



Universidad Nacional Autónoma de México



Facultad de Ciencias Políticas y Sociales

La reproducción de la
moral religiosa en el
fotoperiodismo

Tesis de licenciatura en Ciencias de la Comunicación

Daniel Berdejo Migranas

Ciudad Universitaria, 2015

Asesor:

Dr. Daniel Gutiérrez-Martínez



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.



Universidad Nacional Autónoma de México



Facultad de Ciencias Políticas y Sociales

La reproducción de la
moral religiosa
en el
fotoperiodismo

Tesis de licenciatura en Ciencias de la Comunicación

Daniel Berdejo Migranas

Ciudad Universitaria, 2015

Asesor:

Dr. Daniel Gutiérrez-Martínez

A mi mamá

Gracias

Egresar no es un asunto fácil. Terminar los estudios, estar solo y ajeno ante un aparato educativo tan grande que poco me acostumbró a las formas de investigación autodidactas, fue más complicado de lo que pensé. Por eso el ser agradecido cobra sentido, porque una tesis sería sólo se puede hacer en conjunto.

No sólo se trata de leer y escribir, hay que justificar una serie de elementos que nunca me explicaron. Tuve que ir informando a todos sobre mis avances: a mi asesor, a la UNAM, a la SEP, a mi familia, a mis amigos y a cualquier hijo de vecino que me preguntaba a qué me dedicaba. Son obligaciones implícitas de las cuales difícilmente uno se puede escapar y es cansado.

Durante ese periodo, una presión social invadía mi mente. A eso le sumo las dudas legítimas sobre mi futuro y las condiciones para acceder a ello. El panorama no fue siempre positivo pero no conocía otro camino que trabajar y ser disciplinado con el fin de superar ciertas incógnitas. Las preguntas más importantes eran sobre la tesis, no sabía responder a mis propios planteamientos. Me puse una trampa que sólo pude resolver leyendo, platicando los avances, leyendo, escribiendo, recibiendo observaciones y leyendo.

Tampoco es que sea víctima o haya pasado por una tortura. Hubo satisfacciones, momentos de lucidez y respuestas que ni yo mismo imaginaba. Nunca me había apasionado tanto leer sobre teoría. Hubo alguna afinidad por ciertos autores y admiraba sus hallazgos. También me enamoraba al leer algo que tenía en la mente, como un supuesto, y lo veía planteado a través de argumentos científicos más sólidos. Esto me hacía saber que iba por el camino correcto. Pero más allá de *mí*, dejo este espacio para *ellos*...

Agradezco a la Universidad porque ha marcado mi vida, sin que sea necesariamente un enunciado positivo, más bien pragmático. Me ha dado una fuerte formación teórica desde la preparatoria hasta permitirme trabajar en ella y recibir mis primeros ingresos. Se llegó a convertir en mi primera casa, dejando mi domicilio como segunda. He pasado gran parte de mi vida en sus aulas, bibliotecas, en el CELE, en sus institutos, auditorios, áreas recreativas y, por su puesto, en sus pastos.

No puedo agradecer a todos los profesores, es más, reniego de los que me hicieron perder mi tiempo y me dejaron sin la oportunidad de aprender. Por suerte son los menos. Por el contrario, siempre admiraré a los que prepararon su clase y predicaron con el ejemplo. No a los pedantes, sí a los humildes para dudar sin temor a dañar su imagen. No a los groseros, sí a los que a pesar de sus años siguen leyendo. Sí a los accesibles, sí a los que se esforzaban por enseñar, sí a los que tenían vocación, sí a los que se exigían más que al alumno (que al exigirse a ellos, exigían al alumno), sí a los que entienden que les pagan por hacer su trabajo, sí a los que ven en la docencia un camino para aportar a la sociedad. A todos ellos, gracias.

También a la SEP, institución que me becó durante toda la carrera y además en la mitad de mi proceso de titulación. Una serie de apoyos que, doy cuenta, fueron bien utilizados para asuntos académicos.

Al coautor de esta tesis, mi asesor Daniel Gutiérrez-Martínez por permitir apoyarme en él. Por aceptar ser mi asesor. Por poner todo de su parte para agilizar los trámites. Por escribir sus textos antes de conocerlos. Una persona que me enseñó el valor del trabajo y la disciplina que no aprendí ni en casa. Un triunfador que me ha demostrado un camino por seguir en el terreno de la investigación. A él, quien nunca me dio palmadas pero me dio títulos de libros. A quien me cuestionó hasta el punto de hacerme sentir ignorante para suplir esa ignorancia. A quien me hizo ver la existencia de toda una corriente de pensamiento y cómo él intervino en ella desde su teoría de la *Sociología de las Creencias*. El mismo que ama su trabajo y sigue presentando ponencias, generando artículos y alimentando “la pared de los éxitos”.

