideología de género» no sólo responde a una forma de identificar los cambios recientes en el ámbito de la salud sexual y reproductiva, sino que también pasa a formar parte de una contra-estrategia frente a la consolidación de lo que en la actualidad se conoce difusamente como «ideología de género».

Hito #3. La institucionalización del concepto de «género»: el tercer y último hito se ubica tan sólo un año después, en 1995, en la IV Conferencia Mundial sobre la mujer²⁴³ de Pekín. La controversia se produce a partir del intento de crear espacios que faciliten la participación de todos los géneros en pie de igualdad, pues con el objetivo de no invisibilizar ninguna lógica identitaria incluye en los documentos oficiales el concepto de «género» en lugar de la categoría «mujer». Esta sustitución terminológica es considerada tanto por los colectivos fundamentalistas como el propio Vaticano como una suerte de claudicación definitiva de las instituciones internacionales a la creciente influencia de la perspectiva de género. Esta cumbre es identificada en el campo como el momento en el que el término «ideología de género» toma carta de naturaleza en la historia —ello a pesar de que de una forma no sistemática ya hubiera sido articulada por diversos agentes laicos o eclesiales previamente—. El CPF delimita los rasgos de esta racionalidad de la siguiente forma:

“Detrás del uso cada vez más difundido de la expresión «género», en vez de la palabra «sexo», se esconde una ideología que pretende eliminar la idea de que los seres humanos se dividen en dos sexos. Esta ideología quiere afirmar que las diferencias entre el hombre y la mujer, más allá de las obvias diferencias anatómicas, no corresponden a una naturaleza fija, sino que son producto de la cultura de un país o de una época determinados. Según esta ideología, la diferencia entre los sexos se considera como algo convencionalmente atribuido por la sociedad y cada uno puede «inventarse» a sí mismo. (...). [Es] el «feminismo de género», o feminismo radical” (Alzamora Revoredo, 2007: 593).

La reacción no se hace esperar: en el tiempo que transcurre entre el segundo y tercer hito, Juan Pablo II y la Iglesia católica salen al quite de estos cambios culturales, reformulado su postura sobre las categorías hombre y mujer a la luz de los nuevos conceptos y debates con el objetivo de (re)naturalizar el concepto de «género». A partir de este nuevo punto de partida tratan de imponer una definición fundada “en una identidad biológico-sexual, varón y mujer” (Santa Sede, 1995: s/n) que, en lo sustancial, y más allá del uso de la terminología contemporánea, en otras ocasiones, apuntala las posturas tradicionales de la institución sobre la materia. El énfasis es puesto en dos elementos: 1) la igual dignidad de ambos sexos aún en su diferencia —“cada uno de los dos sexos es, con una dignidad igual, aunque de manera distinta, imagen del poder y de la ternura de Dios” (VV.AA., 1998: n. 2335)—; y 2) que el recto funcionamiento del orden sexual se expresa a través de la complementariedad²⁴⁴ hombre-mujer. A partir de documentos oficiales:

“Todo hombre es por naturaleza un ser sexuado, es decir, que desde el nacimiento pertenece a uno de los dos sexos. (...). La pertenencia a uno de los dos sexos determina una cierta orientación de todo su ser, orientación que se manifiesta en un concreto desarrollo interior de él. (...). La orientación del ser humano dictada por la pertenencia a uno de los dos sexos no sólo se manifiesta en la interioridad, sino que también se desplaza hacia el exterior, si así puede decirse, y toma normalmente (...) la forma de una cierta tendencia natural, de una inclinación dirigida hacia el sexo contrario” (Juan Pablo II, 1996: 61-62).

²⁴³ Informe disponible en: <https://www.un.org/womenwatch/daw/beijing/pdf/Beijing%20full%20report%20S.pdf>. Último acceso: 16-06-2020.

²⁴⁴ Mary Anne Case (2016) ha reflexionado sobre la invención de la complementariedad hombre-mujer sobre la que se sostiene la doctrina católica como estrategia de oposición a los desarrollos de la perspectiva de género. Denise Couture (2012), por su parte, a través del análisis de los documentos elaborados por Juan Pablo II caracteriza algunos de los rasgos antifeministas de aquello que desde el Vaticano han llamado «nuevo feminismo».

“Corresponde a cada uno, hombre y mujer, reconocer y aceptar su *identidad* sexual. La *diferencia* y la *complementariedad* físicas, morales y espirituales, están orientadas a los bienes del matrimonio y al desarrollo de la vida familiar. La armonía de la pareja humana y de la sociedad depende en parte de la manera en que son vividas entre los sexos la complementariedad, la necesidad y el apoyo mutuos” (VV.AA., 1998: n. 2333).

Estas líneas argumentales representan la base de lo que en el catolicismo actual se denomina «nuevo feminismo». De esta manera, y con el objetivo de promover “la dignidad de la mujer” (Juan Pablo II, 1988: n. 1), se aspira a “reconocer y expresar el verdadero espíritu femenino en todas las manifestaciones de la convivencia ciudadana, trabajando por la superación de toda forma de discriminación, de violencia y de explotación” (Juan Pablo II, 1995: n. 99). Esta línea de pensamiento profundiza en las tesis de la filósofa Edith Stein (1998), contribuyendo a consolidar la idea de que las diferencias anatómicas entre hombres y mujeres no son más que la expresión mayor de que la naturaleza humana se basa en un orden intrínsecamente binario. El siguiente *verbatim* sintetiza ese pensamiento:

“Siempre en orden a la correcta comprensión de la categoría de *gender*, la Santa Sede ha sostenido que la promoción de la mujer, en vistas a una auténtica complementariedad con el hombre, significa «igualdad (*equality*) en la diversidad (*diversity*): donde *igualdad* y *diversidad* están basadas en determinados elementos biológicos, expresados tradicionalmente como “sexualidad masculina” y “sexualidad femenina” y en el primado de la persona». La igualdad en la diversidad afecta también, ciertamente, a los «roles que han de asumirse y a las funciones que han de desarrollarse en la sociedad». Sin embargo, debe precisarse a este respecto que «igualdad no identidad (*sameness*), y diferencia (*difference*) no es desigualdad (*inequality*)» (Fumagalli, 2016: 53).

De todo ello se deduce la existencia de un esencialista genio “femenino” y “masculino”, es decir, de una “forma de ser realmente mujer y realmente varón” (E-HO1), lo que clarifica la distancia respecto de los postulados constructivistas. La consideración que Jutta Burggraf realiza en su entrada al término “género” en el *Lexicón: Términos ambiguos y discutidos sobre familia, vida y cuestiones éticas* editado por el CPF resulta muy ilustrativa al respecto:

“Aunque no existe ningún rasgo psicológico o espiritual atribuible solo a uno de los sexos, existen, sin embargo, características que se presentan con una frecuencia especial y de manera más pronunciada en los varones, y otras en las mujeres. Es una tarea sumamente difícil de distinguir en este campo. Probablemente, nunca será posible determinar con exactitud científica lo que es «típicamente masculino» o «típicamente femenino», pues la naturaleza y la cultura, las dos grandes modeladoras, están entrelazadas, desde el principio, muy estrechamente” (2007: 521).

La distinción que el Vaticano hace entre «nuevo feminismo» y «feminismo de género» se acumula a la tradicional forma de desprestigio de cualquier noción de orden sexual no fundada sobre la lógica de la «ley natural» (González Vélez *et al.*, 2018). Hay que destacar que estas reformulaciones terminológicas no han tenido éxito en el campo, pues al calor de lógicas más simples y maniqueas, continúa vigorosa entre la comunidad de creyentes y simpatizantes de la cultura ambiente cristiana la alusión al “buen” y “mal” feminismo, siendo el primero el que “celebra la diferencia ontológica entre los sexos y su complementariedad armoniosa, [mientras que el segundo] analiza las relaciones entre los sexos en términos de antagonismo” (Garbagnoli, 2016: 190).

Partiendo de esta base, y frente a la imposibilidad de instalar sin discusión esta narrativa esencialista, el conjunto articulado del campo católico trata de desacreditar²⁴⁵ la complejidad y dinamismo de las producciones elaboradas desde la perspectiva de género englobándolas —a todas ellas y sin distinción— en el confuso constructo «ideología de género». Este concepto se consolida en el ámbito católico a mediados de la década de 1990 (Buss, 1998; Case, 2011; Charamsa *et al.*, 2016), y tiene a distintos intelectuales orgánicos, expertas/os (O’Leary, 1997) y consultoras/es (Hoff Sommers, 1995) de diferentes Consejos Pontificios —particularmente el de la Familia— tratando de deslegitimar la producción académica elaborada por las/os investigadoras/es constructivistas. De esta forma, haciendo permanente referencia al carácter pseudocientífico de sus propuestas, acaban caracterizándola como una ideología política en tanto que construye “un sistema cerrado, con el cual no hay modo de razonar” (Alzamora Revoredo, 2007: 593). Así lo expresa el ex presidente del FEF:

“El papa Juan Pablo II desplegó una intensa actividad para movilizar a los cristianos de todo el mundo e intentó convencer a los Gobiernos de la necesidad de evitar que en los documentos oficiales de Naciones Unidas aprobados en esas cumbres apareciese la terminología específica y la agenda política de la «ideología de género». En aquellos momentos, cuando en la documentación oficial de estas cumbres se empezó a hablar de derechos reproductivos, género, homoparentalidad, orientación afectivo-sexual, diversidad afectivo-sexual, etc., el papa Juan Pablo II, consciente de la carga cultural e ideológica que estaba detrás, intentó movilizar la conciencia de la gente de bien para evitar que este planteamiento penetrase en la doctrina oficial de la ONU. Lo consiguió solo en parte. Desde entonces, año 1995, los planteamientos y la terminología de la «ideología de género» han ido penetrando cada vez más en el lenguaje de las instituciones internacionales (...). Esta es precisamente una de las fuentes de difusión de «ideología de género» —la doctrina de Naciones Unidas— más importante” (Blanco, 2010: 83).

La oposición del Vaticano a los presupuestos de la cumbre de Pekín abona a los agentes, colectivos y simpatizantes del panorama asociativo de inspiración cristiano para la animadversión tanto del concepto de «género» como de las perspectivas analíticas que habilita desde la década de 1990. No es de extrañar que todos los desarrollos que reflexionen más allá de estos dos ejes (naturalización y complementariedad) sean acusados de “trivializar” (Ratzinger y Messori, 1985: 103) el sexo y la sexualidad: no en vano, la supresión de la diferencia sexual como uno de los ejes imprescindibles para caracterizar la naturaleza humana es considerada no sólo como un envite al “lenguaje de la naturaleza (...) [sino] también al lenguaje de la moral” (Ratzinger y Messori, 1985: 106).

3.1.2.2.3. LA «DICTADURA DE LO POLÍTICAMENTE CORRECTO»: FRENTE A LA PLURALIDAD DISCURSIVA

“Hoy en día ser políticamente correcto te ayuda a crecer, a tener más ingresos (...). Nosotros somos ahora mismo el disidente”.

E-HO4.

²⁴⁵ Marguerite A. Peeters, una de las intelectuales de referencia del campo, es la autora de *Marion-ética: los “expertos” de la ONU imponen su ley* (2011), el ensayo referencial para el descrédito de las contribuciones de la perspectiva de género en las cumbres de El Cairo y Pekín.

La tercera línea que promueve la denominada «cultura de la muerte» está relacionada con un aparente cierre del campo discursivo a las líneas argumentales que promueven los GLIC. Así, los miembros y simpatizantes de los grupos laicos consideran que las instituciones públicas y los medios de comunicación no sólo imponen unos criterios enunciativos excluyentes tanto en el espacio público como en el privado —diametralmente opuestos a los sostenidos por los GLIC—, sino que, además, han clausurado la posibilidad de discurrir y reflexionar colectivamente sobre algunas cuestiones relacionadas con la intimidad y la cultura desde en una matriz política conservadora. En palabras de uno de los informantes estratégicos: algunas cuestiones “están tachadas de la agenda pública” (E-FEF4).

Esto lleva a muchos de los activistas y simpatizantes del campo a considerarse como “ciudadanos de segunda” (V-HO1) en tanto que consideran que su derecho a la libertad de expresión está actualmente comprometido. Consecuencia de ello, y en el ámbito de la movilización política, los agentes y simpatizantes reflejan sistemáticamente su temor a los perjuicios objetivos que pueden ser activados como consecuencia de su etiquetaje como agentes «desviados»²⁴⁶ (Becker, 2010), es decir, como individuos que construyen su racionalidad política desde posiciones que discuten las líneas hegemónicas. Esto produce, según el lenguaje de los actores del campo, desde la descalificación y la invisibilización hasta el exilio interior:

Yo creo que hay como una especie de caza de brujas, en la que si uno se manifiesta como católico en la calle ya le están dando con el mazo... Eso es así. Si una persona se dice católica dentro del Congreso de los Diputados, ya está como desautorizado, al ser católico este no tiene ni voz ni voto. O sea, el ser católico es como algo negativo en la esfera pública, parece que para estar en lo público hay que deshacerse de toda reminiscencia de algo trascendente, pero sobre todo de lo católico. Se le pone la etiqueta, se le pone la etiqueta como algo negativo (E-FEF2).

Hay que asumirlo: o te adaptas y no hablas en público y no dices lo que crees o incluso cambias de pensamiento como ha ocurrido con mucha gente o inmediatamente te señalan, te acusan de... carca, te acusan de ultra, te acusan de homófobo o de lo que sea, y eso es lo que está pasando en todo el mundo, no es una cuestión de España. En todo el mundo Occidental (E-HO4).

Esta circunstancia es popularmente conocida en el campo como la «dictadura de lo políticamente correcto» (E-HO4; E-HO6; E-FMT1), y aunque nuevamente sea el colectivo HO el erigido como abanderado principal de esta oposición, el conjunto de las organizaciones del campo coinciden en que se trata de un proceso de “paulatina desaparición de derechos y de libertades” (E-FEF7; E-HO4; V-HO1; V-HO3) a nivel global. Fernando Paz, ex miembro de VOX y colaborador habitual del medio digital Actual se manifiesta de la siguiente forma:

²⁴⁶ Es llamativo ver cómo los miembros de los GLIC identifican el factor católico como un atributo constitutivo de desviación, siendo ésta una de las características centrales hasta hace pocos años. En reiteradas ocasiones se afirma que la sociedad española actual es anticristiana —“aunque no como en la guerra civil” (E-FEF1; E-FEF2)—. Por «desviación» Howard Becker entiende: “los grupos sociales crean la desviación al establecer las normas cuya infracción constituye una desviación y al aplicar esas normas a personas en particular y etiquetarlas como marginales. Desde este punto de vista, la desviación no es una cualidad del acto que la persona comete, sino una consecuencia de la aplicación de reglas y sanciones sobre el infractor a manos de terceros. Es desviado quien ha sido exitosamente etiquetado como tal, y el comportamiento desviado es el comportamiento que la gente etiqueta como tal” (2010: 28).

Hay un pensamiento «políticamente correcto» para el cual todo el monte es orégano y pueden expresarse como crean oportuno. Quienes disintimos de esos *dogmas* sentimos el acoso de aquellos que se erigen a sí mismos como los *inquisidores laicos* que impiden la propagación de ideas contrarias. Es indiscutible que el poder siempre ha tendido a reforzarse, por supuesto, y que siempre ha tendido a perseguir al disidente, lo que pasa es que el poder de hoy ha aprendido y no se produce como en otras épocas mediante la policía (...): hoy no es un terror físico sino que es un terror más psicológico y social. Han aprendido y lo que buscan es la muerte civil de la persona. (...). Lo que procuran también es que se silencie tu voz, y la mejor forma de silenciarlo es crear todo este tipo de tipos penales como por ejemplo los delitos de odio y otras historias que han inventado realmente para cercenar la libertad de expresión (V-MS1).

El discurso señala una terminología recurrente (hablan de «dogmas», «inquisición laica», «muerte civil», «disidencia») no sólo entre los pronunciamientos de los GLIC españoles, sino también en los GLIC internacionales (Mujica, 2007; Munson, 2010, 2018): apuntan a la persecución y censura de determinados discursos que difunden los valores de lo que en el campo denominan como «cultura de la vida». Esta concordancia no es extraña, pues como han analizado Doug McAdam y Dieter Rucht (1993), la difusión de discursos a nivel transnacional entre agentes sociales que se encuentran inscritos en el mismo marco cultural es cada vez más frecuente habida cuenta de la rapidez con la que circulan en la actualidad tanto los individuos como los discursos. No es ninguna casualidad que los discursos que han construido los grupos autodenominados provida en los Estados Unidos hayan producido sinergias y réplicas entre los activistas y simpatizantes de sus colectivos homólogos en otros países²⁴⁷, así como que estos marcos se alineen con la nueva ola conservadora que tienen en la «corrección política» uno de sus enemigos principales. Además, podemos ver cómo la reproducción de las mismas estrategias a nivel global ahonda si cabe más en la idea de que los enclaves que defienden los GLIC penden del programa de «nueva evangelización» católico a la vista de los actores que movilizan sus discursos.

Asimismo, y también en clave global (aunque en realidad estén refiriéndose subrepticamente sólo a Occidente), esta circunstancia de silenciamiento de posiciones que no coinciden con los postulados de la «izquierda progresista-relativista» (E-HO2) son atribuidos a una renuncia por parte de las posturas de la derecha política y conservadora a «dar una batalla de fondo» (E-MV1)²⁴⁸. Esto está emparentado con que muchos de los usuarios conservadores han interiorizado el discurso que afirma que los representantes de la «cultura de la muerte» son «moralmente superiores» (V-HO2) para, desde ahí, permitir seguir reproduciendo sin oposición el marco vigente:

La incomparecencia de los que deberían de defender estas cuestiones... No estoy hablando de la Iglesia, estoy hablando del centro derecha político o de la democracia cristiana (...). La derecha política,

²⁴⁷ No es de extrañar, por lo tanto, las coincidencias de HO con los marcos discursivos articulados contra los secularismos por grupos del continente americano, pues esta organización tiene un vínculo particularmente intenso tanto con los lobbies conservadores de EE.UU. (E-HO4; V-HO2) como con los GLIC latinoamericanos, particularmente mexicanos (Mata, 2015).

²⁴⁸ De esta línea argumentativa el partido de derecha radical VOX ha hecho una de sus banderas. Con ello consigue dos objetivos: 1) deslegitimar a todos aquellos que denomina izquierda política, pues asume que la legitimidad con la que llevan a cabo sus actividades sólo se sostiene desde el auto convencimiento de sus propias falacias; y 2) desacreditar la gestión de la derecha política más moderada como sujetos y partidos que han «comprado» el relato elaborado por la izquierda sin plantar oposición.

que es el Partido Popular, antes Alianza Popular y la UCD, ha renunciado a librar esa batalla cultural (E-HO4).

“Interesa poner de manifiesto la miopía de la derecha política —al menos, en España— frente a esta evidente mutación sesentayochista de la izquierda. (...). No ha entendido todavía que el centro de gravedad de la pugna ideológica ya no se sitúa en lo económico, sino en lo moral y cultural: el modelo de familia, el principio y el fin de la vida, la ingeniería genética, el papel social de la religión, la cuestión demográfica, la inmigración y el «choque de civilizaciones» (...). No lo ha entendido o simula no entenderlo para no tener que tomar postura” (Contreras, 2011: 36).

“Se observa, una vez más, la debilidad ideológica de la derecha española —y europea en general, podríamos añadir—, carente de convicciones profundas y acomplejadas ante los imperativos de la corrección política” (Navas, 2014: 37).

En este marco, los GLIC justifican su existencia en tanto que (re)constructores de un campo robusto que pueda contrarrestar estas tendencias, movilizándolo y concienciando a la ciudadanía para que “diga las cosas como son” (E-HO1) al poder político. Desde ahí animan al conjunto de la población a sumarse a la “batalla de las ideas” (E-FMT1) frente a las laicizaciones emergentes:

No sólo necesitamos que se avance lento sino que se avance en otra línea completamente distinta, que es la línea de la defensa de la vida, de la familia y de la libertad, y que son los valores que defendemos desde HO, y que son una batalla cultural (E-HO4).

Esta situación se define mediante una ingente cantidad de metáforas bélicas en las que la adquisición de derechos es identificada como “conquistas” (E-FEF4; E-FEF5), al tiempo que la creación de nuevos derechos es vista como “pérdidas” (E-HO6) o “retrocesos” (E-FEF4). Asimismo, los agentes contendientes se ven reconocidos en los roles de “soldado” (V-HO2) y “guerrero” (Lakoff, 2007) en lucha permanente con la aparente opresión que esta dictadura impone:

Diría que soy un soldado; un soldado que ha decidido tomar parte en la guerra cultural, en la batalla cultural que libramos en nuestros días en todo el mundo, y que muy bien han descrito los norteamericanos en particular ¿no? Una batalla en la que hay dos bandos, por una parte la «cultura de la muerte», los progre-laicistas que quieren imponer su visión radical en el conjunto del mundo, y por la otra, los que defendemos la «cultura de la vida», la libertad y los derechos fundamentales, empezando por el primero de los derechos, que es el derecho a la vida (V-HO2).

De manera simplista y algo ingenua se entiende que mientras que la derecha política tiene como objetivo central la defensa de la libertad, los valores y la propiedad —lo que creen defender los GLIC frente a la injerencia estatal— (E-HO5), la izquierda política, por el contrario, tiene el decidido objetivo de lograr la “igualación y la supresión de la sociedad” (E-FEF4) a través de la liquidación de los valores sostenidos tradicionalmente por la Iglesia católica, particularmente en el ámbito de la sexualidad y de la familia. De todas formas, y a pesar de que este diagnóstico quede claro entre los activistas y simpatizantes del campo, consideran que los agentes se han desmovilizado²⁴⁹ por temor a las represalias y a los sistemas débiles de sanción que esta circunstancia establece:

²⁴⁹ Cabe destacar que el paulatino recrudescimiento de lo que identifican como una persecución y censura es utilizado para justificar el decreciente apoyo que estas organizaciones reciben por parte de la ciudadanía, obviando, el hecho de que muchos de sus discursos no cuentan con la aceptación de la ciudadanía.

Y sobre todo, igual hay ese miedo, porque sabes tú que igual hay una corriente, porque sobre todo desde la educación muchas veces se intenta lo contrario ¿no? (E-HO1)

Significarse es muy difícil, sobre todo en las ciudades pequeñas, donde todo se conoce, donde les da vergüenza significarse y tal... (E-MV1).

Que no te atropelle la corriente, que no te aplasten, porque en muchos casos, estas ideologías son totalitarias ¿eh? O piensas como yo o desapareces. Y... claro, eso es un atropello gordo ¿no? (...).Y ahora cuando veo que o piensas así o te excomulgan, te sacan del mapa, pues flipo... (E-FEF5).

El miedo a que te tachen de homófobo por decir ciertas cosas y entonces... Hay mucho miedo, aunque parezca mal, hay mucho miedo a expresarse, y eso es como un germen de totalitarismo (E-HO4).

Los testimonios de los activistas e integrantes del campo redundan en la imposibilidad de reflexionar sobre aquellas prácticas que la racionalidad de la «cultura de la vida» propone, incluso si ostentan el marchamo de científicas, lo que produce una enorme sensación de arbitrariedad ideológica (E-PRO4; E-FMT1) y desprotección (E-FEF5; E-HO5). La agrupación conceptual se desarrolla en el campo así:

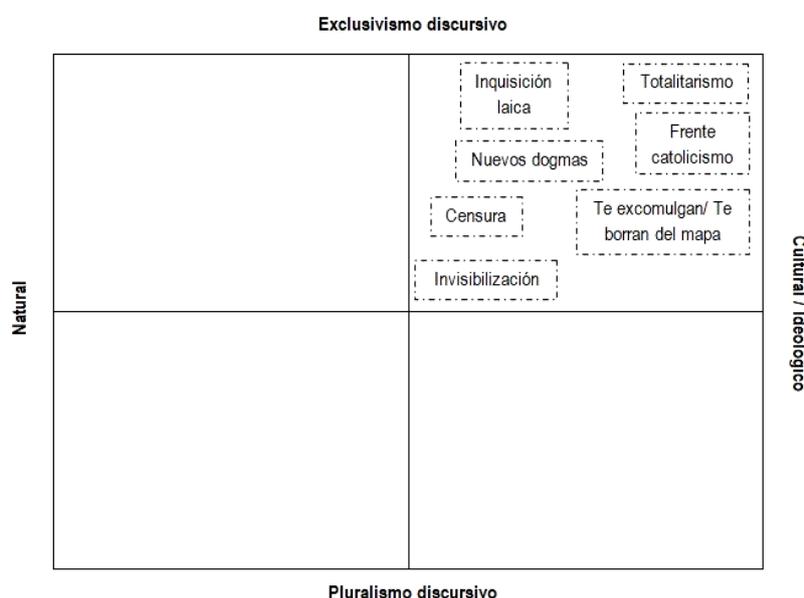


Figura 28. Cartografía discursiva sobre la denominada «dictadura de lo políticamente correcto» según los testimonios del campo.

Fuente: elaboración propia.

De esta forma, y a pesar de la existencia de un campo de GLIC robusto, parece que revertir la tendencia que impone la aparente «corrección política» en el ámbito de la gestión pública en contra de “lo natural” (E-FEF1; E-HO2) y el “sentido común” (E-FEF4; E-FEF8) es harto difícil, más si cabe tras la creciente “mediocridad” (E-MV1) y “cobardía” (E-HO4) en la que se ha sumido una sociedad que renuncia a guiarse mediante los postulados de la «verdad cristiana». Esto, según dos activistas de HO, converge hacia la creación de una sociedad menos libre:

Nos critican sobre todo por hablar de los valores que defendemos ¿no? La gente piensa lo que éstos [la izquierda política] quieren que piensen de nosotros, que queremos quitar la libertad... ¡pero si la libertad os la quitáis vosotros mismos! (E-HO1).

Y yo creo que esa sería la virtud fundamental que deberíamos de vivir si queremos de alguna forma recuperar terreno, darle la vuelta a esta tendencia, a este proceso en el que estamos que es de desaparición paulatina de derechos y de libertades ¿no? (E-HO4).

Este entramado asumido por el campo GLIC produce en los activistas una sensación de «injusticia epistémica» como lo teoriza Miranda Fricker (2017), pues creen estar siendo devaluados en cuanto a sujetos de conocimiento por la matriz de pensamiento desde la que se inspiran sus postulados. En la misma línea especula Peter L. Berger (1970: 31) a partir del concepto de «minoría cognitiva», presentando cómo algunos individuos en tanto que miembros de una comunidad que opera culturalmente desde otra racionalidad diferente de la mayoritaria no sólo asumen estar en una permanente situación de defensa/ataque, sino que, además, consideran que los enunciados que producen no son interpelados como conocimiento por parte del exogrupo:

“Se presenta la posición de los católicos como si fuera un asunto exclusivamente religioso, y no de argumentos racionales sustentados en pruebas científicas. Muchos te dicen: «Yo respeto y me parece bien que usted como católico se oponga al aborto, pero no intente imponernos a los demás sus convicciones religiosas». De todos modos, yo creo que cada vez hay menos gente que se crea este truco dialéctico. Porque en el fondo es eso: un truco para dejar fuera del debate público a una parte de la población” (Blanco y Meseguer, 2011: 74-75).

“En las sociedades occidentales contemporáneas, la hostilidad anticatólica no suele adoptar la forma de la persecución abierta. Pero lo católico somos objeto de una forma sutil de discriminación: la llamada doctrina de la «razón pública», que excluye la posibilidad de que los creyentes hagan valer en los debates jurídicos y políticos argumentos dependientes de sus convicciones religiosas” (Contreras, 2011: 75).

La razón última de este proceso siempre está ubicada del lado de una “revolución silenciosa” (Trillo-Figueroa, 2007) que trata de alterar el orden vigente —nuevamente romper con la tradición y el humanismo cristiano— imponiendo un nuevo orden a nivel global que gobierne con mano de hierro tanto los cuerpos como las conciencias. Las referencias al universo orwelliano son muy recurrentes en las entrevistas (V-MS2; E-HO4; V-HO2), pues las consideran útiles para pensar los movimientos totalitarios que vendrán (y cómo combatirlos). Ejemplo de ello es el ensayo publicado por HO titulado *Proyecto Zapatero. Crónica de un asalto a la sociedad* (Arsuaga y Vidal Santos, 2010) que analiza, a la luz de ideas que comparecen en *Rebelión en la granja* (Orwell, 2013a) y *1984* (Orwell, 2013b), las transformaciones culturales acontecidas en España durante las últimas tres décadas²⁵⁰, profundizando en la tesis de que la «dictadura de lo políticamente correcto» esconde un proyecto de ingeniería social que pasa por cortar de raíz todo vínculo con el orden social cristiano:

Los defensores de lo políticamente correcto creen que la familia es, en la medida en que educa a los niños en valores que no son los que el *establishment* define como buenos, peligrosa. Por ejemplo, la

²⁵⁰ Este extracto es uno de los muchos ejemplos: “el Estado sumo hacedor todo lo envuelve, es absoluto, y según los viejos cánones hegelianos del marxismo, está dotado de una presencia de carácter dialéctico: es al tiempo realidad y crítica a esa misma realidad. Es el Estado global: todo cuanto rodea a cada uno de los ciudadanos, todo lo que puede llegar a incumbirles, cuanto puedan hacer, pensar y desear ahora y en el futuro, procede del Estado, que otorga y regula. Semejante proposición nos recuerda al Estado orwelliano de *1984*. En el proyecto [socialista de] Zapatero, como en la obra de Orwell, el Estado no es sólo la única instancia pública, también quiere controlar las mentes” (Arsuaga y Vidal Santos, 2010: 27).

religión es mala, es enemiga de la paz... Entonces si resulta que los padres les dicen que la religión está muy bien y que ser católico está muy bien al niño, están transmitiendo al niño para lo políticamente correcto un contravalor (E-HO4).

En definitiva, y alineado con el primero de los pilares que sostiene la denominada «cultura de la muerte», parece que estos discursos aspiran a instalarse sobre otros denominados como de “sentido común” (E-FEF5), “engañando” (E-PRO4) a la gente pues no se alinean con aquello que le puede dar “felicidad” (Blanco y Meseguer, 2011: 65) al ser humano. Huelga decir que, aparentemente, y según los activistas del campo, ésta solo puede ser hallada de la mano de los marcos heredados a partir de lo “mejor de occidente” (E-FEF7), es decir, de los modelos de conducta que han sido construidos por la Iglesia católica.

4. SECCIÓN 3. CONFLICTOS NORMATIVOS, IDENTIDAD Y COHESIÓN SOCIAL: LA DIMENSIÓN EXTERNA DEL CONFLICTO.

“El resultado para el conjunto no se conseguirá por el choque antagónico de las fuerzas en lucha espontánea, sino por una dirección centralizada que de antemano organice todos los elementos”.

Georg Simmel, 1986: 314.

En la medida en que la identidad es un proceso social, los elementos que le dan continuidad y discontinuidad están en permanente construcción. En esta dinámica el discurso ocupa un lugar destacado, pues su papel se antoja decisivo para la consolidación de las relaciones de poder y las identidades. Al margen de los puntos de desencuentro entre los GLIC (formas organizativas, lógicas de movilización o la emergencia de agentes disruptivos), parece indiscutible que existen puntos de acuerdo casi totales en los elementos de interés común a todas las organizaciones objeto de estudio. Estas cuestiones, siempre relacionadas con los cambios culturales que tienen lugar en el ámbito de la intimidad, operan como ejes de articulación de la protesta y el conflicto contra los agentes modernizadores. En esta sección describo brevemente los puntales discursivos que cohesionan internamente el campo para, en un segundo momento, describir las líneas que consolidan entre los agentes, simpatizantes y colectivos GLIC (tanto legitimadoras como argumentales) en relación, de un lado, con el relato que se esfuerza por desvincularse de la institución al tiempo que, del otro lado, se construye en paralelo y ampliamente influenciado por el «marco maestro» que propone la Iglesia católica.

4.1. Procesos de transformación y conflicto social: de la dimensión externa del conflicto como elemento de cohesión interna

El conflicto, por muy contraintuitivo que a primera vista pueda parecer, es una de las formas de interacción más productivas a nivel social. Como sostiene la tesis simmeliana (1986), el conflicto construye un marco para la cohesión interna, abriendo una vía para la cimentación de un imaginario colectivo que se erige en oposición a los valores, las prácticas y los discursos a los que se enfrentan. De esta forma, y en un mismo gesto, el conflicto opera como un hecho social que crea un marco para la integración grupal al tiempo que se instala como elemento divisorio entre un «nosotros» y un «ellos» colectivos (Tejerina, 2010: 142). No obstante, y alineado con el planteamiento marxiano (1985: 349), hay que destacar que esto no se construye en el vacío, sino que se da a partir de la interiorización de un marco que transforma la conciencia subjetiva de los actores. En este sentido se puede hablar de una complementariedad teórica entre la perspectiva marxista que sostiene que el actor se construye en el conflicto, y la aproximación simmeliana que destaca que la lucha puede actuar como tecnología de cohesión y socialización.

El programa institucional de reconquista de la esfera pública y el ámbito de la cultura, el de la «nueva evangelización», es una forma de incentivar la organización colectiva del laicado frente a terceros. Esta

es una de las líneas maestras que ayudan a comprender el caso concreto de los GLIC y el proceso de desprivatización de la religión. En esta línea, y como destaca Lewis Coser en *Las funciones del conflicto social* (1961), se puede ver cómo la identificación de situaciones de conflicto deshace el letargo en el que los GLIC se han introducido desde mediados de la década de 1990 para, al menos en el plano discursivo, elimina los elementos divisionistas mediante la identificación de un enemigo común frente al que mantenerse cohesionados. La reagrupación del campo de inspiración cristiano tiene lugar en un marco de avance multidimensional del proceso de secularización, realidad en la que los grupos laicos aspiran a defender un conjunto de enclaves institucionales para la reproducción de su propuesta cultural.

Como he mostrado en los capítulos anteriores, las tensiones que se producen en el espacio público español a propósito de la disputa secularización/contrasecularización dan cuenta de cómo el conflicto opera como fuerza integradora de grupo. En base a esta lógica se entiende la medida en que la institucionalización de un conjunto de secularismos han contribuido a formar un proceso de reagrupación del campo tras un período de notable pérdida de intensidad asociativa (ver Capítulo 4). En esta línea, parece claro que la identificación de un momento histórico de intensa promulgación de laicizaciones societales ha ayudado a consolidar las bases ideológicas y organizativas del campo: “nosotros estamos cambiando el mundo para defender la familia, la vida y la libertad” (E-HO4). Esto, sin embargo, no quiere decir que otros factores carezcan de importancia para explicar la movilización, sino que el elevado grado de conflictividad identificado por los GLIC ha contribuido a formar una clara conciencia de actor colectivo:

La agresividad del gobierno de Zapatero. Un gobierno muy ideológico y sectario... De forma nítida y expresa se dedicó a tocarle las narices al mundo cultural católico... (E-FEF8).

En el campo se puede rastrear cómo el proceso de rearticulación de los GLIC está estrechamente relacionado con la movilización frente a la institucionalización del matrimonio igualitario, reivindicación que los colectivos investigados identifican no sólo como la secularización de las instituciones del matrimonio y la familia tradicional, sino como un conflicto que hará tambalear los cimientos de la sociedad en tanto que erosiona “a la institución básica de la sociedad” (E-HO6). Esto, que es considerado el establecimiento de un nuevo secularismo emparentado con los otros ya oficializados, ejerce como catalizador de “procesos de cohesión social, actuando como mecanismo unificador y generador de identidad” (Tejerina, 2010: 143). Así lo expresa una de las personas entrevistadas:

No estuve en el origen del Foro porque en aquel momento era Secretario de Estado, pero cuando unos años después llegué al Foro empezó todo. Hasta ese momento el FEF no había salido a la calle, existía pero todo estaba sujeto a discusión interna ¿no? Creo que fue la constatación de que en España hay miles de acciones familiares de todo tipo pero... que su incidencia en la vida social era cero. O sea, su influencia política como lobby era cero. Entonces, a algunas personas se les ocurrió que si se pusiese todo eso en común sería más fácil tener resonancia pública. Son los años en los que prácticamente los temas de familia y vida han desaparecido de la vida política, nadie habla ni siquiera de los temas ¿no? Y gracias a Dios funcionó así. La suerte es que se les ocurrió a unos cuantos montar eso, que no hicieron nada, pero que gracias a Dios estaba montado cuando empieza el Gobierno de Zapatero, que es cuando la agenda política vuelve a llenarse de estos temas ¿no? ¡Lo providencial del Foro es que estaba ahí aunque no hiciera nada! Entonces, como existía ese Foro, pues fue la plataforma que puso en marcha la oposición a esas leyes... (...). El Foro creo que triunfó porque vimos claro que se trataba de hacer cosas

transversales a todas las asociaciones sin competir con ninguna, sin meternos en terreno específico de ninguna asociación. Creo que esa fue una de las claves del éxito. La segunda, es que es más fácil reaccionar en caliente que en frío, y Zapatero tocó mucho las narices a todo este mundillo. Lo que nos unió y permitió ponernos a andar fue el anteproyecto de Ley sobre el matrimonio homosexual. Ese fue el detonante (E-FEF8).

Este *verbatim* muestra cómo el desencadenante de la participación y movilización en los GLIC tiene lugar en el momento en el que en el campo identifican un conflicto manifiesto (lo que subraya la tensión que produce este secularismo relacionado con otros del mismo ámbito como el divorcio). En este sentido, y según las reflexiones de Lewis Coser (1961), la lucha frente a una ley que institucionaliza prácticas consideradas como perjudiciales por el grupo (para el conjunto de la sociedad) no sólo reactiva un conflicto latente, sino que aúna esfuerzos que hasta desintegrados, lo que destaca el hecho de que las laicizaciones anteriores no eran consideradas tan indeseables creen los agentes y simpatizantes entrevistados ni tan siquiera por los sectores más fundamentalistas de los GLIC. Esto se aprecia de manera clara en la Tabla 17 y Tabla 18: “sin esas agresiones expresas tampoco hubiésemos tenido esa capacidad de movilización” (E-FEF8). Mientras que la percepción de conflicto produce nuevas formas de socialización, la ausencia del mismo, por el contrario, no sólo genera desmovilización y decrecimiento de nuevas adhesiones, sino que también repercute negativamente sobre la socialización en la identidad de grupo. Así lo manifiestan en el campo:

Realmente el tirón gordo que tuvo DaV-HO fue en los años de Zapatero, al principio de Rajoy también pero al final esa burbuja se ha ido deshinchando. O sea, tú vas ahora a Madrid a estas marchas que se celebran una vez al año a favor de la vida o cualquier cosa de estas y no va nadie... O sea, va gente, pero ya no es aquello que veíamos de aquello con Colón a reventar... Eso ya no pasa. Y encima, si vamos a ciudades más pequeñas como puede ser San Sebastián, como puede ser Pamplona, eso es todavía más pequeño (E-HO2).

Pasó tanto con el FEF como con alguna otra fundación que se movilizaron mucho durante la época de Zapatero. Zapatero, que hizo muchas cosas mal y que hizo mucho mal a España, por otra parte, también consiguió o produjo algunos bienes, como por ejemplo la movilización ciudadana. Ahí tanto el Foro como nosotros [HO] tuvimos un papel fundamental, aunque también otras asociaciones. Pero es verdad que, en el momento en el que llega Mariano Rajoy al gobierno, pues que buena parte de esa movilización pierde fuelle. Sin embargo, y a pesar de que algunos grupos se desmovilizaran, siguen existiendo (E-HO4).

La relación de conflicto entre un movimiento y una instancia externa (los diferentes gobiernos socialistas)²⁵¹ tiene un efecto positivo en el campo, pues impulsa una creciente densidad asociativa y movilizadora. Asimismo, la polarización que produce la situación política refuerza la construcción de reductos identitarios antagonistas que, en la actualidad y como ya he mostrado, se fijan en la consideración del «nosotros» en tanto que representantes de la denominada «cultura de la vida», y del «ellos», los difusores de la «cultura de la muerte». Esta unificación del enemigo (Coser, 1961: 138-158)

²⁵¹ Hay que destacar que la desmovilización del campo (de mediados de la década de 1990 a mediados de la década de 2000) coincide con los gobiernos del PP. Sin embargo, el conflicto a nivel objetivo permanece: a pesar de que el PP no profundiza en los secularismos, lo cierto es que tampoco los revierte, lo que hace quebrar la confianza de los GLIC respecto de esta formación política (E-FEF4; E-FEF8; E-HO6). Esto habla de la connivencia entre la formación conservadora y los agentes de los GLIC.

actúa como elemento simplificador, generando una relación dicotómica entre los distintos grupos en conflicto:

Lo que teníamos todos en común ¿no? Pues, vamos, puede sonar un poco absurdo ¿no? pero es como la defensa de la vida ¿no? O sea, puede sonar como muy obvio ¿no?, es defender la vida desde su concepción hasta su término natural, suena como muy teórico pero... creo que este es un tema que, independientemente de tus ideas, si tú eres religioso, político etcétera, la defensa de la vida es una cuestión ya casi, no sé, biologicista, me atrevería a decir ¿no? (E-FEF2).

Los ideales yo creo más que nada. Al final, digo, podrías diferir, podrías ser más de derechas o menos pero... al final siempre tienes un ideal común que es el de... el de defender la vida. (E-PRO3)

A pesar de que todos los agentes, simpatizantes y colectivos del campo se enmarquen en un difuso «humanismo cristiano» (E-HO6; E-FEF8), esta situación de conflicto establece la estructura de posibilidad para lograr un nivel de cohesión interna que de otra forma sería más difícil producir. En este sentido, uno de los puntales fundamentales para la consecución de la cohesión social implica la búsqueda de enemigos fuera del grupo, pues en este marco el conflicto emerge como la base desde la que se forma el grupo para, posteriormente, operar como elemento unificador para la lucha.

4.2. Recursos legitimadores: sobre la ciencia y la religión como discurso público

Para hacer frente a los conflictos normativos se afianzan una serie de ideas-fuerza que operan como legitimadoras de la postura de los GLIC. De este modo, en esta sección voy a caracterizar las formas de legitimación del discurso, así como las líneas argumentales sobre las que existe un relato colectivo consensuado. A modo de nota transversal hay que subrayar que el catolicismo es sistemáticamente tomado como referencia para legitimar (ya sea doctrinal o culturalmente) el lugar del que emanan esos discursos. Así, por mucho que la relación con el ámbito eclesial sea mayoritariamente de distanciamiento, los pronunciamientos que se caracterizan a continuación hacen visibles las tensiones privatizadoras/desprivatizadoras que atraviesan las discusiones de los agentes y colectivos objeto de estudio.

4.2.1. LEGITIMACIÓN DEL DISCURSO: ENTRE CIENCIA Y RELIGIÓN

“No es quitarle la parte cristiana, sino hacer que no parezca que es un movimiento por y para cristianos”.