A todos mis amigos de la carrera que me dieron lo único que necesitaba para decir lo que pensaba: confianza. Sólo con ese reconocimiento me di cuenta que tenía potencial. Me pedían saber mi opinión, me invitaban a comentar los textos fuera de clase y a leer cosas por nuestra cuenta. Sólo así crecí en el espacio de las ideas. Viendo que el conocimiento no era un terreno de unos pocos o exclusivo de un grupo de “personas inteligentes, elitistas o intelectuales”, sino por el contrario, la inteligencia es algo que se construye, se trabaja, se llega a ella con mucha dedicación, perseverancia y pasión, y estos valores superan “el talento nato”, mito

que no sirve para nada en esta vida. Una mención especial a Alejandro Álvarez Reveles, Álvaro Hernández Villalobos, José Carlos Oliva López, Denisse Sandoval Ramírez, Antonio Díaz Sandoval, Angélica Montiel Flores, Rubén Hernández Duarte, Salvador Mateos Rangel y Lorena Edith Cruz Vásquez.

A Grisell Morales Fonseca por motivar los inicios de esta tesis. Por escuchar mis sueños, mis anhelos y compartirlos por un momento. Sin su impulso no me hubiera atrevido a tomar algunas decisiones y me hubiera conformado con lo más sencillo. Testigo de mis fracasos, fue mi compañera para afrontarlos.

A Giulia Lazzarin porque fue la única que estuvo ahí en todo el proceso. Acompañándome todos los días a la biblioteca, durante meses. Llegó a mi vida en el momento exacto. Me ayudó con sus palabras pero, sobre todo, con sus letras.

A Saraí Domínguez Sánchez por llegar a dar calma a toda esta tormenta. Porque me bastó escuchar un “todo estará bien, te lo digo yo” para dar los siguientes pasos.

A mi familia. Porque a pesar de no entender muchas decisiones, me siguen apoyando. Porque cuando no tengo ganas de comenzar el día, basta voltear a ver la lucha que emprenden mis hermanos. A mi mamá a quien le debo todo. A mi papá que a pesar de todo, lo sigue intentando. A mis abuelos porque enterraron las pésimas condiciones de este país para dibujarme uno mejor.

Finalmente, gracias a Dios.

*Toda acción originada por motivos religiosos o mágicos es,
además, en su forma primaria, una acción racional,
por lo menos relativa: si no es necesariamente
un actuar según medios y fines, sí,
desde luego, conforme reglas
de experiencia*

Max Weber¹

*Ético es el hombre que en buena fe ama;
no ético es el hombre que ama porque,
pese a su convicción de no
deber amar, quiere evitar
la desaprobación
social*

Emanuele Severino²

*La religión es algo eminentemente social. Las representaciones
religiosas son representaciones colectivas
que expresan realidades
colectivas³*

Émile Durkheim

¹ Max Weber (2014), *Economía y sociedad*, pág. 531.

² Emanuele Severino (1996), "La técnica supone el ocaso de toda buena fe", pág. 34, en Umberto Eco *et al* (1997), *¿En qué creen los que no creen?*

³ Émile Durkheim (2012), *Las formas elementales de la vida religiosa*, pág. 63.

ÍNDICE

Introducción	8
Capítulo 1 La construcción de un mundo: la moral religiosa.....	12
1.1 La distinción entre moral y ética: una aproximación al objeto de estudio	13
1.1.1 La moral religiosa	19
1.1.2 La moral judeocristiana.....	27
1.2 La moral como un conocimiento socialmente construido.....	34
1.2.1 La moral religiosa fuera de la iglesia	39
1.2.2 Otras formas de religiosidad	42
Conclusión	49
Capítulo 2 La reproducción de la moral religiosa: de cristo a superman.....	51
2.1 La moral religiosa como conformadora del individuo.....	53
2.1.1 India como génesis del individualismo	58
2.1.2 El protestantismo como contingencia del individualismo	63
2.1.3 De la religión a lo político: una transición del individualismo.....	67
2.1.4 De lo político a lo económico: la culminación del individualismo moderno	70
2.2 Representaciones del individualismo: de lo religioso a lo simbólico	73
2.2.1 Arte y otras formas de reproducción de la moral religiosa a través del individuo	77
Conclusión	83
Capítulo 3 La relación entre la comunicación y la moral religiosa: esbozos de una aproximación interdisciplinaria	85
3.1 Una aplicación al campo de estudio de las ciencias de la comunicación	87
3.1.1 Una tarea de la comunicación: compartir saberes y conocimientos	90
3.2 La fotografía como espejo social.....	94
3.2.1 Las implicaciones individuales de la fotografía en el proceso de su creación... ..	98
3.2.2 Las implicaciones sociales de la fotografía en su proceso de reproducción	101
3.2.3 La fotografía como denuncia de la violencia	103
3.3 El caso del fotoperiodismo	105
3.3.1 El concepto de laicidad en el fotoperiodismo.....	110
3.3.2 La fotografía como portadora y difusora de la moral religiosa	113
3.3.3. La moral religiosa en el fotoperiodismo como una gestión social de sentimientos	116

Conclusión	119
Capítulo 4 La reproducción de la moral religiosa en el fotoperiodismo	121
4.1 Una mirada científica a la fotografía	123
4.1.1 La construcción del <i>corpus</i> de fotografías con referentes simbólicos de la moral religiosa	130
4.1.2 Ejes de análisis: los sentidos de la incertidumbre	134
Conclusión	140
Crítica y réplica a la tesis: a manera de postfacio	142
Bibliografía	168
Fotografías consultadas	172

INTRODUCCIÓN

La reproducción de la moral religiosa en el fotoperiodismo es una tesis que nace con la intención de observar fenómenos religiosos desde la perspectiva de las Ciencias de la Comunicación. Cumple, al menos en su pretensión, con los objetivos de este campo de estudio científico al explorar, desde métodos asimismo científicos, un hecho social que tiene sus implicaciones en nuestras prácticas cotidianas. La racionalidad religiosa se suma a la construcción de nuestros saberes y conocimientos sin ser inferior a otras tantas. Es una forma que da cuenta de cómo nuestra sociedad ha permitido gestar sus sentimientos y emociones con base en referentes y significados simbólicos que permiten su reconocimiento a través de un lenguaje específico.

Me adhiero a las nuevas tendencias sociológicas que han criticado a la sociología de la religión y posteriormente a la sociología de las religiones por ser marcos teóricos centrados en análisis sesgados por enfocarse en religiones eurocéntricas a partir de su estudio puramente institucional. Mi postura consiste en reconocer que en el seno de los fenómenos religiosos hay también una pluralidad de ejercicios que los circundan. Es decir, me sumo en la tarea de enunciar esta pluralidad a partir de lo que los individuos son capaces de crear, interpretar y sostener por sí mismos, más allá de una Iglesia. Incluso, observar el uso de estos elementos religiosos en personas que no son creyentes, aun desde sus detractores, pues éstos también están conformados por algo más grande que sus ideales, por la sociedad.

La comunicación está implícita en este proceso de socialización del conocimiento; desde las charlas más comunes hasta las articulaciones más complejas están viciadas de tendencias morales que conllevan órdenes y sentidos para entablar sus procederes. Por ello, la *moral religiosa* se resiste a desaparecer como algunos extremistas de la Modernidad han planteado, porque hay una reproducción de la misma que se da de manera viral, sin el control de instituciones a partir de prácticas comunicacionales que difunden este conjunto de valores, como otros tantos, para dar a conocer estas formas simbólicas a los demás.

También me adentro al debate sobre la pertinencia de los fenómenos religiosos entre lo público y lo privado, argumentando que en ambas esferas hay evidencias claras de dichos elementos, y aclaro que no sólo se reducen al ámbito privado, personal, íntimo o colectivo como muchas corrientes lo han señalado, sino que los individuos son los portadores de esta moral, y son éstos quienes son capaces de transportar estas ideas de una institución a otra y de un espacio privado a uno público, siempre y cuando respondan a ciertas condiciones específicas entabladas por sus contextos. En tanto, los estudios sobre las formas de religiosidad deben adecuarse a esta realidad. Dejar de ver a la institución y centrarse más en los individuos, en las mutaciones, tergiversaciones y demás cambios producidos por su adecuación a las nuevas dinámicas sociales.

Estos son los puntos de vista que motivan y atraviesan esta tesis. A manera de desglose, en el primer capítulo hay un esfuerzo por crear un concepto propio: la *moral religiosa*, que es una construcción ideal o un modelo de análisis weberiano para aprehender un fenómeno particular que tiene que ser leído y entendido únicamente para este trabajo, pues puede tener otros significados en otras áreas. Este tipo de moral “encapsula” una revisión crítica de algunas definiciones sociológicas y filosóficas sobre la moral y la religión para condensar un producto que permita acercarme a mi objeto de estudio. La *moral religiosa* es el conjunto de ideas que en principio son propias de una institución pero pueden ser extraídas de ésta y que permiten generar órdenes y sentidos sobre la diferencia entre lo bueno y lo malo a nivel general. Es, además, una forma de religiosidad y una ideología secularizada y sincretizada, adaptada al pensamiento Moderno como una herramienta más que se adentra a la pugna moral por el monopolio de las creencias.