E-PRO2.

La ciencia²⁵² es usada por los GLIC, aunque de forma controlada, sin transgredir los límites del marco discursivo que habilita la doctrina católica. De esta forma, el saber científico acompaña las propuestas en la medida en que apuntala las posturas que los GLIC mantienen. Son dos las razones de peso que en el campo se ponen de manifiesto para legitimar el uso de la ciencia en el espacio público: 1) para aunar mayorías tratando de convencer a individuos que no están del todo cómodos en los marcos de la Iglesia

²⁵² El término «ciencia» es movilizado en un sentido unívoco, siempre coincidente con las posturas eclesiales. Aquellas otras propuestas que exceden este marco enunciativo son categorizadas como de “ideológicas”, y por lo tanto, excluidas de toda forma de consideración.

católica; 2) como reproductor de un saber ventrílocuo que quiere, en última instancia, cerrar el campo a discusiones que exceden sus planteamientos sobre los diferentes secularismo (en definitiva, confirmar que doctrina católica y ciencia convergen en la postura que ellos defienden). En la práctica, el conjunto de los discursos transitan entre el distanciamiento eclesial (semi-privatización) y la articulación de una suerte de discursos religioso público.

4.2.1.1. LA CIENCIA COMO SABER VENTRÍLOCUO: UNA ESTRATEGIA PARA AUNAR MAYORÍAS

“La estrategia ha sido convertir la teología en ética”.

Peter L. Berger, 1994: 242.

La movilización en el espacio público por medio de la ciencia es el elemento diferencial de los contemporáneos GLIC. Este uso se realiza de manera sincera por parte de los agentes del campo, aunque en último término parece más una apuesta por difundir el mensaje más allá del público afín — más o menos próximo a la institución—, que por producir un marco enunciativo que abandone los aprioris doctrinales respecto de los secularismos. Esta postura está fuertemente arraigada en el campo a pesar de que cuadros directivos de los nodos más relevantes (E-HO4; E-FEF8) se esfuerzan por forjar su opinión a partir de las últimas investigaciones científicas:

Hay cierta manía de decir que lo nuestro viene avalado por la ciencia. Porque, por principio, todo el mundo confía en la ciencia. Todo el mundo, católico y no católico. Todo el mundo confía en la ciencia, pero en la religión ya no tantos. Entonces para intentar alcanzar el mayor público posible se hace científica esa reivindicación a fin de que haya personas... Al catolicismo le es mucho más sensato encubrirse que presentarse como tal... ¡Para ganar credibilidad, por así decirlo! (E-PRO1).

Esto no sólo se lleva a cabo para que los mensajes de los GLIC “los entienda todo el mundo” (E-FEF3), sino, también, para marcar distancia respecto de la Iglesia católica y buscar nuevas formas de (re)socializar a una sociedad que ha abierto una brecha considerable en sus prácticas cotidianas respecto de los postulados católicos:

Para llegar más fácilmente al convencimiento de la sociedad y cambiar las leyes, que es más fácil llegar a convencer a otra persona mediante argumentos científicos que otros mediante argumentos a creencias religiosas... Si el ser cristiano se ve como algo arcaico intentas, por otra vía, al menos convencer mediante argumentos científicos y racionales (E-HO3).

Si tú vas a alguien y le dices: «vengo de una asociación fundamentada en los pilares de la Iglesia y trato de promover tal y tal...». En cuanto menciones la palabra Iglesia la gente no va a escuchar lo que viene detrás. Es así... Además, a una persona la puedes convencer con argumentos de fe o con argumentos científicos, pero al que no cree no vas a convencerlo con argumentos teológicos, entonces la lógica te pide que lo que vendas o lo que repartas sean argumentos científicos (E-PRO4).

Esto, además, ayuda a sortear los estereotipos, antipatías y rencores que según los agentes del campo la sociedad española tiene sobre la Iglesia católica. Este desplazamiento hacia el ámbito de la legitimación científica, por lo tanto, no sólo tiene por objetivo clarificar algunos de los debates que se plantean, sino que trata de “llegar más lejos y recoger tanto a los cristianos convencidos como a los no cristianos convencidos” (E-HO3) por medio de la utilización de un elemento que *a priori* no genera tensión:

“Se presenta la posición de los católicos como si fuera un asunto exclusivamente religioso, y no de argumentos racionales sustentados en pruebas científicas. Muchos te dicen: «Yo respeto y me parece bien que usted como católico se oponga al aborto, pero no intente imponernos a los demás sus convicciones religiosas». De todos modos, yo creo que cada vez hay menos gente que se crea este truco dialéctico. Porque en el fondo es eso: un truco para dejar fuera del debate público a una parte de la población” (Blanco y Meseguer, 2011: 74-75).

¡Jamás, jamás, jamás, le he explicado a nadie que pueda no estar de acuerdo conmigo en un tema de estos [secularismos relacionados con la intimidad] usando un argumento religioso! (E-HO2).

Eso es mucho más importante a que expliques o dejes de explicar los argumentos de tipo fe y que te centres sólo en los argumentos científicos que son los que menos prejuicios van a crear y los que van a calar en las personas. También son los que más soporte te va a dar frente a una sociedad que reacciona súper brusco frente a la Iglesia, contra la gente que... ¿sabes...? (E-PRO4).

No obstante, y a pesar de que todo ello pueda parecer una estrategia para interferir en el debate público, en el campo consideran que esto más que un atajo es parte de una estrategia de triangulación a través de la cual defender “la dignidad del ser humano” (E-FEF2) con el concurso de todos los miembros de la sociedad:

No es quitarle la parte cristiana, sino de darle un toque para que parezca que no sólo es un movimiento para cristianos y de cristianos (E-PRO2).

Obviamente, habrá gente a la que se le va a entrar por unos tipos de argumentos, a otros por otros tipos de argumentos y a otra por los dos (E-PRO4).

Esta postura conduce a la segunda forma de movilizar el saber científico, aquella que embrida la doctrina católica con las investigaciones científicas a las que sistemáticamente hace alusión. Esta lógica es una derivada de la tendencia a deslegitimar como acientíficos o ideológicos aquellos otros postulados que desbordan lo que la Iglesia católica mantiene a propósito de diversos temas —como se ve en el caso de la denominada «ideología de género»—. Esto se expresa a través de lo que se conoce como bioética, pero que más laica, generalmente se basa en una de corte teológico (Gafo, 2003). Este movimiento no sólo tiene lugar en el campo de la investigación en ciencias naturales, sino que para completar los huecos, las incógnitas e insuficiencias que esta forma de legitimarse tiene, los GLIC también pasan a defender la denominada «cultura de la vida» a través de “argumentos jurídicos, filosóficos y científicos” (Blanco y Meseguer, 2011: 85). Como señala Peter L. Berger en *Una gloria lejana* (1994: 242), se trata de una forma de “no tener que afrontar los elementos sobrenaturales que resultan embarazosos desde el punto de vista cognoscitivo” a través de la conversión de la teología en ética²⁵³:

Los postulados de la iglesia están muy claros, lo que hay que hacer es explicarlos y explicarlo siempre con la convicción de que la gente pueda entenderlos, porque son buenos, pero hay que explicarlo, hay que explicarlos no desde la manera más dogmática sino para quien se le explica, y eso requiere de un esfuerzo (E-PRO1).

²⁵³ La ingente cantidad de manuales publicados sobre la dimensión religiosa de la bioética da buena cuenta de ello. La Cátedra de Bioética de la Universidad Pontificia Comillas y la UNAV son los espacios en donde más se está profundizando en este ámbito. Desde principio de la década de 1990 la CEE se ha volcado en esta línea, publicando ensayos divulgativos sobre la postura de la institución en relación al aborto (1991) o la eutanasia (1993).

No creo que para argumentar a favor o en contra de una ley del aborto y demás haya que utilizar términos religiosos. Creo que la ética y la moral son suficientes para argumentar en favor o en contra (E-FEF2).

No puedes alegar que el aborto está mal diciendo que sólo Dios puede dar la vida y quitarla, tienes que decir: «¿Por qué está mal matar, quién eres tú para quitarle la vida a alguien?» (E-FEF3).

Creo que es muy mal argumento el argumento teológico porque requiere de una disposición, de una fe y... No se sustenta. Hay que sustentarlo biológicamente y científicamente. Para defender los postulados de la «cultura de la vida», la defensa de la vida y el fin natural [eutanasia]... hay razones antropológicas que son mucho más interesantes que las religiosas (E-FEF5).

Esto se alinea con la lógica habermasiana que sostiene que para emplazar una determinada postura en el espacio público hay que aprender la «lengua del otro», apelando a esa traducción científica que acompaña planteamientos esencialmente doctrinales. No está claro que este proceso de traducción sea exitoso en el campo, sobre todo cuando en esos debates se parte de una noción de dignidad humana connotada en un sentido doctrinal, estableciendo unos mínimos discursivos que impiden el diálogo de ida y vuelta entre las diversas racionalidades religiosas y laicas en disputa. No obstante, y con reservas menores, este discurso consigue producir dinámicas de cohesión grupal frente a un enemigo o propuesta discursiva exterior.

Pierre Thuillier defiende en *El saber ventrílocuo: cómo habla la cultura a través de la ciencia* (1996) que un razonamiento dice mucho más acerca de las preocupaciones y categorías mentales de los individuos que la piensan que sobre la realidad objetiva que tratan de comprender. Este postulado alumbró el hecho de que también la ciencia se ve influida por las perspectivas culturales, y por ello mismo, en tanto que construcción humana históricamente condicionada, ésta también es tributaria “de una inagotable serie de factores filosóficos, religiosos, políticos, económicos, estéticos, etc.” (Thuillier, 1996: 7). En este sentido se expresa una de las figuras clave en el activismo antiabortista español —vinculado tanto DaV-HO como a la FEAPV—:

Me gusta mucho [el tema] de la ciencia y la fe. Hace años coincidí con el profesor Jérôme Lejeune, el que descubrió el síndrome de Down, y le dije: «profesor, ¿si un día investigando encuentro algo que va contra la fe qué hago?». Me miró con la sonrisa pícaro que tenía y me dijo: «sigue investigando, seguramente estás equivocado». (...) Yo creo que hay mucha congruencia entre fe y razón, razón y fe (V-MS7).

En el *verbatim* anterior se observa de manera clara cómo el saber científico (también) puede respaldar un determinado posicionamiento cultural e ideológico que se encuentra alineado con los postulados doctrinales. Esta coincidencia entre realidad, «verdad relevada» y ciencia, a su vez, es embridada a través del significante vacío “sentido común” (E-HO2), que en este caso viene a representar el conjunto discursivo y representacional que se ajusta al propuesto desde el «marco maestro» que propone el humanismo cristiano:

Son unas ideas razonables y lógicas que no parte de sentimientos religiosos sino que parte de una concepción antropológica del hombre. (...). Yo creo que se puede reconquistar parte de lo perdido porque, bien explicadas, entran solas (E-HO2).

Si sólo lo fundamentase en la fe habría un punto que no... ¡Que te falta algo! (E-PRO4).

Pero esto no se detiene aquí, pues hay una segunda línea de esa estrategia que apuntala la primera y que no sólo convierten en públicos argumentarios eminentemente privados, sino que, además, subraya otro tipo de cuestiones problemáticas que dejan caer que cualquier intento de profundizar en éstas materias desde un sentido no ajustado a la «ley natural» incurre en serios problemas éticos: cuando se reflexiona sobre el aborto se hace referencia a la desposesión de derechos y dignidad del feto (DaV-HO, 2015), la mala práctica médica (IPF, 2015: 18) o la erosión de la libertad de conciencia de los profesionales sanitarios (Navas, 2014); en relación al matrimonio igualitario se apela a una analizada “disfuncionalidad” respecto del heteronormativo (PpE, 2015); y cuando se alude a una hipotética ley sobre la eutanasia se habla en términos de erosión de “los derechos de los médicos y de los pacientes” (López de la Osa Escribano, 2011: 7). Hay muchos ejemplos de la deslegitimación que sufren las laicizaciones promulgadas²⁵⁴, al parecer siempre socavando la dignidad del ser humano.

Como puede verse, y como tónica general, la estrategia de las entidades del campo trata de poner en valor la defensa de los derechos sociales e individuales, que consideran violentados mediante la estimulación de dichos cambios. Esto provoca la cohesión interna del grupo al tiempo que estigmatiza y crea una barrera insalvable con respecto al diálogo con los colectivos modernizadores.

4.2.1.2. RELIGIÓN Y TRADUCCIÓN PÚBLICA: ENTRE LA NEGACIÓN Y EL ARGUMENTO LEGÍTIMO

“Quien ve bailar a la gente pero no oye la música, no comprende los movimientos que ve. Y quien no comparte la fe cristiana, estará inclinado a interpretarla mediante elementos distintos de la verdad de su objeto”.

Robert Spaemann, 2010: 12-13.

La postura sobre el uso del argumento católico para legitimar sus posiciones es desigualmente respaldada: va desde la negación como argumento público válido hasta su normalización en la medida en que forma parte de la cosmovisión de parte de la ciudadanía, pasando por, desde una actitud más moderada y crítica, considerar que su traducción pública se antoja muy complicada.

La actitud que niega el discurso religioso como argumento público válido es respaldada por los agentes con mayor compromiso en la movilización y el activismo en los GLIC. Esta postura no sólo insiste en las tesis duras de la privatización —“¡eso fuera!” (E-HO2) o “con eso no defiendes nada” (E-FEF5)—, sino que (incluso) desoye la posibilidad de traducir valores religiosos a valores políticos con el objetivo de construir un «consenso entrecruzado» (Rawls, 1995). Las manifestaciones de algunas de las personas entrevistadas son inequívocas:

Tú puedes tener las convicciones de que algo está mal pero no puedes defenderlo en base a tus creencias religiosas (E-FEF3).

²⁵⁴ Este proceso se encuentra en diferentes espacios de interés: la investigación con células madre, la adopción por parte de parejas homosexuales, la PDD, el divorcio o las leyes de igualdad de género.

El peor argumento que puedes dar es el del mandamiento de Dios (E-FEF5).

No tiene, pienso, ningún sentido en ninguna sociedad entrar en el debate civil de las leyes en nombre de la religión. (...). Sería un error hacer algo que es equivocado y que además cae mal... ¡Es que sería de tontos! (E-FEF8).

La postura intermedia, que transita entre la certeza interior de que los postulados doctrinales responden a una «verdad trascendental» al tiempo que consideran que éstos no deben ser impuestos al conjunto de la población son, mayormente, los planteamientos que responden al interés por buscar lugares de encuentro entre los creyentes y los no creyentes. Esta postura, sin embargo, no implica la renuncia de los actores a sus planteamientos religiosos, si no que habilitan nuevos espacios para la presentación de esas representaciones y discursos por otras vías:

Estas asociaciones buscan gente que por estos motivos les apoyan pero luego ello como representantes de una asociación laica y todo esto intentan no relacionar las cosas. O sea, exponer los hechos de una manera objetiva e intentando no meter la fe porque hay gente que no lo va a entender (E-PRO4).

Es interesante posiciones abiertas, tener en la cabeza... Sin prejuicios, porque en estas cosas cuando vas con prejuicios vas absolutamente ofuscado en tu posición y... Me parece que por una parte es la apertura y por otra parte es experimentar, hablar, escuchar, recibir muchos inputs de mucha gente diversa (E-FEF5).

Aún y todo, en el campo identifican diferentes posturas que impiden el éxito de esta posición. La primera de ellas asume que el conjunto de la sociedad se muestra distante respecto de cualquier postura que identifican cercana a la órbita católica:

Pero igual hay gente que comparte las ideas y dice: “pues no quiero, porque es la Iglesia o porque lo que sea”. Y tiene un paquete ahí metido... (E-PRO3)

La Iglesia dice, imagínate lo que has dicho, en la carrera te enseñan cosas y luego al final se dice un poco de la ideología. Puedes desarrollar cualquier argumento y convencer a la gente, después dices que lo ha dicho la Iglesia y yo estoy bastante segura que la gente lo desprecia: todo lo bien que le había podido parecer antes ahora le parecería lo peor del mundo (E-PRO4).

El segundo obstáculo que destacan está emparentado con la (ir)reflexividad, y responde a la caracterización de la sociedad española en un sentido radicalmente negativo, pues consideran que la gente “no lee, no piensa, no reflexiona, no critica, no protesta...” (E-PRO4) porque está “en la droga, el alcohol, el sexo... particularmente la juventud” (E-FEF4). Esto es enmarcado a partir de la emergencia del pluralismo cosmovisional. Así, se considera que todos/as aquellos/as que dan de lado el «marco normativo» del humanismo cristiano es o bien porque no se han parado a pensar o bien porque están adocenados. Desde aquí puede nuevamente identificarse el rol del cristianismo como factor decisivo en la construcción del «nosotros».

Otras posturas, las más minoritarias, consideran el “argumento religioso” (E-HO3) como uno de primer orden que, no obstante, ha sido injustamente desplazado del ámbito público. Esta postura considera que en la medida en que el catolicismo propone una cosmovisión seguida por una parte de la población, ésta

no sólo tendría que ser emplazada, sino también tenida en consideración²⁵⁵. La contradicción con lo anteriormente dicho no radica tanto en la deferencia del argumento fideísta (E-FEF5) como elemento de visibilización público, sino en la crudeza con la que esto se cree entre “los sectores más integristas de mi propia gente [aludiendo al FEF]”. Así se expresa una de las personalidades de referencia del campo:

Hay católicos muy comprometidos, (...) pero da igual. En España en general el voluntariado no funciona, entre otras cosas porque no es vocacional. ¿Sabes lo que pasa? Que nos hemos acomodado. Y aunque haya familias que se consideren católicas, cuando tú aceptas que cualquier conducta vale... Me explico. Conozco muchas familias católicas que del tema de la homosexualidad no tienen formación [religiosa], incluso gente muy formada: «pero bueno, si se quieren» [parodiando una voz dulce]. Mire usted: «uno puede ser homosexual, pero no puede ejercer la homosexualidad». La Iglesia no desprecia al ser humano que se siente homosexual, desprecia el pecado de ejercer la homosexualidad. (...). O sea, desprecia el pecado no al pecador. Eso se tenía que haber repetido por activa y por pasiva para que no nos llamen homófobos, y para que no consigan lo que van a conseguir —que ya está ocurriendo en otros países— que es que no puedas coger la Biblia y decir: «es que la Biblia dice que la homosexualidad es un pecado». Es que las cosas no han ido a donde tienen que ir. Y vienen tiempos más complicados (E-FEF7).

Este discurso fundamentalista continúa con el discurso de los colectivos eclesiales precedentes. No sólo emerge como una de las muestras desprivatizadoras más en tanto que “intenta asumir un carácter, función o rol público” (Casanova, 2012a: 123), sino que desde ese renovado lugar político, trata de tomar parte activa en las luchas por redefinir lo público y lo privado:

Estas asociaciones tienden a argumentarlo por medio de argumentos científicos o evidencias, siendo la principal la científica, pero yo creo que se podría utilizar el argumento creencial como un argumento más de sí mismo. (...). Es verdad que quieres criar a tus hijos en una sociedad en la que puedan vivir acorde a lo que piensas, y no en una en la que únicamente se haga valer el argumento científico. Creo que no sólo se debería tener en cuenta esa opinión, sino también la cristiana o religiosa (E-HO3).

La Figura 29 no sólo es un ejemplo de cómo las renovadas estrategias de movilización no han sido todavía interiorizados por una buena parte del campo, sino también de cómo las antiguas inercias eclesiales han sido absorbidas (que no readaptadas) en las actuales formas de movilización:

²⁵⁵ Esta postura pasa por alto el proceso de traducción, de ahí que no pueda ser enmarcada como una postura próxima a la perspectiva postsecular.



Figura 29. Pancarta con mensaje clerical en la manifestación (O-PCVI) contra la ley de IVE (14-03-2015, Madrid).
Fuente: fotografía cedida por Asier García Martín.

Esto se produce de manera desacomplejada entre un sector del campo que considera insuficiente (E-PRO4) el argumentario que propone el saber científico para enfrentar algunas de las transformaciones contemporáneas. En esta línea, además, como sostiene Francisco J. Contreras, la doctrina de las «razones públicas» (forma parte del ideario al menos teórico de los nodos relevantes del campo) es vista como una renovada forma de hostilidad anticatólica, pues considera un agravio la necesidad de traducir públicamente sus postulados. Esta es considerada como una estrategia para que el catolicismo no pueda hacer “valer en los debates jurídicos y políticos argumentos dependientes de sus convicciones religiosas” (2011: 75).

La perspectiva postsecular no aplica en este caso, pues los GLIC consideran que sus postulados tienen mayor credibilidad debido al carácter “revelado” de sus propuestas, lo que socava la lógica de concurrencia y reflexión con las demás propuestas. Así y todo, los actores y simpatizantes de los GLIC que proponen operar desde esta racionalidad asumen que sus discursos forman parte de un saber que se desvía de la normalidad. Esto les ubica en una buscada y deseada situación de «minoría cognitiva»²⁵⁶ desde la que, sin embargo, tratan de crear una suerte de “identidad respetable” (Dubet, 2017: 94) con la que operar en sociedad.

4.3. Líneas argumentales: coincidencias discursivas y cohesión interna. Iglesia católica, GLIC y los actores y simpatizantes del campo

“Existe una expectativa generalizada de que la religión, de algún modo, nos proporcionará una guía moral sólida que nos libere de las relativizaciones propias del pluralismo”.

Peter L. Berger, 1994: 242.

²⁵⁶ Esta situación está llena de tensiones, pues al tiempo que establece los lugares para la formación de una identidad grupal sólida, también sufre de agravios por parte del exogrupo. Peter L. Berger la caracteriza como una forma de “situación de malestar, no tanto y necesariamente porque la mayoría sea represiva o intolerante, sino simplemente porque se niega a aceptar las definiciones de la minoría acerca de la realidad como «conocimiento»” (Berger, 1970: 31).

En este punto voy a caracterizar el discurso unitario sostenido por los GLIC frente a las transformaciones culturales que caen en el ámbito de la intimidad, a saber, la familia tradicional y el matrimonio heterosexual, la denominada «ideología de género», el aborto y la reproducción humana asistida y la eutanasia. Por medio de estas líneas quiero poner de manifiesto que pese a las tensiones y conflictos internos del campo, en lo relacionado con el discurso, la similitud entre los diferentes grupos laicos es total, y que ésta, a su vez, y a pesar de las eventuales traducciones públicas, el alineamiento con el discurso institucional de la Iglesia católica es claro. Esto hace visible una suerte de estrategia de desprivatización de la religión a pesar de los desajustes organizacionales concretos.

A modo de corolario a cada cuestión concreta relacionada he añadido un cuadro de coincidencias discursivas. Con ello quiero destacar las siguientes cuestiones: 1) que el discurso oficial de los GLIC no moviliza cuestiones doctrinales en sus argumentarios a pesar de que tomen literalmente fórmulas de la Iglesia católica para sostener determinadas posturas; 2) que la Iglesia católica ha producido un discurso trabado que articula posturas doctrinales con otras que no lo son para afianzar una actitud frente a los secularismos; y 3) que los agentes y simpatizantes de los GLIC, a pesar de que tratan de enunciar públicamente su postura en el mismo sentido en el que oficialmente lo hacen los grupos laicos movilizados, entrelazan de forma inconsciente posturas públicas con otras doctrinales en sus aseveraciones. Lo enunciado en esta sección termina por apuntalar la tesis que sostiene que a pesar de los esfuerzos por desmarcarse de los planteamientos eclesiales a nivel organizativo e institucional como propone el CVII, la práctica movilizada enseña que la «teología de la cultura» empapa los discursos vertidos en el campo, modulándolos en una suerte de híbrido que transita entre el discurso enraizado en una ética pública y aquel otro que se ancla en reflexiones religiosas de tipo privado.

4.3.1. SOBRE LA «FAMILIA TRADICIONAL» Y EL «MATRIMONIO HETERONORMATIVO»

“El matrimonio y la familia se han convertido en (...) instituciones concha: se llaman igual, pero han cambiado en sus características básicas”.

Anthony Giddens, 2000: 72.

Tanto para los GLIC como para los actores y simpatizantes del campo, la defensa de la familia tradicional y del matrimonio heteronormativo es un imperativo ético: no sólo porque los consideren “instituciones perseguidas” (E-FEF2), sino porque, además, en la medida en que consideran la familia nuclear como la “célula básica de la sociedad” (E-FEF7; E-FEF8), creen que su pluralización provocará tanto la desintegración de las sociedades como graves problemas de convivencia. Su defensa se plantea frente al avance de la denominada «ideología de género», pues es la racionalidad cultural que al parecer ha estimulado el distanciamiento entre la sexualidad y la reproducción. Ambas realidades son consideradas “espontáneas (...) [pues] nacen de la complementariedad física y psíquica entre hombre y mujer” (Blanco y Meseguer, 2011: 16). Su defensa se basa fundamentalmente en tres líneas argumentales:

1. La familia y el matrimonio como realidades funcionales: este es uno de los discursos más influyentes del campo; desde luego, es el intento de traducción pública más relevante. Desde una lógica funcionalista asumen que la familia tradicional y el matrimonio cumplen una función de socialización y reproducción que ninguna otra —tampoco otras formas de comprender la familia o el matrimonio— pueden cumplir. Se puede rastrear claramente cómo esta argumentación se construye en paralelo a la doctrina católica cristalizada en la encíclica *Familiaris consortio* (Juan Pablo II, 1981). El desarrollo principal sostiene que el rol de estas dos instituciones guarda una relación directa con la pervivencia de la sociedad. Este es un discurso que no sólo afianza la propia posición, sino que trata de dinamitar la legitimidad de los modelos alternativos:

Lo que pasa es que este modelo que lo vamos a llamar el modelo tradicional... Puede que le estén comiendo terreno nuevos modelos que están saliendo, lo que pasa es que ese modelo tradicional que es el más general, es que es el modelo que sostiene el país, fundamentalmente (E-FEF1).

Defendemos la familia tradicional no por el hecho de defenderla, sino por los beneficios que reporta a la sociedad como unidad. (...). [Los otros modelos] desdibujan la importancia que tiene la familia tradicional en el papel de la sociedad (E-FEF2).

Siguiendo esta línea, los actores y simpatizantes de los GLIC consideran que la familia tradicional y el matrimonio heteronormativo no deben ser equiparados con otras realidades en la medida en que actúan de forma más influyente en la sociedad. Esto se alinea con las reflexiones que desarrolla François Dubet para el caso de los GLIC franceses, pues tanto aquellos como estos consideran que las instituciones públicas están siendo “permissivas e indulgentes con las minorías (...) [al] aceptar implícitamente que la familia heterosexual tradicional sólo es una entre varias formas de «construir familia»” (2017: 12). Este planteamiento está íntimamente relacionado con los desarrollados de la denominada «dictadura del relativismo» al asumir que más que legislar según el interés y bienestar colectivo tratan de “traducir deseos en derechos” (E-MV1) para “desdibujar” (E-FEF2) el destacado rol que cumplen estas dos instituciones.

2. La familia y el matrimonio como espacio para la complementariedad: esta es la tesis que de manera más recurrente se moviliza en el campo, particularmente para oponerse al matrimonio igualitario (Pichardo Galán, 2008). Esta lógica no sólo se opone a las reflexiones que se realizan con perspectiva de género, sino que, a su vez, establece un estéril debate terminológico que acaba generalmente cayendo en consideraciones (inconscientemente) religiosas sobre el matrimonio como “sacramento” (E-FEF5; E-PRO2). Asimismo, y enganchados a esta noción de complementariedad, acaban desliziándose hacia posturas esencialistas. Así lo expresan:

Me da la impresión de que hoy no... de que hoy no se valora lo que es la familia, siempre ha estado compuesto, de la forma natural en la que siempre se ha compuesto entre el hombre y la mujer, porque todos hemos nacido de un padre y de una madre, todos (E-HO1).

Yo defiendiendo la unión homosexual, lo que no es el matrimonio homosexual, porque el matrimonio para mí, para mí, aunque te puede parecer un poco ofensivo, el matrimonio para mí es el sacramento. O sea, la unión civil es la unión civil entre un hombre y una mujer o la unión civil entre un hombre y un hombre, pero para mí eso es una unión civil (E-PRO2).

A mí me parece... (sonríe y duda), eeh... pues antinatural, sinceramente. O sea, no sé, una pareja de homosexuales pues... no sé... sí quieren ellos, pues vale, pero no sé. Me parece antinatural... (E-PRO3).

Es paradójico tener que defender que una familia está constituida por un padre y una madre y unos hijos... Pues a mí me parece paradójico... Pues porque... Porque otras formas no son familia, por más que nos empeñemos... No se puede cuadrar un círculo a martillazos y... la familia es lo que es (E-FEF5).

Este discurso asume que en la medida en que la unión entre hombre y mujer forman una dicotomía “natural” (E-FEF1) y “complementaria” (E-FEF2), es la fórmula idónea para garantizar no sólo una correcta socialización en términos éticos, sino que también es el espacio en donde debe tener lugar la reproducción de los valores religiosos:

El modelo de familia tradicional es un modelo que no... que evidentemente es distinto del homosexual y... cuando me preguntas por lo de natural... (Piensa), yo te digo como lo pienso ¿vale? Natural es aquello que se comporta según su naturaleza, o sea, dice Aristóteles que la naturaleza es el modo de ser de las cosas, el modo de ser. Entonces... ¿qué es el modo de ser? Pues en principio según están hechas las cosas se comportan de una manera, y sí... tú te comportas no como eres sino como de una manera no natural o no naturalizada (E-FEF1).

Aunque sigan siendo dos personas. Aunque sólo sean dos personas que no tienen hijos porque no han podido tener hijos, la unión que hay seguirá siendo más fuerte, en mi opinión, que la que puede haber entre una pareja de homosexuales porque la... complementariedad entre el hombre y la mujer, tanto... físicamente es lo más visual ¿no? Pero también ¿no? De carácter... Están pensados ¿sí? Para complementarse (E-FEF3).

Unido a esto asocian a una cuestión de derechos (ver Figura 30) a garantizar por parte del Estado el que una criatura crezca y se desarrolle en una familia con progenitores de diferente sexo, único modelo en el que según los GLIC (Rubio Núñez, 2005) se garantiza el bienestar físico y psicológico del niño/a (Polaino-Lorente *et al.*, 2005). Este discurso homófobo ha sido vehiculado tanto por HO como en menor medida por el FEF desde la década de 2000. Este planteamiento tuvo un desarrollo destacado en las movilizaciones del 2005 frente a la ley de matrimonio igualitario:



Figura 30. Cartel oficial de la manifestación organizada por el FEF contra el matrimonio igualitario (18-06-2005, Madrid).

Fuente: Diario digital Forum Libertas²⁵⁷.

3. La familia y el matrimonio como instituciones perseguidas: la tesis del campo es que estas dos instituciones operan como barrera frente al “proyecto de ingeniería social” (E-HO4) que propone una indeterminada izquierda política influenciada por los postulados de la «ideología de género». Esto se debe a que la educación familiar que se imparte en la familia es (o puede ser) diferente o incluso opuesta al “adoctrinamiento en las aulas” (PpE, s/f) que al parecer el Estado español ha intentado imponer primero, a través de la asignatura EpC, y desde mediados de la década del 2010, a partir de las materias en igualdad de género. En este sentido, y desde la esfera de la política, consideran que se están haciendo esfuerzos desproporcionados por erosionar la influencia de la familia en la socialización:

La familia, es una fuente clásica de desigualdad. Porque no hay dos familias iguales, y dentro de la familia, hay una diversidad de roles, el de padre, madre, abuelo, hijo, nieto, tío... y dentro de los hijos no es igual el mayor que el menor y etcétera. Entonces, por eso, la familia es un grano para la izquierda. ¿Por qué la familia? Porque es algo que escapa a la homogeneidad, al... o sea, por lo tanto, para la izquierda familia es... algo abominable ¿no? (E-FEF4).

No obstante, y en la medida en que consideran que la dupla matrimonio y familia son realidades naturales y espontáneas, este proyecto de erosión no alcanzará sus objetivos por mucho que lo intenten: “hay muchísimas más [familias y matrimonio] normales y no porque sea más tradicional o porque esté metido más en la cultura, sino que porque responde a la naturaleza humana” (E-FEF3). Este descrédito creen que es promovido por un oscuro contubernio capitalista que trata de dismantelar a las instituciones tradicionales para, a partir de ahí, convertir a la ciudadanía en un sumatorio de consumidores sin arraigo y redes densas:

²⁵⁷ Imagen disponible en: <https://www.forumlibertas.com/hemeroteca/el-foro-espanol-de-la-familia-preve-una-participacion-masiva-en-la-manifestacion-del-dia-18/>. Última consulta: 05-01-2020.

Pues sí, no sé hasta qué punto quieren destruir la familia: la tradicional seguro, eso está claro, o al menos desdibujar la importancia que tiene la familia tradicional en el papel de la sociedad, es decir, que puede ser cada uno lo que quiera... (...) La sensación que da es que las personas que quieren destruir España, de alguna manera están unidas a ese movimiento antifamilia, puede dar la sensación no sé... (E-FEF2).

Creo que por mucho que se intente destruir, esto no se va a conseguir. Porque, digo... una cosa es, o sea, el matrimonio, una institución como muy de... siempre y que responde a una naturaleza. Entonces, es, por mucho que tú te empeñes en dismantelarla, no creo que lo puedas conseguir ¿no? Tampoco entiendo cuáles son los intereses... bueno, supongo que habrá muchos intereses detrás ¿no? (E-FEF3).

Para conseguir esta relativización de la familia y el matrimonio en el campo GLIC coinciden en que se están promocionando y haciendo cada vez más visibles los modelos alternativos. En el ámbito de la financiación pública (E-FMT1) también identifican un agravio comparativo entre los distintos modelos funcionales (E-FEF1; E-HO4)²⁵⁸. Asimismo, estos cambios culturales no son nunca identificados como prácticas voluntarias y bienintencionadas que tienen por objeto ajustar a nivel societal las prácticas que a nivel de las conciencias están normalizadas, sino al contrario, asumen que forman parte de la trama para desligar lo unitivo y lo reproductivo que tendrá, como efecto deseado de la acción, un impacto colateral en la reproducción de la cosmovisión católica. En la Tabla 19 muestro cómo las coincidencias discursivas entre los GLIC, la Iglesia católica y los agentes y simpatizantes del campo sobre esta problemática concreta:

²⁵⁸ Este discurso frente a las ayudas públicas ha sido abrazado por VOX (particularmente en estas materias). La tesis es que el Estado financia modelos minoritarios de ser familia para erosionar la influencia de la tradicional e introducir cambios culturales de calado.

Tabla 19. Coincidencias discursivas entre la Iglesia católica, los GLIC y los actores y simpatizantes del campo sobre la «familia tradicional» y el «matrimonio heteronormativo».
Fuente: elaboración propia.

	IGLESIA CATÓLICA INSTITUCIONAL	GLIC (organización enunciativa)	AGENTES Y SIMPATIZANTES DEL CAMPO
Como realidad unívoca	<p>- “La comunidad conyugal está establecida sobre el consentimiento de los esposos. El matrimonio y la familia están ordenados al bien de los esposos y a la procreación y educación de los hijos. El amor de los esposos y la generación de los hijos establecen entre los miembros de una familia relaciones personales y responsabilidades primordiales. Un hombre y una mujer unidos en matrimonio forman con sus hijos una familia. Esta disposición es anterior a todo reconocimiento por la autoridad pública; se impone a ella” (VV.AA., 1998: nn. 2201-2202).</p> <p>- “Un hombre y una mujer unidos en matrimonio forman con sus hijos una familia. Esta disposición es anterior a todo reconocimiento por la autoridad pública; se impone a ella” (VV.AA., 1998: 2202).</p>	<p>- “La familia tiene su origen en el matrimonio natural: la unión de un hombre y una mujer abiertos a la vida. Un matrimonio ya es una familia. Con el nacimiento de los hijos (naturales o por adopción) la familia se amplía y se forma la célula familiar básica: padre, madre y uno o más hijos” (FEF).</p> <p>- “La familia «tradicional» no existe. Existe la familia de siempre, la de hoy y la de mañana, formada por hombre-mujer-niños. Lo demás son otras formas de quererse y de practicar la sexualidad. Partiendo de ahí, coincido en que la familia es esencialmente funcional: es de una eficacia social inmensa por el mero hecho de existir” (FEF en Blanco y Meseguer, 2011: 18-19).</p>	<p>- “La única manera” (E-FEF1; E-HO5).</p> <p>- “Las ideas de siempre” (E-HO1).</p> <p>- [Las demás formas son] “antinaturales” (E-PRO2).</p> <p>- “Como un sacramento” (E-PRO1).</p> <p>- “El modelo de familia tradicional es un modelo que evidentemente es distinto del homosexual” (E-FEF1).</p> <p>- “No se puede cuadrar un círculo a martillazos y... la familia es lo que es” (E-FEF5).</p>
Como unión heterosexual	<p>- “El único «lugar» que hace posible esta donación total es el matrimonio, es decir, el pacto de amor conyugal o elección consciente y libre, con la que el hombre y la mujer aceptan la comunidad íntima de vida y amor, querida por Dios mismo, que sólo bajo esta luz manifiesta su verdadero significado. (...). Esta fidelidad, lejos de rebajar la libertad de la persona, la defiende contra el subjetivismo y relativismo, y la hace partícipe de la Sabiduría creadora” (Juan Pablo II, 1981: n. 11).</p> <p>- “El matrimonio cristiano (...) se realiza plenamente en la unión entre un varón y una mujer, que se donan recíprocamente en un amor exclusivo y en libre fidelidad, se pertenecen hasta la muerte y se abren a la comunicación de la vida, consagrados por el sacramento que les confiere la gracia para constituirse en iglesia doméstica y en fermento de vida nueva para la sociedad” (Francisco I, 2016: n. 292).</p>	<p>- “La familia tiene su origen en el matrimonio como institución natural, por tanto, en la unión de un hombre y una mujer, pues sólo de esta unión puede surgir la vida” (FEF).</p> <p>- “La unión de dos personas homosexuales no puede ser entendida como verdadero matrimonio, aunque sus componentes merezcan todo el respeto y consideración. (...)Es una gran injusticia tratar igual dos cosas muy distintas: una unión de personas, natural y en esencia estéril (la unión entre homosexuales), y por tanto de un interés mucho menor para el conjunto de la sociedad; y la unión de un hombre con una mujer, natural y esencialmente abierta a nuevas vidas y por tanto de alto interés para la sociedad” (FEF).</p>	<p>- “Tiene que estar abierta a la vida” (E-FEF5).</p> <p>- “Impulsa el modelo de mujer-hombre que engendren los hijos” (E-PRO3).</p> <p>- “Hay muchísimos más <i>normales</i> y no porque sea más tradicional o porque esté metido más en la cultura, sino que porque responde a la naturaleza humana” (E-FEF3).</p>
Instancia primera y supraestatal	<p>- “La familia es la primera, pero no la única y exclusiva, comunidad educadora; la misma dimensión comunitaria, civil y eclesial del hombre exige y conduce a una acción más amplia y articulada, fruto de la colaboración ordenada de las diversas fuerzas educativas. Estas son necesarias, aunque cada una puede y debe intervenir con su competencia y con su contribución propias (Juan Pablo II, 1981: n. 40).</p> <p>- “La familia es la primera y fundamental escuela de socialidad; como comunidad de amor, encuentra en el don de sí misma la ley que la rige y hace crecer” (Juan Pablo II, 1981: n. 37).</p>	<p>- “Los hijos son de los padres, no del Estado. Las familias deben velar por el derecho de sus hijos a la educación, luchando contra el adoctrinamiento” (FEF).</p> <p>- “Los padres son los primeros educadores de sus hijos. Y no porque lo diga la Constitución, que también, sino porque la familia es anterior al Estado y, como institución, es más importante para la sociedad” (FEF).</p> <p>- “Para una persona, la familia es mucho más importante e influyente que el Estado, la escuela, o cualquier otra institución civil, pública o privada. Por eso, la familia influye en la sociedad más que ninguna otra institución, y la constituye de tal modo que con razón nos referimos a la familia como la <i>célula de la sociedad</i>” (FEF).</p>	<p>- “Los ideólogos [de género] quieren eliminar a la familia porque es un estorbo para su proyecto de ingeniería social” (E-HO4).</p> <p>- “Como la célula básica de la sociedad” (E-FEF7; E-FEF8).</p>

<p>Como reproductora de valores colectivos</p>	<p>- “El hogar [familiar] constituye un medio natural para la iniciación del ser humano en la solidaridad y en las responsabilidades comunitarias” (VV.AA., 1998: n. 2224). - “A la injusticia originada por el pecado (...) y que con frecuencia pone obstáculos a la familia en la plena realización de sí misma y de sus derechos fundamentales, debemos oponernos todos con una conversión de la mente y del corazón, siguiendo a Cristo Crucificado en la renuncia al propio egoísmo: semejante conversión no podrá dejar de ejercer una influencia beneficiosa y renovadora incluso en las estructuras de la sociedad (Juan Pablo II, 1981: n. 9). - “El Creador del mundo estableció la sociedad conyugal como origen y fundamento de la sociedad humana»; la familia es por ello la «célula primera y vital de la sociedad». (...). En efecto, de la familia nacen los ciudadanos, y éstos encuentran en ella la primera escuela de esas virtudes sociales, que son el alma de la vida y del desarrollo de la sociedad misma. Así la familia, en virtud de su naturaleza y vocación, lejos de encerrarse en sí misma, se abre a las demás familias y a la sociedad, asumiendo su función social” (Juan Pablo II, 1981: n. 42).</p>	<p>- “Los valores y modelos de conducta que se viven en la familia son la base de la educación del individuo. La familia (...) es la primera educadora de los niños, y la referencia ética y moral más inmediata para cada hombre o mujer” (FEF). - “Porque en la familia se da el origen de la vida; se transmiten los valores éticos y morales que marcan la personalidad; se reciben los primeros y más determinantes criterios educativos y las primeras normas de conducta para la convivencia en grupo; y se encuentran los modelos de conducta que determinan a distintos niveles la vida de cada individuo” (FEF). - “Un aspecto de la educación moral (...) es la educación en nuestros hijos de la conciencia como lugar íntimo de escucha de la verdad y el bien. Primero, enseñándoles su sacralidad y la importancia de conducimos libremente, bajo cualquier circunstancia, conforme a ella. Segundo, ayudándoles a formarla rectamente, a partir de la búsqueda sincera de la verdad en todas sus dimensiones, incluida la de la trascendencia, superando la actual presión ambiental a favor del subjetivismo moral y del positivismo jurídico” (PpE).</p>	<p>- Frente al relativismo (E-FEF1 E-HO1; E-PRO2). - “Desdibujar la importancia que tiene la familia tradicional en el papel de la sociedad, es decir, que puede ser cada uno lo que quiera...” (E-FEF2). - “El modelo tradicional, que es el más general, es el modelo que sostiene fundamentalmente el país” (E-FEF1). - “Defender a la familia tradicional, no por el hecho de defenderla sino por el hecho de los beneficios que reporta a la sociedad, como unidad” (E-FEF2).</p>
<p>Impulsora de valores cristianos</p>	<p>- “La familia cristiana es la primera comunidad llamada a anunciar el Evangelio a la persona humana en desarrollo y a conducirla a la plena madurez humana y cristiana, mediante una progresiva educación y catequesis” (Juan Pablo II, 1981: n. 2). - “Si en las escuelas se enseñan ideologías contrarias a la fe cristiana, la familia (...), debe con todas las fuerzas y con sabiduría ayudar a los jóvenes a no alejarse de la fe. En este caso la familia tiene necesidad de ayudas especiales por parte de los pastores de almas, los cuales no deben olvidar que los padres tienen el derecho inviolable de confiar sus hijos a la comunidad eclesial” (Juan Pablo II, 1981: n. 40).</p>	<p>- “Si la religión es un valor para la familia, es necesario que padres y madres ejerzan sus derechos sin miedo ni complejos” (PpE). - “El derecho de los padres a que sus hijos reciban la formación que esté de acuerdo con sus convicciones morales y religiosas también está recogido en las leyes nacionales e internacionales” (PpE). - “Los valores y modelos de conducta que se viven en la familia son la base de la educación del individuo. La familia — representada muy especialmente por la madre y el padre— es la primera educadora de los niños, y la referencia ética y moral más inmediata para cada hombre o mujer” (FEF).</p>	<p>- Frente a los discursos que se desalinean de la «ley natural» (E-PRO4). - “La familia es una barrera frente a esta ideología totalitaria” (E-HO4).</p>
<p>Como perseguidas</p>	<p>- “En un momento histórico en que la familia es objeto de muchas fuerzas que tratan de destruirla o deformarla, la Iglesia, (...), siente de manera más viva y acuciante su misión de proclamar a todos el designio de Dios sobre el matrimonio y la familia, asegurando su plena vitalidad, así como su promoción humana y cristiana, contribuyendo de este modo a la renovación de la sociedad y del mismo Pueblo de Dios” (Juan Pablo II, 1981: n. 3).</p>	<p>- “Lo que sí ha sucedido en tiempos muy recientes no es que aparezca una nueva realidad sociológica de tipo familiar, sino que hay un prejuicio ideológico novedoso que lleva a valorar como familia cosas conocidas desde siempre pero que no son familia” (FEF en Blanco, 2010: 27-28). - “Con el argumento-coartada de la libertad y los nuevos derechos, arrinconan a la familia, pero reivindicando las «nuevas familias»” (HO en Arsuaga y Vidal Santos, 2010: 31).</p>	<p>- “¿Si quieren destruir la familia? La tradicional, desde luego” (E-FEF2). - “Por mucho que tú te empeñes en dismantlarla, no creo que lo puedas conseguir” (E-FEF3). - “La izquierda es en su ADN más bien hostil a la familia” (E-HO4). - “Las personas que quieren destruir España están de alguna forma unidas al movimiento antifamilia” (E-FEF2).</p>

4.3.2. FRENTE A LA DENOMINADA «IDEOLOGÍA DE GÉNERO»

“Pues es un pensamiento en el que el género es el centro del universo... (Silencio). Es difícil de explicarlo...”.

E-HO1.

La denominada «ideología de género» es identificada como la racionalidad que cataliza los secularismos del campo. Así, para los agentes y simpatizantes de los GLIC, este discurso transita generalmente entre estas dos líneas:

a) Entre la falacia y la cosmovisión (o ambas a la vez). Una de las líneas argumentales más destacadas en el campo es la que alude a la «ideología de género» como una tecnología que trata de “manipular” (E-PRO4) a las masas mediante el falseamiento, la falacia y el engaño. Esta narrativa, que se hace fuerte según el sentido marxista del concepto de «ideología» (Cornejo-Valle y Pichardo, 2017b: 6), subraya lo que consideran la dimensión ilusoria de los postulados deconstructivistas²⁵⁹ para, tras ello, dinamitar la legitimidad de los discursos sobre la desnaturalización de las dinámicas relacionales. Alineados con lo sostenido por el Vaticano, tratan de desacreditar cualquier proyecto alineado en la perspectiva de género en la medida en que representa un “conjunto de ideas anti-científicas y con propósitos políticos” (V-MS5) que son “difícilmente aceptables por alguien ajeno a esa doctrina” (Rubio, 2016: 70). De esta forma, y en coherencia con estos planteamientos, pasan a identificar el concepto de «ideología» como el vehículo de una imagen distorsionada de la realidad que pasa por autorrepresentarse como neutral y distanciada, pero que, sin embargo, responde a un conjunto elusivo de intereses:

«Ideología» tiene dos grandes acepciones: una acepción clásica, que entiende a la ideología como un conjunto de ideas contrarias a la razón y a la ciencia (...), y otra acepción que brinda hoy en día la ciencia política, que entiende por ideología un conjunto de ideas que, al margen de su veracidad o de su error, sirven para movilizar a grupos sociales y políticos específicos. De esta forma, tanto si cogemos la primera como la segunda acepción, la «ideología de género» es, efectivamente, una ideología, no solamente porque se opone a la biología (...) sino porque además, ese conjunto de ideas mistificadoras y falsas sirven para catalizar la movilización política de dos grupos específicos: las feministas más radicales por un lado, y los movimientos LGTB, por el otro (V-MS5).

Esta “aversión ideológica” (Manzano-Arrondo, 2017) escamotea el hecho incontrovertible de que sus axiomas culturales están sedimentados también sobre posicionamientos ideológicos. Éstos, sin embargo, están tan naturalizados y arraigados en la conciencia²⁶⁰ del agente enunciator que, más que reconocer que responden a una racionalidad cultural o ideológica interiorizada, consideran estar caracterizando el funcionamiento “natural” (E-FEF1), “ordenado” (E-FEF5) o “correcto” (E-HO5) de la sociedad. Producto de

²⁵⁹ El pensamiento constructivista, en tanto que se erige como discurso opuesto al naturalizado, es objeto de combate. Así se caracteriza en el campo: “sobre esta idea [la desnaturalización de los sexos], sus defensores, piensan apoyar la arquitectura de su doctrina. Es, pues, necesario que nos paremos a considerar la falta de razón de dicha afirmación; de este modo, podremos desmontar su edificio desde los cimientos. Sabemos de antemano que se negarán a aceptar las razones más evidentes. Pero quienes estén abiertos a la verdad y no sean de «pensamiento único» (...) estamos seguros que verán la sinrazón de sus «razones»” (Martínez Cejudo, 2015: 29).

²⁶⁰ Una mirada interesante a este proceso la pueden aportar las reflexiones de Michael Billig (2014). Al igual que el caso del nacionalismo, en el campo se puede observar un «catolicismo banal» que ha arraigado a través de la cultura.

ello, y por medio de una visión simplista²⁶¹, los agentes y colectivos del campo vuelcan su representación negativa del concepto de «ideología» sobre aquello que desde su campo interpelan como propio de la «ideología de género». Esto complejiza el análisis de contenido, pues acaba por ser un significativo vacío en el que caben muchos elementos diferentes, aunque, eso sí, siempre tendentes a criticar el estímulo de diversos secularismos en los ámbitos relacionados con la intimidad:

Viajo bastante por América Latina para hablar de estas cosas y fui viendo allí lo mismo que veía en España: los mismos eslóganes, las mismas campañas, los mismos ejemplos. Entonces te das cuenta de que hay un entramado, que hay una ideología, es decir, unas estrategias de comunicación compartidas. Conforme te vas metiendo en estos temas vas viendo que hay un fondo común ideológico, estratégico (...). Entonces, me convencí de que existía una «ideología de género» (E-FEF8).

Bajo el principio de que lo ideológico es lo opuesto a lo científico, los GLIC de todo el mundo junto con la Iglesia católica proponen que la «ideología de género» debe ser rechazada en tanto que articula un discurso carente de objetividad, neutralidad y distanciamiento. Este conflicto se acentúa de manera significativa cuando entra en escena la educación de las/os menores en una ética laica, particularmente en los ámbitos de libertad sexual y familiar (Varela, 2019). De esta forma, consideran que los postulados de la perspectiva de género no se ajustan a los planteamientos que propone el saber científico — particularmente la biología (E-HO4; E-PRO4; E-FMT1)—, proclamando que ésta debe ser expulsada del ámbito educativo en la medida en que más que educar “adoctrina” (E-HO4) ideológicamente a los/as estudiantes sin el consentimiento expreso de los progenitores (E-HO1) en prácticas, discursos y actitudes que “van contra natura” (E-FEF2). La diferencia entre lo que es “educar” y “adoctrinar” queda meridianamente clara a partir del testimonio de una voluntaria de la FEAPV de Bizkaia: “aquellas cosas que son más normales, que responden a la «ley natural», tienen más relación con la educación y todas aquellas otras cuestiones que están sustentadas en el relativismo son más adoctrinadoras” (E-PRO4).

Según se cree entre los colectivos opositores a la «ideología de género», la incidencia de estos discursos en el ámbito educativo se deben a tres razones: bien porque los/as educadores/as están “confundidos” (E-PRO4), bien porque están siendo “engañados” (Blanco, 2010: 91) o bien, en último término, porque también éstos ya han sido adoctrinados y se han “adherido (honestamente o no)” (V-HO3) a los postulados de esta ideología. En este punto de partida se inscriben las crecientes campañas frente al “adoctrinamiento de género en las escuelas” (E-HO4; V-HO3) que, sobre todo desde la ruptura del bloque unitario de los GLIC, lideran el colectivo HO como se ve en sus más recientes campañas:

²⁶¹ Para un análisis complejo alejado de los reduccionismos que tanto el Vaticano como los GLIC arrojan sobre el concepto «ideología», es muy interesante la caracterización que hace Antonio Ariño (1997).



Figura 31. Campañas de HO contra el “adoctrinamiento en «ideología de género»” en las escuelas.
Fuente: HO²⁶².

Estas campañas, al igual que otras realizadas en distintas latitudes (González Vélez *et al.*, 2018), se construyen frente a lo que identifican como la imposición de un conjunto de ideas que ansían destruir las instituciones de la familia (tradicional) y el matrimonio (heterosexual) por medio de interpretaciones “ambiguas y difusas” (Peris Cancio, 2007: 266) de los derechos humanos²⁶³. Mediante ellas, y tal y como ha sostenido la Iglesia desde mediados de la década de 1990 (CPF, 1995), creen que los Estados favorecen a las minorías sexuales y al conjunto del feminismo frente al resto de la ciudadanía²⁶⁴. Por consiguiente, la «ideología de género» no es sólo vista como un constructo ideológico embaucador, sino que también es caracterizada como el vehículo de innumerables “caballos de Troya” (V-HO1)²⁶⁵ desde los que se introducen estrategias políticas que tratan de “tomar el poder para imponer valores desviados y minoritarios a la gente común” (Paternotte y Kuhar, 2017b: 6), particularmente entre los/as jóvenes:

Nuestra labor es despertar la conciencia de esa mitad de los españoles (...) que compartimos una serie de valores sobre lo que está ocurriendo, un intento de adoctrinar, un totalitarismo encubierto que se presenta bajo una envoltura democrática, que se presenta utilizando la palabra talismán de tolerancia y democracia, pero que realmente está imponiendo a través del sistema educativo, a través de los medios y del poder político una ideología concreta (V-HO2).

²⁶² * Disponible en línea en: <https://www.slideshare.net/miciudadreal/las-leyes-de-adoctrinamiento-sexual>. Último acceso: 30-07-2019; ** Imagen extraída de: <http://hazteoir.org/noticia/92979-hazteoirorg-distribuye-pin-parental-adoctrinamiento-ideologia-genero-23000-colegios>. Último acceso: 30-07-2019.

²⁶³ Esta línea de análisis llevaría muy lejos. En tanto que se parte de la idea de que los derechos humanos son un constructo secularizado de los discursos sobre la dignidad humana propia de la tradición judeo-cristiana (Joas, 2013), la Iglesia católica y los GLIC creen merecer una presencia protagónica en la gestión de los mismos. Esto les lleva, además, a protestar enérgicamente cuando los derechos humanos se desalinean respecto de la «ley natural» y la «verdad revelada», lo que consideran un desvío innecesario. Los agentes católicos aseguran que una vez desprendido el núcleo trascendental, cualquier discurso se sostiene en el vacío y el relativismo.

²⁶⁴ Esto se manifiesta la casi totalidad de las campañas de HO (ver Tabla 18). Apelan que la ciudadanía heterosexual se ha sido “relegada a una segunda categoría” (HO, 2016: 30).

²⁶⁵ Esta metáfora es recurrente en el campo a nivel global (Anatrella, 2011; Fumagalli, 2016; Rubio, 2016) para pensar cómo la «ideología de género» se ha adentrado en las instituciones occidentales para transformarlas.

Fruto de esto surge la necesidad de establecer en el ámbito educativo el más urgente de los frentes de lucha²⁶⁶, pues es el ámbito en donde tratan de “conseguir seres manipulables que repitan el modelo que propone la «ideología de género»” (V-HO1). Así lo expresa una activista del colectivo PpE, muy próximo a HO:

En la escuela se oficializa el género como cualquier otra materia (...). ¿Qué son los caballos de Troya? Son las estrategias para adoctrinar ideológicamente a los menores en las aulas, de forma totalitaria, en ambientes presuntamente democráticos y con intenciones espurias. ¿Qué información reciben los menores en las aulas a través de los “caballos de Troya”? Caballos de Troya que son al margen de los padres, al margen del derecho a la educación que tenemos los padres a los hijos, al margen de la moral familiar, al margen de que sean informaciones ideológicas y que no sean científicas, que sean controvertidas... Les da lo mismo (V-HO1).

Este discurso sobreinterpretado es el mínimo común denominador de los discursos de los GLIC —tanto del Estado español como internacionales—. Sin embargo, este relato apareja otra línea argumental que considera que en la medida en que la «ideología de género» constituye “una visión filosófica que reflexiona sobre en qué consiste ser un ser humano, y más en concreto sobre en qué consiste la sexualidad humana” (V-FEF6), propone una “cosmovisión” (Blanco, 2010: 71) con la que operar en la realidad. Esta deriva, además, se alinea vagamente con los postulados más extremos de la teoría general de la secularización, particularmente con aquellas visiones que sostienen que una vez erosionada la influencia del cristianismo en Occidente, se ha producido un vaciamiento de lo sagrado (Acquaviva, 1972) que habilita el acomodo de nuevos sistemas seculares de creencia y religiosidad. En este sentido enmarcan a la racionalidad cultural denominada «ideología de género» como una nueva «religión de sustitución» (Hill, 1976: 9) que sale al quite de la anomia: “ante el vacío moral y religioso [la «ideología de género»] se convierte en una verdadera fe por la que uno es capaz de matar y de dar la vida” (V-FEF4):

[La «ideología de género»] tiene un modelo de ser humano, de la sexualidad, y le interesa el poder y la política para cambiar nuestra forma de entender la sexualidad. No es una ideología sobre lo público sino sobre lo privado, y por eso la ideología de género ha vuelto a politizar lo privado. Por eso las leyes vuelven a meterse en el terreno de la moral, de la sexualidad, de las costumbres, de la vida personal que era algo que teníamos superado en la modernidad (V-FEF4).

Esta línea argumental se consolida en el campo desde el momento en que asumen que las perspectivas de género proponen un cambio en la articulación del orden social, moral, ético y sexual, así como en el plano de la naturaleza humana. Enmarcado en las nuevas corrientes que reflexionan sobre el encogimiento de las trascendencias en paralelo a la expansión de las lógicas religiosas, la denominada «ideología de género» es identificada como una religiosidad que produce trascendencias encogidas (Luckmann, 2008b) en la medida en que sus experiencias trascendentales emergen a partir de la experimentación de los límites tanto del cuerpo como de la agencia individual²⁶⁷. De este modo, la

²⁶⁶ Quiero destacar los análisis de Rafael Díaz-Salazar (2007a) y de Alicia Muñoz Ramírez (2013) sobre los colectivos de objeción de conciencia en el Estado español. Esta estrategia también se ha popularizado en América Latina como muestra el monográfico *La objeción de conciencia: entre los derechos y las estrategias de poder* (CDD, 2014).

²⁶⁷ Esta visión suena forzada, sin embargo, en la medida en que en el campo se defiende como veraz hay que atenderla para comprender el constructo.

«ideología de género» es considerada la religión de la posmodernidad en tanto que construye un marco inmanente una vez fracasados los grandes sistemas ideológicos del siglo pasado:

“La «ideología de género» es un fenómeno de nuestro tiempo. (...). A pesar de ser omnipresente es muy desconocida. (...) Hoy tendemos a identificar una ideología con algo que se hace partido y, si el partido lo logra, se hace Estado —comunista, nazi, etc.—. Pero la «ideología de género» ni hace eso ni lo pretende. La «ideología de género» quiere llevar la lucha revolucionaria política a la intimidad del hogar y de la persona. No aspira a ser un partido político, y por eso no hay ningún partido político de género; es un virus intelectual que va influyendo en la forma de hablar y de decir, en el debate político, en el intelectual, en la prensa, en la educación, en los medios de comunicación. Pero nunca ha sido ni será un partido político. Por eso a veces nos despistamos y no nos damos cuenta de a qué nos enfrentamos: a una cosmovisión” (Blanco, 2010: 91).

Esto retorna al punto de partida: en clara colisión con la línea discursiva anterior, algunos miembros pasan a identificar la «ideología de género» como una ideología en el sentido clásico —como un conjunto normativo de emociones, ideas y creencias colectivas— que, sin embargo, sondea nuevos espacios de manifestación: “es el plan más ambicioso de la historia de la humanidad (...), pues el marxismo, el nazismo y el comunismo querían cambiar la sociedad y crear una nueva, pero nunca se les pasó por la cabeza querer cambiar la naturaleza humana” (V-MS6). Esto, por lo que comentan, tiene como exclusivo objeto inducir un cambio cultural, no ya a través de la transformación de las instituciones políticas y sociales, sino por medio de la apropiación de prácticas y discursos que tienen lugar en el ámbito de la intimidad. Éstas, huelga decirlo, están construidas desde lógicas de gobierno “diametralmente opuestas” (Trevijano, 2015: 16) a las que propone el humanismo cristiano. Esta retórica consolida en el campo de la siguiente manera:

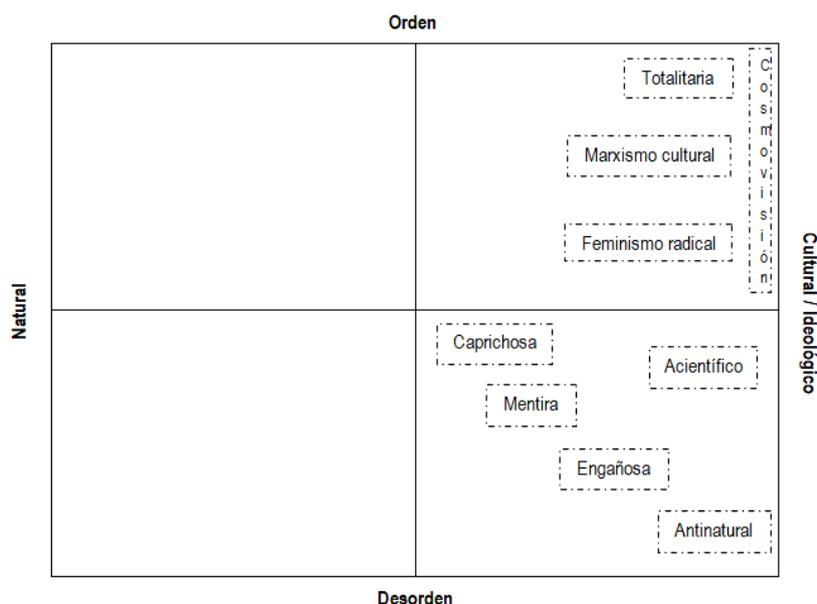


Figura 32. Cartografía discursiva sobre la denominada «ideología de género» según los testimonios del campo.
Fuente: elaboración propia.

Frente a la consolidación de esta supuesta ideología, que según la CEE (2006: n. 18) se consolida en paralelo al proceso de descristianización y deterioro moral de Occidente, en el campo se movilizan las mismas metáforas que tan exitosamente articuló Juan Pablo II en clave de reconquista de la cultura²⁶⁸. Es por ello que, alineados con esto, los activistas, simpatizantes e intelectuales de referencia del campo aluden a que las sociedades actuales deben “despertarse” (E-FEF4; E-FEF8; E-HO5) y “levantarse” (E-FMT1; E-HO4; E-FEF7) para plantar cara a los relatos que contestan la propuesta cultural del humanismo cristiano.

b) *Contra la performatividad del género y la «voluntad de poder».* La crítica visceral a los discursos que apelan a la desnaturalización del sexo constituye la otra línea argumental más recurrente en el campo, siendo incardinada, en líneas generales, entre la “ridiculización” (E-FEF2, E-HO2; E-FMT1), el “horror” (E-HO1) y el “espanto” (E-HO5). El elemento argumentativo principal para esta oposición, que es válido tanto para el Vaticano como para los GLIC, no radica tanto en el debate sobre las consideraciones que los estudios deconstructivistas han producido en relación al constructo «género», sino que éstas colisionan principalmente con la problematización del constructo «sexo» como un producto discursivo no sometido a lógicas estables, diferenciales y connaturales de la condición humana. Es decir, que la oposición se erige frente a aquellos discursos que afirman “que en materia de sexualidad no hay nada que sea natural” (V-FEF6), y que, por lo tanto, rompiendo el marco de inteligibilidad binario, tratan de construir nuevas lógicas de vida a través de la ductilidad que propone el concepto «género»:

El otro día yo... hace poco vi una campaña publicitaria instalada en el metro de Bilbao ¿no? Que hay chicas que nacen con... que si nacen con pene, que si chicos que si naces con... no sé con... con vulva, pues es, eso yo creo que es la «ideología de género» (E-HO1)²⁶⁹.

La idea fundamental que te lanza la «ideología de género», o no sé si se puede llamar ideología... En fin, lo que sea este elenco indefinido... Es que cada uno puede ser lo que se sienta ¿no? (E-FEF2).

Es... (Silencio) pues... que la identidad de género las eliges tú, que no te viene dada por la naturaleza, y que por lo tanto eres tú quien decide... (E-FEF3).

La complejidad de la teoría de la performatividad de género radica en que piensa cómo las normas actúan sobre la construcción identitaria antes de que los individuos tengan ocasión de conducirse²⁷⁰. En este sentido, por lo tanto, remarca sistemáticamente que las normas que operan sobre los actores guardan “relación con las normas que nos preceden y que nos exceden” (Butler, 2009: 333). Esta

²⁶⁸ Este discurso de oposición se hace evidente en las invitaciones (en tono imperativo) a reconquistar el terreno de la cultura que le hizo al laicado en las décadas de 1980 y 1990: del *¡No tengáis miedo!* (Juan Pablo II y Frossard, 1982) al *¡Levantaos! ¡Vamos!* (Juan Pablo II, 2004).

²⁶⁹ Este entrevistado hace referencia a la campaña organizada por *Chrysallis* bajo el eslogan: “Hay niñas con pene y niños con vulva. Así de sencillo”. La mayor reacción a esta campaña la realizó HO a través de la circulación de un autobús en el que rotularon: “Los niños tienen pene y las niñas tienen vulva. Que no te engañen”. Ver Figura 16.

²⁷⁰ Así lo destaca Judith Butler: “la sexualidad es una manera de transportar significados culturales tanto a través de la operación de las normas como de los modos periféricos mediante los cuales son deshechas. La sexualidad no es consecuencia del género, así que el género que tú «eres» determina el tipo de sexualidad que «tendrás». Tratamos de hablar de manera llana acerca de estas cuestiones, afirmando nuestro género, revelando nuestra sexualidad, pero, sin darnos mucha cuenta, estamos atrapados en las espesuras ontológicas y las dudas epistemológicas. ¿Soy yo un género después de todo? ¿«Tengo» una sexualidad?” (2016: 33).

perspectiva es, sin embargo, ridiculizada en el campo como una corriente de pensamiento “caprichosa” (E-HO2) que obvia los talentos “«típicamente masculino» o «típicamente femenino»” (Burggraf, 2007: 521) que integran los cuerpos mucho antes de que “lo social” ejerza poder alguno²⁷¹:

Es complicado... No es una construcción social, la naturaleza es sabia y sabe, por supuesto..., y no estoy diciendo que en el ADN de las mujeres está planchar, porque eso es una chorrada como una casa, pero sí que en la manera de comportarse o de ciertos gustos que es evidente que... ¡no sé! Que hay algo de ti que tira para allá (E-HO2).

Es claro que se apela a una lectura unívoca de la naturaleza humana. Sólo así se entiende que en paralelo a la naturalización de los sexos se atribuyan rasgos inmateriales diferentes a cada uno de ellos:

No se valora lo que es una mujer realmente y lo que es un varón realmente. O sea muchas veces a la mujer, se la quiere hacer... como si fuera un hombre y al contrario también. Tanto al varón como a la mujer. (...). Hoy en día no se valora mucho la forma natural en que hemos nacido. La forma natural, o sea... (Silencio) ¡Todo artificial! ¡Todo artificial! ¿no? Que si uno cambia su cuerpo, lo adapta o lo hace a la medida en que a él le gusta, es decir, no se valora hoy en día la forma natural del ser humano. Hoy en día se distorsiona todo, se hace de una forma muy artificial (E-HO1).

Si tú has nacido hombre, has nacido hombre. Si dices... como dice la «ideología de género», que el único que ha de determinar la sexualidad del Hombre es el propio Hombre, no sé... a mí, por lo menos, algo me choca (E-PRO2).

Como sostienen en el campo, la «ideología de género» ha instrumentado el capital simbólico y discursivo del feminismo (particularmente la cuestión de la igualdad entre hombres y mujeres) “para ganar terreno en otras, como afirmar que ya no es que mujeres y hombres sean iguales en derecho, sino que también lo son orgánicamente” (E-PRO1). Esto —señalan inequívocamente— además de una apropiación inaceptable del discurso feminista (E-FMT1) desemboca en un cada vez mayor alejamiento respecto del «nuevo feminismo» que propone el Vaticano. Aunque esta conexión sea manifestada explícitamente en contadas ocasiones (E-PRO1; E-FEF4), parece claro que el «marco maestro» sobre el que descansan los discursos del campo se alinean con el relato que profusamente ha elaborado la Iglesia católica desde la década de 1980, y que indudablemente es interiorizado por el laicado cristiano. En relación a este pensamiento desnaturalizador, la «ideología de género» es entendida como:

“Una antropología disociada que frustra el cuerpo y exalta la libertad absoluta, sería el caballo de Troya de una gobernanza mundial cuya estrategia cultural y política se orientaría a eliminar la diferencia sexual entre varón y mujer y a subvertir la relación heterosexual entre uno y otra, así como a desacreditar las instituciones basadas en ella, principalmente el matrimonio y la familia, con el fin de acreditar cualquier otra tipología de relación sexual (...) reconociéndoles no sólo la legitimidad social, sino también la igualdad de derechos” (Fumagalli, 2016: 63).

Este *verbatim* se adentra de lleno en lo que Mary Anne Case (2011) denomina “pensamiento de pesadilla”. Según la Iglesia católica institucional, la deconstrucción del orden sexual —sobre todo en lo relativo al direccionamiento del deseo— demuele los puntales de la sociedad, pues al difundir la tesis de

²⁷¹ Aunque la homosexualidad se subraya como “una constante histórica” (E-FEF2; E-FEF3) en la medida en que se inscribe en el marco de inteligibilidad binario, ésta, sin embargo, no se traduce en aceptación, pues no se ajusta a la lógica de la complementariedad. Este rechazo se sostiene desde dos discursos: uno, privado o religioso, interpela la homosexualidad como “algo pecaminoso” (E-PRO1; E-FEF7); el otro, público, dice tiene como argumento central frente a la homosexualidad la sostenibilidad demográfica (E-FEF2) y la pervivencia de la especie (E-FEF1).

“la invención de la heterosexualidad” (Katz, 2013) y de su “obligatoriedad” (Rich, 1996) naturalizada, se abre una vía para la subversión del orden natural (y sexual) cristiano, proceso que estimula prácticas que conducen a la paulatina “destrucción de sí mismo [del individuo]” (Benedicto XVI, 2009: n. 51) al neutralizar sus instituciones clave²⁷². Estos discursos sobredramatizados y apocalípticos son deudores de la retórica homófoba (Sontag, 2008) elaborada en el último cuarto del siglo XX para abordar la cuestión del VIH/SIDA, y tienen por objetivo subrayar dos cuestiones: de un lado, la superioridad de la heterosexualidad frente a otros modos de ejercer la sexualidad; y de otro lado, las potenciales consecuencias indeseadas de la subversión del orden sexual cristiano.

A esto, además, se le añade un segundo ariete frente a la perspectiva de género: aquel que apela a la radical diferencia entre sexos —particularmente a través de la biología (E-HO2; E-HO4; E-PRO4)—. En ningún caso reparan en que tal vez se esté haciendo un uso instrumental del saber científico para vehicular un determinado sistema cultural. Esta línea argumental concuerda con las reflexiones destacadas más arriba, pues si los discursos de ciencia que articulan los GLIC son fruto de un duro proceso de acumulación histórica de conocimiento —“los científicos han hablado” (E-HO1)—, los enunciados que sostienen los estudios de género son descritos como un producto acientífico fruto de un interés espurio. En la diferencia entre ambas lecturas se puede ver cómo la apelación al saber científico es movilizadora con el objeto de silenciar cualquier interpretación alternativa a la hegemónica, y por lo tanto, invisibilizar cualquier lectura que subraye que “las normas actúan sobre nosotros (...) [y que éstas] se abren camino en nuestra propia acción” (Butler, 2009: 333). En última instancia, el discurso biologicista se pliega sobre sí mismo para producir un marco de inteligibilidad con coordenadas identificables dentro de los límites enunciativos tradicionales:

Creo que está claro que hombres y mujeres biológicamente son distintos, que unos tienen unas hormonas y que otros tienen otras. Creo que eso está clarísimo (E-PRO2).

Yo te digo que científicamente tú naces con cromosomas de chico o de chica, tú secretas hormonas de chico o de chica. (Silencio). No sé... para mí, intentar manipular eso... ¡eso es manipular!. A no ser de que tengas un problema hormonal, que los hay... (...). Pero a mí no... ¡Es que es como blanco y en botella! Si tú naces... o sea, que tú te puedes sentir de una manera, pero eso no va a condicionar a que tú tengas XY o XX en caso de que tengas lo contrario (E-PRO4).

Uno puede decir en un momento determinado que se siente mujer, pero es que un hombre es un hombre. Podemos mutilar sus genitales, podemos inyectarle masivamente hormonas femeninas y los análisis nos seguirán diciendo que es un hombre. Mutilado y hormonado, pero un hombre. Y esto, por supuesto, ocurre exactamente igual con una mujer (V-MS6).

Leída la rotundidad con la que se manifiestan los agentes del campo, puede observarse cómo el conflicto mayor que alumbró la llamada «ideología de género» se produce cuando se propone un ensamblaje identitario al margen de los rasgos físicos o biológicos. En consecuencia, la «ideología de género» hace que los seres humanos se consideren “dueños y señores de sus propios cuerpos y actos” (E-HO3):

²⁷² Esta perspectiva es también subrayada por Judith Butler: “esta visión condena las uniones no heterosexuales, las tecnologías reproductivas y la paternidad fuera del matrimonio nuclear heterosexual como hechos dañinos para el niño, amenazantes para la cultura y destructivos para lo humano” (2016: 31).

El hecho de que un señor o una señora puedan decidir sobre sí mismo el sexo que utilizan y no definirse nunca es lícito. Es decir, que yo no siendo un hombre me deje barba pero me operé para tener tetas y que me convierta en una especie de criatura indefinida donde no está muy claro dónde empieza mi parte masculina y dónde la femenina —si es que las hubiera—, pues es lícito. Es decir, que todo lo que tenga referencia a la genitalidad, al sexo en toda su amplitud, todo es lícito. O sea, que no hay ningún límite siempre y cuando lo que tenga lugar sea voluntario” (E-PRO1).

Y la «ideología de género» es... El hombre es el que decide la voluntad humana, decide sobre la identidad sexual de cada uno ¿no? Y la identidad de género ¿no? Pues... yo puedo nacer como hombre y ser mujer o al revés (...). Pero aquí no, es una cuestión pura de la voluntad ¿no? (E-HO4).

Este discurso limita la agencia humana opacando los bastiones que legitiman su discurso a través de una difusa apelación a la “naturaleza humana” (E-FEF1; E-MV1; E-FMT1). Este planteamiento, sin embargo, ha perdido plausibilidad y vigencia entre aquellos colectivos que contestan la tradición en cuestiones relacionadas con la intimidad:

La «ideología de género» es un movimiento que reivindica como la única y absoluta... identidad del Hombre como... como... como el que debe elegir, y tiene el poder de elegir en su vida, o sea, apartar a Dios de la vida del Hombre y decir que él es el único dueño y señor de su vida... El fin último, por lo menos el mensaje último a la sociedad de la ideología de género es que el Hombre es el único dueño y señor de sí mismo (E-HO3).

Al final, el individuo ha ido abriendo la sociedad, abriendo y abriendo para ver hasta dónde llegamos, pero realmente el motivo tampoco sabría decirte cuál es, pero el proceso es claro. Es como el ir tirando muros, tirando límites..., el ir tirando límites, tirando límites. (...). Al final estamos cosificando muchísimo a la persona, la convertimos en un objeto de placer (E-HO2).

Frente a la infinitud de elementos que en el campo identifican como “oscuros” (E-HO5) e “inquietantes” (E-FEF4), de forma trasversal se puede apreciar la incredulidad con la que los agentes observan el avance e incidencia de esta suerte de antropología. De esta forma, y tras subrayar la dimensión adoctrinadora, falseadora y acientífica de la misma, sólo alcanzan a ubicar la tesis de su consolidación en una coyuntura en la que los argumentos sentimentales y emocionales emergen como vía privilegiada para el acceso al conocimiento²⁷³, y por ello, abren un nuevo cauce para la relativización de los marcos que propone la «verdad trascendental». En coherencia con este pensamiento, los agentes consideran que esta lógica va medrando porque “utiliza la penita” (E-FMT1) y el “victimismo” (E-HO2) para, así, trascender los marcos normativos a su antojo. Por ello, insisten en destacar la infinidad de conflictos individuales que derivan del vivir de acuerdo a la racionalidad —discursos y, sobre todo, prácticas— que propone «la ideología de género»:

Uno de los primeros casos con los que se empezó a vender todo este tema de que el sexo es una construcción social es un niño que nació con un tipo de ambigüedad genital y decidieron eliminarle los genitales y dejarle vagina. Con el tiempo, a ese niño le empezaron a llamar de chica, le educaron de chica. Con el tiempo empezó a mostrar comportamientos que no eran de niña, si no de niño, y llegó un

²⁷³ Aunque en el campo se apele a las emociones para connotar inmadurez y capricho frente al actor puramente racional, la lectura de Arlie Russell Hochschild es tremendamente interesante para caracterizar la complejidad de los actores sociales. La sociología de las emociones permite, “teorizar sobre todo aquello que se hace evidente cuando hacemos la simple asunción de que lo que sentimos es tan importante como lo que pensamos o lo que hacemos para el resultado de la interacción social” (1990: 117).

momento que la llevaron a una unidad psiquiátrica hasta que se acabó enterando lo que le había pasado. Él se sentía hombre, le gustaban las chicas porque era un hombre al que se había confundido al cortarle lo que no tenían que haberle cortado... y acabó suicidándose. Este niño nunca [fue] consciente de toda esta historia. A él le habían educado para ser una niña [porque] estaban convencidos que era una niña, y la idea era, al cabo de los años decirle [que] todo esto es una construcción social porque le hemos educado para ser una niña pero es que no, ha sido niño. La naturaleza es sabia (E-HO2).

Educar a tu hijo en la «ideología de género» ha subido la tasa de suicidios mucho en gente que se ha cambiado de sexo. Llegas a los veinte y me han hormonado entero, ahora me siento el género que era antes de la operación, soy infeliz porque hormo... porque estás todo el tiempo pendiente de la medicación y tú biológicamente eres incapaz de concebir vida porque eres totalmente estéril y tienes que... o sea, que quirúrgicamente no coincide, porque por mucho que seas chica, si eres chico, sigues teniendo rasgos que son de mujer ¿sabes? Y no pues totalmente deshacer tu pasado... (E-PRO4).

En la lectura que los agentes del campo hacen de la situación, sin embargo, las consecuencias negativas de la propuesta de la «ideología de género» emergen unidas al abandono de la lógica del actor racional. Fruto de ello, creen alumbrar una ingente cantidad de problemas individuales producto de actuaciones “desacorde a la naturaleza de las cosas” (E-HO2) o que hacen un uso desajustado al “ser de las cosas” (E-FEF1) —en alusión a la naturalización del binarismo sexual y la heterosexualidad—. Esta es la visión que predomina en el campo (E-FEF1; E-FEF7; E-HO2; E-PRO2), una que no repara en las ventajas que tiene el vivir bajo los marcos de inteligibilidad binarios²⁷⁴. Esto no es de extrañar, pues como vemos en la Tabla 20, el marco opuesto a la «ideología de género» es aquel que propone el catolicismo a la luz de las coincidencias discursivas que vemos en los posicionamientos del Vaticano, los GLIC y los activistas y simpatizantes que participan de ambas:

²⁷⁴ En palabras de Judith Butler: “permanecer por debajo de la inteligibilidad tiene ciertas ventajas, si se entiende la inteligibilidad como aquello que se produce como consecuencia del reconocimiento de acuerdo con las normas sociales vigentes” (2016: 15).

Tabla 20. Coincidencias discursivas entre la Iglesia católica, los GLIC y los actores y simpatizantes del campo sobre la «ideología de género».

Fuente: elaboración propia.

	IGLESIA CATÓLICA INSTITUCIONAL	GLIC (organización enunciativa)	AGENTES Y SIMPATIZANTES DEL CAMPO
Suplanta a la familia tradicional	<ul style="list-style-type: none"> - “Es inquietante que algunas ideologías de este tipo, que pretenden responder a ciertas aspiraciones a veces comprensibles, procuren imponerse como un pensamiento único que determine incluso la educación de los niños” (Francisco I, 2016: n. 56). - “De manera particular se querían poner de manifiesto las consecuencias sociales de una cultura anclada en la llamada revolución sexual, influida por la ideología de género, presentada jurídicamente como «nuevos derechos» y difundida a través de la educación en los centros escolares” (CEE, 2012: n. 2). - “Cuando nuestro sistema actual deja abierto al gobierno de turno la ideologización de los jóvenes en una sociedad que parece crecer en pasividad ante este asalto contra sus derechos legítimos” (CEE, 2012: n. 75). 	<ul style="list-style-type: none"> - “Los centros deben abstenerse de colaborar en el proyecto de educación sexual del gobierno, y negarse a que personal externo venga a adoctrinar a sus alumnos, y los padres tenemos que estar a su lado” (PpE). - “La lógica jurídica del «derecho natural», (...) queda al servicio de la subjetividad individual, y por consiguiente, a merced de cualquier corriente de pensamiento o grupo de presión lo suficientemente fuerte como para plantear un nuevo marco legal amoldado a sus exigencias” (HO en HO, 2016: 24). - “El Estado no debe imponer un único modelo de educación sexual, y en ningún caso debe facilitar este tipo de formación a los menores sin el expreso consentimiento de los padres, y mucho menos en contra de los valores afectivos sexuales que los padres desean transmitir en familia” (FEF). - “La formación moral de los niños, y especialmente en una materia tan delicada como la educación sexual, corresponde a los padres. (...). El Estado no puede pretender suplantar a los padres en el ejercicio de su derecho y su deber de educar a sus hijos conforme a sus principios” (HO). 	<ul style="list-style-type: none"> - “Hay fuerzas... <i>Lobbies</i> que tienen mucha presión. No sé hasta qué punto son causantes, pero esto no se improvisa” (E-FEF5). - “Yo creo que la sociedad se va a ir dando cuenta, pero van a ser años... Creo que dentro de unos años se dará cuenta” (E-HO1).
Como falacia y engaño	<ul style="list-style-type: none"> - “La falacia profunda de esta teoría y de la revolución antropológica que subyace en ella es evidente. El hombre niega tener una naturaleza preconstituida por su corporeidad, que caracteriza al ser humano. Niega la propia naturaleza y decide que ésta no se le ha dado como hecho preestablecido, sino que es él mismo quien se la debe crear” (Benedicto XVI, 2012: s/n). - “Toda la humanidad está alienada cuando se entrega a proyectos exclusivamente humanos, a ideologías y utopías falsas” (Benedicto XVI, 2009: n. 53). 	<ul style="list-style-type: none"> - “Niega que exista una naturaleza de la sexualidad humana y oculta que alterar esa naturaleza provoca desequilibrios, especialmente en los menores” (FEF). - “Un argumento común de estas leyes consiste en negar la evidencia de las posibles anomalías, con características clínicas variadas, de los estados intersexuales, que la medicina define por la existencia de contradicción de uno o de más de los criterios que definen el sexo. Esta conclusión, que avalan numerosos estudios científicos, se niega de raíz, de tal manera que se instaura por decreto la normalidad de lo presumiblemente anómalo” (HO en HO, 2016: 27). - “La carga moral e ideológica de esta materia hace imposible que su transmisión sea neutral” (HO). 	<ul style="list-style-type: none"> - “Al final la cabeza pone a cada cosa en su sitio” (E-HO2). - “Manipular la realidad para que sea acorde a lo que tú quieres vender” (E-PRO4). - “Los valores que defendían incluso a ellos mismos han perjudicado” (E-HO1). - “Esta chica, desde el paganismo, verde y socialista se ha hecho católica, conservadora, tradicional, pura evolución natural” (E-FEF4). - “Los científicos han trabajado y han dado prueba de que esto no es algo natural” (E-HO1).