En el segundo capítulo hay un recorrido histórico sobre la idea del *individualismo* para entender lo que hoy concebimos como un individuo moderno. Esto me ha permitido explicar el porqué no ha desaparecido la religión, así como entenderla en su contexto secular, además tener presentes algunos momentos donde la religión ha aportado desde sus ideas o formas de ética para consolidar esta idea de *individualismo*. Por tanto, ver que el individuo moderno se caracteriza

por su capacidad de desprenderse de sus creencias –que no renunciar a éstas– para participar en público. Al mismo tiempo que tiende a desprenderse y volver a aprehender formas de conocimiento, de manera constante, que provoca que pueda ser un reconocedor y socializador de ideas que incluso le son ajenas a sus convicciones, en este caso la *moral religiosa*.

En el tercer capítulo hay una justificación teórico-metodológica de la relación entre las Ciencias de la Comunicación y los temas religiosos. Se explica que hay un vínculo científico y práctico que permite esta tesis. Para ello, hay una recurrencia poco idealista a la comunicación, es decir, la entiendo como un proceso complejo que responde, entre otras cosas, a la difusión de saberes y conocimientos, de manera viral y casi espontánea. Por tanto, recupero a la fotografía como un formato o portador de una parte del proceso de la comunicación que deja ver que lo que icónicamente representa una fotografía, rebasa la intención de su autor. En este contexto, planteo la pregunta de por qué hay símbolos religiosos en el fotoperiodismo, el cual es una práctica profesional laica, que cuida su laicidad a partir de principios legales y legítimos enmarcados por el Estado y sus propios códigos de ética.

En el cuarto capítulo expongo un *corpus* de fotografías recuperadas del fotoperiodismo con símbolos explícitos de una moralidad religiosa judeocristiana. Para la revisión de esta parte, propongo dos ejes de análisis que me permitan cotejar lo postulado teóricamente: a) *el plano de las incertidumbres*, con el cual se explican algunas condiciones que propician la difusión de la moral religiosa en el fotoperiodismo y, b) *los espacios de prácticas religiosas*, con el cual se puede observar en dónde se llevan a cabo estas manifestaciones simbólicas, señalando físicamente la salida institucional de lo religioso.

Por último, para abrir el diálogo sobre lo visto en esta tesis, propongo entablar nuevas relaciones entre lo religioso y otras esferas donde pareciera inexistente o invisible pero que basta comenzar a enunciar estas posibilidades para adentrarse a nuevas dimensiones de análisis. Esta tarea lleva de la mano a) la actualización de marcos teórico-metodológicos conceptuales y, b) la observación de novedosas aristas de la realidad que hasta ahora parecen desapercibidas. Por

ello, esta tesis representa un reto que con mucho cuidado he procurado equilibrar pues no es fácil salirse de las corrientes dominantes sobre la comunicación, sin embargo, me he propuesto a explotar el campo de estudio que me ha formado como alumno de licenciatura.

CAPÍTULO 1 LA CONSTRUCCIÓN DE UN MUNDO: LA MORAL RELIGIOSA

Las Ciencias Sociales se han ocupado de dar explicaciones, o al menos a cuestionar a los fenómenos sociales para encontrar sentidos de nuestra existencia en sociedad. Dentro de este marco referencial, concibo a la *moral religiosa* como una forma de ver el mundo y de construirlo; proceso que constantemente está cambiando de acuerdo con las dinámicas colectivas.

Me considero, de manera evidente, como un sujeto que está conformado a partir de ciertas nociones de lo moral y que coadyuva a su perpetuación y evolución, sin embargo, en este caso me propongo hacer una observación de la moral religiosa que la contemple como una construcción social; como algo que estaba ahí antes de mí y que seguirá después de mí. Ya decía Durkheim que la religión, como toda institución, no comienza en ningún lado.

Estudiar a la moral es una forma de reconocer las diferentes aristas de una sociedad. Es, asimismo, aceptar la pluralidad que conlleva esta última. No sólo existe una idea de moral, sino varias, y deben ser estudiadas en sus contextos específicos para evitar errores al momento de su interpretación.