Genera problemas	<p>- “Esta ideología dificulta a muchos adolescentes alcanzar su <i>verdadera identidad sexual</i> en un momento difícil para ellos. La ambigüedad sexual de nuestra sociedad les hace plantearse problemas que no saben resolver en la soledad en la que se encuentran” (CEE, 2001: n. 34).</p> <p>- “No es difícil constatar las nocivas consecuencias de este vaciamiento de significado: una cultura que no genera vida y que vive la tendencia cada vez más acentuada de convertirse en una cultura de muerte” (CEE, 2012: n. 57).</p>	<p>- “De hecho, niega que exista una naturaleza de la sexualidad humana y oculta que alterar esa naturaleza provoca desequilibrios, especialmente en los menores (...). La sexualidad es como el agua: mal contenida o sin control ni cauce, puede causar estragos” (FEF).</p> <p>- “El miedo a llevar la contraria, la necesidad de no sentirse excluido, el afán de encajar, hacen que la presión social funcione muy bien con un alto porcentaje de la población para silenciar las evidencias e incluso, en el caso de algunas personas especialmente influenciadas, produce una autoconvicción de la mentira” (PpE en Rubio, 2016: 104).</p>	<p>- “También es bueno mostrar los efectos” (E-FEF4).</p> <p>- “A veces es difícil enterarse porque desde los medios se tapan” (E-HO1).</p> <p>- “Hay que ir a la letra pequeña” (E-FEF5).</p> <p>- “Los testimonios que he conocido (...) son para poner los pelos de punta” (E-FEF7).</p> <p>- “Después de pasar unos cuantos años y de ver que su problema lejos de mejorar ha empeorado mucho, han pasado al otro bando” (E-FEF5).</p>
Desalineada con la «ley natural»	<p>- “En el contexto de una cultura que deforma gravemente o incluso pierde el verdadero significado de la sexualidad humana, (...), la Iglesia siente más urgente e insustituible su misión de presentar la sexualidad como valor y función de toda la persona creada, varón y mujer, a imagen de Dios” (Juan Pablo II, 1981: n. 32).</p> <p>- “La Iglesia se opone firmemente a un sistema de información sexual separado de los principios morales y tan frecuentemente difundido (...), abriendo el camino al vicio desde los años de la inocencia” (Juan Pablo II, 1981: n. 37).</p>	<p>- “[Desalineada] nuestros hijos crecerán cada vez más incapacitados para amar, para comprometerse, para apreciar la belleza, para respetar al otro” (PpE).</p> <p>- “El éxito de la educación consiste en proporcionar un conocimiento equilibrado de uno mismo y de la realidad, promoviendo una adecuada jerarquía de valores. La educación sexual fracasa cuando sólo es información técnica y cuando hay un claro desajuste o una falta de armonía en lo que se enseña” (FEF).</p>	<p>- “Hoy yo hago el amor con éste, luego con el otro, luego me da igual, luego me canso, ahora quiero estar embarazada, ahora ya no quiero... Es un poco el tema de los valores al uso” (E-PRO1).</p> <p>- “Creo que desde los colegios no hay un programa adecuado para los hijos, porque hoy en día se les da el ¡Viva la vida!” (E-HO1).</p>
La sexualidad es complementaria	<p>- “La sexualidad, mediante la cual el hombre y la mujer se dan uno a otro con los actos propios y exclusivos de los esposos (...) afecta al núcleo íntimo de la persona humana en cuanto tal” (Juan Pablo II, 1981: n. 11).</p> <p>- “La <i>diferencia</i> y la <i>complementariedad</i> físicas, morales y espirituales, están orientadas a los bienes del matrimonio y al desarrollo de la vida familiar” (VV.AA., 1998: n. 2333).</p>	<p>- “La educación afectivo sexual consiste en la consecución de un conocimiento adecuado de lo que es la sexualidad, desde su desarrollo hasta la culminación del encuentro físico entre un hombre y una mujer, que apunta hacia la madurez psicológica y la plenitud de la persona, en el marco de lo que debe ser la dignidad humana” (FEF).</p> <p>- “La diferencia hombre-mujer nos permite ser complementarios, algo que no se produce con la misma amplitud entre dos personas del mismo sexo” (FEF).</p>	<p>- “El mundo homosexual ha existido siempre y se ha tapado, se ha maltratado muchas veces... La doctrina nunca puede maltratar. (...) Lo que tiene que decir es que hay comportamientos y actuaciones que no son aceptables en la ley de Cristo, pero no se puede atacar o criticar a las personas que tengan debilidades” (E-FEF5).</p>
El sexo como práctica reproductiva	<p>- “Los <i>novios</i> están llamados a vivir la castidad en la continencia. (...) Reservarán para el tiempo del matrimonio las manifestaciones de ternura específicas del amor conyugal. Deben ayudarse mutuamente a crecer en la castidad” (VV.AA., 1998: n. 2350).</p> <p>- “La <i>lujuria</i> es un deseo o un goce desordenados del placer venéreo. El placer sexual es moralmente desordenado cuando es buscado por sí mismo, separado de las finalidades de procreación y de unión” (VV.AA., 1998: n. 2351).</p>	<p>- “Educar es convertir a alguien en persona más libre e independiente, con más criterio, por eso toda educación positiva humaniza y libera al hombre llenándolo de amor. Los padres siempre han de educar en y para la libertad enseñando a sus hijos a dominar y ser dueños de la propia sexualidad, gobernándola con amor, para entregarla a otra persona, a través de una donación comprometida” (FEF).</p> <p>- “La familia que decide tener hijos aporta a la sociedad el mayor de los bienes, pues aporta capital humano y garantiza la sucesión generacional. Cada hijo es un regalo para la familia y para la sociedad” (FEF).</p>	<p>- “Te dan un programa de sexualidad y nunca aparece la palabra familia” (E-HO1).</p> <p>- [Sobre la descendencia] “La gente no sabe lo que es querer. Ni se la educa para eso tampoco. Ni se la forma en distinguir entre qué es amar, querer y qué implica el amor” (E-FEF7).</p> <p>- “La naturaleza es sabia” (E-HO2).</p>

4.3.3. FRENTE AL «ABORTO» Y LA «REPRODUCCIÓN HUMANA ASISTIDA»²⁷⁵

La disputa sobre la legalización, ilegalización o despenalización del aborto ha sido (Barreiro, 2000; Aguilar Fernández, 2010, 2011, 2012) y es uno de los frentes de desencuentro más importante con los diferentes gobiernos desde mediados de la década de 1980. Sin embargo, comparando los contemporáneos procesos de legitimación y debates con los iniciales (Hernández, 1995; Callahan, 2003), vemos que no sólo se ha producido una interesante y pertinente traducción pública —fundamentalmente a través de la biología, la embriología y la genética— de las posturas al calor de las transformaciones discursivas internacionales (Munson, 2010, 2018), sino que incluso se ha añadido un nuevo frente de lucha que cae en el mismo campo que el del aborto: el de la reproducción humana asistida. A pesar de que un debate reflexionado sobre estas dos cuestiones debería problematizar distintos elementos y diferencias (límites de la agencia individual, la relación o los límites entre lo humano y la tecnología), lo cierto es que en el campo se considera que en ambos casos se está hablando de “matar” (E-HO2; E-FEF3; E-PRO3) o de “destruir” (E-HO4; E-FEF8) a “seres humanos en potencia” (E-PRO1; E-FEF3).

Estas dos cuestiones se enraízan en un mismo tensionamiento del orden moral, sexual y reproductivo que propone la Iglesia católica, pues aunque de diferentes maneras, no sólo separan lo unitivo y lo reproductivo como sanciona la encíclica *Humanæ vitæ* (Pablo VI, 1968), sino que, además, identifican dos tipos diferentes de procedimientos tecnológicos que “no son compatibles con el respeto a la dignidad humana” (E-HO4): mientras que el aborto interrumpe el proceso de gestación, en la procreación asistida se desechan los embriones supernumerarios (sobrantes) una vez finalizado el proceso de inseminación. Según los integrantes, simpatizantes y organizaciones del campo, ambas prácticas representan diferentes formas de “atacar la vida humana” (E-PRO4). Así lo expresan:

“Aplicando el criterio de que no se puede destruir la vida humana inocente con ningún fin, por bueno y santo que sea, devienen moralmente inaceptables estos procedimientos de la fecundación *in vitro*, objetivamente, porque se están destruyendo embriones humanos” (Blanco, 2010: 179-180).

¿Cuántos embriones humanos han sido destruidos o congelados? Muchos de los congelados se acaban destruyendo, y en el camino... (E-HO4).

Bueno, es una cadena sencilla. Generalmente, el que piensa, o quien cree o el que cree que el aborto es un problema, ya no vamos a hablar de leyes, que es un problema, bueno lo que entiende es que el feto es un ser humano, punto (E-PRO1).

Porque es matar a una persona. O sea, si tú dices que cuando se engendra el bebé, es un ser humano ya, pues... y si lo matas, pues... (E-PRO3).

El discurso del campo se pliega sobre sí mismo y extiende la condición de humanidad hasta el mismo momento de la concepción (VV.AA., 1998: n. 2270)²⁷⁶. Esto, evidentemente, no sólo cierra la posibilidad a

²⁷⁵ Si bien es cierto que desde el ámbito de la bioética teológica se entiende que estas dos realidades representan materias diferenciadas —tal y como destaca el jesuita Javier Gafo (2003)—, lo cierto es que en el enmarcamiento, es decir, en la “ele[cción] [d]el lenguaje que encaja en tu visión del mundo” (Lakoff, 2007: 25), los discursos movilizados son idénticos en ambos casos. Dicho esto, y como única justificación para su análisis conjunto, destaco que ambas realidades son interpretadas de forma paralela, estimulando idénticos discursos sobredramatizados.

discutir sobre la licitud/ilicitud de la IVE según casos (la ley del 1985) o plazos (la ley del 2010), sino que, además, en tanto que asume que el feto es un ser humano, considera que se le debe aplicar el mismo conjunto de derechos que quedaron sellados a partir de la Declaración Universal de los Derechos Humanos:

Todo el mundo tiene derecho a vivir, al fin y al cabo, a nacer ¿no? Al final, son los derechos humanos ¿no? El primer derecho es el derecho a la vida, todo el mundo tiene el derecho a la vida desde su concepción hasta su muerte natural. Yo creo que eso es lo que la gente debiera saber, que está en los derechos humanos (E-HO1).

Esta sociedad es muy reivindicativa ¿no? De la *nuestros derechos* ¿no? La de la *mujer trabajadora* ¿no? La de los *derechos de la mujer* ¿no? Pues es coger eso y... ¿sí, no? Es como trasladarlo, aprovechar una circunstancia que se da para decir: «¡Oye, también el derecho a la vida!» (E-FEF2).

El derecho a vivir me parece que es uno de los principios más básicos. No es que sea un derecho negativo el no poder abortar, es que es un derecho positivo... O sea, estás negando a una persona ser y la posibilidad de vivir, la posibilidad de sufrir incluso, él tiene el derecho a sufrir alegrías, a sufrir dolor... Tiene derecho a todo: a lo bueno y a lo malo (E-PRO2).

Esta es la tesis transversal que articula la posición en el campo, así como la manera en que se sostiene la causa antiabortista mediante “argumentos racionales —«razones públicas»— independientemente de cualquier verdad revelada o credo religioso” (Contreras, 2011: 83-84). En ese sentido, hay que destacar que este esfuerzo no se ha realizado sólo para poder emplazar una postura basada en una ética particular en el espacio público, sino porque desde la década de 1990, el tradicional argumento eclesial de la animación inmediata (Ibáñez y García-Velasco, 1992) comienza a ser contestado tanto entre los militantes católicos que construyen su catolicidad a partir de un bricolaje individual, como entre muchos de los que lo hacen firmemente enraizados en la institución²⁷⁷ (E-PRO1; E-PRO2).

A pesar de que el esfuerzo de traducción es notable, lo cierto es que el espacio de reflexión colectivo es cancelado incluso antes de comenzar, asumiendo la máxima de que el aborto es inconcebible bajo cualquier pretexto (E-HO4; E-HO5; E-MV1; E-FMT1). La plataforma DaV-HO (ver Figura 33) explota tanto en su cartelera (el simbolismo de la línea del ritmo cardíaco) como en sus eslóganes («No existe el derecho a matar: existe el derecho a vivir») esta lógica:

²⁷⁶ Frances Kissling, ex presidenta (1982-2007) de CDD, sostiene: “no es cierto que la Iglesia crea que el feto es una persona. De hecho, nadie sabe cuándo el feto se vuelve persona; Dios no nos ha dicho eso, ni en la Biblia ni de alguna otra manera. A través de la historia la Iglesia ha objetado el aborto, no porque el feto sea una persona, sino porque el aborto es un signo de que no se acepta la posición de la Iglesia sobre el sexo. La Iglesia dice que puede haber sexo sólo en el matrimonio y que se debe estar abierto a embarazarse cada vez que se tienen relaciones sexuales. Así que si se tiene un aborto, es prueba de que no se acepta la idea de tener un bebé. Pero los tiempos han cambiado y ahora sabemos que el sexo es un bello regalo de Dios. Se nos ha dado no sólo para concebir bebés sino también para ayudar a la pareja a crecer en su amor y conocimiento del otro. De la misma manera que la Iglesia necesita cambiar el modo como ve el sexo y el control natal, también necesita cambiar la manera como ve el aborto” (en Blancarte, 2008a: 174).

²⁷⁷ Un entrevistado dice: “sinceramente, me parece un argumento muy débil el argumento del alma...” (E-PRO2).



Figura 33. Cartelería oficial de la “Marcha por la vida” (O-HO1) organizada por DaV-HO contra la ley de IVE (18-06-2017, Madrid).

Fuentes: *fotografía cedida por Endika Basáñez Barrio; **HO²⁷⁸.

Esta retórica de los derechos se construye apelando a las últimas propuestas del saber científico (fundamentalmente la embriología y la genética). Así, y en la medida en que subrayan que el feto “tiene un grupo de células distinto al de la madre” (E-HO2) y que su ADN es “propio, único, distinto, irrepitible” (E-MV1) los GLIC consideran que el gobierno tiene “una responsabilidad *de carácter autónomo*” (Dworkin, 1994: 20) con el feto. Así lo mantiene un ex miembro de la junta directiva de HO:

“En las cuestiones bioéticas, es muy fácil mostrar que, (...), los cristianos no consideramos que el aborto y la eutanasia sean malos «porque Dios nos lo haya susurrado al oído». Los progresos de la embriología no cesan de aportar agua al molino provida, testimoniando con rotundidad la existencia de un nuevo ser dotado de un perfil genético único e irrepitible desde el instante mismo de la fecundación. Y el argumento según el cual la dignidad del ser humano no puede depender de su tamaño, ni de su forma, ni de su grado de maduración, ni de sus capacidades, ni de su «calidad de vida»... no tiene nada de confesional. O el ser humano es inviolable en todas las etapas de su vida (en la salud y en la enfermedad, en el seno materno y en el lecho de la agonía), o no lo es en ninguna: este razonamiento tiene que ver con la lógica, y no con verdades reveladas” (Contreras, 2011: 87).

Sin embargo, a pesar de que deliberadamente buscan inscribirse en un marco de argumentación público, finalmente acaban por deslizar conclusiones eminentemente “morales” (E-PRO1) —y por lo tanto fuera del alcance del debate público— que desbarata la argumentación anterior, pues parten de la afirmación que sostiene “el valor intrínseco, innato (...) [de] la criatura [incluso antes de que] tenga movimiento, sensación, intereses o derechos propios” (Dworkin, 1994: 19-20). Este planteamiento de defensa de la dignidad humana, asimismo, lo hace a expensas de los derechos de la mujer en tanto que sujeto autónomo y autodeterminado, pues en función del bosquejo que proponen los GLIC sobre el aborto y la destrucción de embriones, el debate sobre el valor y los límites de la vida humana no sólo es considerado como “abominable” (E-FEF3) o “aberrante” (E-MV1), sino que incluso pasa por impertinente:

El aborto es precisamente eso ¿no? Usurparle el derecho a vivir a una criatura, a un niño que está ahí, en sus potencialidades ¿no? ¡Quién eres tú para decidir que este niño no va a vivir! Creo que ese debería ser el único debate en este asunto, porque creo que a veces el debate se desvía hacia los derechos de la mujer. ¿Qué tienen que ver los derechos de la mujer en este asunto? O sea, vamos a discutir si lo que hay ahí es una persona o no es una persona (E-FEF3).

²⁷⁸ Imagen disponible en: <https://www.hazteoir.org/noticia/ciudadanos-se-manifiestan-vida-congreso-15101>. Último acceso: 15-08-2020.

Al hilo de esto, además, se da un corrimiento interesante: el discurso de los colectivos, agentes y simpatizantes del campo se instala en las categorías sociológicas que tratan de caracterizarlos — “neoconservadores” (Díaz-Salazar, 2007a) o “fundamentalistas” (Mujica, 2007)— para, desde ahí, reivindicar que en la medida en que creen defender la posición de los “más débiles” (Juan Pablo II, 1995: n. 5; Blanco y Meseguer, 2011: 122), son ellos los que ocupan en este conflicto el rol genuinamente progresista —“lo progresista es ayudar a la madre embarazada” (E-HO5)— frente a los partidarios del derecho a decidir. Estos últimos, los interpelados como representantes de la «cultura de la muerte», al contrario que los GLIC en su propio imaginario, están indirectamente velando (aunque no lo sepan) por el “negocio” (E-HO1; E-FEF2; E-FMT1; E-HO5) del “imperio de la muerte” (Del Fresno, 2008) que, en opinión de los agentes del campo, representan las compañías de planificación familiar:

[Una persona vino de una clínica de inseminación artificial] a clase de embriología para enseñarnos cómo funcionaban (...) y yo le pregunté al tío este cuánto costaba la inseminación, y claro, te plantabas en un presupuesto que nadie podía pagar. Obviamente, esto sólo se hace a través de empresas privadas, que son quienes tienen la pasta para conseguir lo que a ti te interesa. Hay formas de vender en las que alguien está manipulando genéticamente a una persona, por lo que te interesa poder desechar 9 de 10 óvulos que inseminas artificialmente, y a ti te compensa, o sea..., provocar un aborto a una mujer y así te ganas no sé cuántos pagos, y a ti te interesa... (E-PRO4).

Muchas veces me pregunta la gente: ¿por qué no hay adopciones en España? Muy sencillo, porque la industria del aborto es la misma industria que la fecundación *in vitro*. La fecundación *in vitro* hace mucho dinero y no le interesa que existan adopciones en España. Para empezar no se llegan a plantear adoptar porque primero les proponen la fecundación *in vitro*, que mueve muchísimo dinero... (...). Yo me encuentro cada vez más a chicas que abortan que luego les dicen: «ya que estás, ¿no quieres ganar 1.000€? ¿Quieres hacer una donación de óvulos? Es que es una industria... (E-FMT1).

Este discurso a favor de los vulnerables, los precarios y los oprimidos —como ya he mostrado en la caracterización de la identidad colectiva de los GLIC— se enmarca en la tendencia creciente a reivindicar prácticas y discursos relacionados con la gestión de las poblaciones y de la vida (Fassin, 2010, 2016a). Aplicado al ámbito concreto de la oposición al aborto y a la investigación con embriones, comienza a articularse progresivamente una suerte de discurso en torno a la «guerra justa»²⁷⁹ (Cooper, 2008: 152) enmarcando estas prácticas como “el genocidio del siglo XXI” (O-PCVI) o como una nueva forma de “Solución Final” (Rubio, 2016: 117). La Figura 34 muestra la cartelería no oficial de las manifestaciones autodenominadas provida:

²⁷⁹ Jesús Poveda, colaborador destacado en FEAPV y DaV-HO, en una entrevista apunta la hipótesis de Melinda Cooper: “[el aborto] es la mentira, la falta de respeto a la vida, lo más contrario a la paz. Es algo demoníaco. (...) Es la guerra intrauterina contra alguien que no puede defenderse. Es también violencia contra la mujer y la familia” (Altozano, 2011: 67-68).



Figura 34. Cartelería no oficial en la movilización (O-PCVI) contra la vigente ley de IVE (14-03-2015, Madrid).
Fuente: fotografías cedidas por Ángel Manuel Gómez Acuña.

Esta estrategia, sin embargo, produce considerables tensiones y contradicciones, pues este discurso duro opera como contrapunto radical a la línea argumental que habla en positivo de la “maternidad” (E-FMT1; E-MV1), la “familia” (E-FEF8) y la “mujer” (E-FEF7) que aspira a implementarse en imitación a la experiencia estadounidense (Munson, 2010). Mediante la exposición de estas imágenes no sólo tratan de “provocar una cierta reacción” (E-HO2), sino que también tienen el objetivo de “romper” (Puente, 2009) la “espiral” (E-FEF2), el “cerco” (E-FEF4) o el “muro” (E-FEF4) de silencio aparentemente construido en torno a estas prácticas (particularmente en torno al aborto). Esto se produce con el ánimo de reivindicar en el espacio público “lo que es realmente el aborto” (E-HO1) y “la destrucción de embriones” (E-HO4):

Como es algo terrible, sangriento, sanguinario... de esto no se debe hablar, no se puede hablar... Si un profesor de instituto de sociales, historia o ética habla sobre el aborto se la juega, le sancionan ¿no? Eso es como un sabotaje, como un provocador, como un fascista... Es curioso ¿no? Si fuera como una conquista exitosa, por qué no podríamos hablar de ella ¿no? (E-FEF4).

ya cuando ha crecido ya hay que respetar la vida, pero... se han llegado a practicar abortos que yo he visto fotos de abortos que te dicen: “es como una gamba”. Eso no es una gamba, eso tiene piernas, brazos y cabeza. Tienes fotos de fetos sangrando apachurrados y... (E-PRO2).

Este silenciamiento se produce en dos instancias diferentes: la primera, relacionada con la práctica del aborto misma o la destrucción de los embriones supernumerarios; la segunda, y una vez transcurrido el tiempo, invisibiliza el conjunto de problemas físicos, psicológicos y espirituales que “esta práctica antinatural produce” (E-FEF7). Así, el denominado síndrome postaborto es considerado como la manifestación más clara de que “la naturaleza se abre camino” (E-FMT1), subrayando mediante efectos indeseables que la acción no se inscribe en un orden moral recto:

Creo que el aborto es malo para la madre. En la mayoría de los casos, las mujeres que abortan —a las que las han hecho abortar mejor dicho—, luego han tenido muchísimos problemas, han tenido que ir al psicólogo tal... porque el crio ya lo tiene ahí, va a nacer (E-HO1).

A ti te pueden educar en que el aborto está bien, que no hay interrupción voluntaria del embarazo, no sé qué... Hasta que abortas y veas la cantidad de traumas que te genera como mujer, fisiológica y psicológicamente. También en el padre de ese niño muerto (E-PRO4).

Esta cuestión es central en la argumentación contra el aborto (y en menor medida para la reproducción humana asistida), incluso más que la postura que piensa teóricamente sobre el inicio de la vida y de la dignidad humanas. Para apuntarla recaban y hacen visible de manera sistemática tres tipos de relato: 1) el de parejas que continúan adelante con el embarazo a pesar de los problemas y la desconfianza inicial que sienten respecto de los GLIC asistenciales —es el perfil que más visible (E-PRO1; E-FMT1; E-FEF8)—; 2) el de personas que habiendo trabajado en hospitales o en centros de planificación familiar²⁸⁰, abandonan el trabajo para difundir su experiencia a partir de un discurso que acentúa el uso de prácticas escabrosas de dudosa legalidad (E-MV1; E-HO4); y 3) aquellas mujeres que debido a la falta de información o asistencia decidieron interrumpir voluntariamente el embarazo para, a partir de ahí, desencadenar dinámicas muy negativas tanto en lo social, como en lo físico y psicológico (E-FMT1; E-FEF7). El testimonio de éstas últimas es fundamental para apuntalar el discurso de que el aborto, más que una solución, es la liberación de un conjunto amplísimo de consecuencias no deseadas de la acción.

En la Tabla 21 podemos ver cómo las reflexiones y consideraciones de los agentes y simpatizantes del campo encuentran enormes similitudes con los posicionamientos organizacionales. Estas posturas, a su vez, están inspiradas en la doctrina de la Iglesia católica, lo que hace pensar en una traducción *a posteriori* de las propuestas contra la práctica del aborto y de la reproducción humana asistida. Así pueden rastrearse las siguientes líneas discursivas:

²⁸⁰ Este relato se articula generalmente mediante la metáfora paulina de la “caída del caballo” (E-FEF4), pues es un ejercicio de desvelamiento permanente de una realidad supuestamente ocultada.

Tabla 21. Coincidencias discursivas en el campo entre la Iglesia católica, los GLIC y los actores y simpatizantes del campo sobre el «aborto» y la «reproducción humana asistida».
Fuente: elaboración propia.

	IGLESIA CATÓLICA INSTITUCIONAL	GLIC (organización enunciativa)	AGENTES Y SIMPATIZANTES DEL CAMPO
Como síntoma de deterioro moral	<p>- “El hecho de que las legislaciones de muchos países, (...), hayan consentido no penar o incluso reconocer la plena legitimidad de estas prácticas contra la vida es, al mismo tiempo, un síntoma preocupante y (...) del grave deterioro moral” (Juan Pablo II, 1995: n. 4).</p> <p>- “La aceptación del aborto en la mentalidad, en las costumbres y en la misma ley es señal evidente de una peligrosísima crisis del sentido moral, que es cada vez más incapaz de distinguir entre el bien y el mal, incluso cuando está en juego el derecho fundamental a la vida. Ante una situación tan grave, se requiere más que nunca el valor de mirar (...), sin ceder a compromisos de conveniencia o a la tentación de autoengaño” (Juan Pablo II, 1995: n. 58).</p>	<p>- “Somos herederos de una estupenda herencia cultural humanista, pero (...) ya no la entendemos; nos beneficiamos de lo que hemos heredado (...); pero como no conocemos sus claves morales e intelectuales no somos capaces de reparar sus fallos cuando se producen... y cada vez más esa herencia va perdiendo, separada de sus raíces, consistencia, vigencia y coherencia” (FEF en Blanco, 2010: 23).</p> <p>- “Es muy grave y preocupante el fenómeno de la eliminación de tantas vidas humanas incipientes (...), no menos grave e inquietante es el hecho de que a la conciencia misma le cueste cada vez más percibir la distinción entre el bien y el mal en lo referente al valor fundamental de la vida humana. El valor de la vida pueda hoy sufrir una especie de «eclipse», aun cuando la conciencia no deje de señalarlo como valor sagrado e intangible” (ANDEVI).</p>	<p>- “Si se es nihilista, pues es complicado que se piense que ese feto es un ser humano y que además tiene alma” (E-PRO1).</p> <p>- “Si te hablo sinceramente, me parece muy débil el argumento del alma” (E-PRO2).</p> <p>- “La sociedad actual no respeta mucho el tema de la naturaleza” (E-PRO2).</p> <p>- “Creo que hay que ir al fondo” (E-HO1).</p> <p>- “Es alterar el orden natural” (E-PRO4).</p> <p>- “Cuando vas contranatura eso... de algún modo repercute en la conciencia, y es sorprendente” (E-FEF7).</p> <p>- “El debate se desvía” (E-FEF3).</p> <p>- “Se confunde a la gente mediante un uso torticero del lenguaje” (E-MV1).</p> <p>- “Como algo abominable” (E-FEF3).</p> <p>- “Una aberración” (E-MV1).</p>
Articular la «cultura de la vida»	<p>- “<i>Los individuos, las familias, los grupos y las asociaciones</i> tienen una responsabilidad, aunque a título y en modos diversos, en la animación social y en la elaboración de proyectos culturales, económicos, políticos y legislativos que, respetando a todos y según la lógica de la convivencia democrática, contribuyan a edificar una sociedad en la que se reconozca y tutele la dignidad de cada persona, y se defienda y promueva la vida de todos” (Juan Pablo II, 1995: n. 90).</p> <p>- “En la movilización por una nueva cultura de la vida nadie se debe sentir excluido: <i>todos tienen un papel importante que desempeñar</i>. La misión de los <i>profesores</i> y de los <i>educadores</i> es, junto con la de la familia, particularmente importante. De ellos dependerá mucho que los jóvenes, formados en una auténtica libertad, sepan custodiar interiormente y difundir a su alrededor ideales verdaderos de vida, y que sepan crecer en el respeto y servicio a cada persona, en la familia y en la sociedad” (Juan Pablo II, 1995: n. 98).</p>	<p>- “Cada época tiene su barbarie: la esclavitud, la tortura, la discriminación de las mujeres... Y la barbarie de nuestro tiempo es la legalización del aborto y su banalización en la conciencia colectiva” (FEF en Blanco y Meseguer, 2011: 71)</p> <p>- “Estamos convencidos de que, con el esfuerzo y la colaboración de todos los ciudadanos, la presión política y la ayuda a las mujeres, lograremos la erradicación total de esta[s] práctica en nuestro país. La esclavitud fue una práctica legal y socialmente aceptada durante siglos y, finalmente, fue prohibida y considerada un atentado contra la dignidad de las personas” (DaV).</p> <p>- “Convivimos con leyes injustas, como ha pasado en otros momentos de la historia (...). Nuestra presencia en la sociedad que nos ha tocado vivir no es una condena; es nuestra responsabilidad” (FEF en Blanco, 2011a: s/n).</p>	<p>- “Creo que no se beneficia nadie. Los mismos que la están defendiendo se están perjudicando” (E-HO1).</p> <p>- “Dentro de uno años se verá, pero la crisis demográfica es parte del aborto” (E-HO1).</p> <p>- “Cuando la gente se da cuenta de que ahí se está matando a alguien, eso tiene que provocar una cierta reacción” (E-HO2).</p> <p>- “Hay más fallecimiento que nacimientos” (E-HO1).</p> <p>- “La ciencia está a favor de la vida de todos los seres humanos, también de los que no han nacido aún” (E-HO4).</p> <p>- “Luego está el tema de las pensiones...” (E-HO1).</p> <p>- “Con estos temas tenía la intuición que me decía que había que hacer algo” (E-MV1).</p> <p>- “Al Estado le viene muy bien que haya abortos: ¡De algún lado tendrá que sacar!” (E-HO1).</p> <p>- “Si una persona busca el por qué de las cosas (...) yo creo que se acaban uniendo” (E-PRO4).</p>

<p>Como un ataque a la dignidad humana</p>	<p>- “Desde que se produce la fecundación mediante la unión del espermatozoide con el óvulo, surge un nuevo ser humano distinto de todos los que han existido, existen y existirán. En ese momento se inicia un proceso vital esencialmente nuevo y diferente a los del espermatozoide y del óvulo, que tiene ya esperanza de vida en plenitud. Desde ese primer instante, la vida del nuevo ser merece respeto y protección, porque el desarrollo humano es un continuo en el que no hay saltos cualitativos, sino la progresiva realización de ese destino personal. Todo intento de distinguir entre el no nacido y el nacido en relación con su condición humana carece de fundamento” (CEE, 1991: n. 3).</p> <p>- “La vida humana debe ser respetada y protegida de manera absoluta desde el momento de la concepción. Desde el primer momento de su existencia, el ser humano debe ver reconocidos sus derechos de persona, entre los cuales está el derecho inviolable de todo ser inocente a la vida” (VV.AA., 1998: n. 2270).</p>	<p>- “La herramienta más potente con la que contamos es la propia realidad. Hablar de la realidad del aborto [y la procreación humana asistida], descubrir la verdad que rodea a esta práctica, es el mejor modo de concienciar a la sociedad de la necesidad de acabar con tanta muerte” (DaV).</p> <p>- “Pelemos por un mundo en el que la vida humana sea respetada desde la concepción hasta la muerte natural, sabedores de que todos los seres humanos poseen una dignidad innata y son sujetos de derechos fundamentales” (DaV).</p>	<p>- “Si se entiende que el feto es un ser humano, entonces hay que atribuir toda la dignidad que le corresponde a un ser humano” (E-PRO1).</p> <p>- “Biológicamente es tan imposible demostrar que es un ser humano como que no. ¿Cuál es el problema? Que como no puedes demostrar que lo es, pues la gente piensa automáticamente piensa: no lo es” (E-PRO2).</p> <p>- “Es un grupo de células distinto al de la madre y encima no sabemos decir este es persona y este no pues...para asegurarnos vamos a curarnos en salud” (E-HO2).</p> <p>- “Se trata de una de una vida humana: ¡eso es indiscutible! Desde el momento de la concepción estamos hablando de una vida humana. La ciencia así lo corrobora” (E-MV1).</p> <p>- “¿Me estás diciendo que en esta semana no es ser humano y en esta sí? Es una barrera tan fina...” (E-PRO2).</p> <p>- “Persona en acto o persona en potencia: entramos en unas definiciones de vida que hay que acotar” (E-FEF2).</p>
<p>Como una guerra contra la vida</p>	<p>- “Más allá de las intenciones, que pueden ser diversas y presentar tal vez aspectos convincentes incluso en nombre de la solidaridad, estamos en realidad ante una objetiva «conjura contra la vida», que ve implicadas incluso a Instituciones internacionales, dedicadas a alentar y programar auténticas campañas de difusión de la anticoncepción, la esterilización y el aborto” (Juan Pablo II, 1995a: n. 17).</p> <p>- “Pero el aborto [y la investigación con embriones], sea de mujeres ricas o pobres, se haga clandestinamente o bajo la protección del Estado, se practique sin medios o con la más sofisticada tecnología, es siempre el mismo crimen contra la vida de un inocente indefenso, y esta acción nunca se puede justificar” (CEE, 1991: n. 25).</p>	<p>- “El aborto es un fracaso rotundo que elimina una vida humana y perjudica seriamente a la mujer. Es así de sencillo y, precisamente porque vivimos en una sociedad democrática, tolerante y plural, debemos decir lo que pensamos: el aborto es una barbaridad” (FRM en Puente, 2009: 170).</p> <p>- “Es la mentira, la falta de respeto a la vida, lo más contrario a la paz. Es algo demoníaco. [También] es la guerra intrauterina contra alguien que no puede defenderse. Es también violencia contra la mujer y la familia” (FEAPV y DaV en Altozano, 2011: 67-68).</p> <p>- “El gran problema moral, el más serio, es que en estos momentos todas las técnicas de reproducción asistida <i>in vitro</i> que conocemos implican la posibilidad de destrucción de embriones; (...). Aplicando el criterio de que no se puede destruir la vida humana inocente con ningún fin, por bueno y santo que sea, devienen moralmente inaceptables estos procedimientos de la fecundación <i>in vitro</i>, objetivamente, porque se están destruyendo embriones humanos” (FEF en Blanco, 2010: 179-180).</p>	<p>- “El genocidio del siglo XXI” (O-PCVI).</p> <p>- “Como un negocio millonario” (E-FEF4; E-FEF5).</p> <p>- “Como fracasos de la sociedad” (E-FEF7).</p> <p>- “Nadie hace nada: ni fiscalía, ni jueces, ni policía, ni médicos. Nadie. Hay muchos cómplices en este proceso” (E-FEF4).</p> <p>- “Hay formas de vender en las que alguien está manipulando genéticamente a una persona y te interesa poder desechar 9 de 10 óvulos que insemines artificialmente... Te compensa provocar un aborto a una mujer y te ganas no sé cuántos pagos...” (E-PRO4).</p> <p>- “¿Cuántos embriones humanos han sido destruidos o congelados? Muchos de los congelados se acaban destruyendo, y en el camino...” (E-HO4).</p> <p>- “Es la usurpación de derecho a vivir a una criatura (...) en todas sus potencialidades” (E-FEF3).</p> <p>- “Como fracasos de la sociedad” (E-FEF7).</p>

4.3.4. FRENTE A LA «EUTANASIA»

“A los médicos no nos enseñan... No estudiamos para matar, estudiamos para curar. Estudiamos para que cuando no podamos curar, aliviar. ¿Qué pasa? Que ese alivio mal entendido lleva a situaciones... raras”.

E-HO2.

La eutanasia es una práctica que hace saltar todas las alarmas en el campo, tanto las de la Iglesia católica representada a través de la CEE, como las de las organizaciones, activistas y simpatizantes de los GLIC. Frente a un debate social latente desde la década de 1990, la institución pública *La eutanasia: 100 cuestiones y respuestas sobre la defensa de la vida humana y la actitud de los católicos* (CEE, 1993), documento que fija la posición doctrinal para, a partir de ahí, dirigir la opinión del laicado creyente. No es exagerado decir que este documento representa un hito, pues a falta de una reflexión de mayor calado, las posturas que apunta son las tesis que aparecen en los discursos de los GLIC objeto de estudio. De esta forma, y como punto de partida, recojo la postura oficial de la Iglesia católica que inspira el documento de la CEE:

“Nadie puede atentar contra la vida de un hombre inocente sin oponerse al amor de Dios hacia él, sin violar un derecho fundamental, irrenunciable e inalienable, sin cometer, por ello, un crimen de extrema gravedad. (...). Es necesario reafirmar con toda firmeza que nada ni nadie puede autorizar la muerte de un ser humano inocente, sea feto o embrión, niño o adulto, anciano, enfermo incurable o agonizante. Nadie además puede pedir este gesto homicida para sí mismo o para otros confiados a su responsabilidad ni puede consentirlo explícita o implícitamente. Ninguna autoridad puede legítimamente imponerlo ni permitirlo. Se trata en efecto de una violación de la ley divina” (CPF, 1980: nn. 1-2).

En el campo GLIC prima una oposición radical legitimada a partir de discursos extremadamente simplistas y sobredramatizados. Los escasos pronunciamientos más allá de los lugares comunes habituales ponen de manifiesto que la reflexión sobre esta cuestión está todavía inmadura. Presumiblemente, y en la medida en que el debate sobre la eutanasia adquieran mayor visibilidad, ganará consistencia y —espero— finura analítica. Por el momento, se puede decir que no existe empatía alguna con los discursos favorables al derecho a decidir, pues son rápidamente desechados como propios de una racionalidad cultural que siente un desprecio intrínseco por la dignidad humana²⁸¹.

Las tres ideas que vertebran la oposición a este secularismo pueden rastrearse de forma clara a partir de los documentos vaticanos y episcopales son las siguientes: la primera, considera que este debate es netamente ideológico (E-FEF3) en el mismo sentido que utilizan para describir la «ideología de género», es decir, que se trata de un debate espurio que tiene por objeto gobernar las conciencias de la población; la segunda postura asume que la noción de dignidad humana trasciende ampliamente la voluntad individual en relación al fin de la propia vida (E-MV1); y la tercera y última consideración sostiene que el

²⁸¹ Respetar la dignidad humana, como en el caso del aborto o de la procreación humana asistida, es, en cualquier caso, “respetar la vida humana desde la concepción hasta la muerte natural” (E-MV1). Este eslogan vaticano implica un cierre categórico sobre lo que es la dignidad humana; una concepción que, por otro lado, y como tónica general, al parecer se resiente mediante el estímulo de secularismos a cualquier nivel.

ser humano no debe ser juzgado exclusivamente “en base a criterios de eficiencia” (E-HO2; E-FEF3), lo que implica necesariamente que debe implicar un esfuerzo por valorar las distintas etapas y capacidades del ser humano de forma integral²⁸².

La primera postura discurre que el debate en torno a la eutanasia es esencialmente un debate “ideológico” (E-HO4) —en el sentido de falaz—, y que, por lo tanto, asume que en absoluto guarda relación con la autonomización de la agencia humana respecto de un orden gubernamental supraterrrenal. Esto comienza según los agentes del campo en el momento en que los partidarios del derecho a decidir agrupan sus propuestas a partir del término “muerte digna”, que, por otro lado, es la traducción más o menos literal del griego (el término exacto sería “buena muerte”). A partir de ahí, el conjunto de los GLIC considera que esta “apropiación” (E-HO2) terminológica forma parte de una estrategia para producir una situación ficcional en la que la práctica de la eutanasia emerja como restituidora de la dignidad en el ámbito sanitario. Así lo expresa un ex miembro de HO:

La gente tiene esta imagen de... además, se han apropiado de este nombre, el de muerte digna ¿no? Porque la gente se cree que la gente se muere en los hospitales con unos dolores terribles tirados en un pasillo, y eso no es real (E-HO2).

Esto, por lo tanto, tiene según los miembros de los GLIC el objetivo de producir un debate espurio, pues de manera rotunda se sostiene que “nadie quiere morirse” (E-HO2; E-FEF3; E-HO1), y que si esta petición se da es porque el enfermo tiene problemas ambientales sin resolver, generalmente relacionados con la “depresión” (E-HO2) o la “soledad” (E-FEF3). Así lo expresan:

A lo mejor una persona que te dice que se quiere morir igual es que está deprimida. Vamos a asegurarnos de verdad que... A ver: ¿quién se quiere morir? Nadie. Si alguien te está pidiendo eso: «¡Mátame, mátame, mátame!», probablemente sea porque o le duele algo, o porque está deprimido o porque tiene algún tipo de cosa alrededor. Ninguna persona que esté normal o confortable se quiere morir (E-HO2).

Creo que el problema de una persona que puede ser que diga que quiere terminar con una persona, no creo que el problema de fondo de esa persona, y esto es una opinión personal, sea el estoy enfermo, estoy sufriendo, estoy... Yo creo que es muchas veces la soledad que hay. La soledad que puede haber en un caso así. Por ejemplo, si tú tienes a tus hijos y a tus nietos ahí ¿no? Yo creo que no quiere morirse, yo creo que nadie quiere morirse (E-FEF3).

Esta posición cerrada representa —como es natural— una importante barrera para la reflexión y el diálogo. Los GLIC caracterizan al ser humano como un agente irremediable y naturalmente aferrado a la vida, por lo que desatienden y niegan de plano cualquier consideración que se desmarque de esa

²⁸² Es interesante ver cómo los discursos eclesiales sobre la eutanasia operan enmarcados según la mirada funcionalista. En esta materia concreta asumen que la denominada tercera edad cumple dos funciones insustituibles: de un lado, el cuidado de los/as nietos/as y el apoyo económico en un marco de precariedad laboral (E-HO1); del otro, y por el mero hecho de serlo, como socializadores y reproductores de un saber basado en la experiencia que cumple una función integradora. En este sentido, la eutanasia problematiza la cohesión interna de la sociedad por medio de la supresión sistemática de un operador clave del sistema al que por sus características no se le puede encontrar un sustituto funcional. Este postulado, aunque no en un plano verbal, anida en el campo de manera insistente.

concepción. Esto les lleva a invisibilizar la realidad que muestra que incluso *muriendo en salud* (es decir, atendido, protegido y cuidado) existe un conjunto de personas que han dado su vida por vivida.

Esto lleva al segundo punto, aquel que considera que en la medida en que la agencia del individuo se dirige hacia un conjunto de representaciones y prácticas que “van contra natura” (E-PRO4), el individuo se degrada o desdignifica por medio de la alteración del curso natural de la vida²⁸³. De esta forma, los activistas, simpatizantes y organizaciones que componen el campo consideran que para resolver estos desequilibrios coyunturales basta con la única propuesta de los cuidados paliativos (frente al dolor y sufrimiento físico) aplicados de forma holística (atendiendo también a las dimensiones psico-social y espiritual), aquellos que involucran la red amplia del paciente en el proceso del final de vida:

Lo que dice la literatura científica es que cuando un paciente tiene un acompañamiento psicológico adecuado, siente que su vida queda más o menos atada y resuelta, que ha solucionado lo que tenía que solucionar y que no le duelen las cosas no se quiere morir. Si la gente está a gusto y ve que tiene la posibilidad de poder solucionar sus cosas y de marcharse tranquilo y en orden, no se quiere morir (E-HO2).

La apuesta por los cuidados paliativos que defienden los GLIC para situaciones de vulnerabilidad extrema no es patrimonio del cristianismo, a pesar de que en ocasiones puede parecerlo²⁸⁴. En la actualidad, y vinculadas a las racionalidades intramundanas que proponen las espiritualidades orientales, están comenzando a ser visibilizadas lógicas relacionales inspiradas en prácticas de tipo compasivo en distintos ambientes socio-sanitarios (Aliende Urtasun y García Martín, 2019). Sin embargo, y por muy positivas que éstas prácticas puedan resultar para la gestión de la vida y la enfermedad, la práctica de los cuidados paliativos compasivos no agota el debate sobre la muerte digna en la medida en que propone soluciones a problemas distintos. Así, la recurrente apelación a la elección única entre los dos procedimientos (cuidados paliativos o eutanasia) oscurece el hecho de que más que excluyentes, resultan ser complementarios (cuidados paliativos y eutanasia) siempre que así lo desee el individuo en fase de final de vida. De esta forma, esta aparente incompatibilidad pasa por oscurecer la reflexión más que iluminar sus posibilidades combinadas:

Una cosa súper lógica que te enseñan en las facultades es que no tienen ningún sentido tratamientos inútiles a un paciente que sabes que se va a morir, y que lo único que haces es putearle a él y putearle a su familia y que sufra. Evidentemente todo el mundo tiene derecho a morir sin dolor: ya tenemos un porrón de medicinas para morir sin dolor, y ya... dentro de lo que cabe si él quiere morir en su casa en lugar de en un hospital, pues te mueres en tu casa, ¡pues faltaría más! Y en ese sentido... estas leyes que estamos trabajando en España, en otros países no se han dado. Directamente han optado por la eutanasia, y creo que este proceso puede frenar un poco (E-HO2).

Por eso, las leyes que refuerzan los cuidados paliativos pueden ayudar, si se aplican bien, a frenar un poco el tema de la eutanasia de momento (E-HO2).

²⁸³ Habría que repensar esta noción de orden natural en la medida en que un individuo tiene un acceso público e integral para hacer frente a todas las enfermedades que lo invaden a lo largo de su vida y que, sin embargo, son resueltas sin mayores contradicciones: ¿cómo se mide la pertinencia de un tratamiento? Evidentemente, el curso natural de la vida tiene matices según las diferentes posibilidades de acceso a la salud.

²⁸⁴ Aún y todo hay que visibilizar la enorme labor que el conjunto del cristianismo ha hecho en este materia. Para más información sobre la atención al final de vida ver: Elias, 1990; Luxardo, Alonso y Cruz, 2013.

En este sentido, y como se aprecia en los *verbatim* superiores de un ex coordinador provincial de HO, la lógica de los cuidados paliativos (también) tiene la misión estratégica de evitar la promulgación de la eutanasia como opción alternativa. Así, y tal y como Liliane Voyé y Karel Dobbelaere (2015) han señalado para el caso belga, parece que también en el campo español —al menos desde la óptima de los GLIC— la alternativa de los cuidados paliativos no sólo opera como elemento de confort, atención y respuesta a las necesidades de una persona en proceso de final de vida, sino que, además, parece que es movilizadora y ampliada con el objetivo de plegarse enteramente sobre la vida del paciente hasta el punto de erosionar el libre ejercicio del derecho a decidir sobre la gestión de su cuerpo.

La tercera y última tesis del campo es una suerte de discurso pseudo-progresista que pasa por instalar en el centro del sistema productiva capitalista la defensa de los vulnerables y de la vida: “con la eutanasia, la vida humana deja de tener un valor intrínseco y sólo es válida en función de si es útil o no, de si molesta o no, pues deja de tener dignidad...” (E-HO4). Desde este lugar, sin embargo, y contradiciendo el principio que creen defender, niegan la autonomía individual y la libertad de agencia en virtud del sometimiento a un orden trascendente que determina cuándo se tiene que producir la extinción natural de la vida.

Esta línea es la más recurrente a la hora de mostrar disconformidad con la práctica de la eutanasia, y generalmente pesa más que la defensa de la dignidad del ser humano o la apelación a un debate engañoso. En este sentido, el campo hace referencia a la muerte digna como una forma que el estado implementa para eliminar a todos aquellos sujetos que no son “eficientes” (E-FEF3), “productivos” (E-HO4) o “útiles” (E-HO2) según los estándares de productividad propios del sistema de producción capitalista. En este sentido, el análisis que los GLIC hacen de la eutanasia se articulan de manera muy similar a la lógica que caracteriza Foucault (2006d) para describir el racismo de Estado como tecnología biopolítica. No resulta extraño, por lo tanto, que al igual que Foucault, los GLIC apelen a la gestión del Tercer Reich para hablar de cómo nuestras sociedades se basan en la exclusiva eficiencia capitalista:

Tampoco creo que nadie tome la decisión de matar a alguien o no matar a nadie por lo que supone cuidarle pero... sí que dices: «Esta persona no es útil, no está viviendo una vida conforme a los estándares que alguien ha fijado en algún momento que es como se tiene que vivir la vida». Y eso, al final, es un poco lo que pasaba en —yo lo digo siempre y la gente se queda un poco raro— la Alemania nazi, que decía que los discapacitados no cumplían los estándares del Tercer Reich: «¡Oye, pues nos los cepillamos!». Estos ancianos que están con Alzheimer y que no cumplen los estándares: ¿para qué los queremos? Nos los cargamos. Al final es una concepción utilitarista del hombre (E-HO2).

La Figura 35 muestra una de las campañas más recientes de DaV-HO en las que ponen movilizan esta interpretación:



Figura 35. Campaña²⁸⁵ contra la legalización de la eutanasia realizada por DaV-HO frente al Congreso de los Diputados (10-09-2019, Madrid).

Fuente: Actual²⁸⁶.

Esta reducción al absurdo, sin embargo, encierra una clara confusión terminológica que tiene por objetivo desprestigiar la opción de la eutanasia. Atendiendo al manual de *Bioética teológica* de Javier Gafo —para ver que algunos discursos incluso trascienden el marco enunciativo institucional—, podemos ver cómo el *verbatim* anterior, más que describir “la acción en la que se quita positivamente la vida a una persona enferma, que pide que se ponga término a su existencia” (2003: 258), está, en realidad, aludiendo a una práctica radicalmente contraria a la de la «eutanasia» denominada en bioética como «cacotanasia», a saber, “aquellos casos en que se quita la vida a un enfermo en contra de su voluntad o sin tener constancia de cuál es su deseo” (2003: 258). Esta confusión vertebró los discursos y campañas sobredramatizados del campo, particularmente aquellas más vinculadas a las plataformas o institutos cercanos a HO:

Que es mucho más complicado. Sí; dedicarle tiempo, si está no sé qué... me lo cepillo y me lo quito de en medio. Pero volvemos a lo mismo, a considerar a esa persona como algo valioso incluso en su situación, digamos, última, u a considerarla como una persona que está gastando recursos y ocupando una cama que podría ocupar otro... (E-HO2).

Hace poco creo vi que el parlamento vasco está diseñando un plan [sobre muerte digna]. No sé si lo han aprobado ya pero tendremos que dar caña. Porque es que hoy en día la gente mayor... Hay que ir a lo esencial, yo siempre digo, hay que ir a lo esencial. Hay que decir no a la eutanasia, pero luego hay que explicar por qué. Hoy en día a la gente mayor se la trata como si fuera un trapo. Que se mueran, que no sirven para nada y tal... No se valora a la gente mayor (E-HO1).

Esta línea argumental aspira a generar confusión sobre la opción del derecho a decidir libremente sobre la propia vida con prácticas que no cuentan con la aceptación del paciente, y que, por lo tanto, están más relacionadas con el derecho penal que con la muerte digna. Asimismo, y para apuntalar esta idea, apelan a supuestas experiencias fracasadas de dudosa credibilidad (E-HO2; E-HO4; E-FEF3) de otros países (particularmente Holanda y Bélgica), en los que esta práctica es legal para subrayar la peligrosidad de la legalización de la eutanasia en el Estado español. No parece casual esta estrategia de oscurecimiento del debate, pues aspira a infundir el miedo a una muerte involuntaria a todas aquellas personas que se

²⁸⁵ En los carteles, de izquierda a derecha, pone lo siguiente: *Anciano; Sida; En coma; Persona vulnerable; Cáncer terminal*. El cartel del suelo visibiliza el título de la campaña: *#StopEutanasia*.

²⁸⁶ Imagen extraída de: <https://www.actuall.com/vida/derecho-a-vivir-la-ley-de-eutanasia-es-una-amenaza-para-nuestros-mayores/>. Último acceso: 14-08-2020.

encuentran en una situación de vulnerabilidad extrema así como a sus familiares, produciendo una sensación de sospecha frente a la legislación de este secularismo.

Como he mostrado en las otras líneas argumentales, la Tabla 22 muestra claramente la coincidencia entre los planteamientos del Vaticano y la CEE de un lado, y los GLIC y sus activistas y simpatizantes por otro, mostrando que son discursos coincidentes que discurren por canales distintos:

Tabla 22. Coincidencias discursivas en el campo entre la Iglesia católica, los GLIC y los actores y simpatizantes del campo sobre «eutanasia».

Fuente: elaboración propia.

	IGLESIA CATÓLICA INSTITUCIONAL	GLIC (organización enunciativa)	AGENTES Y SIMPATIZANTES DEL CAMPO
Como práctica ilegítima	<p>- "Nadie puede atentar contra la vida de un hombre inocente sin oponerse al amor de Dios hacia él, sin violar un derecho fundamental, irrenunciable e inalienable, sin cometer, por ello, un crimen de extrema gravedad" (CDF, 1980: n. 1).</p> <p>- "Es necesario reafirmar con toda firmeza que nada ni nadie puede autorizar la muerte de un ser humano inocente, sea feto o embrión, niño o adulto, anciano, enfermo incurable o agonizante. Nadie además puede pedir este gesto homicida para sí mismo o para otros confiados a su responsabilidad ni puede consentirlo explícita o implícitamente. Ninguna autoridad puede legítimamente imponerlo ni permitirlo. Se trata en efecto de una violación de la ley divina" (CDF, 1980: n. 2).</p>	<p>- "La dignidad humana no se degrada por el sufrimiento ni por el dolor. Los derechos humanos nacieron para ser reconocidos en todas las etapas de la vida y en todas las circunstancias. Envejecer, padecer y morir no son fenómenos que degraden a los seres humanos" (FEF).</p> <p>- "Es reducir al ser humano a un concepto de juventud y bienestar. Cuando no cumples estos requisitos, y eres una carga, te invitan a quitarte de en medio" (FEF).</p> <p>- "Es imponer una mentalidad en España de homicidio por compasión y avalar su demanda social" (DaV).</p>	<p>- "No podemos concebir cualquier ataque contra la vida tanto en su inicio, durante su existencia y al final de la vida humana" (E-MV1).</p> <p>- "Los médicos no estudiamos matar, estudiamos para curar, estudiamos para que cuando no podamos curar, aliviar. ¿Qué pasa? Que ese alivio mal entendido lleva a situaciones... raras" (E-HO2).</p>
Como práctica desdignificadora	<p>- "Estamos frente a una realidad (...) activamente promovida por fuertes corrientes culturales, económicas y políticas, portadoras de una concepción de la sociedad basada en la eficiencia. Mirando las cosas desde este punto de vista, se puede hablar, en cierto sentido, de una <i>guerra de los poderosos contra los débiles</i>" (Juan Pablo II, 1995: n. 12).</p> <p>- "Quien, con su enfermedad, con su minusvalidez o, más simplemente, con su misma presencia pone en discusión el bienestar y el estilo de vida de los más aventajados, tiende a ser visto como un enemigo del que hay que defenderse o a quien eliminar" (Juan Pablo II, 1995: n. 12).</p> <p>- "Encontramos una trágica expresión de (...) [la actitud prometeica del ser humana] en la difusión de la <i>eutanasia</i>, encubierta y subrepticia, practicada abiertamente o incluso legalizada. Esta, más que por una presunta piedad ante el dolor del paciente, es justificada a veces por razones utilitarias, de cara a evitar gastos innecesarios demasiado costosos para la sociedad" (Juan Pablo II, 1995: n. 15).</p>	<p>- "Pelemos por un mundo en el que la vida humana sea respetada desde la concepción hasta la muerte natural, sabedores de que todos los seres humanos poseen una dignidad innata y son sujetos de derechos fundamentales. No pueden ser eliminados antes de nacer ni al final de su vida, cuando ya no resultan <i>útiles</i> a la sociedad en términos productivos" (DaV).</p>	<p>- "Estos planteamientos sobre la dignidad de la persona (...) descartan cualquier tipo de valor porque no les sea útil para la sociedad" (E-HO2).</p> <p>- "Hay que considerar a esa persona como algo valioso incluso en esa situación... A no considerarla una persona que gasta recursos" (E-HO2).</p> <p>- "Hay un afán utilitarista" (E-HO2).</p> <p>- "Eso pasaba en la Alemania nazi que decía que los discapacitados no cumplían los estándares de... del Tercer Reich y oye, pues nos los cepillamos. Pues estos ancianos, que están con Alzheimer, y que no cumplen los estándares tal... ¿para qué los queremos? Nos los cargamos" (E-HO2).</p>

<p>Como práctica fracasada</p>	<p>- “La experiencia de los casos de eutanasia que se han visto ante los Tribunales de los países de nuestro entorno en las últimas décadas acredita que los partidarios de la eutanasia dan con suma facilidad el paso que va de aceptar la petición voluntaria de un paciente para ser ayudado a morir —ayudar a morir—, quien, a su juicio, debería hacer tal petición dado su estado, aunque de hecho no lo solicite” (CEE, 1992: n. 44).</p> <p>- “La experiencia de Holanda, donde está ya creada una mentalidad permisiva de la eutanasia, es que se crea paralelamente una «coacción moral» que lleva a los terminales o «inútiles» a sentirse obligados a solicitar la eutanasia. (...). La experiencia muestra que las campañas a favor de la eutanasia siempre se han iniciado asegurando sus promotores que, en todos los casos, debe ser voluntaria (...). Pero también la experiencia acredita que el paso siguiente —pedir la eutanasia para quien no está en condiciones de expresar su voluntad: el deficiente, el recién nacido, el agónico inconsciente— es sólo cuestión de tiempo” (CEE, 1993: n. 44).</p>	<p>- “Si contemplamos la experiencia eutanásica en otros países nos daremos cuenta de que han fallado. (...). Estas experiencias nos demuestran que no se ha ampliado la capacidad de decisión del paciente, sino la del médico. La práctica de la eutanasia desarrolla una dinámica por sí misma que se expande y no resiste ningún control. Es lo que se ha denominado la “pendiente deslizante”: Eutanasia voluntaria provocará eutanasia no voluntaria” (FEF).</p> <p>- “En un tema tan serio y definitivo como es facilitar la muerte de seres humanos es necesario escuchar a los expertos, a los médicos, y abrir un debate social amplio y reposado. Con todos los datos, como que en países como los Países Bajos, donde ya se ha aplica la eutanasia, cada vez más ancianos cruzan la frontera con Alemania para ser tratados por los hospitales allí” (FEF).</p>	<p>- “Los jóvenes se implican más en este tipo de causas cuando conoce la realidad” (E-MV1).</p> <p>- “Estas leyes que estamos trabajando en España de muerte digna y de autonomía del paciente], en otros países no se han dado. Directamente han optado por la eutanasia” (E-HO2).</p>
<p>Opuesto a los cuidados paliativos</p>	<p>- “Los analgésicos y la medicina paliativa (...) por un lado, y el consuelo moral, la compañía, el calor humano y el auxilio espiritual, por otro, son los medios que enaltecen la dignidad de la muerte de un ser humano que siempre, aun en el umbral de la muerte” (CEE, 1993: n. 20).</p> <p>- “En la medicina moderna van teniendo auge los llamados «cuidados paliativos», destinados a hacer más soportable el sufrimiento en la fase final de la enfermedad y, al mismo tiempo, asegurar al paciente un acompañamiento humano adecuado. (...). En efecto, si puede ser digno de elogio quien acepta voluntariamente sufrir renunciando a tratamientos contra el dolor para conservar la plena lucidez y participar, si es creyente, de manera consciente en la pasión del Señor, tal comportamiento «heroico» no debe considerarse obligatorio para todos” (Juan Pablo II, 1995: n. 65).</p>	<p>- “La eutanasia sólo garantiza la muerte de la persona, no su dignidad. Los cuidados paliativos sí han demostrado que acompañan y alivian hasta el final, ¿por qué insistir en animar a las personas a eliminarse y condenar a aquellas personas que no quieren hacerlo a vivir con miedo y desconfianza en los médicos, incluso en los familiares que puedan aprobar su final?” (FEF).</p> <p>- “La solución humana y avanzada al sufrimiento son los Cuidados Paliativos. Necesitamos una ley de cuidados paliativos que se aplique en todo el territorio español y esté dotada de recursos humanos y económicos suficientes” (DaV).</p>	<p>- “Gracias a Dios cada vez se están aprobando más leyes de muerte digna y de autonomía del paciente que reconocen el derecho del paciente a no sufrir y a rechazar tratamiento” (E-HO2).</p> <p>- “Estas leyes [de muerte digna y de autonomía del paciente] pueden ayudar, si se aplican bien, a frenar por el momento el tema de la eutanasia” (E-HO2).</p>

Las cuatro líneas temáticas muestran las enormes similitudes entre el discurso a tres bandas de la Iglesia católica institucional, los postulados oficiales de los GLIC y los actores y simpatizantes del campo. Esto erosiona la legitimidad del discurso privatizador de los GLIC, pues en última instancia, los agentes que participan de ellos tienen un discurso sobre la recuperación y el mantenimiento de posiciones conservadoras muy cercanas a la doctrina católica, sobre todo relacionado con la gestión de la cultura. Estas cuestiones son, sin lugar a dudas, los puntales que cohesionan el campo discursivo. En todos ellos, aunque de forma más o menos velada, se puede decir que los participantes de los grupos laicos defienden la primacía de los discursos que articula la Iglesia católica a pesar de que eviten mencionar a la institución. Estas dinámicas concuerdan aproximadamente con las coordenadas que perfila José Casanova a propósito de las «religiones públicas», lo que abre una vía interesante para pensar tanto las distintas formas de desprivatización de la religión como para reflexionar sobre el discurso que construyen los GLIC para evitar ser interpelados como agentes desprivatizadores.

CAPÍTULO 7. CONCLUSIONES

“Se trata en suma de transformarlo todo de golpe, y con nuestras débiles fuerzas...”

Marguerite Yourcenar, 1988: 239.

“Y cada cambio se apoya en el cambio precedente, como sucesión y a la vez como crítica”

Roberto Bolaño, 1999: 91.

Las conclusiones que presento a continuación se ordenan según dos criterios: el primero, el cronológico; el segundo, el del repaso de los objetivos de la investigación, que van de la consideración de los procesos de diferenciación de esferas a una aproximación a los discursos y representaciones de los agentes del campo pasando por, además, el proceso de desinstitucionalización de la acción eclesial, con cuyo ejercicio se desplaza a los agentes que mediante su compromiso social y político impulsan renovadas vías para la producción de lógicas desprivatizadoras del catolicismo.

A modo de cautela previa, quiero insistir en las reservas con las que hay que tomar la generalización de los discursos sociales de los informantes en tanto que enunciado compartido por los actores que se encuentran en las mismas coordenadas espacio-temporales. Subrayo esta cuestión debido al sesgo tanto ideológico como religioso de los discursos de los/as entrevistados/as, en los que debido a la técnica utilizada para la articulación del trabajo de campo, destacan tanto los militantes y/o simpatizantes de VOX como individuos que han sido socializados en centros educativos del Opus Dei o forman parte de la prelatura personal como miembros supernumerarios o numerarios. Este muestreo, asimismo, es también relevante para conocer el perfil de los actores que participan de estos colectivos.

Me limito a destacar los elementos más importantes, subrayando especialmente los hitos que mejor ayudan a comprender el proceso de desprivatización católico que representan los GLIC. Así, presento los objetivos específicos de la investigación ordenados según los cuatro bloques temáticos que han regido la estructura del proyecto: el primero, atiende a la relación entre religión y modernidad para comprender cuáles son las nuevas líneas que reflexionan sobre los GLIC a la luz del proceso de desprivatización de la religión; el segundo, aborda los puntos de encuentro entre la Iglesia católica y los GLIC en una coyuntura de crecientes estímulos laicizadores a nivel multidimensional; el tercero, en el marco de la cohesión interna que agrupa la lucha frente al proceso de erosión del catolicismo en las racionalidades de gobierno, piensa sobre los puntos de unión entre los GLIC por encima de sus diferencias; y el cuarto, aborda los procesos de construcción de la identidad individual y colectiva de los activistas y simpatizantes de los GLIC.

Desde una perspectiva teórica hay que señalar que el concepto de «secularización» hace referencia a un encadenamiento de cambios históricos que han tenido incidencia en las sociedades occidentales de tradición cristiana (Martin, 1978). Es difícilmente asumible que pueda llegar a operar como constructo analítico universal, pues se basa sobre una lógica específica de sistematizar la relación entre lo sagrado y

lo profano propio de las religiones abrahámicas (particularmente el cristianismo). Los clásicos de la disciplina (Weber, 2011; Durkheim, 2012; Simmel, 2013; Marx, 2018), sin embargo, aunque con distintos grados de radicalidad, se adhirieron a la máxima ilustrada que establece una incompatibilidad radical entre religión y modernidad. Este aparente conflicto vertebró uno de los paradigmas más longevos de la sociología, aquel que afirma que el desarrollo de la racionalidad científica socava las estructuras de plausibilidad sobre las que se erige las religiosidades tradicionales, provocando el arrinconamiento de la religión hacia el ámbito privado y como elemento puramente subjetivo (Acquaviva, 1972; Berger, 2006). Esta propuesta, que ha vertebrado el estudio del hecho religioso hasta más o menos el último cuarto del siglo XX, va escalando entre tres subtesis.

- La subtesis A (Wilson, 1966; Parsons, 1980; Tschannen, 1991) defiende que el proceso de secularización provoca la diferenciación de los elementos religiosos de la esfera de la política para, posteriormente, provocar el mismo efecto en el ámbito de la cultura —este otro movimiento más contemporáneo— (Hervieu-Léger, 2003b; Roy, 2010).
- La subtesis B sostiene que debido a este progreso de diferenciación se produce de manera paulatina un desencantamiento de los actores respecto de las instituciones que se encargan de gestionar el hecho religioso (Martin, 1968; Desroche, 1972). Esta tesis se centra en observar el declive de la práctica y la creencia dirigidas hacia la institución.
- La subtesis C hace referencia a la privatización de la religión. Esta lógica apunta al desplazamiento de las subjetividades religiosas de los ámbitos de influencia pública (Bellah, 1964; Yinger, 1969; Luckmann, 1973). El hecho religioso pasa a ser un elemento puramente subjetivo, de ahí que comiencen a emerger conjuntos de prácticas no necesariamente coherentes que tienen por objetivo operar como constructos superadores del caos y la incertidumbre.

Diversos fenómenos de desprivatización de la religión que tienen lugar desde mediados de la década de 1970 ponen de manifiesto las insuficiencias del paradigma descrito (Beyer, 1994; Kepel, 2005). Si bien la teoría general de la secularización aporta algunas contribuciones definitivas para el estudio del proceso de erosión de ideas y organizaciones religiosas, algunas otras de sus propuestas se han tornado en la actualidad apriorísticas, unidireccionales y eurocéntricas (Berger, Davie y Fokas, 2008; Pérez-Agote, 2014). Esto se debe a que parten de una visión esencialista y universal de la modernidad: buena muestra de ello da la resurgencia de fenómenos religiosos de distinto signo, sobre todo en disputas relacionadas con controversias políticas y morales (Casanova, 2009).

Lejos de desechar el conocimiento teórico y empírico acumulado (Joas, 2012), las nuevas contribuciones que matizan, rectifican y corrigen los análisis previos cambian el punto de partida para especular sobre los fenómenos que están teniendo lugar en la actualidad (Pace, 2001; Norris e Inglehart, 2004). Así, más que pensar las relaciones entre religión y modernidad en términos de incompatibilidad y exclusión, pasan

a ser reformuladas en clave de transformación mutua (Davie, 2011). Esto abre nuevos espacios para reflexionar sobre la tradición y la memoria, la identidad individual y colectiva, así como las nuevas formas de recomponer la creencia. En este sentido, los fenómenos de privatización y desprivatización sirven para hacer visible que también la secularización está sujeta a lógicas de ida y vuelta, pues al tiempo que se secularizan algunos discursos, representaciones y actitudes, emergen disputas en otros frentes que tratan de erosionar o revertir esos mismos procesos (Dobbelaere, 1994). En este punto radica la novedad de las nuevas propuestas, pues no interpretan estos fenómenos como anómalos sino más bien como dinámicas que sintonizan con la modernidad (Kleine y Wohlrab-Sahr, 2016). Las nuevas aportaciones se diferencian según el ámbito en donde ponen mayor atención. Las primeras, que observan las nuevas formas de recomponer la creencia, se desarrollan a partir de dos perspectivas:

- La teoría de la elección racional y las economías religiosas (Stark y Iannaccone, 1994; Lechner, 2007) pone el acento en la multiplicación de la oferta cosmovisional para comprender el reencantamiento religioso (la secularización sería producto de una insuficiente oferta cosmovisional); y
- La perspectiva de la recomposición de la creencia (Lambert, 2000; Willaime, 1996; Hervieu-Léger, 2005a) observa y analiza las transformaciones individuales que están teniendo lugar en un marco de creciente desafiliación entre la religiosidad y las iglesias institucionalizadas —apela a que los actores reconstruyen cosmovisiones a partir de una o varias tradiciones en un sistema personal que cumple las funciones de las instituciones religiosas tradicionales—.

Las segundas, por otro lado, piensan sobre el retorno (y el lugar) de las religiones en el espacio público:

- La perspectiva de las «religiones públicas» (Casanova, 2000) alumbra un renovado marco desde el que comprender las dinámicas de desprivatización —que rompe la clásica dicotomía público-privado— para, posteriormente, emplazar nuevas formas de gestionar los cuerpos, las conciencias y las instituciones; mientras que
- La aproximación «postsecular» (Habermas, 2008a; Joas y Wiegandt, 2009), dando un paso más, propone el espacio público como el lugar en el que tiene lugar el encuentro entre distintos marcos cognitivos, aunque eso sí, mediante la traducción pública (Rawls, 1995) de los enunciados arrojados en el espacio común para que estimulen el diálogo y la mejora de los sistemas de convivencia.

Afirmar que la religión es un asunto público no es decir que ésta debe estructurar el orden político, sociocultural y moral de toda la sociedad. Los sistemas democráticos se basan en el pluralismo cosmovisional, de este modo, el hecho de que un único universo de sentido estructure el conjunto de la vida social alterará por completo el funcionamiento del conjunto del sistema (Díaz-Salazar, 2007a). Mientras que el paradigma de la secularización opera bajo una lógica escalonada de laicizaciones, las

contribuciones más recientes recurren a la complementariedad de distintas aproximaciones para comprender las dinámicas de cambio religioso.

Para entender cómo actúan los GLIC objeto de estudio es necesario pivotar entre los nuevos aportes teóricos y algunos de los elementos de la teoría general de la secularización. Los GLIC representan, no obstante, una anomalía en los marcos conceptuales contemporáneos, porque si bien en términos teóricos encuentran un encaje interesante en la propuesta de las «religiones públicas» y en el marco «postsecular» en la medida en que tratan de repolitizar lo privado, por otro lado, se muestran claramente reacios a ser identificados como agentes eclesiales o contrasecularizadores (Berger, 1994), de ahí que se deslinden de los cuadros analíticos que estas dos aproximaciones proponen. En este sentido es interesante ver cómo los agentes de los GLIC legitiman sus reclamaciones sobre la defensa de una tradición y un estilo de vida basados en un vago humanismo cristiano que comienza a desligarse cada vez más de sus puntales centrales religiosos.

Desde una perspectiva histórica, los GLIC son resultado los múltiples avatares que el proceso de cambio religioso ha estimulado en el Estado español a lo largo de los últimos dos siglos (Pérez-Agote, 2012). Esto nos lleva a ubicar un punto de inflexión en las primeras décadas modernizadoras del siglo pasado: a pesar de que la Guerra Civil ha sido durante muchas décadas pensada a través de la monocausalidad religiosa (Díaz-Salazar, 1988), la explosión de la denominada «cuestión religiosa» (Cárcel Ortí, 1990; Caro Baroja, 2008) no es más que el devenir último y más violento de un conflicto mayor entre agentes modernizadores y clericales reflejo de las tensiones que señala la subtesis A de la secularización (Casanova, 2013). En la medida en que este enfrentamiento se enmarca en una simbólica “batalla cultural”, las tensiones que tienen lugar durante el lustro republicano arrojan luz, entre otras cosas, para comprender tanto las complejas dinámicas que concurren a la hora de impulsar la emancipación entre la esfera de la política y la religiosa como la resistencia de las instituciones seculares para impedir la disminución de su poder e influencia a distintos niveles de la estructura social (Callahan, 2003).

El franquismo impulsa un vertiginoso proceso de desprivatización al forjar una nueva alianza entre “el trono y el altar” (Pérez-Agote, 2008). En este marco se impulsa un programa institucional de control poblacional a través del proceso de recristianización: distintas congregaciones tradicionalistas recuperan el control sobre los espacios de reproducción social principales (la educación y la moral familiar) para emprender la desecularización de las generaciones futuras (López Villaverde, 2013). Sin embargo, y en cuestión de pocos años, el tradicionalismo articulado por la jerarquía católica española entra en contradicción con las corrientes más aperturistas que comienzan a emerger desde el Vaticano (Piñol, 1999). El cambio discursivo, sin embargo, lejos de establecer una relación de equivalencia entre distintas cosmovisiones en una suerte de “mercado religioso”, forma parte de un movimiento de repliegue con el que la institución trata de reubicarse en las nuevas realidades diferenciadas occidentales (Graziano, 2012). El CVII (1967) es la cumbre en la que la institución católica apuesta por la privatización en aras de conservar su influencia en las diferentes coyunturas.

El renovado programa institucional de adaptación a la modernidad vaticana consolida en un sentido doble: de un lado, reflexiona sobre el lugar que debe ocupar en contextos diferenciados; de otro lado, redefine las atribuciones sociales y políticas de su comunidad de creyentes. Estas dos líneas de acción convergen en la puesta en el centro de un renovado agente movilizado (el laico) sobre el que descansa la responsabilidad de la reproducción del mensaje evangélico (Elzo, 2016). Por medio de esta estrategia, la Iglesia se lanza a la conquista del mundo a través del laicado (Díaz-Burillo, 2016a). Este proceso, que impulsa lógicas de privatización de la religión a nivel societal, sin embargo, a nivel organizacional despliega estrategias para la posterior desprivatización. Aquí se encuentra el antecedente remoto que habilita el surgimiento de los GLIC.

Todas estas dinámicas impactan de manera decidida sobre el régimen (Brassloff, 1998). Este proceso de distanciamiento de la Iglesia católica respecto del régimen ha sido denominado como de «despegue» (Montero, 2007), y posibilita la lucha por la libertad social y política en un escenario en donde las diferentes cosmovisiones (trascendentes e inmanentes) entran en abierta competencia. También dinamita las bases de la legitimación del sistema, erosionando gravemente sus postulados fundacionales. Las estrategias concurrentes acreditan un cambio de proceder por parte de la Iglesia católica tanto en lo social como en lo político, pues pasa de ser una institución preocupada por conservar y expandir su dominación cuasi-monopolística, a sostener un visible perfil público que trata de influir en las prácticas, representaciones y actitudes de la población en medio de múltiples universos simbólicos de sentido (Díaz-Salazar, 2007b).

El derrumbamiento del sistema franquista eclosiona en prácticas, discursos y representaciones sobre la vida desafectas respecto de las propuestas católicas institucionales (Linz, 1993). No se entiende el rápido avance y consolidación del proceso de secularización individual si no se considera el hecho de que los actores, a pesar de la imposición y el férreo control institucional, continuaron una senda reflexiva en cuestiones relacionadas con los estilos de vida (Pérez-Agote y Santiago, 2005). Todo ello subraya el hecho que impulsar la desmodernización societal (ámbito jurídico-político) resulta menos complejo que hacerlo en el ámbito que se circunscribe a las conciencias.

La gestión de la secularización de la cultura y las instituciones no es un proceso carente de conflictos y negociaciones. Como he mostrado, el proceso de secularización no es un producto natural e inevitable de la modernización, sino que es la lucha entre colectivos con distintos intereses que buscan lograr el control sobre el conocimiento y las instituciones sociales. De esta forma, justamente por la dimensión negociada que implica la laicización, la cesión y contención de los colectivos que operan en lo secular predispone, más que a la linealidad teleológica de los presupuestos clásicos, a una lógica de avances y retrocesos que consolida a través de movimientos de secularización y contrasecularización.

Los años de la transición democrática manifiestan la contradicción entre los colectivos laicos próximos al ámbito eclesial sobre si es pertinente desplazar el factor religioso (tensión entre la «privatización» y la «desprivatización») de las protestas (Hernández, 1995). En el renovado marco diferenciado, la Iglesia

católica busca el mejor encaje posible, es decir, autonomizarse al tiempo que conserva la mayor cantidad de privilegios e influencia. La activación de un proceso emergente de desinstitucionalización de las reivindicaciones políticas no sólo es una forma de defender su propuesta de construcción social, sino que también una manera de no entrar en colisión con la institucionalizada realidad diferenciada. Así, a pesar de que los colectivos laicos estén inscritos en la lógica eclesial y movidos por ella, operan en paralelo a la institución católica combatiendo los secularismos de manera emancipada a través de grupos de presión y colectivos asistenciales.

La agenda moral de las últimas décadas abunda en asuntos que hasta hace poco tiempo se mostraban fuera del debate colectivo. Estas cuestiones, más que entendidas como lejanas a la experiencia humana, forman parte de un sistema esencialista que clausura las posibilidades de su reflexión. Algunas de esas prácticas y discursos relacionados con el ámbito de la vida cotidiana (relaciones de pareja, sexuales o familiares) han sido erosionados en la medida en que las tradiciones que fortalecen esos posicionamientos han perdido vigencia, concretamente el catolicismo. A producir este cambio cultural ha contribuido de manera decidida el proceso de privatización de la religión.

La eclosión de los GLIC es el resultado de un proceso de cambio religioso que ha experimentado una considerable aceleración en las últimas décadas, particularmente en las dimensiones societal e individual. Consecuencia de ello, y enraizados en las dinámicas de privatización institucionales que consolidan desde mediados de la década de 1960, el contemporáneo espacio público español se ha visto ocupado en las últimas dos décadas por GLIC de distinto tipo que, desde postulados articulados entre las razones públicas y privadas, han buscado frenar el avance de los secularismos promulgados específicamente en el ámbito de la intimidad —familia, matrimonio, sexualidad—. Estos colectivos se presentan como desvinculados de la Iglesia católica institucional («privatización») a pesar de que construyen sus discursos y propuestas sociopolíticas desde la lógica del humanismo cristiano en tanto que asumen que el orden político-jurídico debe estar sometido al moral («desprivatización»).

A pesar del relato de los dirigentes y colaboradores de estos grupos, la movilización social no tiene un fuerte respaldo ni tan siquiera entre los afines (Cornejo Valle y Pichardo Galán, 2017b). Esto no sólo es debido a las características de los agentes movilizados (ideológicamente poco comprometidos y crecientemente secularizados), sino también porque la identificación con la Iglesia genera rechazo entre la población producto de una avanzada secularización individual, complejizando la difusión del mensaje. El paso de los años, la pérdida de respaldo de las proclamaciones y la sensación de derrota que surge del fracaso sistemático de las exigencias desde la década de 1980 fuerza a repensar la estrategia de movilización. De aquí surgen colectivos transversales que agrupan toda la fuerza del movimiento independientemente de la reivindicación sectorial que estén reclamando (Rubio Núñez, 2005). La desinstitucionalización se acentúa, y con ello, se producen nuevas tramas legitimadoras que tratan de difundir el mensaje a la mayor cantidad de gente posible a pesar de la dilución manifiesta del mensaje

eclesial. El poso católico, sin embargo, se encuentra en la base de todas las proclamaciones a pesar de que se evite su directa apelación.

Los GLIC son un magnífico ejemplo de cómo el proceso de privatización que impulsa la Iglesia para sí misma habilita, al mismo tiempo, renovadas vías que pueden conducir a la desprivatización de la religión. Esta estrategia de agenciamiento para-institucional se basa en la responsabilización del conjunto de la ciudadanía católica en la gestión de las sociedades que habitan. Esto se alinea con la dinámica de reconquista del espacio común que tiene en los ámbitos de la cultura y la gestión de los estilos de vida sus lugares principales de operación, los espacios que según la doctrina católica son caracterizados como los principios no negociables en la vida pública.

La articulación de los GLIC no es el resultado de una dinámica independiente de los acontecimientos políticos, normativos y eclesiales que tienen lugar en el Estado español. Tampoco respecto de los pronunciamientos y reposicionamientos que se dan en el Vaticano, agente que marca el ritmo de las oposiciones y las líneas argumentales a nivel global en el campo de inspiración católica. Los colectivos laicos que hacen uso de las lógicas vaticanas ponen al laico a movilizar sus derechos civiles y políticos (Gamper, 2010) frente a legislaciones que consideran nocivas para la sociedad (Andrés Sanz, 2013). Esto supone un pulso a la modernización que se aleja de los presupuestos del humanismo cristiano. A otro nivel, y retomando los movimientos geopolíticos anteriormente caracterizados, puede decirse que las consolidaciones que ha adquirido el proceso de secularización católica a través de la responsabilización del laicado se han mostrado paradójicamente compatibles con el creciente proceso de individualización en Occidente (Beck y Beck-Gernsheim, 2003).

En la medida en que colectivos eclesiales han operado en el espacio público actual como correa de transmisión de la CEE, no han sido agrupaciones exitosas. Por ello, y de cara a producir una imagen más abierta y de desvinculación con el ámbito eclesial, han diferenciado tanto sus espacios de legitimación como complejizado sus propuestas. No obstante, y vistos tanto las consideraciones como los ámbitos específicos de preocupación que despliegan, la simetría con el discurso eclesial es muy significativa. Esto alumbró nuevas formas de análisis teórico que tensionan la lógica «postsecular»: los GLIC rechazan la posibilidad de mostrarse en público como representantes del catolicismo, y optan por ubicar lo católico como un mero rasgo cultural o identitario (a pesar de que los/as católicos/as tengan un peso decisivo en la movilización). Es más, el elemento religioso es tenido en el espacio público como un elemento fuera de lugar según el imaginario de los GLIC. A pesar de todo, y al contrario de lo que los agentes y simpatizantes de los grupos laicos consideran, la perspectiva «postsecular» y la de la «religión pública» es la que mejor enmarca las dinámicas que ponen en circulación estos colectivos.

Asimismo, y aunque los católicos sean los protagonistas de estos colectivos, hay que subrayar que los católicos en general no han suscrito las reivindicaciones de los GLIC, lo que manifiesta una considerable brecha entre los diferentes catolicismos atravesados por el eje fundamentalismo/aperturismo. A su vez, esta heterogeneidad católica expresa cómo también en la religión católica se ha producido una

recomposición de la creencia en relación a los temas de interés de los GLIC (ciencia, familia, matrimonio y sexualidad). Es muy ilustrativo observar cómo a partir del pontificado de Francisco I los temas relacionados con la intimidad (aquellos que no concitan especial acuerdo ni tan siquiera entre la comunidad creyente católica) han sufrido un desplazamiento considerable para hacer espacio a otros temas que dan mayores niveles de consenso como la pobreza, la migración o la ecología.

Respecto de los colectivos eclesiales desmovilizados a lo largo de la década de 1990, los GLIC representan un redoblamiento de los esfuerzos por desprivatizar el catolicismo para erosionar las laicizaciones impulsadas a nivel societal. Mientras que la acción eclesial tradicional tiene a la institución católica como elemento legitimador central a través de la CEE, los GLIC encuentran en el proceso de diferenciación funcional la estrategia para construir un bloque de acción social y política que logre renormativizar (Casanova, 2000) desde un enclave diferente la pluralización de los estilos de vida, logrando, así, impulsar legislaciones contrasecularizadoras o dificultar el avance de nuevos secularismos.

Esta renovada ubicación se lleva a cabo mediante la construcción de un bloque de acción política a través de diferentes nodos centralizadores. Estas organizaciones se encargan de marcar la agenda y movilizar al conjunto de la población afín en actividades de distinto tipo. Próximas a ellas se encuentran las organizaciones que sustentan el pilar católico (medios de comunicación, colegios, colectivos culturales, asistenciales de diverso tipo y grupos apostolares), lugares desde los que logran captar miembros y difundir los mensajes de las protestas. Muy próximos a estos nodos se encuentran, de un lado, organizaciones que legitiman científico-racionalmente las protestas, mientras que del otro lado, emergen agrupaciones jurídicas que tratan de encontrar resquicios legales para demoler la promulgación de los secularismos. Este proceso de complejización, que es idéntico al que tiene lugar en otros lugares de Occidente (Mujica, 2007; Munson, 2010), invita a pensar en una estrategia católica de desprivatización de la religión a través del laicado creyente en paralelo a la privatización de la institución a nivel societal.

Tanto en el nivel organizativo como en los modos de difusión del discurso los conflictos son muy significativos. De hecho, estos conflictos han roto el bloque unitario a pesar de que entre los nodos más importantes no haya puntos de desencuentro significativos en lo tocante a los aspectos relevantes que defienden. En este aspecto puede hablarse nuevamente de los puntos de encuentro entre los discursos eclesiales sostenidos por el Vaticano y la CEE en relación a los GLIC, que tienden otra línea para pensar en los grupos laicos como privatizados respecto de la jerarquía española para desprivatizar su mismo discurso en el espacio público. En cierto sentido, y visto que las coordenadas de participación en el espacio público todavía se incardinan bajo la lógica de la privatización cuando se piensa sobre el hecho religioso, este movimiento de acomodación emerge como la única manera de pensar públicamente el catolicismo en un marco en el que lo católico se vincula más a dinámicas culturales de carácter histórico que a una cosmovisión que propone lógicas de acción social y política.