La base de este trabajo de investigación que me he propuesto a desarrollar tiene que ver con entender a la moral como consecuencia de un proceso social, la cual tiene una función reguladora de ciertas actividades. De esta manera me despego de explicaciones que pudieran ser metafísicas o filosóficas; no por menospreciar estas formas de conocimiento, sino porque las Ciencias Sociales, en particular las Ciencias de la Comunicación, pueden aportar al debate desde sus herramientas teórico-metodológicas.

Mi propuesta, pues, está orientada a vincular dos conceptos: la *moral religiosa* y la *comunicación* (más adelante serán explicados con mayor amplitud). Un acercamiento, que si bien no es nuevo, ya que hay trabajos sobre discursos religiosos o análisis de textos religiosos, busca subrayar que la moral sigue construyéndose y que la comunicación puede ser una herramienta para ello. En otras palabras, se siguen construyendo imágenes de un mundo moral.

1.1 LA DISTINCIÓN ENTRE MORAL Y ÉTICA: UNA APROXIMACIÓN AL OBJETO DE ESTUDIO

Cuando comencé a esbozar la relación entre moral y comunicación, profesores de mis seminarios de titulación y demás expertos con los que tuve oportunidad de hablar, entre ellos mi asesor, me cuestionaban sobre la pertinencia de mis términos. Para ello me recomendaron distinguir conceptualmente entre la moral y la ética, palabras que, me parece, no tienen diferencia en el hablar cotidiano pero sí en el argot científico. Esta especificación no tiene como fin hacer “un uso correcto de la lengua”, sino aproximarme a mi objeto de estudio: hay una intención metodológica. Por ello he decidido hacer una revisión conceptual para tener en claro a lo que me refiero y descartar otros elementos que pudieran ocasionar ruido.

Al hablar de la moral es recurrente relacionarla con la ética, no porque sean lo mismo, sino porque son conceptos que tienen una relación estrecha y hasta cierto punto criterios que se rozan de manera convexa. Hay algunos autores que prefieren hacer un uso indistinto de estos conceptos, sin embargo siempre reconocen que hay distinciones en sus fundamentos. Es el caso de Fernando Savater en su libro *Ética para Amador*. Más que recuperar sus nociones sobre el tema, con este ejercicio de observación pretendo señalar un uso cotidiano de la moral frente a la ética y viceversa, con el fin de identificar sus límites y cualidades. Las pretensiones de Savater son despegarse de un lenguaje específico y/o filosófico, cargado de conceptos que sólo entiende un especialista, con el fin de que las ideas puedan llegar a una “mayoría” que no tiene una disciplina académica. Para ello recurre al uso práctico de la moral y la ética. No pretende definir las desde una perspectiva filosófica-epistemológica que pocos entiendan, sino explicarlas a partir de ejemplos. Aquí sus definiciones:

Yo voy a utilizar las palabras «Moral» y «Ética» como equivalentes, desde un punto de vista técnico (...) no tienen idéntico significado. «Moral» es el conjunto de comportamientos y normas que tú, yo y algunos de quienes nos rodean solemos aceptar como válidos; <ética> es la reflexión sobre *por qué* los consideramos válidos y la comparación con otras <morales> que tienen personas diferentes. Pero en fin,

aquí seguiré usando una u otra palabra indistintamente, siempre como *arte de vivir*.
Que me perdone la academia...⁴

Es interesante ver cómo hasta en la explicación más sencilla de estos dos conceptos –cuya intención sostiene Savater–, hay una clara distinción de los mismos. Más allá de los adjetivos que pudiera propiciar la academia, es relevante señalar que la instrumentalización del uso de estos conceptos cobra sentido en la medida en que se definen.

Por otro lado, Adolfo Sánchez Vázquez, de manera académica, hace un estudio minucioso para dejar clara esta distinción:

Moral procede del latín *mos* o *mores*, “costumbre” o “costumbres”, en el sentido de conjunto de normas o reglas adquiridas por hábito. La moral tiene que ver así con el comportamiento adquirido, o modo de ser conquistado por el hombre. Ética proviene del griego *ethos*, que significa analógicamente “modo de ser” o “carácter” en cuanto forma de vida también adquirida o conquistada por el hombre.⁵

Desde sus etimologías parece no haber mayor distinción; ambas definiciones referidas a la apropiación que hace un individuo de un conjunto de ideas correspondientes a la sociedad a través de costumbres. Sin embargo, la Modernidad ha echado mano de su racionalidad para distinguir las, explicarlas y adaptarlas a funciones específicas. Son, en este contexto, víctimas de procesos de secularización. Entonces, puedo decir que la ética responde a la generalidad, es decir a la sistematización del conocimiento moral, mientras que la moral tiene que ver con lo particular, lo práctico y lo cotidiano.