Para comprender la composición del campo de inspiración cristiana más allá de las tensiones internas es fundamental reparar en el rol cohesionador que cumple la construcción de un enemigo externo (Coser,

1961). Este enemigo es identificado con una suerte de impulsor de una modernidad desbocada que desarraiga los comportamientos y los marcos legislativos de la tradición cristiana, aquella que según los GLIC ha vertebrado Occidente. Esta mirada no repara en la conflictiva construcción europea, históricamente construida frente a la Iglesia en la medida en que trata de construir una sociedad más diferenciada y pluralista. El enemigo común es caracterizado como homogéneo en tanto que aspira a construir un mundo frente al humanismo cristiano y frente a la «ley natural», cuyos temas de debate más significativos destacados por los GLIC son familia tradicional, sexualidad, educación, matrimonio, aborto y eutanasia. La construcción del campo frente a un enemigo que cohesiona por encima de las diferencias entre colectivos ha servido para construir una identidad colectiva que, sin embargo, no ha servido para articular a la ciudadanía frente a los secularismos.

El análisis del trabajo de campo muestra cómo la identidad individual de los activistas GLIC está, en mayor o menor medida, guiada por los principios rectores que se construyen a partir del sistema de creencias católico. Sin embargo, y a pesar de que los discursos se enmarquen en un indefinido humanismo cristiano, el rol activo que desempeña la religión católica como elemento activador de la movilización es desigualmente verbalizado. Esta posición de semi-privatización de la religión es una suerte de estrategia para concitar a individuos con distintas preferencias cosmovisionales pero que, en términos culturales, consideran que los rudimentos operativos que propone el cristianismo son aquellos desde los que debe articularse la sociedad si no quiere caer en desgracia (esta consideración ayuda a comprender el discurso tremendista que articulan los GLIC). Debido a esto las dinámicas de compromiso de los activistas de los colectivos oscilan entre una ética basada en la responsabilidad (parte de la comunidad creyente católica) y otra definida con arreglo a valores (actores íntimamente secularizados pero renuentes a la consolidación de secularismos). La convivencia de estas dos racionalidades culturales complementarias apuntala tanto la identidad individual como colectiva de los miembros y simpatizantes de los GLIC.

Los participantes de los GLIC asumen una modalidad de identidad que responde siempre a formas estables e inflexibles. Desde esta consideración se puede explicar la postura frontal que sostienen los agentes y simpatizantes en el plano discursivo cuando hacen referencia a la identidad sexual, la familia, el matrimonio o el rol del cristianismo en la sociedad. Esto, en otro plano, resulta coherente con los procesos de subjetivación que tienen lugar dentro del marco doctrinal católico, pues propone un sistema de representación de la realidad que no permite el cambio ni en un ápice en los ámbitos relacionados con la intimidad, hoy tan centrales para definir los elementos de la identidad personal y colectiva (Melucci, 1999).

Esta es una de las cuestiones por las que ni tan siquiera entre el ámbito católica existe un apoyo sin reservas a las movilizaciones GLIC, lo que habla de la heterogeneidad en términos de creencia que existe dentro del catolicismo (no sólo en el Estado español). El individuo nunca queda totalmente socializado a pesar del trabajo institucional que se vuelca sobre los individuos (Dubet, 2010), lo que en un marco de

creciente desinstitucionalización puede llegar a acentuar la diferencia entre el actor y la institución que lo guía en aspectos sociales concretos. En este sentido, y por la identificación automática que suele hacerse entre los postulados institucionales y el laicado, en ocasiones puede perderse de vista que en el juego de lo político, la ciudadanía puede llegar a traducir los postulados eclesiales en un sentido no enteramente solidario con los planteamientos institucionales (son los casos de las familias en plural o la sexualidad separada de la reproducción).

Producto de que consideran su identidad vinculada a formas de expresión que son reflejo de leyes superiores a las humanas, incorporan de manera decidida el programa institucional para la defensa de la racionalidad católica en las sociedades contemporáneas. Esta reproducción y afianzamiento de la cultura católica en las realidades seculares encaja con el programa de «nueva evangelización» católico. Como señalan muchos/as autores/as el factor religioso opera como un elemento que repercute significativamente en la movilización, pues implica un elevado grado de compromiso personal de los activistas (Tejerina, 2010).

En tanto que la identidad colectiva produce una definición compartida por individuos que interactúan, los GLIC construyen tanto un mapa del endogrupo como del exogrupo desde el que identifican las distintas posiciones. El elemento central que diferencia ambas posturas es el factor católico, pues la racionalidad católica deviene en una suerte de humanismo desde el que pensar las relaciones en sociedad. Del lado del «nosotros» se encuentran aquellos individuos que se inscriben en el marco cultural cristiano por medio de un metafórico hilo de memoria que los alinea con los orígenes remotos de la cultura Occidental (desde una mirada esencialista). Desde esta perspectiva tratan de articular las reclamaciones sociales y políticas eclesiales a través de la traducción en términos éticos de sus propuestas: la vía de los GLIC para desprivatizar el catolicismo. Del lado del «ellos», por el contrario, se agrupan un conjunto heterogéneo frente a los postulados católicos (identifican a los/as laicistas, el feminismo, las corrientes ideológicas de izquierda, la masonería) que representan la alteridad radical respecto de lo que defienden los GLIC: aquellos que construyen su identidad desde posiciones diametralmente opuestas a como lo hacen los simpatizantes y activistas de los grupos laicos. Este corte tan nítido entre el «nosotros» y el «ellos» colectivo construido sobre todo en relación a la adhesión u oposición al proceso de secularización societal e individual, da cuenta de la relevancia que ocupa el cristianismo en la autoidentificación de los miembros y colectivos GLIC.

En esta tesis he intentado llevar a cabo un análisis que permita comprender el movimiento de desinstitucionalización de la acción política eclesial del ámbito institucional al del laicado a través de la articulación social y política. Esto trata de dar cuenta del proceso de desprivatización de la religión en Occidente, concretamente en su deriva católica. La estrategia que he mostrado, si bien ha tomado en consideración a los agentes y las particularidades del Estado español, puede rastrearse en términos bastante similares en otras partes del mundo, lo que alumbra una estrategia de más largo alcance. Futuras investigaciones habrán de dar cuenta de cómo continúa este proceso, de si continúa con estas

dinámicas de cara a lograr el objetivo de erosionar el avance de la secularización o si, por el contrario, adquiere nuevas formas de expresión que hagan de lo católico un elemento más visible como proponen las renovadas corrientes postseculares.

BIBLIOGRAFÍA

- Acquaviva, Sabino S. (1972). *El eclipse de lo sagrado en la sociedad industrial*. Bilbao: Mensajero.
- Acquaviva, Sabino S. (1993). Some Reflections on the Parallel Decline of Religious Experience and Religious Practice. En Eileen Barker, James A. Beckford y Karel Dobbelaere (eds.), *Secularization, Rationalism and Sectarism. Essays in Honour of Bryan R. Wilson* (pp. 48-58). Oxford: Clarendon Press.
- Aguilar Fernández, Susana (2010). El activismo político de la Iglesia católica durante el gobierno de Zapatero (2004-2010). *Papers*, 95(4): 1129-1155.
- Aguilar Fernández, Susana (2011). El movimiento antiabortista en la España del siglo XXI: el protagonismo de los grupos laicos cristianos y su alianza *de facto* con la Iglesia católica. *Revista de Estudios Políticos*, 154(4): 11-39.
- Aguilar Fernández, Susana (2012). Fighting Against the Moral Agenda of Zapatero's Socialist Government (2004-2011): the Spanish Catholic Church as a Political Contender. *Politics and Religion*, 5(3): 671-694.
- Aguilar Fernández, Susana (2013). La jerarquía católica española en perspectiva comparada. La confrontación política entre la Iglesia y el gobierno socialista a comienzos del siglo XXI. *Revista Internacional de Sociología (RIS)*, 71(2): 309-334.
- Aguinaga, Josune (1985). *El aborto en España: datos para la planificación de una política social*. Madrid: Instituto de la Mujer.
- Albarracín, Mauricio y Lemaitre Ripoll, Julieta (2018). The Crusade against Same-Sex Marriage in Colombia. *Religion and Gender*, 8(1): 32-49.
- Alberdi, Inés (1979): *Historia y sociología del divorcio en España*. Madrid: CIS.
- Aliende Urtasun, Ana y García Martín, Joseba (2019). Pensar las comunidades compasivas: cuidados, compasión y vínculos colaborativos. En Benjamín Tejerina, Cristina Miranda de Almeida e Ignacia Perugorria (eds.), *Sharing Society. The Impact of Collaborative Collective Actions in the Transformation of Contemporary Societies* (pp. 236-247). Bilbao: UPV-EHU Press.
- Altozano, Gonzalo (ed.). (2011). *No es bueno que Dios esté solo*. Madrid: Ciudadela.
- Álvarez Bolado, Alfonso (1976). *El experimento del nacional-catolicismo*. Madrid: Cuadernos para el Diálogo.
- Álvarez del Río, Asunción (2013). La libertad de elegir cómo no vivir. En Roberto J. Blancarte (coord.), *Laicidad, religión y biopolítica en el mundo contemporáneo* (pp. 167-190). Ciudad de México: COLMEX y UNAM.
- Alzamora Revoredo, Óscar (2007). Ideología de género: sus peligros y alcance. En Consejo Pontificio para la Familia (ed.), *Lexicón. Términos ambiguos y discutidos sobre familia, vida y cuestiones éticas* (pp. 593-608). Madrid: Palabra.
- Anatrella, Tony (2011). La théorie du genre comme un cheval de Troie. En Consejo Pontificio para la Familia (ed.), *Gender. La controversie* (pp. 3-26). París: Pierre Téqui.

- Andrés Sanz, Jesús de (2013). Cuestiones y quejas. Demandas y movilización social de la Iglesia católica en España. En María Luz Morán (coord.), *Actores y demandas en España. Análisis de un inicio de siglo convulso* (pp. 130-156). Madrid: Los Libros de la Catarata.
- Andrés-Gallego, José y Pazos, Antón M. (1999). *La Iglesia en la España contemporánea/2, 1936-1999*. Madrid: Encuentro.
- Aparisi, Ángela (2009). Ideología de género: de la naturaleza a la cultura. *Persona y Derecho*, 61(2): 169-193.
- Arbeloa, Víctor Manuel (2009). *Clericalismo y anticlericalismo en España (1767-1930). Una introducción*. Madrid: Encuentro.
- Argüello, Kiko (2012). *El Kerigma. En las chabolas con los pobres*. Madrid: Buenas Letras.
- Arias, Juan (1985). *El enigma Wojtyła*. Madrid: Ediciones El País.
- Ariño, Antonio (1997). Ideologías, discursos y dominación. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas* (REIS), 79(3): 197-219.
- Armstrong, Karen (2017). *Doce pasos hacia una vida compasiva*. Barcelona: Paidós.
- Arsuaga, Ignacio y Vidal Santos, Miguel (2010). *Proyecto Zapatero. Crónica de un asalto a la sociedad*. Madrid: HazteOír.org.
- Arweck, Elisabeth (2006). *Researching New Religious Movements. Responses and Redefinitions*. Londres: Routledge.
- Asad, Talal (2003). *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- Ayala, Ángel (2008). *Antología de formación de selectos*. Madrid: HazteOír.org.
- Azaña, Manuel (1966). *Obras completas* (tomo II). Ciudad de México: Oasis.
- Aznar, Severino (1949a). *Estudios religioso-sociales*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- Aznar, Severino (1949b). *La revolución española y las vocaciones eclesiásticas*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- Bäckström, Anders y Davie, Grace (2010). A Preliminary Conclusion: Gathering the Threads and Moving on. En Anders Bäckström y Grace Davie (eds.), *Welfare and Religion in 21st Century Europe: Volume 1. Configuring the Connections* (pp. 183-197). Londres: Routledge.
- Balandier, Georges (1988). El mito proclama el orden primordial. En *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento* (pp. 17-39). Barcelona: Gedisa.
- Barker, Eileen (1984). *The Making of a Moonie: Choice or Brainwashing?* Oxford: Blackwell.
- Barker, Eileen (1989). *New Religious Movements: A Practical Introduction*. Londres: HMSO.
- Barreiro, Belén (2000). *Democracia y conflicto moral: la política del aborto en España e Italia*. Madrid: Istmo.

- Bauman, Zygmunt (2001). *La posmodernidad y sus descontentos*. Madrid: Akal.
- Bauman, Zygmunt (2005). *Ética posmoderna*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Bauman, Zygmunt (2017). *Modernidad líquida*. Ciudad de México: FCE.
- Beattie, Tina (2014). Whose Rights, Which Rights? — The United Nations, the Vatican, Gender and Sexual and Reproductive Rights. *The Heythrop Journal*, 55(6): 1080-1090.
- Beck, Ulrich (2009). *El Dios personal. La individualización de la religión y el “espíritu” del cosmopolitismo*. Barcelona: Paidós.
- Beck, Ulrich (2014). The Two Faces of Religion. En *Ulrich Beck: Pioneer in Cosmopolitan Sociology and Risk Society* (pp. 129-141). Múnich: Springer.
- Beck, Ulrich y Beck-Gernsheim, Elisabeth (2003). Vivir la propia vida en un mundo desbocado: individualización, globalización y política. En *La individualización. El individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas* (pp. 69-80). Barcelona: Paidós.
- Becker, Howard (2010). *Outsiders: hacia una sociología de la desviación*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Beckford, James A. (1989). *Religion and Advanced Industrial Society*. Londres: Routledge.
- Beckford, James A. (2004). New Religious Movements and Globalization. En Mayer N. Zald y John D. McCarthy (eds.), *New Religious Movements in the Twenty-First Century. Legal, Political, and Social Challenges in Global Perspective* (pp. 253-263). Londres: Routledge.
- Beckford, James A. (ed.). (1986). *New Religious Movements and Rapid Social Change*. Londres: Sage.
- Bellah, Robert N. (1964). Religious Evolution. *American Sociological Review*, 29(3): 358-374.
- Bellah, Robert N. et al. (1989). *Hábitos del corazón. Individualismo y compromiso en la vida americana*. Madrid: Alianza.
- Benedicto XVI (2009). *Carta encíclica: «Caritas in veritate»*. Ciudad del Vaticano: Editorial Vaticana.
- Benedicto XVI (2010). *Luz del mundo. El Papa, la Iglesia y los signos de los tiempos. Una conversación con Peter Seewald*. Barcelona: Herder.
- Benedicto XVI (2012). *Discurso del Santo Padre Benedicto XVI a la Curia Romana con motivo de las felicitaciones de Navidad*. Ciudad del Vaticano: Editorial Vaticana.
- Benedicto XVI (2013). *La caridad política. Discursos a los hombres y a las mujeres que participan en las instituciones públicas*. Ciudad del Vaticano: Editorial Vaticana.
- Benjamin, Walter (2001). Para una crítica de la violencia. En *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV* (pp. 23-46). Barcelona: Taurus.
- Benson, Robert Hugh (2015). *Señor del mundo*. Madrid. HazteOír.org.
- Béraud, Céline (2008). The Church's Lay Workforce: Employment in the French Catholic Church. *Sociologie du travail*, 50(1): 66-82.

- Béraud, Céline (2017). Ce que l'épisode du mariage pour tous nous dit du catholicisme français. *Revue du MAUSS*, 49(1): 327-337.
- Béraud, Céline y Portier, Philippe (2015a). *Métamorphoses catholiques*. París: FMSH.
- Béraud, Céline y Portier, Philippe (2015b). "Mariage pour tous". The Same-Sex Marriage Controversy in France. En Karel Dobbelaere y Alfonso Pérez-Agote (eds.), *The Intimate. Polity and the Catholic Church. Laws about Life, Death and the Family in So-Called Catholic Countries* (pp. 55-91). Lovaina: LUP.
- Berger, Peter L. (1970). *A Rumor of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*. Albany: Doubleday.
- Berger, Peter L. (1980). *The Heretical Imperative. Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*. Nueva York: Doubleday.
- Berger, Peter L. (1994). *Una gloria lejana. La búsqueda de la fe en época de credulidad*. Barcelona: Herder.
- Berger, Peter L. (1999). The Desecularization of the World. A Global Overview. En Peter L. Berger (ed.), *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics* (pp. 1-18). Washington, D.C. y Grand Rapids: EPPC y William B. Eerdmans Publishing Company.
- Berger, Peter L. (2006). *El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*. Barcelona: Kairós.
- Berger, Peter L. (2016). *Los numerosos altares de la modernidad. En busca del paradigma para la religión en una época pluralista*. Salamanca: Sígueme.
- Berger, Peter L. y Luckmann, Thomas (1966). Secularization and Pluralism. *Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie*, 2: 73-86.
- Berger, Peter L. y Luckmann, Thomas (1980). La sociología de la religión y la sociología del conocimiento. En Roland Robertson (comp.), *Sociología de la religión* (pp. 54-64). Ciudad de México: FCE.
- Berger, Peter L. y Luckmann, Thomas (1997). *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno*. Barcelona: Paidós.
- Berger, Peter L. y Luckmann, Thomas (2005). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Berger, Peter L.; Berger, Brigitte y Kellner, Hansfried (1979). *Un mundo sin hogar. Modernización y conciencia*. Santander: Sal Terræ.
- Berger, Peter L.; Davie, Grace y Fokas, Effie (2008). *Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations*. Hampshire: Ashgate.
- Beriain, Josetxo y Sánchez de la Yncera, Ignacio (2012). Tiempos de «postsecularidad»: desafíos del pluralismo para la teoría. En Ignacio Sánchez de la Yncera y Marta Rodríguez Fouz (eds.), *Dialécticas de la postsecularidad. Pluralismo y corrientes de la secularización* (pp. 31-92). Barcelona: Anthropos.
- Beyer, Peter (1994). *Religion and Globalization*. Londres: SAGE.

- Beyer, Peter (2006a). *Religions in Global Society*. Londres: Routledge.
- Beyer, Peter (2006b). Definir la religión desde una perspectiva internacional: identidad y diferencia en las concepciones oficiales. *Alteridades*, 16(32): 11-27.
- Beyer, Peter (2007). Globalization and Glocalization. En James A. Beckford, y N. J. Demerath III (eds.), *The SAGE Handbook of the Sociology of Religion* (pp. 98-117). Londres: SAGE.
- Billig, Michael (2014). *Nacionalismo banal*. Madrid: Capitán Swing.
- Biset, Emmanuel (2012). Tanatopolítica. *Nombres. Revista de Filosofía*, 26(XXI): 245-274.
- Blancarte, Roberto J. (2008a). *Sexo, religión y democracia*. Ciudad de México: Planeta.
- Blancarte, Roberto J. (2008b). *Para entender el Estado laico*. Ciudad de México: Nostra Ediciones.
- Blancarte, Roberto J. (2012a). Prólogo a la edición en español. En Émile Poulat (aut.), *Nuestra laicidad pública* (pp. 9-21). Ciudad de México: FCE.
- Blancarte, Roberto J. (2012b). Religión y sociología; cuatro décadas alrededor del concepto de secularización. *Estudios sociológicos*, XXX(número extraordinario): 51-89.
- Blancarte, Roberto J. (2015). ¿Por qué la religión 'regresó' a la esfera pública en un mundo secularizado? *Estudios sociológicos*, XXXIII(90): 659-673.
- Blancarte, Roberto J. (coord.). (2013). *Laicidad, religión y biopolítica en el mundo contemporáneo*. Ciudad de México: COLMEX y UNAM.
- Blanco, Benigno (2010). *En defensa de la familia*. Madrid: Espasa.
- Blanco, Benigno (2011a). Hablar bien de las cosas buenas, una misión para la familia. *Conferencia impartida en el Subiaco (Italia) el 29 de abril de 2011 por la entrega del premio San Benedetto en defensa de la familia al Foro de Español de la Familia por parte de la Fondazione Sublacense Vita e Famiglia*, s/n. Disponible en: <https://www.forofamilia.org/noticias/discurso-benigno-blanco-entrega-del-premio-san-benedetto/>. Última consulta: 14-06-2018.
- Blanco, Benigno (2011b). Presentación. En VV.AA., *XII Congreso católicos y vida pública: 19, 20 y 21 de noviembre de 2010* (pp. 233-239). Madrid: CEU Ediciones.
- Blanco, Benigno (2016). El movimiento familiar en España en el siglo XXI. En Francisco J. Contreras (ed.), *La batalla por la familia en Europa. La Manif Pour Tous y otros movimientos de resistencia* (pp. 139-162). Madrid: Sekotia.
- Blanco, Benigno y Meseguer, Juan (2011). *Familia: debates que no tuvimos*. Madrid: Encuentro.
- Blázquez Rodríguez, Maribel; Cornejo Valle, Mónica y Pichardo Galán, José Ignacio (2018). La disputa del género en el estado español desde el análisis del activismo católico. *Ex æquo*, 37(1): 47-61.
- Blázquez, Feliciano (1991). *La traición de los clérigos en la España de Franco. Crónica de una intolerancia (1936-1975)*. Madrid: Trotta.
- Bloom, Allan (1989). *El cierre de la mente moderna*. Barcelona: Plaza & Janés.

- Bokser Liwerant, Judit (2008). Religión y espacio público en los tiempos de la globalización. En Roberto J. Blancarte (coord.), *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo* (pp. 59-84). Ciudad de México: COLMEX.
- Bolaño, Roberto (1999). *Amuleto*. Barcelona: Anagrama.
- Böll, Heinrich (2007). *Opiniones de un payaso*. Barcelona: Seix Barral.
- Boltanski, Luc (2016). *La condición fetal. Una sociología del engendramiento y el aborto*. Madrid: Akal.
- Botti, Alfonso (1992). *Cielo y dinero. El nacionalcatolicismo en España (1971-1975)*. Madrid: Alianza.
- Botton, Alain de (2012). *Religión para ateos*. Barcelona: RBA.
- Bourdieu, Pierre (2002). Algunas propiedades de los campos. En *Campo de poder, campo intelectual. Itinerario de un concepto* (pp. 119-126). Buenos Aires: Montessor.
- Bourdieu, Pierre (2006). Génesis y estructura del campo religioso. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, 108(XXVII): 29-83.
- Bourdieu, Pierre y Saint-Martin, Monique de (2009). La sagrada familia. El episcopado francés en el campo del poder. En Pierre Bourdieu (aut.), *La eficacia simbólica. Religión y política* (pp. 93-197). Buenos Aires: Biblos.
- Braidotti, Rosi y Balzano, Angela (2018). Introducción. En Rosi Braidotti (aut.), *Por una política afirmativa. Itinerarios éticos* (pp. 11-31). Barcelona: Gedisa.
- Brassloff, Audrey (1998). *Religion and Politics in Spain. The Spanish Church in Transition, 1962-96*. Hampshire: Macmillan Press.
- Brenan, Gerald (2008). *El laberinto español. Antecedentes sociales y políticos de la Guerra Civil*. Madrid: Planeta.
- Brubaker, Rogers y Cooper, Frederick (2005). Más allá de la «identidad». En Loïc Wacquant (dir.), *Repensar los Estados Unidos. Para una sociología del hiperpoder* (pp.178-208). Barcelona: Anthropos.
- Bruce, Steve (1992). *Religion and Modernization. Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis*. Oxford: Clarendon Press.
- Bruce, Steve (2000). The Supply-Side Model of Religion: The Nordic and Baltic States. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 39(1): 32-46.
- Bruce, Steve (2002). *God is Dead. Secularization in the West*. Oxford: Blackwell.
- Bruce, Steve (2011). *Secularization. In Defense of an Unfashionable Theory*. Oxford: OUP.
- Bruce, Steve (2013). Unintended Consequences: Biographical and Sociological. En Titus Hjelm y Phil Zuckerman (eds.), *Studying Religion and Society. Sociological Self-portraits* (pp. 94-104). Londres: Routledge.
- Burchardt, Marian; Wohlrab-Sahr, Monika y Midell, Matthias (eds.). (2016). *Multiple Secularities Beyond the West. Religion and Modernity in the Global Age*. Múnich: De Gruyter.

- Burggraf, Jutta (2007). Entrada: Género («Gender»). En Pontificio Consejo para la Familia (ed.), *Lexicón. Términos ambiguos y discutidos sobre familia, vida y cuestiones éticas* (pp. 517-525). Madrid: Palabra.
- Buss, Doris (1998). Robes, Relics and Rights: The Vatican and the Beijing Conference on Women. *Social & Legal Studies*, 7(3): 339-363.
- Butler, Judith (2009). Performatividad, precariedad y políticas sexuales. *Revista de Antropología Iberoamericana* (AIBR), 4(3): 321-336.
- Butler, Judith (2016). Actuar concertadamente. En *Deshacer el género* (pp. 13-34). Barcelona: Paidós.
- Caillois, Roger (2013). *El hombre y lo sagrado*. Ciudad de México: FCE.
- Calderero, José Fernando (2014). *Educación no es domesticar. Educando desde la libertad, en libertad y para la libertad*. Madrid: Sekoitia.
- Calhoun, Craig (2003). Social Theory and the Politics of Identity. En Craig Calhoun (ed.), *Social Theory and the Politics of Identity* (pp. 9-36). Oxford: Blackwell.
- Callahan, William J. (1989). *Iglesia, poder y sociedad en España, 1750-1874*. Madrid: Nerea.
- Callahan, William J. (2003). *La Iglesia católica en España, 1875-2002*. Barcelona: Crítica.
- Cantón Delgado, Manuela (2008). Secularización, extinción y eterno retorno de las religiones. Reflexiones desde la antropología social. En Eduardo Bericat Alastuey (coord.), *El fenómeno religioso. Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas* (pp. 283-292). Sevilla: Centro de Estudios Andaluces.
- Cárcel Ortí, Vicente (1990). *La persecución religiosa en España durante la Segunda República (1931-1939)*. Madrid: Rialp.
- Carli, Romina de (2011). La Iglesia ante la transición democrática: ¿confesionalidad tolerante o aconfesionalidad privilegiada? En Manuel Ortiz Heras y Damián A. González (coords.), *De la cruzada al desenganche: la Iglesia española entre el franquismo y la transición* (pp. 77-101). Madrid: Sílex.
- Caro Baroja, Julio (2008). *Historia del anticlericalismo español*. Madrid: Caro Raggio.
- Carr, Raymond y Fusi, Juan Pablo (1979). *España, de la dictadura a la democracia*. Madrid: Planeta.
- Carretero Pasín, Ángel Enrique (2009). La trascendencia *inmanente*: un concepto para comprender la relación entre "lo político" y "lo religioso" en las sociedades contemporáneas. *Papeles del CEIC. International Journal on Collective Identity Research*, 2: papel 48.
- Casanova, José (1983). The Opus Dei Ethic, the Technocrats and the Modernization of Spain. *Social Sciences Information*, 22(1): 27-50.
- Casanova, José (2000). *Religiones públicas en el mundo moderno*. Madrid: PPC.
- Casanova, José (2006). Religion, European Secular Identities, and European Integration. En Timothy Byrnes y Peter Katzenstein (eds.), *Religion in a Expanding Europe* (pp. 65-92). Cambridge: CUP.

- Casanova, José (2009). *Religion, Politics, and Gender Equality. Public Religions Revisited*. Ginebra: UNRISD.
- Casanova, José (2012a). *Genealogías de la secularización*. Barcelona: Anthropos.
- Casanova, José (2012b). Are We Still Secular? Explorations on the Secular and the Post-Secular. En Peter Nymäs, Mika Lassander y Terhi Utriainen (eds.), *Post-Secular Society* (pp. 27-46). Nuevo Brunswick: Transaction Publishers.
- Casanova, José (2012c). Lo secular, las secularizaciones y los secularismos. En Ignacio Sánchez de la Yncera y Marta Rodríguez Fouz (eds.), *Dialécticas de la postsecularidad. Pluralismo y corrientes de la secularización* (pp. 93-124). Barcelona: Anthropos.
- Casanova, José (2014). La religión en la modernidad como desafío global. En Celso Sánchez Capdequí (coord.), *El dinamismo de los valores. Crisis y creatividad en la sociedad moderna* (pp. 293-311). Barcelona: Anthropos.
- Casanova, Julian (2001). *La Iglesia de Franco*. Madrid: Temas de hoy.
- Casanova, Julián (2013). *España partida en dos: breve historia de la Guerra Civil Española*. Barcelona: Crítica.
- Case, Mary Anne (2011). After Gender the Destruction of Man — The Vatican's Nightmare Vision of the Gender Agenda for Law. *Pace Law Review*, 31: 802-817.
- Case, Mary Anne (2016). The Role of the Popes in the Invention of Complementarity and the Vatican's Anathematization of Gender. *Religion & Gender*, 6(2): 155-172.
- Castel, Robert (2013). Michel Foucault y la historia del presente. *Con-Ciencia Social*, 17: 93-99.
- Castells, Manuel (2001). *La era de la información: economía, sociedad y cultura. Vol. II: El poder de la identidad*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Castillo, José M^a (2013). *La Iglesia que quiso el Concilio*. Madrid: PPC.
- CDD — Red Latinoamericana de Católicas por el Derecho a Decidir (2014). La objeción de conciencia: entre los derechos y las estrategias de poder. En *Conciencia Latinoamericana*, XX(19).
- CDF — Congregación para la Doctrina de la Fe (1980). *Declaración: «lura et bona»*. Ciudad del Vaticano: Editorial Vaticana.
- CDF — Consejo para la Doctrina de la Fe (1987). *Instrucción: «Donum vitæ»*. Ciudad del Vaticano: Editorial Vaticana.
- CDF — Congregación para la Doctrina de la Fe (2002). *Nota doctrinal: «Sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política»*. Ciudad del Vaticano: Editorial Vaticana.
- CDF — Congregación para la Doctrina de la Fe (2008). *Instrucción: «Dignitas personæ»*. Ciudad del Vaticano: Editorial Vaticana.

- CDF — Congregación para la Doctrina de la Fe (2013). *Nota: «Consideraciones acerca de los proyectos de reconocimiento legal de las uniones entre personas homosexuales»*. Ciudad del Vaticano: Editorial Vaticana.
- CEE — Conferencia Episcopal Española (1979). *Documento pastoral: «Matrimonio y familia»*. Madrid: San Pablo.
- CEE — Conferencia Episcopal Española (1983). *Declaración: «La vida y el aborto»*. Madrid: CEE.
- CEE — Conferencia Episcopal Española (1987). *Plan de acción pastoral de la CEE para el trienio, 1987-1990*. Madrid: Edice.
- CEE — Conferencia Episcopal Española (1990). *Plan de acción pastoral de la CEE para el trienio, 1990-1993*. Madrid: Edice.
- CEE — Conferencia Episcopal Española (1991). *El aborto. 100 cuestiones y respuestas sobre la defensa de la vida humana y la actitud de los católicos*. Madrid: Palabra.
- CEE — Conferencia Episcopal Española (1993). *La eutanasia. 100 cuestiones y respuestas sobre la defensa de la vida humana y la actitud de los católicos*. Madrid: Palabra.
- CEE — Conferencia Episcopal Española (1994a). *Plan pastoral para la CEE (1994-1997)*. Madrid: Edice.
- CEE — Conferencia Episcopal Española (1994b). *Nota: «Matrimonio, familia y unión homosexual. Nota con motivo de algunas iniciativas legales recientes»*. Madrid: CEE.
- CEE — Conferencia Episcopal Española (1996). *Plan de acción pastoral de la CEE para el cuatrienio, 1997-2000*. Madrid: Edice.
- CEE — Conferencia Episcopal Española (2001). *Instrucción pastoral: «La familia, santuario de la vida y esperanza de la sociedad»*. Madrid: San Pablo.
- CEE — Conferencia Episcopal Española (2002). *Nota: «Sobre la utilización de embriones humanos en la investigación sobre células madre»*. Madrid: CEE.
- CEE — Conferencia Episcopal Española (2003). *Nota: «Sobre la reforma de la vigente Ley sobre Técnicas de Reproducción Asistida (35/1988)»*. Madrid: CEE.
- CEE — Conferencia Episcopal Española (2006). *Instrucción pastoral: «Teología y secularización en España. A los cuarenta años de la clausura del Concilio Vaticano II»*. Madrid: Edice.
- CEE — Conferencia Episcopal Española (2012). *La verdad del amor humano. Orientaciones sobre el amor conyugal, la ideología de género y la legislación familiar*. Madrid: CEE.
- CELAM — Consejo Episcopal Latinoamericano (coord.). (1989). *Teología de la cultura. Seminario: Bogotá, 14-17 de febrero de 1989*. Bogotá: CELAM.
- Certeau, Michel de (1996). *La invención de lo cotidiano. 1. Artes de hacer*. Ciudad de México: Iberoamericana.
- Chapman, Roger y Ciment, James (eds.). (2015). *Culture Wars: An Encyclopedia of Issues, Viewpoints and Voices*. Londres: Routledge.

- Charamsa, Krzysztof *et al.* (2016). The Sin of Turning Away From Reality: An Interview with Father Krzysztof Charamsa. *Religion & Gender*, 6(2): 226-246.
- Christiano, Kevin J. (2007). Assessing Modernities: From 'Pre-' to 'Post-' to 'Ultra-'. En James A. Beckford, y N. J. Demerath III (eds.), *The SAGE Handbook of the Sociology of Religion* (pp. 39-56). Londres: SAGE.
- Cipriani, Roberto (1984). Religion and Politics. The Italian Case: «Diffused Religion». *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 58(1): 29-51.
- Cipriani, Roberto (1994). Religión, secularismo religioso y religiones seculares. *Revista Internacional de Ciencias Sociales (RICS)*, 140(6): 315-322.
- Cipriani, Roberto (2004). *Manual de sociología de la religión*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Cipriani, Roberto (2011). *Manual de sociología de la religión (versión ampliada)*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Cipriani, Roberto (2017). *Diffused Religion: Beyond Secularization*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- CIS — Centro de Investigaciones Sociológicas (1985). Actitudes y opiniones de los españoles ante la natalidad. Madrid: CIS.
- Clark, Christopher (2003). The New Catholicism and the European Culture Wars. En Christopher Clark y Wolfram Kaiser (eds.), *Culture Wars, Secular-Catholic Conflict in Nineteenth Century Europe* (pp. 11-46). Cambridge: CUP.
- Cohen, Anthony P. (2001). *The Symbolic Construction of Community*. Londres: Routledge.
- Cohen, Jean L. (1985). Strategy or Identity: New Theoretical Paradigms and Contemporary Social Movements. *Social Research*, 52(4): 663-716.
- Collins, Randall (2007). The Classical Tradition in Sociology of Religion. En James A. Beckford, y N. J. Demerath III (eds.), *The SAGE Handbook of the Sociology of Religion* (pp. 19-38). Londres: SAGE.
- Congar, Yves (1961). *Jalones para una teología del laicado*. Barcelona: Estela.
- Contreras, Francisco J. (2011). ¿Por qué la izquierda ataca a la Iglesia? En Francisco J. Contreras y Diego Poole (eds.), *Nueva izquierda y cristianismo* (pp. 21-94). Madrid: Encuentro.
- Contreras, Francisco J. (2018). *La fragilidad de la libertad*. Madrid: Homo Legens.
- Contreras, Francisco J. (ed.). (2016). *La batalla por la familia en Europa. La Manif Pour Tous y otros movimientos de resistencia*. Madrid: Sekotia.
- Contreras, Francisco J. y Poole, Diego (2011). *Nueva izquierda y cristianismo*. Madrid: Encuentro.
- Cooper, Melinda (2008). The Unborn Born Again. Neo-Imperialism, the Evangelical Right, and the Culture of Life. En *Life as Surplus. Biotechnology & Capitalism in the Neoliberal Era* (pp. 152-173). Seattle: UWP.
- Cornejo Valle, Mónica y Pichardo Galán, José Ignacio (2015). Une décennie de croisade anti-genre en Espagne (2004-2014). En David Paternotte, Sophie Van der Dussen y Valérie Piette (eds.), *Habemus gender! Déconstruction d'une riposte religieuse* (pp. 177-190). Bruselas: ÉUB.

- Cornejo Valle, Mónica y Pichardo Galán, José Ignacio (2017a). From the Pulpit to the Streets: Ultra-Conservative Religious Positions Against Gender in Spain. En David Paternotte y Roman Kuhar (eds.), *Anti-Gender Campaigns in Europe. Mobilizing Against Equality* (pp. 233-251). Londres: Rowman & Littlefield.
- Cornejo Valle, Mónica y Pichardo Galán, José Ignacio (2017b). La "ideología de género" frente a los derechos sexuales y reproductivos. El escenario español. *Cadernos Pagu*, 50: 2-33.
- Cortina, Adela (2005). *Alianza y contrato: política, ética y religión*. Madrid: Trotta.
- Coser, Lewis (1961). *Las funciones del conflicto social*. Ciudad de México: FCE.
- Couture, Denise (2012). L'antiféminisme du «nouveau féminisme» préconisé par le Saint-Siège. *Recherches féministes*, 25(1): 15-35.
- CPF — Consejo Pontificio para la Familia (1995). *Sexualidad humana: verdad y significado. Orientaciones educativas en familia*. Ciudad del Vaticano: Editorial Vaticana.
- CPF — Consejo Pontificio para la Familia (2009). *Conferencia para los nuevos obispos. Ateneo "Regina Apostolorum". El obispo y la pastoral familiar. Conferencia del S. E. Card. Ennio Antonelli. Presidente del Consejo Pontificio para la Familia*. Ciudad del Vaticano: Editorial Vaticana.
- Cruz Cantero, Pepa (1995). *Percepción social de la familia en España (opiniones y actitudes, nº 9)*. Madrid: CIS.
- Cunquejo, Pastor (1989). Pecado y cultura. En Consejo Episcopal Latinoamericano (coord.), *Teología de la cultura. Seminario: Bogotá, 14-17 de febrero de 1989* (pp. 65-96). Bogotá: CELAM.
- CVII — Concilio Vaticano II (1967). *Documentos completos del Vaticano II*. Santander: Sal Terræ.
- CVII — Concilio Vaticano II (1967a). *Decreto: «Apostolicam actuositatem»*. En *Documentos completos del Vaticano II* (pp. 303-330). Santander: Sal Terræ.
- CVII — Concilio Vaticano II (1967b). *Constitución pastoral: «Gaudium et spes»*. En *Documentos completos del Vaticano II* (pp. 125-212). Santander: Sal Terræ.
- CVII — Concilio Vaticano II (1967c). *Decreto: «Christus dominus»*. En *Documentos completos del Vaticano II* (pp. 213-274). Bilbao y Santander: El mensajero Corazón de Jesús y Sal Terræ.
- CVII — Concilio Vaticano II (1967d). *Constitución dogmática: «Lumen gentium»*. En *Documentos completos del Vaticano II* (pp. 7-72). Santander: Sal Terræ.
- CVII — Concilio Vaticano II (1967e). *Declaración: «Dignitatis humanæ»*. En *Documentos completos del Vaticano II* (pp. 427-440). Santander: Sal Terræ.
- DaV-HO — *Derecho a Vivir* (2015). *Aborto: argumentario del derecho a vivir*. Madrid: HazteOír.org
- Davie, Grace (1990). Believing Without Belonging: Is This the Future of Religion in Britain? *Social Compass*, 37(4), 455-469.
- Davie, Grace (1999). Europe: The Exception That Proves the Rule? En Peter L. Berger (ed.), *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics* (pp. 65-84). Washington, D.C. y Grand Rapids: EPPC y William B. Eerdmans Publishing Company.

- Davie, Grace (2002). *Europe: The Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World*. Londres: Darton, Longman & Todd.
- Davie, Grace (2006). Vicarious Religion: A Methodological Challenge. En Nancy T. Ammerman (ed.), *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives* (pp. 21-35). Nueva York: OUP.
- Davie, Grace (2011). *Sociología de la religión*. Madrid: Akal.
- Davie, Grace y Hervieu-Léger, Danièle (dirs.). (1996). *Identités religieuses en Europe*. París: La Découverte.
- De la Cueva Merino, Julio (2015). Conflictiva secularización: sobre Sociología, Religión e Historia. *Historia contemporánea*, 51: 365-395.
- De la Torre, Renée (2006). *La Ecclesia Nostra: El catolicismo desde la perspectiva de los laicos. El caso de Guadalajara*. Ciudad de México: FCE.
- De Marco, Donald y Wiker, Benjamin D. (2007). *Arquitectos de la cultura de la muerte*. Madrid: Ciudadela.
- De Toro, Suso (2007). *Madera de Zapatero. Retrato de un Presidente*. Barcelona: RBA.
- Del Fresno, David (2008). *El imperio de la muerte. Quién se está forrando con el negocio del aborto*. Sekotia: Barcelona.
- Delgado, Manuel (2012). *La ira sagrada. Anticlericalismo, iconoclastia y antiritualismo en la España contemporánea*. Barcelona: RBA.
- Della Porta, Donatella (1998). Las motivaciones individuales en las organizaciones políticas clandestinas. En Pedro Ibarra y Benjamín Tejerina (eds.), *Los movimientos sociales. Transformaciones políticas y cambio cultural* (pp. 219-242). Madrid: Trotta.
- Della Porta, Donatella y Diani, Mario (2015). *Los movimientos sociales*. Madrid: CIS.
- Delsol, Chantal (2006). *The Unlearned Lessons of the Twentieth Century: An Essay on Late Modernity*. Wilmington: ISI.
- Demerath III, N. J. (1995). Relational Paradigms, A-Rational Religion, and the Debate over Secularization. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 34(1): 105-112.
- Denzinger, Heinrich y Hünermann, Peter (2017). *El magisterio de la Iglesia: manual de símbolos, definiciones y declaraciones de la Iglesia en materia de fe y costumbres*. Barcelona: Herder.
- Desroche, Henri (1972). *Sociología y religión*. Barcelona: Península.
- Di Febo, Giuliana (2016). Franco y el nacionalcatolicismo. La construcción del carisma religioso (1936-1939). En Enrique Moradiellos (dir.), *Las caras de Franco. Una revisión histórica del Caudillo y su régimen* (pp. 133-162). Madrid: Siglo XXI.
- Diani, Mario (1992). The Concept of Social Movement. *The Sociological Review*, 40(1): 1-25.
- Dianteill, Erwan y Löwy, Michael (2009). Pierre Bourdieu (1930-2002), explorador del campo religioso. En *Sociologías y religión. Aproximaciones disidentes* (pp. 173-195). Buenos Aires: Manantial.