La ética absorbe un carácter científico, como menciona Sánchez, “Una ética científica presupone necesariamente una concepción filosófica inmanentista y racionalista del mundo y del hombre, en la que se eliminen instancias y factores extramundanos o suprahumanos, e irracionales”⁶ La propuesta de este autor es entender a la ética como una ciencia, aunque más adelante matizaré esta idea.

Por otro lado, la moral tiene un aspecto específico y práctico. Atiende a las necesidades particulares de cada decisión. Por ejemplo, si alguien tiene en sus

⁴ Fernando Savater (1998), *Ética para Amador*, pág. 58.

⁵ Adolfo Sánchez Vázquez (2006), *Ética*, pág. 23.

⁶ *Ibid*, pág. 26.

manos la vida o la muerte de un tercero, su elección será condicionada desde un proceder moral: por su historia de vida, su contexto, sus prejuicios ante el tercero, la carga de ser quien elija a quién dar o quitar la vida, sus creencias, sus ideas sobre el bien y el mal, lo que los terceros piensan de él, etcétera. Por lo que su respuesta sería impredecible. Con base en este ejemplo, puedo decir que la moral es específica porque es imposible que estas condiciones se repitan con otras personas (aunque pudieran asemejarse, jamás serían iguales), y es práctica porque existe en la vida cotidiana, en momentos específicos. En este caso no hay respuestas correctas. No habría un protocolo o algo así como un código de ética ante estas circunstancias sumamente particulares. La respuesta de esta persona sería única, plagada de matices buenos y malos, es decir, según desde donde se observe. Así pues, concluyo que la moral no es utopía, sino que es una práctica, que si bien es personal, comparte muchas nociones con los demás.

La ética, por el contrario, forma parte del rubro de lo general. La característica de la ética es pensar en la moral. Para Sánchez, “La ética es la teoría o ciencia del comportamiento moral del hombre en sociedad”.⁷ Aunque más que ser observada como una ciencia o teoría, me parece, debe limitarse a la explicación sistematizada de la moral. Es decir, no debe confundirse una reflexión que conlleve un método sistematizado, con una ciencia. En este sentido, si bien la ética pertenece a un campo de estudio filosófico, dista mucho de ser denominada como una ciencia. Para hacer un análisis de la moral, se puede recurrir a otras disciplinas científicas como el caso de las Ciencias Sociales, incluso a la Economía. La tesis de Sánchez Vázquez está más orientada en señalar a los modos de producción como determinantes de un tipo específico de moral, que en un análisis “Ético de la moral”, como propone.

La economía se rige, ante todo, por la ley del máximo beneficio, y esta ley genera una moral propia. En efecto, el culto al dinero y la tendencia a acumular los mayores beneficios constituyen un terreno abonado para que en las relaciones entre los individuos florezcan el espíritu de posesión, el egoísmo, la hipocresía, el cinismo y el individualismo exacerbado. Cada quien confía en sus propias fuerzas, desconfía

⁷ *Ibid*, pág. 22.

de la de los demás, y busca su propio bienestar aunque haya que pasar por encima del bienestar de los demás. La sociedad se convierte así en un campo de batalla en el que se libra una guerra de todos contra todos.⁸

Puede ser que su postura marxista permee su estudio sobre la moral, sin embargo la ética dista de ser una ciencia y más bien pasa a ser un campo de estudio que comparte un eje epistemológico con la Filosofía y las Ciencias Sociales. Por tanto, la relación entre la economía y la moral que supone Sánchez tiene más cabida y permite considerar otro tipo de relaciones.

Ahora bien, el término ética es amplio. Mercedes Garzón Bates extiende esta definición al decir que “La ética, por un lado, describe nuestro comportamiento en relación con la moral establecida y analiza y critica a esta última; por otro, intenta proyectar un horizonte que abra distintas posibilidades de relación social”⁹ con lo que también entran formas de observar a la moral desde un punto de vista que no requiere, siquiera, un método científico.

Es decir, la ética tiene dos vertientes: una, como la reflexión sistematizada para dar explicaciones de lo moral y, dos, como un deber ser de la moral que busca mejorar las relaciones interpersonales.

La primera vertiente está enfocada en la ética como la sistematización del conocimiento moral. Esta idea de ética no intenta incidir en el cumplir de la moral, no pretende que las acciones sean orientadas, sino que simplemente se apega a métodos de análisis para hacer objeto de estudio a la moral y estudiar su cambio con el paso del tiempo, su distinción a partir de su comparación con otras culturas, la transformación de la moral a partir su relación con la política, la economía, la sociedad, etcétera.

La segunda tiene como ejemplos los códigos de ética, los cuales dan reglas para comportarse de una forma, con el fin de evitar circunstancias desfavorables, de acuerdo con un contexto específico. Su carácter general hace que los puntos propuestos en dichos códigos no sean necesariamente acatados. Como todo *deber ser*, guarda su distancia con la práctica.

⁸ *Ibid*, pág. 43.

⁹ Mercedes Garzón (1997), *La ética*, pág. 5.

Véase, por ejemplo, el caso del código de ética para los empleados de una biblioteca. Seguramente entre sus puntos está el guardar silencio, ser amables con los visitantes, no maltratar los libros, etcétera. Quizá estos empleados tengan que romper con este código, sin transgredir la legalidad de la biblioteca, para dar alguna información haciendo uso de su voz alta, o no ser amables con el fin de atender a más personas en menor tiempo o aventar un libro para poder acabar más rápido su trabajo.

Estas acciones son ejecutadas por una idea de moral; la calificación sería moralmente correcta y éticamente incorrecta porque cumplió de manera eficiente su trabajo sin afectar a terceros, aunque se haya hecho caso omiso al código. Es decir, para la ética como deber ser, hay una flexibilidad que permite su incumplimiento por una cuestión de criterio humano –moral–. No siempre se cumple, aunque así se pretenda. Queda al margen de una generalización y no de la práctica. Aun en el caso de su cumplimiento, seguirá siendo una propuesta mientras esté establecido un camino.

A modo de síntesis, me permito dar por hecha la distinción entre los conceptos de moral y ética. Aunque el pensar a la moral implique un ejercicio ético, al menos en alguna de sus acepciones, niego hacer referencia a esta última. Me inclino en concentrarme en la moral como un conjunto de ideas que distinguen entre el bien y el mal en un contexto determinado, que parecieran propias del individuo, pero que están constituidas por saberes sociales, a partir de los cuales toma decisiones para casos específicos de manera consciente.

La moral, en este sentido, es consecuencia de un ejercicio por adoptar normas no establecidas, a diferencia del derecho, por ejemplo, el cual sí establece lineamientos y sanciones explícitos. En el caso de la moral hay una apropiación de ciertos valores implícitos que son compartidos por los integrantes de una sociedad.

Cabe hacer un paréntesis para aclarar que no pretendo dotar de un valor positivo a la moral; mi postura no es una propuesta para comprenderla como algo indispensable o necesario para llevar a cabo una vida pacífica. Más bien, la considero en su reproducción social, que si bien es algo que permea a muchas personas e instituciones, reconozco que en algún momento no existió y que ahora

se entiende como consecuencia de ciertas etapas que protagonizaron su desarrollo, arraigadas en años de historia y distintas prácticas particulares. La moral es consecuencia de un proceso civilizatorio (Norbert Elías) y lo que hoy entendemos por ella es un saber procesado que es consecuencia de una concatenación de hechos que derivaron una forma particular de ideología que hoy se caracteriza por desenvolverse en este contexto y entorno. Además, ésta también puede provocar imágenes negativas como la doble moral, la inmoralidad y el castigo a personas quienes no cumplan con lo moralmente correcto, por ejemplo, opiniones que lastimen a alguien, prejuicios o el aislamiento de quien no comprenda, acepte o se adecue a la normalidad de la moral.

El estudio de la moral, desde esta perspectiva, es una forma de entender una dinámica social a partir de la construcción de una forma de pensamiento que aporta a la construcción del individuo; éste capaz de asumir una postura moral que más o menos es compartida por los demás y que hasta cierto punto es reconocida por algunas instituciones. En este último tema me refiero de nuevo al derecho, que parte del argumento de que la mayoría de los individuos son capaces de distinguir entre el bien y el mal, sin ser señalados como locos o enfermos mentales. De modo recurrente, la moral encuentra una mayor cabida en unas instituciones que en otras. Es casi obvio hablar de la moral dentro de la religión; parece una asociación dada, pero la moral no depende de la religión ni de sus Iglesias, más bien son elementos de nuestra sociedad que se han ido encontrando y adaptando, aunque no siempre fue así. La moral por sí misma no es religiosa, aunque sí hay una posible fusión.

Mi reflexión sobre la moral se limita a observar una relación entre ésta y la comunicación. En ningún sentido pretendo hacer una categorización de formas morales en el hablar o proponer una mejor moral a partir del uso de la comunicación. Más bien me he dispuesto a señalar la reproducción de un tipo de moral a partir de la comunicación. Esta acotación la realizaré con base en la *moral religiosa*.