- Díaz Burillo, Vicente Jesús (2015). "Cristianizar la modernidad": la política católica postconciliar. En José Antonio Caballero Machí, Raúl Mínguez Blasco y Vega Rodríguez-Flores Parra (coords.), *Culturas políticas en la contemporaneidad. Discursos y prácticas políticas desde los márgenes a las élites* (pp. 31-35). Valencia: Universitat de València.
- Díaz Burillo, Vicente Jesús (2016a). Integralismo católico posconciliar: un análisis del imaginario político de la Iglesia en democracia. En Enrique Romerales y Eduardo Zazo (coords.), *Religiones en el espacio público* (pp. 137-156). Barcelona: Gedisa.
- Díaz Burillo, Vicente Jesús (2016b). De la *Dignitatis Humanæ* a la laicidad positiva: la libertad religiosa en la consolidación democrática española. *Diacronie. Studi di Storia Contemporanea*, 26(2): 1-20.
- Díaz Burillo, Vicente Jesús (2017). La "lectura normalizante" del Concilio Vaticano II: el diálogo tradición-modernidad en la Iglesia post-conciliar. *Historia Actual Online*, 43(2): 65-77.
- Díaz-Salazar, Rafael (1988). *El capital simbólico. Estructura social, política y religión en España*. Madrid: Ediciones HOAC.
- Díaz-Salazar, Rafael (1990). Política y religión en la España contemporánea. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas (REIS)*, 52(4): 65-83.
- Díaz-Salazar, Rafael (1993). La transición religiosa de los españoles. En Rafael Díaz-Salazar y Salvador Giner (eds.), *Religión y sociedad en España* (pp. 93-173). Madrid: CIS.
- Díaz-Salazar, Rafael (2001). *Nuevo socialismo y cristianos de izquierda*. Madrid: Ediciones HOAC.
- Díaz-Salazar, Rafael (2007a). *Democracia laica y religión pública*. Madrid: Taurus.
- Díaz-Salazar, Rafael (2007b). *El factor católico en la política española. Del nacionalcatolicismo al laicismo*. Madrid: PPC.
- Díez, Jordi (2015). *The Politics of Same-Sex Marriage in Latin America: Argentina, Chile and Mexico*. Cambridge: CUP.
- Dobbelaere, Karel (1979). Professionalization and Secularization in the Belgian Catholic Pillar. *Japanese Journal of Religious Studies*, 6(1-2): 39-64.
- Dobbelaere, Karel (1993). Church Involvement and Secularization: Making Sense of the European Case. En Eileen Barker, James A. Beckford, y Karel Dobbelaere (eds.), *Secularization, Rationalism and Sectarism. Essays in Honour of Bryan R. Wilson* (pp. 19-36). Oxford: Clarendon Press.
- Dobbelaere, Karel (1994). *Secularización: un concepto multi-dimensional*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana.
- Dobbelaere, Karel (2002). Part II. Secularization: the Three Levels and Their Interrelatedness. En *Secularization: An Analysis at Three Levels* (pp. 161-214). Berna: Peter Lang.
- Dobbelaere, Karel (2008). La secularización: teoría e investigación. En Alfonso Pérez-Agote y Jose Santiago (eds.), *Religión y política en la sociedad actual* (pp. 17-34). Madrid: CIS y UCM.
- Dobbelaere, Karel y Pérez-Agote, Alfonso (2015b). Introduction. En Karel Dobbelaere y Alfonso Pérez-Agote (eds.), *The Intimate. Polity and the Catholic Church. Laws about Life, Death and the Family in So-Called Catholic Countries* (pp. 7-11). Lovaina: LUP.

- Dobbelaere, Karel y Pérez-Agote, Alfonso (eds.). (2015a). *The Intimate. Polity and the Catholic Church. Laws about Life, Death and the Family in So-Called Catholic Countries*. Lovaina: LUP.
- Donoso Cortés, Juan (2007). *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Douglas, Mary (1988). The Effects of Modernization on Religious Change. *Dædalus*, 117(3): 457-484.
- Dubet, François (2010). *Sociología de la experiencia*. Madrid: CIS y UCM.
- Dubet, François (2013). *El declive de la institución. Profesiones, sujetos e individuos en la modernidad*. Barcelona: Gedisa.
- Dubet, François (2017). *Lo que nos une. Cómo vivir juntos a partir de un reconocimiento positivo de la diferencia*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Duocastella, Rogelio et al. (1967). *Análisis sociológico del catolicismo español*. Barcelona: Nova Terra.
- Durkheim, Émile (1982). *La división social del trabajo*. Madrid: Akal.
- Durkheim, Émile (2012). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Ciudad de México: FCE.
- Dworkin, Ronald (1994). *El dominio de la vida. Una discusión acerca del aborto, la eutanasia y la libertad individual*. Barcelona: Ariel.
- Eberle, Bruce W. (2013). *Captación de fondos. Por correo directo para causas conservadoras*. Madrid. HazteOír.org.
- Eberstadt, Mary (2014a). *Cómo el mundo occidental perdió realmente a Dios*. Madrid: Rialp.
- Eberstadt, Mary (2014b). *Adán y Eva después de la píldora. Paradojas de la revolución sexual*. Madrid: Cristiandad.
- Echarren Ystúriz, Ramón (1988). Los sacerdotes a los veinte años del Concilio. En Juan M^a Laboa (ed.), *El postconcilio en España* (pp. 249-279). Madrid: Encuentro.
- Eder, Klaus y Bosetti, Giancarlo (2006). Post-Secularism: A Return to the Public Sphere. *Eurozine*, 8: 17-20.
- Eisenstadt, Shmuel N. (2000). Multiple Modernities. *Dædalus*, 129(1): 1-29.
- Elias, Norbert (1990). *La sociedad de los individuos*. Barcelona: Amorrortu.
- Elzo, Javier (2016). *¿Quién manda en la Iglesia? Notas para una sociología del poder en la Iglesia católica del siglo XXI*. Madrid: PPC.
- Escrivá de Balaguer, Josemaría (2018). *Camino. Forja. Surco*. Madrid: Rialp.
- Espósito, Roberto (2018). Inmunidad, comunidad y biopolítica. *Papeles del CEIC. International Journal on Collective Identity Research*, 1: papel 182.
- Esteban Sánchez, Valeriano (2008). La secularización en entredicho: la revisión de un debate clásico de la sociología. En Eduardo Bericat Alastuey (coord.), *El fenómeno religioso. Presencia de la religión y*

de la religiosidad en las sociedades avanzadas (pp. 293-309). Sevilla: Centro de Estudios Andaluces.

Estruch, Joan (1994). *Santos y pillos. El Opus Dei y sus paradojas*. Barcelona: Herder.

Fairclough, Norman (1995). *Critical Discourse Analysis. The Critical Study of Language*. Londres: Longman.

Fanfani, Amintore (1984). *Catholicism, Protestantism and Capitalism*. Indiana: University of Notre Dame Press.

Fassin, Didier (2010). El irresistible ascenso del derecho a la vida. Razón humanitaria y justicia social. *Revista de Antropología Social*, 19(1): 191-204.

Fassin, Didier (2016a). *La razón humanitaria. Una historia moral del tiempo presente*. Buenos Aires: Prometeo.

Fassin, Éric (2015). Matrimonio del mismo sexo, nación y raza: lógica y retórica política en Francia. *Revista Interdisciplinaria de Estudios de Género*, 1(1): 76-97.

Fassin, Éric (2016b). Gender and the Problem of Universals: Catholic Mobilizations and Sexual Democracy in France. *Religion & Gender*, 6(2): 173-186.

Fazio, Mariano (2020). *De la persona a la aldea global*. Madrid: Palabra.

Fenn, Richard K. (1972). Towards a New Sociology of Religion. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 11(1): 16-32.

Fernández Mostaza, Esther (2001). Characterization of the Opus Dei Family Model. *Social Compass*, 48(1): 139-155.

Fernández Riquelme, Sergio (2019). *Perfiles identitarios. Nuevos líderes para una Europa diferente*. Donostia-San Sebastián: La Tribuna del País Vasco.

Fernández Vitores, Raúl (2015). *Tanatopolítica. Opúsculo sobre los dispositivos humanos posmodernos*. Madrid: Páginas de Espuma.

Fernández, Aurelio (2010). *Teología moral. Curso fundamental de la moral católica*. Madrid: Palabra.

Fernández-Mayoralas Palomeque, Juan (1998). Ideología y evolución socioeconómica en el cine del franquismo. *Tiempo y Tierra*, 6: 153-190.

Ferrara, Alessandro (2009). The Separation of Religion and Politics in a Post-Secular Society. *Philosophy & Social Criticism*, 35(1-2): 77-91.

Ferrater Mora, José (2001). Voz: «trascendencia», «trascendente», «trascender». En *Diccionario de Filosofía. Tomo IV (Q-Z)* (pp. 3565-3570). Barcelona: Ariel.

Ferry, Jean-Marc (2016). La religión *in foro* público. En Enrique Romerales y Eduardo Zazo (coords.), *Religiones en el espacio público* (pp. 25-52). Barcelona: Gedisa.

Ferry, Luc y Gauchet, Marcel (2007). *Lo religioso después de la religión*. Barcelona: Anthropos.

Fforde, Matthew (2013). *Desocialización. La crisis de la posmodernidad*. Madrid: Encuentro.

- FOESSA (1972). *Informe sociológico sobre la situación social de España*. Madrid: Euramérica.
- FOESSA (1978). *Síntesis actualizada del III informe FOESSA 1978*. Madrid: Euramérica.
- Fordahl, Clayton (2017). The Post-Secular: Paradigm Shift or Provocation? *European Journal of Social Theory*, 20(4): 550-568.
- Foucault, Michel (2003). *Sobre la Ilustración*. Madrid: Tecnos.
- Foucault, Michel (2005). *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets.
- Foucault, Michel (2006a). Defender la sociedad. En *Genealogía del racismo* (pp. 215-220). La Plata: Caronte.
- Foucault, Michel (2006b). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Madrid: Siglo XXI.
- Foucault, Michel (2006c). *La vida de los hombres infames*. Buenos Aires: Altamira.
- Foucault, Michel (2006d). *Seguridad, territorio, población: curso en el Collège de France 1977-1978*. Buenos Aires: FCE.
- Foucault, Michel (2012). *Nacimiento de la biopolítica: curso en el Collège de France (1978-1979)*. Buenos Aires: FCE.
- Foucault, Michel (2016). *Obrar mal, decir la verdad. La función de la confesión en la justicia (Curso de Lovaina, 1981)*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Francisco I (2015). *Carta encíclica: «Laudato si'»*. Ciudad del Vaticano: Editorial Vaticana.
- Francisco I (2016). *Exhortación apostólica: «Amoris laetitia»*. Ciudad del Vaticano: Editorial Vaticana.
- Fricker, Miranda (2017). *Injusticia epistémica. El poder y la ética del conocimiento*. Barcelona: Herder.
- Frisina, Annalisa et al. (2015). The Italian Catholic Church and the Artificial-Insemination Referendum. En Karel Dobbelaere y Alfonso Pérez-Agote (eds.), *The Intimate. Polity and the Catholic Church. Laws about Life, Death and the Family in So-Called Catholic Countries* (pp. 94-123). Lovaina: LUP.
- Fumagalli, Aristide (2016). *La cuestión del gender. Claves para una antropología sexual*. Bilbao: Sal Terræ.
- Gafo, Javier (2003). *Bioética teológica*. Madrid y Bilbao: Universidad Pontificia Comillas y Desclée De Brouwer.
- Gamper, Daniel (2010). Ciudadanos creyentes: el encaje democrático de la religión. En Victoria Camps (ed.), *Democracia sin ciudadanos. La construcción de la ciudadanía en las democracias liberales* (pp. 115-138). Madrid: Trotta.
- Garbagnoli, Sara (2016). Against the Heresy of Immanence: Vatican's "Gender" as a New Rethorical Device Against the Desnaturalization of the Sexual Order. *Religion & Gender*, 6(2): 187-204.
- Garbagnoli, Sara y Prearo, Massimo (2017). *La croisade «anti-genre» du Vatican aux manifs pour tous*. París: Textuel.

- García de Cortázar, Fernando (2007). La Iglesia. En VV.AA., *1939/1975. La época de Franco* (pp. 497-557). Madrid: Espasa-Calpe.
- García Escudero, José M^º (1985). La sensibilidad del catolicismo español desde los años cincuenta hasta el momento actual. *Cuenta y Razón*, 20: 35-46.
- García Morente, Manuel (2008). *La idea de la hispanidad*. Madrid: Homo Legens.
- García Nuño, Alfonso (2010). *Religión en una democracia frustrada*. Madrid: Voz de Papel.
- Garelli, Franco (2013). La importancia de la religión católica en el espacio público: el caso italiano. En Roberto J. Blancarte (coord.), *Laicidad, religión y biopolítica en el mundo contemporáneo* (pp. 41-54). Ciudad de México: COLMEX y UNAM.
- Garelli, Franco (2014). *Religion Italian Style. Continuities and Changes in a Catholic Country*. Surrey: Ashgate.
- Garfinkel, Harold (2006). Estudios sobre las bases rutinarias de las actividades cotidianas. En *Estudios de etnometodología* (pp. 47-90). Barcelona: Anthropos.
- Garzón Vallejo, Iván (2014). Postsecularidad: ¿un nuevo paradigma de las ciencias sociales?. *Revista de Estudios Sociales*, 50(3): 101-112.
- Gatti, Gabriel (1999). El parásito y lo social invisible, agente y territorio de las astucias social y sociológica. En Gabriel Gatti e Iñaki Martínez de Albeniz (eds.), *Las astucias de la identidad. Figuras, territorios y estrategias de lo social contemporáneo* (pp. 17-36). Leioa: UPV-EHU Press.
- Gatti, Gabriel (2017). Presentación. Un mundo de víctimas. En Gabriel Gatti (ed.), *Un mundo de víctimas* (pp. 5-24). Barcelona: Anthropos.
- Gauchet, Marcel (2005). *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión*. Madrid y Granada: Trotta y Editorial Universidad de Granada.
- Geertz, Clifford (2003). La religión como sistema cultural. En *La interpretación de las culturas* (pp. 87-117). Barcelona: Gedisa.
- Giddens, Anthony (1993). *Las nuevas reglas del método sociológico. Crítica positiva de las sociologías interpretativas*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Giddens, Anthony (1998). *La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*. Madrid: Cátedra.
- Giddens, Anthony (2000). *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*. Madrid: Taurus.
- Gil-Gimeno, Javier (2016). Secularizaciones y manifestaciones religiosas. Las teorías de la secularización a través del *Religion Monitor* de la Fundación Bertelsmann. *Revista de Investigaciones Políticas y Sociológicas (RIPS)*, 15(1): 9-28.
- Gil-Gimeno, Javier (2018). La ética católica y el espíritu del capitalismo. En Josetxo Beriain, Celso Sánchez Capdequí y Javier Gil-Gimeno (eds.), *Modernidades y desafíos múltiples* (pp. 253-279). Barcelona y Santa Fe: Anthropos y Universidad Nacional del Litoral.

- Giner, Salvador (2003). *Carisma y razón. La estructura moral de la sociedad moderna*. Madrid: Alianza.
- Giner, Salvador y Sarasa, Sebastián (1993). Religión y modernidad en España. En Rafael Díaz-Salazar y Salvador Giner (eds.), *Religión y sociedad en España* (pp. 51-91). Madrid: CIS.
- Girard, François (2007). Negotiating Sexual Rights and Sexual Orientation at the UN. En Richard Parker; Rosalind Petchesky y Robert Sember (eds.), *Sex Politics: Reports From the Front Lines* (pp. 311-358). São Paulo: Sexuality Polity Watch.
- Gleason, Philip (1983). Identifying Identity: a Semantic Story. *Journal of American History*, 69(4): 910-931.
- Glock, Charles (1965). On the Origin and Evolution of Religious Groups. En Charles Glock y Rodney Stark, *Religion and Society in Tension* (pp. 242-259). Chicago: Rand McNally & Co.
- Glock, Charles y Bellah, Robert N. (1976). *The New Religious Consciousness*. Berkeley: UCP.
- Goffman, Erving (2003). *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu.
- González Cuevas, Pedro Carlos (2019). *VOX. Entre el liberalismo conservador y la derecha identitaria*. Donostia-San Sebastián: La Tribuna del País Vasco.
- González Vélez, Ana Cristina et al. (2018). *Develando la retórica del miedo de los fundamentalismo. La campaña "Con mis hijos no te metas" en Colombia, Ecuador y Perú*. Lima: Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán.
- González-Anleo, Juan (1999). La religiosidad española: presente y futuro. En Olegario González de Cardedal (ed.), *La Iglesia en España, 1950-2000* (pp. 11-57). Madrid: PPC.
- Gonzalo Segura, Luis (2020). *El ejército de VOX*. Madrid: Akal.
- Graff, Agnieszka (2016). "Gender Ideology": Weak Concepts, Powerful Politics. *Religion & Gender*, 6(2): 268-272.
- Granovetter, Mark (2000). La fuerza de los vínculos débiles. *Política y sociedad*, 33(1): 41-56.
- Graumann, Carl F. (1983). On Multiple Identities. *International Social Sciences Journal*, 35(2): 309-321.
- Graziano, Manlio (2012). *El siglo católico. La estrategia geopolítica de la Iglesia*. Barcelona: RBA.
- Greeley, Andrew M. (1974). *El hombre no secular. Persistencia de la religión*. Madrid: Cristiandad.
- Gregorio XVI (1832). *Carta encíclica: «Mirari vos»*. Ciudad del Vaticano: Editorial Vaticana.
- Gurrutxaga, Ander (2008). La institución lobby: La religión en la política. En Alfonso Pérez-Agote y Jose Santiago (eds.), *Religión y política en la sociedad actual* (pp. 67-86). Madrid: UCM y CIS.
- Habermas, Jürgen (1981). *La reconstrucción del materialismo histórico*. Madrid: Taurus.
- Habermas, Jürgen (2006). *Entre naturalismo y religión*. Barcelona: Paidós.
- Habermas, Jürgen (2008a). Notes on Post-Secular Society. *New Perspectives Quarterly*, 25(4): 17-28.
- Habermas, Jürgen (2008b). El resurgimiento de la religión, ¿un reto para la autocomprensión de la modernidad? *Diánoia*, LIII(60): 3-20.

- Habermas, Jürgen (2008c). La modernidad, un proyecto incompleto. En Hal Foster (ed.), *La posmodernidad* (pp. 19-36). Barcelona: Kairós.
- Habermas, Jürgen (2018). ¿Fundamentos prepolíticos del Estado democrático de derecho? En Jürgen Habermas y Joseph Ratzinger (auts.), *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización* (pp. 9-33). Ciudad de México: FCE.
- Habermas, Jürgen y Ratzinger, Joseph (2018). *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*. Ciudad de México: FCE.
- Hadden, Jeffrey K. (1987). Towards Desacralizing Secularization Theory. *Social Forces*, 65(3): 587-611.
- Halbwachs, Maurice (2004). *Los marcos sociales de la memoria*. Barcelona: Anthropos.
- Haro, Fernando de (ed.) (2007a). *¿Qué hacemos con Educación para la Ciudadanía?* Madrid: Encuentro.
- Haro, Fernando de (2007b). Introducción. En Fernando de Haro (ed.), *¿Qué hacemos con Educación para la Ciudadanía?* (pp. 9-17). Madrid: Encuentro.
- Heller, Ágnes y Fehér, Ferenc (1995). *Biopolítica. La modernidad y la liberación del cuerpo*. Barcelona: Península.
- Hendin, Herbert (2009). *Seducidos por la muerte. Médicos y pacientes ante el suicidio asistido y la eutanasia*. Barcelona: Planeta.
- Herberg, Will (1955). *Protestant-Catholic-Jew: an Essay in American Religious Sociology*. Nueva York: Doubleday.
- Hermet, Guy (1985). *Los católicos en la España franquista. I. Los actores del juego político*. Madrid: CIS.
- Hernández, Abel (1995). *El quinto poder. La Iglesia, de Franco a Felipe*. Madrid: Temas de Hoy.
- Hervieu-Léger, Danièle (2003a). Pour une sociologie des “modernités religieuses multiples”: une autre approche de la “religion invisible” des sociétés européennes. *Social Compass*, 50(3): 287-295.
- Hervieu-Léger, Danièle (2003b). *Catholicisme, la fin d'un monde*. Paris: Bayard.
- Hervieu-Léger, Danièle (2004). *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*. Ciudad de México: Ediciones del Helénico.
- Hervieu-Léger, Danièle (2005a). *La religión, hilo de memoria*. Barcelona: Herder.
- Hervieu-Léger, Danièle (2005b). Bricolage vaut-il dissémination? Quelques réflexions sur l'opérationnalité sociologique d'une métaphore problématique. *Social Compass*, 52(2): 295-308.
- Hervieu-Léger, Danièle (2008). Producciones religiosas de la modernidad. En Fortunato Mallimaci (comp.), *Modernidad, religión y memoria* (pp. 15-39). Buenos Aires: Colihue.
- Hervieu-Léger, Danièle (2010). Le partage du croire religieux dans des sociétés d'individus. *L'Année sociologique*, 60(1): 41-62.
- Hervieu-Léger, Danièle y Champion, Françoise (1986). *Vers un nouveau christianisme? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*. Paris: Éditions du Cerf.

- Hervieu-Léger, Danièle y Willaime, Jean-Paul (2001). *Sociologies et religion. Approches classiques*. París: PUF.
- Hill, Michel (1976). *Sociología de la religión*. Madrid: Cristiandad.
- Hipona, Agustín de (2006). *La ciudad de Dios*. Ciudad de México: Porrúa.
- HO — CitizenGo-HazteOír.org (2016). *¿Sabes lo que quieren enseñarle a tu hijo? Las leyes de adoctrinamiento sexual*. Madrid. HazteOír.org.
- HO — CitizenGo-HazteOír.org (2017a). *Dejad a los niños en paz. Una respuesta ciudadana al adoctrinamiento de género*. Madrid. HazteOír.org.
- HO — CitizenGo-HazteOír.org (2017b). *Manifiesto por la libertad de expresión*. s/e. Disponible en: http://hazteoir.org/sites/default/files/documentos/manifiesto_por_la_libertad_de_expresion.pdf. Último acceso: 27-01-2020.
- Hoff Sommers, Christina (1995). *Who Stole Feminism? How Women Have Betrayed Women*. Nueva York: Simon & Schuster.
- Horkheimer, Max y Adorno, Theodor W. (1994). Concepto de Ilustración. En *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos* (pp. 59-95). Madrid: Trotta.
- Hoschschild, Arlie Rusell (1990). Ideology and Emotion Management: a Perspective and Path for Future Research. En Theodore D. Kemper (ed.), *Research Agendas in the Sociology of Emotions* (pp. 117-144). Albany: State University of New York.
- Hunter, James D. (1992). *Culture Wars: the Struggle to Control The Family, Art, Education, Law, and Politics in America*. Nueva York: Basic Books.
- Hyde, Douglas (2014). *Compromiso y liderazgo*. Madrid. HazteOír.org.
- Iannaccone, Laurence R. (1991). The Consequences of Religious Market Structure: Adam Smith and the Economics of Religion. *Rationality and Society*, 3(2): 156-177.
- Iannaccone, Laurence R. (1997). Rational Choice. Framework for the Scientific Study of Religion. En Lawrence A. Young (ed.), *Rational Choice Theory and Religion. Summary and Assessment* (pp. 25-45). Nueva York: Routledge.
- Ibáñez y García-Velasco, José Luis (1992). *La despenalización del aborto voluntario en el ocaso del siglo XX*. Madrid: Siglo XXI.
- Iglesias de Ussel, Julio y Meil Landwelin, Gerardo (2001). *La política familiar en España*. Barcelona: Ariel.
- IPF — Instituto de Política Familiar (2015). *El aborto en España (1985-2013)*. Madrid: IPC.
- Iribarren, Jesús (1988). Episcopado y conferencia episcopal. En Juan Mª Laboa (ed.), *El postconcilio en España* (pp. 219-248). Madrid: Encuentro.
- Isambert, François-André y Terrenoire, Jean-Paul (1980). *Atlas de la pratique religieuse des catholiques en France*. París: CNRS Éditions.
- Izquierdo, César y Soler, Carlos (eds.). (2005). *Cristianos y democracia*. Pamplona: EUNSA.

- Jackson, Gabriel (1976). *La República española y la Guerra Civil, 1931-1939*. Barcelona: Crítica.
- Joas, Hans (2012). Oleadas de secularización. En Ignacio Sánchez de la Yncera y Marta Rodríguez Fouz (eds.), *Dialécticas de la postsecularidad. Pluralismo y corrientes de la secularización* (pp. 187-202). Barcelona: Anthropos.
- Joas, Hans (2013). *The Sacredness of the Person: a New Genealogy of Human Rights*. Washington, D.C.: Georgetown University Press.
- Joas, Hans y Wiegandt, Klaus (eds.). (2009). *Secularization and the World Religions*. Liverpool: LUP.
- Juan Pablo II (1979). *Homilía: «Peregrinación apostólica a Polonia. Santa Misa en el Santuario de la Santa Cruz»*. Ciudad del Vaticano: Editorial Vaticana.
- Juan Pablo II (1981). *Exhortación apostólica: «Familiaris consortio»*. Ciudad del Vaticano: Editorial Vaticana.
- Juan Pablo II (1982). *Discurso: «Viaje apostólico a España. Acto europeo en Santiago de Compostela»*. Ciudad del Vaticano: Editorial Vaticana.
- Juan Pablo II (1986). *Mensaje: «To the Participants of the Seminar Sponsored by the International Right to Life Federation»*. Ciudad del Vaticano: Editorial Vaticana.
- Juan Pablo II (1988). *Exhortación apostólica post-sinodal: «Christifideles laici»*. Ciudad del Vaticano: Editorial Vaticana.
- Juan Pablo II (1988a). *Carta apostólica: «Mulieris dignitatem»*. Ciudad del Vaticano: Editorial Vaticana.
- Juan Pablo II (1991a). *Mensaje: «Para la 7ª Jornada Mundial de la Juventud»*. Ciudad del Vaticano: Editorial Vaticana.
- Juan Pablo II (1991b). *Carta encíclica: «Centesimus annus»*. Ciudad del Vaticano: Editorial Vaticana.
- Juan Pablo II (1993). *Discurso: «Durante la vigilia de oración con los jóvenes (Cherry Creek State Park de Denver)»*. Ciudad del Vaticano: Editorial Vaticana.
- Juan Pablo II (1994a). *Carta: «Gratisiman sane»*. Ciudad del Vaticano: Editorial Vaticana.
- Juan Pablo II (1994b). *Carta apostólica: «Tertio millennio adveniente»*. Ciudad del Vaticano: Editorial Vaticana.
- Juan Pablo II (1994c). *Mi decálogo para el tercer milenio*. Madrid: PPC.
- Juan Pablo II (1995). *Carta encíclica: «Evangelium vitæ»*. Ciudad del Vaticano: Editorial Vaticana.
- Juan Pablo II (1995a). *Carta: «A las mujeres»*. Ciudad del Vaticano: Editorial Vaticana.
- Juan Pablo II (1996). *Amor y responsabilidad*. Madrid: Plaza & Janés.
- Juan Pablo II (2001). *Carta apostólica: «Novo millennio ineunte»*. Ciudad del Vaticano: Editorial Vaticana.
- Juan Pablo II (2003a). *Carta encíclica: «Veritatis splendor»*. Ciudad del Vaticano: Editorial Vaticana.

- Juan Pablo II (2003b). *Exhortación apostólica post-sinodal: «Ecclesia in Europa»*. Ciudad del Vaticano: Editorial Vaticana.
- Juan Pablo II (2004). *¡Levantaos! ¡Vamos!* Barcelona: Plaza & Janés.
- Juan Pablo II y Frossard, André (1982). *¡No tengáis miedo!* Barcelona: Plaza & Janés.
- Juan Pablo II y Messori, Vittorio (1994). *Cruzando el umbral de la esperanza*. Barcelona: Plaza & Janés.
- Juan XXIII (1961). *Carta encíclica: «Mater et magistra»*. Ciudad del Vaticano: Editorial Vaticana.
- Juan XXIII (1963). *Carta encíclica: «Pacem in terris»*. Ciudad del Vaticano: Editorial Vaticana.
- Katz, Jonathan Ned (2013). *La invención de la heterosexualidad*. Ciudad de México: Ta Erotiká.
- Kaufmann, Jean-Claude (2015). *Identidades. Una bomba de relojería*. Barcelona: Ariel.
- Kazantzakis, Nikos (1988). *La última tentación*. Madrid: Debate.
- Kellehear, Allan (2005). *Compassionate Cities. Public Health and End-of-Life Care*. Londres: Routledge.
- Kelsen, Hans (1982). *¿Qué es justicia?* Barcelona: Ariel.
- Kepel, Gilles (2005). *La revancha de Dios: cristianos, judíos y musulmanes a la reconquista del mundo*. Madrid: Alianza.
- Kepel, Gilles (ed.). (1995). *Las políticas de Dios*. Madrid: Anaya & Muchnik.
- Kissling, Frances (2013). De Bush a Obama: bioética y teología en Estado Unidos. Nuevos retos a la separación entre Iglesia y Estado. En Roberto J. Blancarte (coord.), *Laicidad, religión y biopolítica en el mundo contemporáneo* (pp. 147-166). Ciudad de México: COLMEX y UNAM.
- Kleine, Christoph y Wohlrab-Sahr, Monika (2016). *Research Programme of the HCAS: Multiple Secularities – Beyond the West, Beyond Modernities*. Leipzig: Leipzig University.
- Kniss, Fred y Burns, Gene (2004). Religious Movements. En David A. Snow, Sarah A. Soule y Hanspeter Kriesi (eds.), *The Blackwell Companion to Social Movements* (pp. 694-715). Oxford: Blackwell.
- Koopmans, Ruud (2004). Protest in Time and Space: the Evolution of Waves of Contention. En David A. Snow, Sarah A. Soule y Hanspeter Kriesi (eds.), *The Blackwell Companion to Social Movements* (pp. 19-46). Oxford: Blackwell Publishing.
- Korolczuk, Elżbieta (2017). The Vatican and the Birth of Anti-Gender Studies. *Religion and Gender*, 6(2): 293-296.
- Koselleck, Reinhart (2003). Acortamiento del tiempo y aceleración. Un estudio sobre la secularización. En *Aceleración, prognosis y secularización* (pp. 37-71). Valencia: Pre-Textos.
- Kuby, Gabriele (2017). *La revolución sexual global. La destrucción de la libertad en nombre de la libertad*. Madrid: Didaskalos.
- Kuhar, Roman (2015). Playing with Science: Sexual Citizenship and the Roman Catholic Church Counter-Narratives in Slovenia and Croatia. *Women's Studies international Forum*, 49(2): 84-92.

- Laboa, Juan M^a (1988). Marco histórico y recepción del Concilio. En Juan M^a Laboa (ed.), *El postconcilio en España* (pp. 11-59). Madrid: Encuentro.
- Laclau, Ernesto (2005). *La razón populista*. Ciudad de México: FCE.
- Laje, Agustín y Márquez, Nicolás (2018). *Marxismo, feminismo y LGTBI*. Madrid: HazteOír.org.
- Lakoff, George (2007). *No pienses en un elefante. Lenguaje y debate político*. Madrid: UCM.
- Lakoff, George (2016). *Política moral. Cómo piensan progresistas y conservadores*. Madrid: Capitán Swing.
- Lambert, Yves (2000). Religion: Développement du hors-piste et de la randonnée. En Pierre Bréchon (dir.), *Les valeurs des Français. Evolutions de 1980 à 2000* (pp. 129-153). París: Armand Colin.
- Landecker, Werner S. (1951). Types of Integration and Their Measurement. *American Journal of Sociology*, 56(4): 332-340.
- Laraña, Enrique y Gusfield, Joseph (eds.). (1994). *Los nuevos movimientos sociales. De la ideología a la identidad*. Madrid: CIS.
- Larraquy, Marcelo (2016). *Código Francisco*. Barcelona: Debate.
- Le Bras, Gabriel (1955-1956). *Études de sociologie religieuse* (2 vol.). París: PUF.
- Lechner, Frank J. (2007). Rational Choice and Religious Economies. En James A. Beckford, y N. J. Demerath III (eds.), *The SAGE Handbook of the Sociology of Religion* (pp. 81-97). Londres: SAGE.
- Leclerc, Arnauld (2016). Europa frente al desafío de las religiones: construir un espacio público más allá de la secularización. En Enrique Romerales y Eduardo Zazo (coords.), *Religiones en el espacio público* (pp. 53-76). Barcelona: Gedisa.
- Leclercq, Jacques (1967). *Introducción a la sociología*. Barcelona: Instituto Católico de Estudios Sociales.
- Lefebvre, Solange y Pérez-Agote, Alfonso (2018). Introduction to the Changing Faces of Catholicism. En Solange Lefebvre y Alfonso Pérez-Agote (eds.), *Annual Review of the Sociology of Religion. Volume 9: The Changing Faces of Catholicism* (pp. 1-17). Leiden: Brill.
- Lemaitre Ripoll, Julieta (2010). Anticlericales de nuevo. La Iglesia católica como un actor político ilegítimo en materia de sexualidad y reproducción en América Latina. En VV.AA., *Derecho y sexualidades. Seminario en Latinoamérica de Teoría Constitucional y Política* (pp. 286-304). Buenos Aires: Librería.
- Lemaitre Ripoll, Julieta (2013). *Laicidad y resistencia: movilización católica contra los derechos sexuales y reproductivos en América Latina*. Ciudad de México: UNAM.
- Lenoir, Frédéric (2005). *Las metamorfosis de Dios. La nueva espiritualidad occidental*. Madrid: Alianza.
- Lenski, Gerhard E. (1967). *El factor religioso*. Barcelona: Labor.
- Linz, Juan J. (1993). Religión y política en España. En Rafael Díaz-Salazar y Salvador Giner (eds.), *Religión y sociedad en España* (pp. 1-50). Madrid: CIS.

- Linz, Juan J. (2013). Religión y política en la transición democrática española: de conflicto a consenso por encima de las divisiones. En José Ramón Montero y Thomas Jeffrey Miley (eds.), *Obras escogidas 7: historia y sociedad en España* (pp. 471-497). Madrid: CEPC.
- Llamazares Fernández, Dionisio (2008). Confesionalidad y laicidad en la Constitución española de 1978. En Alfonso Pérez-Agote y Jose Santiago (eds.), *Religión y política en la sociedad actual* (pp. 149-168). Madrid: CIS y UCM.
- Llano, Alejandro (2001). *El diablo es conservador*. Madrid: EUNSA.
- Lodge, David (2000). *La caída del Museo Británico*. Barcelona: Anagrama.
- López de la Osa Escribano, Alfonso (2011). *Informe preliminar al anteproyecto de ley reguladora de los derechos de la persona ante el proceso final de la vida*. S/D. Disponible en la página web de PpE en el siguiente enlace web: <http://profesionalesetica.org/documentacion/download-info/informe-preliminar-al-anteproyecto-de-ley-de-derechos-de-la-persona-en-el-proceso-final-de-la-vida-dav-profesor-alfonso-lopez-de-la-osa/>. Último acceso: 28-12-2019.
- López Guzmán, José y Aparisi Miralles, Ángela (2002). *La píldora del día siguiente: aspectos farmacológicos, ético y jurídicos*. Madrid: Sekotia.
- López Luengos, Fernando (2010). *El Transparente de la catedral de Toledo. Análisis del asociacionismo de los laicos cristianos españoles y la intromisión del Yunque*. N/A. Disponible en: <https://drive.google.com/file/d/0B7JHdBXbNASOY2N3NWhPNVNFmKU/view>. Último acceso: 17/12/2019.
- López Villaverde, Ángel Luis (2013). *El poder de la Iglesia en la España contemporánea. La llave de las almas y de las aulas*. Madrid: Libros de la Catarata.
- López, Jairo Antonio (2018). Movilizaciones y contramovilizaciones frente a los derechos LGBTI. Respuestas conservadoras al reconocimiento de los derechos humanos. *Estudios Sociológicos*, XXXVI(106): 161-186.
- Luckmann, Thomas (1973). *La religión invisible*. Salamanca: Sígueme.
- Luckmann, Thomas (1979). The Structural Conditions of Religious Consciousness in Modern Societies. *Japanese Journal of Religious Studies*, 6(1/2): 121-137.
- Luckmann, Thomas (2008a). La situación religiosa en Europa. En *Conocimiento y sociedad. Ensayos sobre acción, religión y comunicación* (pp. 129-135). Madrid: Trotta.
- Luckmann, Thomas (2008b). Las trascendencias encogen, la religión se expande. En *Conocimiento y sociedad. Ensayos sobre acción, religión y comunicación* (pp. 136-152). Madrid: Trotta.
- Luhmann, Niklas (2007). *La sociedad de la sociedad*. Ciudad de México: Herder.
- Luxando, Natalia; Alonso, Juan Pedro y Cruz, Juan (2013). La secularización de la asistencia al moribundo: del cuidado cristiano en Hospices a la Expertise técnica de la medicina paliativa. *Sociedad y Religión*, 40(XXIII): 114-142.
- Lyon, David (2002). *Jesús en Disneylandia. La religión en la posmodernidad*. Madrid: Cátedra.
- Maalouf, Amin (1999). *Identidades asesinas*. Madrid: Alianza.

- Maeztu, Ramiro de (2018). *En defensa de la hispanidad*. Madrid: Rialp.
- Manzano-Arrondo, Vicente (2017). Ideología y aversión ideológica. *Revista Internacional de Sociología (RIS)*, 75(3): 1-15.
- Mardones, José M^a (1988). *Postmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento*. Maliaño: Sal Terræ.
- Mardones, José M^a (1990). La desprivatización del catolicismo en los años ochenta. *Sistema*, 97(4): 123-136.
- Mardones, José M^a (1994). *Para comprender las nuevas formas de la religión*. Estella: Verbo Divino.
- Mardones, José M^a (1996). De la secularización a la desinstitucionalización religiosa. *Política y sociedad*, 22(1): 123-135.
- Marina, José Antonio (2002). *El rompecabezas de la sexualidad*. Barcelona: Anagrama.
- Marshall, Taylor R. (2020). *Infiltración: el complot para destruir la Iglesia desde dentro*. Madrid: Homo Legens.
- Martín García, Sara (2005). *Yo aborté. Testimonios reales de mujeres que han sufrido un aborto provocado en España*. Madrid: Voz de Papel.
- Martín Huete, Felipe (2007). *El problema de la secularización en el pensamiento de Peter L. Berger: de la secularización a la desecularización. ¿Hacia un cambio de paradigma religioso?* Tesis doctoral. Granada: Universidad de Granada.
- Martín Huete, Felipe (2015). *La persistencia de la secularización en la era de la desecularización. Una reflexión a partir de las tesis de P. L. Berger, D. Hervieu-Legér, G. Davie y J. Casanova*. Tesis doctoral. Pamplona: Universidad Pública de Navarra/Nafarroako Unibertsitate Publikoa.
- Martin, David (1965). Towards Eliminating the Concept of Secularization. En Julius Gould (ed.), *Penguin Survey of the Social Sciences* (pp. 169-182). Londres: Penguin.
- Martin, David (1969). *The Religious and the Secular. Studies in Secularization*. Nueva York: Schocken Books.
- Martin, David (1978). *A General Theory of Secularization*. Nueva York: Harper & Row.
- Martin, David (2007). What I Really Said about Secularization. *Dialog: a Journal of Theology*, 46(2): 139-152.
- Martínez Cejudo, Clementino (2015). *La ideología de género y la crisis de Occidente*. Madrid: De buena tinta.
- Martínez Sáez, Santiago (2018). *El proceso de secularización*. Madrid: Rialp.
- Martuccelli, Danilo (2007). *Gramáticas del individuo*. Buenos Aires: Losada.
- Marx, Karl (1985). *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Marx, Karl (2018). *Sobre la religión. De la alineación religiosa al fetichismo de la mercancía*. Madrid: Trotta.

- Mata, Santiago (2015). *El Yunque en España. La sociedad secreta que divide a los católicos*. Madrid: Amanecer.
- Mayor Oreja, Jaime (2016). *Familia y sociedad en la España del siglo XXI*. En Francisco J. Contreras (ed.), *La batalla por la familia en Europa. La Manif Pour Tous y otros movimientos de resistencia* (pp. 131-138). Madrid: Sekotia.
- McAdam, Doug y Rucht, Dieter (1993). The Cross-National Diffusion of Movements Ideas. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 528(4): 56-74.
- Melucci, Alberto (1989). *Nomads of the Present. Social Movements and Individual Needs in Contemporary Society*. Londres: Century Hutchinson.
- Melucci, Alberto (1991). *L'invenzione del presente: movimenti social nelle società complesse*. Bolonia: Il Mulino.
- Melucci, Alberto (1995). The New Social Movements Revisited: Reflections on a Sociological Misunderstanding. En Louis Maheu (ed.), *Social Movements and Social Classes. The Future of Collective Action* (pp. 107-119). Londres: Sage.
- Melucci, Alberto (1999). *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*. Ciudad de México: COLMEX.
- Melucci, Alberto (2001). *Vivencia y convivencia. Teoría social para una era de la información*. Madrid: Trotta.
- Mendieta, Eduardo y VanAntwerpen, Jonathan (eds.). (2011). *El poder de la religión en la esfera pública: Jürgen Habermas, Charles Taylor, Judith Butler y Cornel West*. Madrid: Trotta.
- Menéndez Pelayo, Marcelino (1992). *Historia de los heterodoxos españoles*. Madrid: CSIC.
- Miranda, Beatriz (1989). Identidad colectiva y reproducción simbólica. En Alfonso Pérez-Agote (ed.), *Sociología del nacionalismo* (pp. 247-252). Bilbao: UPV-EHU Press y Eusko Jaurlaritz/Gobierno Vasco.
- Miras, Jorge (2005). ¿Intromisión religiosa en el ámbito político? Notas sobre el derecho de la Iglesia a pronunciarse acerca de cuestiones que afectan a la vida pública. En César Izquierdo y Carlos Soler (eds.), *Cristianos y democracia* (pp. 97-122). Pamplona: EUNSA.
- Miró i Ardèvol, Josep (2014). *La sociedad desvinculada. Fundamentos de la crisis y necesidad de un nuevo comienzo*. Barcelona: Stella Maris.
- Moa, Pío (2019). *¿Qué es España? Razones para entender y defender la unidad nacional*. Madrid. HazteOír.org.
- Montero, Feliciano (2007). La Iglesia en el tardofranquismo o el «despegue» de la Iglesia. *Historia del presente*, 10(2): 3-5.
- Montero, Feliciano (2009). *La Iglesia: de la colaboración a la disidencia (1956-1975)*. Madrid: Encuentro.
- Montero, José Ramón (1993). Las dimensiones de la secularización: religiosidad y preferencias políticas en España. En Rafael Díaz-Salazar y Salvador Giner (eds.), *Religión y sociedad en España* (pp. 175-242). Madrid: CIS.

- Morán Faúndes, José Manuel (2018). The Development of "Pro-Life" NGOs in Argentina: Three Strategic Movements. *Religion and Gender*, 8(1): 50-67.
- Moulinet, Daniel (2012). *El Vaticano II contado a los que no lo vivieron*. Madrid: PPC.
- Moya, Carlos (1975). *El poder económico en España (1939-1975): un análisis sociológico*. Madrid: Túcar.
- Mudde, Cas (2000). *The Ideology of the Extreme Right*. Manchester: MUP.
- Mujica, Jaris (2007). *Economía política del cuerpo. La reestructuración de los grupos conservadores y el biopoder*. Lima: PROMSEX.
- Mujica, Jaris (2009). *Microscopio. De la bioética a la biopolítica*. Lima: PROMSEX.
- Munárriz, Ángel (2019). *Iglesia S.A. Dinero y poder de la multinacional vaticana en España*. Madrid: Akal.
- Munson, Ziad W. (2010). *The Making of Pro-Life Activists. How Social Movements Mobilization Works*. Chicago: University of Chicago Press.
- Munson, Ziad W. (2018). *Abortion Politics*. Cambridge: Polity Books.
- Muñoz Ramírez, Alicia (2013). *Movilización contra Educación para la Ciudadanía y los Derechos Humanos. Castilla-La Mancha, Castilla y León y Madrid*. Tesis doctoral. Salamanca: Universidad Salamanca.
- Muñoz Ramírez, Alicia (2015). ¿Secularización o política católica neoconfesional? La problemática de Educación para la Ciudadanía. En José Antonio Caballero Machí; Raúl Mínguez Blasco y Vega Rodríguez-Flores Parra (coords.), *Culturas políticas en la contemporaneidad. Discursos y prácticas políticas desde los márgenes a las élites* (pp. 13-16). Valencia: Universitat de València.
- Muriel, Daniel y Crawford, Garry (2018). *Video Games as Culture. Considering the Role and Importance of Video Games in Contemporary Society*. Londres: Routledge.
- Navas, Alejandro (2014). *El aborto, a debate*. Pamplona: EUNSA.
- Navas, Alejandro (2019). *Hablemos del aborto*. Madrid: EUNSA.
- Nelsen, Hart H. et al. (1976). A Test of Yinger's Measure of Non-Doctrinal Religion: Implications for Invisible Religion as a Belief System. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 15(3): 263-267.
- Nesti, Arnaldo (1990). Implicit Religion: the Issues and Dynamics of a Phenomenon. *Social Compass*, 37(4): 423-438.
- Nisbet, Robert A. (1974). *The Sociology of Émile Durkheim*. Nueva York: OUP.
- Norris, Pippa e Inglehart, Ronald (2004). *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*. Nueva York: CUP.
- Nubiola, Jaime (2005). La dictadura del relativismo. *La Gaceta de los Negocios*, 4-5 de junio: p. 37.
- O'Leary, Dale (1997). *The Gender Agenda. Redefining Equality*. Lafayette: Huntington House Publishers.
- Ortiz Heras, Manuel (2005). Iglesia y control social. De controladora a controlada. En Julio De la Cueva Merino y Ángel Luis López Villaverde (coords.), *Clericalismo y asociacionismo católico en España*:

de la Restauración a la Transición. *Un siglo entre el Palio y el Consiliario* (pp. 161-193). Cuenca: Universidad de Castilla la Mancha.

Orwell, George (2013a). *Rebelión en la granja*. Barcelona: Debolsillo.

Orwell, George (2013b). *1984*. Barcelona: Debolsillo.

Pablo VI (1968). *Carta encíclica: «Humanæ vitæ»*. Ciudad del Vaticano: Editorial Vaticana.

Pablo VI (1975). *Exhortación apostólica: «Evangelii nuntiandi»*. Ciudad del Vaticano: Editorial Vaticana.

Pace, Enzo (2001). Política y religión en el mundo moderno. El retorno de las guerras de religión. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, 3(3): 9-25.

Pace, Enzo (2015). No todos los caminos conducen a Roma. El papa Francisco y la posible reforma de la Iglesia católica. *Nueva sociedad*, 260(6): 40-52.

Pace, Enzo y Guolo, Renzo (2006). *Los fundamentalismos*. Ciudad de México: Siglo XXI.

Parsons, Talcott (1967). Christianity and Modern Industrial Society. En Edward A. Tiryakian (ed.), *Sociological Theory, Values, and Sociocultural Change. Essays in Honour of Pitirim A. Sorokin* (pp. 33-70). Nueva York: Harper and Row.

Parsons, Talcott (1980). La religión y el problema del significado. En Roland Robertson (comp.), *Sociología de la religión* (pp. 48-53). Ciudad de México: FCE.

Parsons, Talcott et al. (1968). *Sociología de la religión y la moral*. Buenos Aires: Paidós.

Paternotte, David y Kuhar, Roman (2017b). "Gender ideology" in movement: Introduction. En David Paternotte y Roman Kuhar (eds.), *Anti-Gender Campaigns in Europe. Mobilizing Against Equality* (pp. 1-22). Londres: Rowan & Littlefield.

Paternotte, David y Kuhar, Roman (eds.). (2017a). *Anti-Gender Campaigns in Europe. Mobilizing Against Equality*. Londres: Rowman & Littlefield.

Payne, Stanley G. (1984). *El catolicismo español*. Barcelona: Planeta.

PCF — Pontificio Consejo para la Familia (2000). *Familia, matrimonio y "uniones de hecho"*. Ciudad del Vaticano: Editorial Vaticana.

PCJP — Pontificio Consejo «Justicia y Paz» (2006). *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*. Madrid: BAC.

Pecora, Gaetano (2008). Las virtudes morales del laicismo. *Sistema*, 205(4): 107-117.

Peeters, Marguerite A. (2011). *Marion-ética: los "expertos" de la ONU imponen su ley*. Madrid: Rialp.

Pelletier, Denis (2002). *La crise catholique. Religion, société, politique (1965-1978)*. París: Payot.

Pérez Vilariño, José (1997). The Catholic Commitment and Spanish Civil Society. *Social Compass*, 44(4): 596-610.

Pérez-Agote, Alfonso (1990). Los lugares sociales de la religión: la secularización de la vida en el País Vasco. Madrid: CIS.

- Pérez-Agote, Alfonso (2003). Sociología histórica del nacional-catolicismo español. *Historia Contemporánea*, 26(1): 207-237.
- Pérez-Agote, Alfonso (2008). Altar y Trono. Sociología histórica de las relaciones Iglesia-Estado en España. En Alfonso Pérez-Agote y Jose Santiago (eds.), *Religión y política en la sociedad actual* (pp. 87-128). Madrid: CIS y UCM.
- Pérez-Agote, Alfonso (2010). La secularización. Los límites de su validez. *Sociopedia.isa*. Disponible en: <http://www.sagepub.net/isa/resources/pdf/Secularizaci%C3%B3n2013.pdf>. Último acceso: 17-06-2019.
- Pérez-Agote, Alfonso (2012). *Cambio religioso en España: los avatares de la secularización*. Madrid: CIS.
- Pérez-Agote, Alfonso (2014). The Notion of Secularization: Drawing the Boundaries of Its Contemporary Scientific Validity. *Current Sociology Review*, 62(6): 886-904.
- Pérez-Agote, Alfonso (2016a). Transformaciones en la diferenciación estructural y comportamiento social. En Benjamín Tejerina y Gabriel Gatti (eds.), *Pensar la agencia en la crisis* (pp. 57-79). Madrid: CIS.
- Pérez-Agote, Alfonso (2016b). La religión como identidad colectiva: las relaciones sociológicas entre religión e identidad. *Papeles del CEIC. International Journal on Collective Identity Research*, 2: papel 155.
- Pérez-Agote, Alfonso *et al.* (2012). Portrait du catholicisme en Espagne. En Alfonso Pérez-Agote (dir.), *Portraits du catholicisme. Une comparaison européenne* (pp. 63-104). Rennes: PUR.
- Pérez-Agote, Alfonso y Santiago, Jose (2005). *La situación de la religión en España a principios del siglo XXI*. Madrid: CIS.
- Pérez-Agote, Alfonso, y Santiago, Jose (2008). Introducción. En Alfonso Pérez-Agote y Jose Santiago (eds.), *Religión y política en la sociedad actual* (pp. 9-15). Madrid: CIS y UCM.
- Pérez-Agote, Alfonso; Santiago, Jose y Montañés, Antonio (2015). The Catholic Church Faces Ethical Challenges in Spain. The Regulation of Abortion. En Karel Dobbelaere y Alfonso Pérez-Agote (eds.), *The Intimate. Polity and the Catholic Church. Laws about Life, Death and the Family in So-Called Catholic Countries* (pp. 155-197). Lovaina: LUP.
- Pérez-Díaz, Víctor (1993). *La primacía de la sociedad civil: el proceso de formación de la España democrática*. Madrid: Alianza.
- Pérez-Díaz, Víctor (1999). Iglesia, economía, ley y nación: la civilización de los conflictos normativos en la España actual. En Peter L. Berger (ed.), *Los límites de la cohesión social. Conflictos y mediación en las sociedades pluralistas* (pp. 547-625). Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- Peris Cancio, José Alfredo (2007). Derechos sexuales y reproductivos. En Consejo Pontificio para la Familia (ed.), *Lexicón. Términos ambiguos y discutidos sobre familia, vida y cuestiones éticas* (pp. 257-267). Madrid: Palabra.
- Pichardo Galán, José Ignacio (2008). Le mariage homosexuel au pays de la famille. En Virginie Descoutures *et al.* (dirs.), *Mariages et homosexualités dans le monde. L'arrangement des normes familiales* (pp. 60-70). Paris: Autrement Éditions.
- Pickel, Gert (2013). *Religion monitor. Understanding common ground*. Gütersloh: Fundación Bertelsmann.

- Piette, Albert (1992). *Le mode mineur de la réalité. Paradoxes et photographies en anthropologie*. Lovaina : Peeters.
- Piñero, Antonio (2011). *Los cristianismos derrotados. ¿Cuál fue el pensamiento de los primeros cristianos heréticos y heterodoxos?* Madrid: Edaf.
- Piñol, Josep M^a (1999). *La transición democrática de la Iglesia católica española*. Madrid: Trotta.
- Pío IX (1870). *Constitución dogmática: «Pastor æternus»*. Ciudad del Vaticano: Editorial Vaticana.
- Pío IX (1984a). *Carta encíclica: «Quanta cura»*. Ciudad del Vaticano: Editorial Vaticana.
- Pío IX (1984b). *Carta encíclica: «Syllabus»*. Ciudad del Vaticano: Editorial Vaticana.
- Pío X (1906). *Carta encíclica: «Vehementer nos»*. Ciudad del Vaticano: Editorial Vaticana.
- Pío X (1907). *Carta encíclica: «Pascendi domini gregis»*. Ciudad del Vaticano: Editorial Vaticana.
- Plá y Deniel, Enrique (1949). Las dos ciudades: Carta pastoral a los diocesanos de Salamanca (30-9-1936). En *Escritos pastorales (tomo II)* (pp. 95-142). Madrid: ACE.
- Pleyers, Geoffrey (2019). *Movimientos sociales en el siglo XXI. Perspectivas y herramientas analíticas*. Barcelona: Icaria.
- Polaino-Lorente, Aquilino (1994). Ética y ley natural. En Aquilino Polaino-Lorente (ed.), *Manual de bioética general* (pp. 98-118). Madrid: Rialp.
- Polaino-Lorente, Aquilino et al. (2005). *Informe sobre el desarrollo infantil en parejas del mismo sexo*. Madrid: HO, IPF y FEF.
- Pollack, Detlef y Rosta, Gergely (2017). *Religion and Modernity. An International Comparison*. Oxford: OUP.
- Poole, Diego (2011). Relativismo y tolerancia. En Francisco J. Contreras y Diego Poole (eds.), *Nueva izquierda y cristianismo* (pp. 95-165). Madrid: Encuentro.
- Poulat, Émile (1969). *Intégrisme et catholicisme intégral: un réseau secret international antimoderniste. La Sapinière, 1909-1921*. Paris: Casterman.
- Poulat, Émile (1974). *La crisis modernista. (Historia, dogma y crítica)*. Madrid: Taurus.
- Poulat, Émile (1986). Épistemologie. En Marc Guillaume (ed.), *L'état des sciences sociales en France* (pp. 398-401). Paris: La Découverte.
- Poulat, Émile (2012). *Nuestra laicidad pública*. Ciudad de México: FCE.
- Poveda, Jesús y Laforet, Silvia (2009). *El buen adiós*. Madrid: Espasa.
- PpE — Profesionales por la Ética (2015). *Informe sobre el impacto de la ley española del matrimonio entre personas del mismo sexo en el derecho interno*. Madrid: PpE.
- PpE — Profesionales por la Ética (s/f). *La educación sexual que el gobierno quiere dar a tus hijos*. Madrid: PpE.

- Preston, Paul (1998). Foreword. En Audrey Brassloff (aut.), *Religion and politics in Spain. The Spanish Church in Transition, 1962-96* (pp. ix-xiii). Hampshire: Macmillan Press.
- Puente, Esperanza (2009). *Rompiendo el silencio. Testimonios de mujeres que sufrieron un aborto provocado*. Madrid: Libros libres.
- Raguer, Hilari (2006). *Réquiem por la cristiandad. El Concilio Vaticano II y su impacto en España*. Barcelona: Península.
- Ratzinger, Joseph (1987). Teología y política de la Iglesia. En *Iglesia, ecumenismo y política. Nuevos ensayos de eclesiología* (pp. 169-182). Madrid: BAC.
- Ratzinger, Joseph (2005). *Misa: «Pro eligendo pontifice»*. Ciudad del Vaticano: Editorial Vaticana.
- Ratzinger, Joseph (2018). Lo que cohesiona al mundo. Los fundamentos morales y prepolíticos del Estado liberal. En Jürgen Habermas y Joseph Ratzinger (auts.), *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización* (pp. 35-54). Ciudad de México: FCE.
- Ratzinger, Joseph y Messori, Vittorio (1985). *Informe sobre la fe*. Madrid: BAC.
- Rawls, John (1995). Conferencia VI. La idea de razón pública. En *Liberalismo político* (pp. 204-242). Ciudad de México: FCE.
- Rendtorff, Trutz (1971). En torno a la problemática de la secularización. Sobre la evolución de la Sociología de la Iglesia a la Sociología de la religión. En Joachim Matthes (dir.), *Introducción a la sociología de la religión. I. Religión y sociedad* (pp. 221-244). Madrid: Alianza.
- Requena Santos, Félix (2003). Iglesia y sociedad civil. En José Pérez Vilariño (ed.), *Religión y sociedad en España y los Estados Unidos. Homenaje a Richard A. Schoenherr* (pp. 157-174). Madrid: CIS.
- Restán, José Luis (2007). ¿Quién tiene derecho a educar? En Fernando de Haro (ed.), *¿Qué hacemos con Educación para la Ciudadanía?* (pp. 18-29). Madrid: Encuentro.
- Rhonheimer, Martin (1998). *Derecho a la vida y Estado moderno. A propósito de la Evangelium vitæ*. Madrid: Rialp.
- Riccardi, Andrea (1995). La primacía de la evangelización. En Gilles Kepel (ed.), *Las políticas de Dios* (pp. 103-122). Madrid: Anaya & Muchnik.
- Rich, Adrienne (1996). Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana. *DUODA. Revista d'Estudis Feministes*, 10: 15-42.
- Rivas, Antonio (1999). *Un modelo para el análisis de la dimensión ideática de los movimientos sociales. El discurso del movimiento ecologista vasco*. Leioa: UPV-EHU Press.
- Robertson, Roland (1980). Introducción. En Roland Robertson (comp.), *Sociología de la religión* (pp. 7-13). Ciudad de México: FCE.
- Rock, John (1964). *Control de la natalidad*. Barcelona: Seix Barral.
- Roldán Gómez, Isabel (2017). Lo postsecular: un concepto normativo. *Política y Sociedad*, 54(3): 851-867.

- Romerales, Enrique (2016). Reacciones en Europa frente al fanatismo islámico. En Enrique Romerales y Eduardo Zazo (coords.), *Religiones en el espacio público* (pp. 77-103). Barcelona: Gedisa.
- Romerales, Enrique y Zazo, Eduardo (2016). Introducción: buscando el lugar de las religiones en el espacio público. En Enrique Romerales y Eduardo Zazo (coords.), *Religiones en el espacio público* (pp. 9-21). Barcelona: Gedisa.
- Roof, Wade C. *et al.* (1977). Yinger's Measure of Non-Doctrinal Religion: A Northeastern Test. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 16(4): 403-408.
- Rosati, Massimo (2010). Post-Secular Society, Transnational Religious Civilizations and Legal Pluralism. *Philosophy & Social Criticism*, 36(3-4): 413-423.
- Roszak, Theodore (2010). *El nacimiento de la contracultura. Reflexiones sobre la sociedad tecnocrática y su oposición juvenil*. Barcelona: Kairós.
- Rouco Varela, Antonio M^a (1996a). Relaciones Iglesia-Estado en la España del siglo XX. *Ius Canonicum*, XXXVI(72): 445-464.
- Rouco Varela, Antonio M^a (1996b). Décimo mandamiento. No codiciarás los bien ajenos. En VV.AA., *Los diez mandamientos* (pp. 243-260). Madrid: Planeta.
- Roy, Olivier (2010). *La santa ignorancia. El tiempo de la religión sin cultura*. Barcelona: Península.
- Ruano de la Fuente, Yolanda (2008). Modernidad y secularización. El nuevo rostro religioso. En Alfonso Pérez-Agote y Jose Santiago (eds.), *Religión y política en la sociedad actual* (pp. 35-49). Madrid: CIS y UCM.
- Rubio Núñez, Rafael (2005). *18-J, yo estuve allí. Los secretos del Foro Español de la Familia*. Madrid: Sekotia.
- Rubio, Alicia V. (2016). *Cuando nos prohibieron ser mujeres... y os persiguieron por ser hombres. Para entender como nos afecta la ideología de género*. Madrid: Amazon Publishing.
- Rucht, Dieter (2004). Movements Allies, Adversaries, and Third Parties. En David A. Snow, Sarah A. Soule y Hanspeter Kriesi (eds.), *The Blackwell Companion to Social Movements* (pp. 197-216). Oxford: Blackwell Publishing.
- Ruiz Marcos, Lorena y Romero Bachiller, Carmen (2010). Embriones, no nacidos y otras especies. Una coreografía de los límites de la vida humana. *Athenea Digital*, 19(3): 29-50.
- Ruiz Rico, Juan José (1977). *El papel político de la Iglesia católica en la España de Franco*. Madrid: Tecnos.
- Sáez, Macarena (2018). The Regulation of Abortion in Chile: The Failure of the Separation of Church and State. *Religion and Gender*, 8(1): 68-83.
- Sánchez Cámara, Ignacio (2011). *La familia. La institución de la vida*. Madrid: La esfera de los libros.
- Sánchez Capdequí, Celso (2014). Prólogo. La secularización ante el desafío de los valores. En Celso Sánchez Capdequí (coord.), *El dinamismo de los valores. Crisis y creatividad en la sociedad moderna* (pp. 5-21). Barcelona: Anthropos.

- Santa Sede (1995). *Declaración: «IV Conferencia Mundial sobre la mujer. Declaración de interpretación del término "Género" por la Santa Sede»*. Ciudad del Vaticano: Editorial Vaticana.
- Santana, Pablo (coord.). (2014). *Aborto cero*. Barcelona: Stella Maris.
- Santiago, Jose (2015). *Siete lecciones de sociología de la religión y del nacionalismo*. Barcelona: Anthropos.
- Scala, Jorge (2011). *La Ideología de Género o el género como herramienta de poder*. Madrid: Sekotia.
- Schooyans, Michel (2000). *El Evangelio frente al desorden mundial*. Ciudad de México: Diana.
- Schooyans, Michel (2002). *La cara oculta de la ONU*. Ciudad de México: Diana.
- Schooyans, Michel (2003). *Entrevistas sobre los riesgos éticos de la globalización*. Madrid: San Pablo CEU.
- Schooyans, Michel (2008). *La elección de la vida: bioética y población*. Buenos Aires: Claretiana.
- Schütz, Alfred (1993). *La construcción significativa del mundo social. Introducción a la sociología comprensiva*. Barcelona: Paidós.
- Schütz, Alfred y Luckmann, Thomas (2004). *Las estructuras del mundo de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Scola, Angelo (2007). *Una nueva laicidad. Temas para una sociedad plural*. Madrid: Encuentro.
- Séguy, Jean (1989). Introduction. *Social Compass*, 36(1), 3-12.
- Seidman, Steven (1997). The Politics of Sexual Difference in Late Twentieth-Century America. En *Difference Troubles: Queering Social Theory and Sexual Politics* (pp. 212-236). Cambridge: CUP.
- Sen, Amartya (2007). *Identidad y violencia. La ilusión del destino*. Buenos Aires: Katz.
- Sennett, Richard (1975). *Vida urbana e identidad personal. Los usos del desorden*. Barcelona: Península.
- Sennett, Richard (2003). *El respeto. Sobre la dignidad del hombre en un mundo de desigualdad*. Barcelona: Anagrama.
- Sévilla, Jean (2016). Y Francia estaba viva. En Francisco J. Contreras, (ed.), *La batalla por la familia en Europa. La Manif Pour Tous y otros movimientos de resistencia* (pp. 17-18). Madrid: Sekotia.
- Shiner, Larry (1967). The Concept of Secularization in Empirical Research. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 6(2): 207-220.
- Simmel, Georg (1986). Contribuciones para una epistemología de la religión. En *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura* (pp. 139-149). Barcelona: Península.
- Simmel, Georg (1986). La lucha. En *Sociología, 1. Estudios sobre las formas de socialización* (pp. 265-356). Madrid: Alianza.
- Simmel, Georg (2005). *El problema religioso*. Buenos Aires: Prometeo.
- Simmel, Georg (2013). *La religión*. Barcelona: Gedisa.

- SNC — Secretariado Nacional del Clero (ed.). (1971). *Asamblea conjunta obispos-sacerdotes. Historia de la Asamblea. Discursos. Texto íntegro de todas las ponencias. Propositiones. Conclusiones. Apéndices*. Madrid: BAC.
- Snow, David A. y Benford, Robert D. (1992). Master Frames and Cycles of Protest. En Aldon D. Morris y Carol McClurg Mueller (eds.), *Frontiers in Social Movements Theory* (pp. 135-155). New Heaven: YUP.
- Solans, Francisco Javier Ramón (2015). «El catolicismo tiene masas». *Nación, política y movilización en España, 1868-1931. Historia contemporánea*, 51(2): 427-454.
- Sontag, Susan (2008). *La enfermedad y sus metáforas. El sida y sus metáforas*. Barcelona: Debolsillo.
- Spaemann, Robert (1994). La inviolabilidad de la vida humana. *Anuario filosófico*, 27(1): 69-87.
- Spaemann, Robert (2000). Normas morales y orden jurídico. *Persona y derecho*, 42(1): 109-129.
- Spaemann, Robert (2010). *El rumor inmortal. La cuestión sobre Dios y la ilusión de la Modernidad*. Madrid: Rialp.
- Stark, Rodney (1999). Secularization, R.I.P. *Sociology of Religion*, 60(3): 249-273.
- Stark, Rodney y Finke, Roger (2000). *Acts of Faith. Explaining the Human Side of Religion*. Berkeley: UCP.
- Stark, Rodney y Glock, Charles Y. (1980). Dimensiones de la adhesión religiosa. En Roland Robertson (comp.), *Sociología de la religión* (pp. 228-235). Ciudad de México: FCE.
- Stark, Rodney y Iannaccone, Laurence R. (1994). A Supply-Side Reinterpretation of the “Secularization” of Europe. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 33(3): 230-252.
- Stark, Rodney y Sims Bainbridge, William (1985). *The Future of Religion. Secularization, Revival and Cult Formation*. Berkeley: UCP.
- Stein, Edith (1998). *La mujer: su naturaleza y misión*. Barcelona: Editorial Monte Carmelo.
- Stepan, Alfred (2000). Religion, Democracy, and the “Twin Tolerations”. *Journal of Democracy*, 11(4): 37-57.
- Suárez, Luis (1996). *Antes el 2000: razones profundas para la esperanza*. Madrid: Palabra.
- Swanson, Guy E. (1968). Modern Secularity. En Donald R. Cutler (ed.), *The Religious Situation: 1968* (pp. 801-830). Boston: Beacon Press.
- Tajfel, Henri (1984). *Grupos humanos y categorías sociales: estudios de psicología social*. Barcelona: Herder.
- Tamayo, Juan José (2006). Las fuentes mítico-religiosas del pensamiento europeo: secularización, retorno de la religión y laicidad. En Román Reyes y Miguel Ángel Quintana Paz (eds.), *Europa, Siglo XXI: secularización y Estados laicos* (pp. 137-145). Madrid: Ministerio de Justicia.
- Tarrow, Sidney (1997). *El poder en movimiento. Movimientos sociales, acción colectiva y política*. Madrid: Alianza.

- Taylor, Charles (2014). *La era secular. Tomo I*. Barcelona: Gedisa.
- Tejerina, Benjamín (1992). *Nacionalismo y lengua. Los procesos de cambio lingüístico en el País Vasco*. Madrid: CIS.
- Tejerina, Benjamín (1998). Los movimientos sociales y la acción colectiva. De la producción simbólica al cambio de valores. En Pedro Ibarra y Benjamín Tejerina (eds.), *Los movimientos sociales. Transformaciones políticas y cambio cultural* (pp. 111-138). Madrid: Trotta.
- Tejerina, Benjamín (2009). Sociedad del conocimiento, movilización social e identidad colectiva. En Gabriel Gatti, Iñaki Martínez de Albeniz y Benjamín Tejerina (eds.), *Tecnología, cultura experta e identidad en la sociedad del conocimiento* (pp. 97-127). Leioa: UPV-EHU Press.
- Tejerina, Benjamín (2010). *La sociedad imaginada. Movimientos sociales y cambio cultural en España*. Madrid: Trotta.
- Tejerina, Benjamín (2018). Presentación. En Jeffrey C. Alexander (aut.), *La esfera civil* (pp. 1-16). Madrid: CIS.
- Tejerina, Benjamín y García Martín, Joseba (2018). La mirada del otro. La construcción de la identidad nacional, los estereotipos y la imagen de lo vasco: del enigma a la complejidad. *AMNIS. Revue d'études des sociétés et cultures contemporaines Europe-Amérique, Special Issue*: 1-14.
- Tejerina, Benjamín; Aldekoa, Estibaliz y García Martín, Joseba (2017). La construcción de la subjetividad juvenil. Experiencias y estilos de vida entre los jóvenes. En Jorge Benedicto (dir.), *Informe de la juventud en España 2016* (pp. 327-418). Madrid: Instituto de la Juventud.
- Tejerina, Benjamín; Fdez. Sobrado, José Manuel y Aierdi, Xabier (1995). *Sociedad civil, protesta y movimientos sociales en el País Vasco*. Vitoria-Gasteiz: Gobierno Vasco/Eusko Jaurlaritz.
- Theobald, Christoph (2010). La difference chrétienne. A propos du geste théologique de Vatican II. *Études*, 412(1): 65-76.
- Thuillier, Pierre (1996). *El saber ventrílocuo: cómo habla la cultura a través de la ciencia*. Ciudad de México: FCE.
- Tillich, Paul (1991). *Teología de la cultura y otros ensayos*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Tilly, Charles (1991). *Grandes estructuras, procesos amplios, comparaciones enormes*. Madrid: Alianza.
- Touchard, Jean (2008). *Historia de las ideas políticas*. Madrid: Tecnos.
- Touraine, Alain (2000). *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes*. Ciudad de México. FCE.
- Trevijano, Pedro (2015). *Relativismo e ideología de género*. Madrid: Voz de Papel.
- Tribe, Laurence H. (2012). *El aborto: guerra de absolutos*. Ciudad de México: FCE.
- Trillo-Figueroa, Jesús (2007). *Una revolución silenciosa: la política sexual del feminismo socialista*. Madrid: Libros Libres.
- Trillo-Figueroa, Jesús (2009). *La ideología de género*. Madrid: Libros Libres.

- Trobajo Díaz, Antonio (1995). El tema religioso en la Constitución española de 1978. *XX Siglos*, 6(24): 88-106.
- Tschannen, Olivier (1991). The Secularization Paradigm: a Systematization. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 30(4): 395-415.
- Tschannen, Olivier (1992). *Les théories de la sécularisation*. Ginebra: Droz.
- Turco, Daniela (2016). Religious Forms in Secularized Society: Three Catholic Groups in Comparison. *Social Compass*, 63(4): 513-528.
- Turner, Bryan S. (2014). Religion and Contemporary Sociological Theories. *Current Sociology Review*, 62(6): 771-788.
- Tusell, Javier (1984). El Concordato de 1953 como símbolo. En *Franco y los católicos: la política interior española entre 1945 y 1957* (pp. 272-282). Madrid: Alianza.
- Tusell, Javier (2005). *Dictadura franquista y democracia, 1939-2004*. Barcelona: Crítica.
- Tusell, Javier (2007a). Los años del consenso: el apogeo del régimen (1951-1965). En John Lynch (dir.), *Historia de España. Época Contemporánea, 1808-2004* (pp. 551-630). Barcelona: Crítica.
- Tusell, Javier (2007b). Desarrollo económico, aperturismo y tardofranquismo (1966-1975). En John Lynch (dir.), *Historia de España. Época Contemporánea, 1808-2004* (pp. 651-653). Barcelona: Crítica.
- Urrutia Abaigar, Víctor (2003). Cambio político y religión en España. En José Pérez Vilariño (ed.), *Religión y sociedad en España y los Estados Unidos. Homenaje a Richard A. Schoenherr* (pp. 175-190). Madrid: CIS.
- Urrutia Asua, Gorka (2016). *Minorías religiosas y derechos humanos. Reconocimiento social y gestión pública del pluralismo religioso en el País Vasco*. Madrid: Akal.
- Vaggione, Juan Marco (2012). La "cultura de la vida". Desplazamientos estratégicos del activismo católico conservador frente a los derechos sexuales y reproductivos. *Religião e Sociedade*, 32(2): 57-80.
- Vaggione, Juan Marco (2014). La politización de la sexualidad y los sentidos de lo religioso. *Revista Sociedad y Religión*, 42(XXIV): 209-226.
- Vallverdú, Jaume (2001). Mercado religioso y movimientos carismáticos en la modernidad. *Gazeta de Antropología*, 17(22): 1-10.
- Varela, Nuria (2019). *Feminismo 4.0. La cuarta ola*. Barcelona: Ediciones B.
- Vargas-Zúñiga, E. (1935a). El problema religioso de España (serie I). *Razón y Fe*, 108: 289-307.
- Vargas-Zúñiga, E. (1935b). El problema religioso de España (serie II). *Razón y Fe*, 109: 145-164.
- Vargas-Zúñiga, E. (1936). El problema religioso de España (serie III). *Razón y Fe*, 110: 99-116.
- Vattimo, Gianni (2003). *Después de la cristiandad: por un cristianismo no religioso*. Barcelona: Paidós.
- Vázquez, Rodolfo (2013). Bioética, laicidad y deliberación pública. En Roberto J. Blancarte (coord.), *Laicidad, religión y biopolítica en el mundo contemporáneo* (pp. 147-166). Ciudad de México: COLMEX y UNAM.

- Viana, Antonio (1986). El laico en el Concilio Vaticano II. *Ius Canonicum*, XXVI(51): 63-79.
- Vilaça, Helena y Oliveira, Maria João (2015). Ethical Challenges of the Catholic Church in Portugal. The Case of Same-Sex Marriage. En Karel Dobbelaere y Alfonso Pérez-Agote (eds.), *The Intimate. Polity and the Catholic Church. Laws about Life, Death and the Family in So-Called Catholic Countries* (pp. 125-154). Lovaina: LUP.
- Voyé, Liliane y Dobbelaere, Karel (2015). Euthanasia and the Belgian Catholic World. En Karel Dobbelaere y Alfonso Pérez-Agote (eds.), *The Intimate. Polity and the Catholic Church. Laws about Life, Death and the Family in So-Called Catholic Countries* (pp. 13-54). Lovaina: LUP.
- VV. AA. — Iglesia católica (1998). *Catecismo de la Iglesia católica*. Bilbao: Editores del Catecismo.
- VV.AA. (2014). *Sagrada Biblia*. Madrid: CEE.
- Wach, Joachim (2019). *Sociology of Religion*. Londres: Routledge.
- Wagner, Peter (1997). *Sociología de la modernidad. Libertad y disciplina*. Barcelona: Herder.
- Walsh, Kathleen (2006). Catholic Charismatic Renewal. En Peter B. Clarke (ed.), *Encyclopedia of New Religious Movements* (pp. 87-89). Londres: Routledge.
- Walzer, Michael (2010). *Pensar políticamente*. Barcelona: Paidós.
- Warner, Stephen (1993). Work in Progress Towards a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States. *American Journal of Sociology*, 98(5): 1044-1093.
- Watanabe, Chiaki (2008). La politización de los jóvenes católicos durante la II República. En Feliciano Montero (coord.), *La Acción Católica en la II República* (pp. 73-88). Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá.
- Weber, Max (1975). *El político y el científico*. Madrid: Alianza.
- Weber, Max (2011). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Ciudad de México: FCE.
- Weber, Max (2012). *Sociología de la religión*. Madrid: Akal.
- Weber, Max (2014). *Economía y sociedad*. Ciudad de México: FCE.
- Weigel, George (2000). *Testigo de esperanza. Biografía de Juan Pablo II*. Barcelona: Plaza & Janés.
- Wilford, Justin (2010). Sacred Archipelagos: Geographies of Secularization. *Progress in Human Geography*, 34(3): 328-348.
- Willaime, Jean-Paul (1996). Dinámica religiosa y modernidad. En Gilberto Giménez (coord.), *Identidades sociales y religiosas en México* (pp. 47-65). Ciudad de México: Instituto Francés de América Latina e Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM.
- Willaime, Jean-Paul (2007). Reconfigurations ultramodernes. *Esprit*, 3(2): 146-155.
- Wilson, Bryan R. (1966). *Religion in Secular Society*. Londres: Watts.
- Wilson, Bryan R. (1985). Secularization: The Inherited Model. En Phillip E. Hammond (ed.), *The Sacred in a Secular Age. Toward Revision in the Scientific Study of Religion* (pp. 9-20). Berkeley: UCP.

- Wilson, Bryan R. y Cresswell, Jamie (1999). *New Religious Movements: Challenge and Response*. Londres: Routledge.
- Wohlrab-Sahr, Monika y Burchardt, Marian (2012). Multiple Secularities: Toward a Cultural Sociology of Secular Modernities. *Comparative Sociology*, 11(6): 875-909.
- Wuthnow, Robert (1988). *The Restructuring of American Religion*. Nueva Jersey: PUP.
- Wuthnow, Robert (1996). *Actos de compasión: cuidar de los demás y ayudarnos a nosotros mismos*. Madrid: Alianza.
- Wuthnow, Robert *et al.* (1988). La fenomenología de Peter L. Berger. En *Análisis cultural. La obra de Peter L. Berger, Mary Douglas, Michel Foucault y Jürgen Habermas* (pp. 31-90). Barcelona: Paidós.
- Yinger, John Milton (1969). *Religión, persona y sociedad*. Madrid: Razón y Fe.
- Yourcenar, Marguerite (1988). *Opus nigrum*. Barcelona: Círculo de lectores.
- Zald, Mayer N. (1982). Theological Crucibles: Social Movements In and Of Religion. *Review of Religious Research*, 23(4): 317-336.
- Zald, Mayer N. y McCarthy, John D. (1987). Religious Groups as Crucibles of Social Movements. En Mayer N. Zald y John D. McCarthy (eds.), *Social Movements in an Organizational Society. Collected Essays* (pp. 67-96). Londres: Transaction Publishers.
- Zazo, Eduardo (2016). De cómo hemos llegado a la situación de parcialidad religiosa en (casi) todos los países europeos: Europa ante las instituciones religiosas. En Enrique Romerales y Eduardo Zazo (coords.), *Religiones en el espacio público* (pp. 105-133). Barcelona: Gedisa.

ANEXO 1. CARACTERÍSTICAS DE LOS/AS PARTICIPANTES DE LAS ENTREVISTAS PERSONALES

ID	Edad	Nivel de estudio	Colectivo	Tipo de participación	Ciudad	Fecha
E-PRO1	33	Alto	FEAPV	Coordinador	Vitoria-Gazteiz	25-01-2017
E-HO1	21	Medio	DaV-HO	Voluntario	Bilbao	26-01-2017
E-PRO2	18	Alto	FEAPV	Voluntario	Bilbao	01-02-2017
E-PRO3	19	Alto	FEAPV	Voluntario	Bilbao	08-02-2017
E-FEF1	45	Alto	FEF	Simpatizante	Bilbao	10-02-2017
E-FEF2	26	Alto	FEF	Simpatizante	Pamplona-Iruña	26-02-2017
E-HO2	25	Alto	HO	Ex coordinador provincial	Pamplona-Iruña	07-03-2017
E-FEF3	19	Alto	FEF	Simpatizante	Pamplona-Iruña	08-03-2017
E-FEF4	63	Alto	FEF	Personalidad de referencia	Pamplona-Iruña	08-03-2017
E-HO3	22	Alto	HO	Simpatizante	Bilbao	22-03-2017
E-PRO4	20	Alto	FEAPV	Voluntaria	Bilbao	27-10-2017
E-FEF5	56	Alto	FEF	Simpatizante	Bilbao	02-11-2017
E-FEF6	58	Alto	FEF	Personalidad de referencia	Madrid	07-11-2017
E-MV1	25	Alto	FMV	Presidente	Madrid	08-11-2017
E-HO4	45-55	Alto	HO	Presidente	Madrid	10-11-2017
E-HO5	48	Alto	DaV-HO	Voluntaria	Bilbao	14-11-2017
E-HO6	56	Alto	HO	Simpatizante	Bilbao	15-11-2017
E-FMT1	35	Alto	FMT	Presidente	Bilbao	11-01-2018
E-FEF7	58	Medio	FRM	Ex presidenta	Madrid	13-04-2017
E-FEF8	62	Alto	FEF	Ex presidente	Madrid	16-04-2018

ANEXO 2. OBSERVACIONES NO PARTICIPANTES

	ID	Descripción	Lugar	Fecha
Movilizaciones	O-PCVI	Manifestación contra la ley de IVE organizada por la plataforma Cada Vida Importa.	Madrid	14-03-2015
	O-HO1	Marcha contra la vigente ley de IVE organizada por la plataforma antiabortista de HO, DaV-HO.	Madrid	18-06-2017
	O-PSV	Manifestación contra la ley de IVE organizada por la plataforma Si a la Vida.	Madrid	15-04-2018

ANEXO 3. MATERIAL AUDIOVISUAL CONSULTADO

	ID	Entidad organizadora	Conferenciante	Título del evento	Fecha
Género	V-FEF1	Universidad San Ignacio de Loyola (Lima, Perú)	Benigno Blanco	<i>Ciencia e ideología de género</i>	25-05-2017
		Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=AF0ULSkgZFM . Acceso: 02-04-2018.			
	V-FEF2	Alacet Biblioteca Sacerdotal	Benigno Blanco	<i>¿Existe la Naturaleza humana? (O género, o creación)</i>	08-02-2017
		Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=1-SFG20n2ds . Acceso: 01-07-2019.			
	V-FEF3	Universidad de Granada	Benigno Blanco	<i>Ideología de género: ataque al matrimonio y a la familia</i>	24-03-2013
		Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=Bi5bP-DHg0I			
	V-FEF4	Iglesia en Valladolid	Benigno Blanco	<i>Ideología de género</i>	13-06-2012
		Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=kkuGCuvDHsg . Acceso: 06-02-2018.			
	V-FEF5	La Contra TV	Benigno Blanco	Entrevista	S/F
		Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=4IEVNdxCdro&t=273s . Acceso: 23-06-2020.			
V-FEF6	It's Time To Think	Benigno Blanco	<i>Ideología de género: en busca de la verdad</i>	10-05-2020	
	Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=GL7hMMqT7gE&t=262s . Acceso: 23-06-2020.				
V-HO1	HO	Alicia Rubio	<i>¿Sabes lo que quieren enseñar a tus hijos en el colegio? Las leyes de adoctrinamiento sexual</i>	03-11-2016	
	Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=bDs7BH1LjQo . Acceso: 15-09-2019.				
V-HO2	CitizenGo-HazteOír.org	Ignacio Arsuaga	Entrevista	23-11-2013	
	Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=GuHdYPdl-oo&t=7s . Acceso: 26-05-2019.				
V-HO3	Actual	A. Basallo; C. Goiar; N. Jouve; C. Esteban; C. Pérez-Roldan; I. Arsuaga	<i>La campaña del Bus de HO contra el adoctrinamiento LGTB en las aulas</i>	S/F	
	Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=JC4pxD1raps . Acceso: 18-06-2020.				
Familia tradicional	V-FEF7	Anunciación de Nuestra Señora (Pozuelo de Alarcón)	Benigno Blanco	<i>Los retos de la familia en el siglo XXI</i>	10-05-2012
		Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=cQcZSUyyl3A . Acceso: 06-02-2019.			
	V-FEF8	Iglesia en Valladolid	Benigno Blanco	<i>La nueva evangelización de la familia</i>	09-05-2012
		Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=cQcZSUyyl3A . Acceso: 18-11-2019.			
V-HO4	HO	Francisco Martínez Peñaranda e Ignacio Arsuaga	Presentación del libro <i>Sin paternidad no hay libertad. La tiranía del género.</i>	04-12-2019	
	Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=SBnF_jyyKWQ&t=3316s . Acceso: 06-06-2020.				
Miscelánea	V-MS1	La Contra TV	Fernando Paz	Entrevista	S/F
		Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=bEIWeidHGxg . Acceso: 06-03-2020.			
V-MS2	Parroquia Asunción de Nuestra Señora (Torrelodones)	José Enrique Bustos Pueche	<i>La dictadura de lo políticamente correcto</i>	13-05-2015	
	Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=zuj1oc0v_hQ . Acceso: 07-06-2020.				

V-MS3	Conferencias Agnus Dei-Producciones	Alberto Bárcena	<i>Ideología de género. Objetivo: demoler la cristiandad</i>	S/F
	Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=j3h8_xKJiqQ&t=1857s . Acceso: 22-06-2020.			
V-MS4	La Contra TV	Jaime Mayor-Oreja	Entrevista	S/F
	Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=R4_NPljHzWI . Acceso: 24-06-2020.			
V-MS5	Agustín Laje Arrigoni	Agustín Laje	<i>La ideología de género aplasta la libertad</i>	S/F
	Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=RDeoYGq2GHM . Acceso: 07-07-2020.			
V-MS6	Congreso Iberoamericano por la Vida y la Familia	César Vidal	<i>¿Qué es la ideología de género y cómo se está implantando en el mundo?</i>	S/F
	Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=WGVBOKnBBfM&t=731s . Acceso: 10-07-2020.			
V-MS7	Conferencias Agnus Dei-Producciones	Jesús Poveda	<i>La verdad nos hace libres: rescatadores de vidas</i>	30-12-2015
	Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=untonGLgOpc . Acceso: 05-08-2020.			

Escrita entre marzo de 2019 y octubre de 2020.

Ha sido redactada en los siguientes lugares: Ciudad de México (México),
Bilbao (Bizkaia), Irun (Gipuzkoa), Cambroncino (Comarca de Las Hurdes,
Extremadura) y Ojén (Málaga).