1.1.1 LA MORAL RELIGIOSA

En el apartado anterior mencioné que la moral no tiene una relación genética con la religión. Antes de que se conformaran las religiones como cultos colectivos ya había formas de distinguir entre el bien y el mal que se basaban en el cuidado y la preservación de las especies, las dinámicas económicas, la repartición de tareas y la implementación de roles sociales.

Es el caso de las comunidades primitivas, conformadas ya sea por gens, patrias o tribus, en las cuales hay evidencias de otros principios morales que distan mucho de los contemporáneos como, por citar algunos, lo entendido sobre la reproducción, la actividad sexual y las relaciones consanguíneas. En otras épocas había incluso formas de violencia que eran aceptadas. En la Grecia Antigua, el machismo y el esclavismo eran formas moralmente correctas que se deben entender en sus contextos.

Mucho de esto cambió con el establecimiento de la propiedad privada y la conformación de la familia moderna, así como con todo lo correspondiente con la distinción entre lo público y lo privado, la industrialización de las sociedades, los nuevos avatares políticos desde la caída del socialismo, los debates sobre multiculturalismo (género, etnicidad, contraculturas, religiosidad, etc.), además de los avances tecnológicos e informativos. Lo que hoy se entiende por moral es ya consecuencia de un proceso de significados plurales que la circundan.

En la actualidad podemos distinguir entre diferentes formas de lo moral; una de ellas se refiere a la moral del Estado: una moral laica que busca contener la violencia a partir de la administración de ésta: El Estado como monopolio de la coacción física legítima (Max Weber). Vemos, por ejemplo, que el Estado tiene la capacidad de hacer ilegal la venta de algunas drogas para evitar su consumo, el cual es considerado nocivo para la salud de sus ciudadanos. “El Estado debe privilegiar el no privilegio de privilegiar” (Daniel Gutiérrez-Martínez). En este sentido es administrador de la moral así como también partícipe en su construcción, observando su desarrollo e incidiendo en su debate a partir de aparatos análogos que concilien los conflictos morales. Si bien hay otros tipos de argumentos para hablar de este tema como los económicos, los políticos y demás puntos de vista,

hay en el fondo una problemática de salud que, para el Estado y sus instituciones, tiene un juicio moral dominante.

Otro ejemplo de la presencia de la moral laica en los Estados modernos es la Revolución Francesa de 1789, ya que es bisagra de los valores que debe perseguir una democracia moderna a través de su lema: "*Liberté, égalité, fraternité*" (Libertad, igualdad, fraternidad). Sus principios son básicos, al punto que ningún político en un país que se considere a sí mismo democrático, se atrevería a ir en contra de ellos. Por el contrario, estos mismos valores son retomados a través de otros tipos de discursos para abanderar campañas políticas de elección popular.

Advierto que la moral también está en la economía, en la política, en la ciencia, en la filosofía, etcétera. En la medida en que haya cuestionamientos sobre la pertinencia de los medios y fines de alguna actividad, será posible que coexista la moral. Véanse los planteamientos más actuales y polémicos de ésta en los estudios de la bioética, la cual refiere a debates sobre la vida y el cuerpo respecto al avance de la tecnología.

Ahora bien, una vez reconocidas las posibilidades de pensar en una pluralidad de ideales morales que coexisten al interior de los Estados modernos, me propongo sustraer una; la moral religiosa. Cabe señalar que la moral religiosa no es una moral de Estado. Es una forma de pensar que tiende hacia lo privado (aunque esta afirmación será cuestionada posteriormente). Su carácter masivo la convierte en una ideología cuyas implicaciones repercuten en otras esferas sociales.

Decidí estudiar este tipo de moral porque los fenómenos religiosos son muy enriquecedores cuando son vistos desde los lentes de las Ciencias Sociales. No sólo se trata de observar una estructura que conforma símbolos y rituales, sino que, por encima de esto, existe la construcción y generación de una forma de conocimiento que da orden y sentido a ciertas sociedades (Durkheim) y que son instituciones que se conforman como consecuencia de ciertas ideas de sociedad.

Me detendré para hacer una explicación de lo que entenderemos por religión para, de manera posterior, ir ensamblando los conceptos.

No es novedad decir que no hay definiciones últimas o más completas o

mejores sobre religión. Por el contrario, el diálogo que hay entre la diversidad de propuestas alimenta el entendimiento de este fenómeno social. En este sentido, las definiciones son herramientas que posibilitan un acercamiento a la religión; son una ayuda, pues ninguna está terminada, ninguna alcanza a describir un concepto de tal magnitud, tan volátil y cambiante como la misma sociedad.

Uno de los primeros teóricos en pensar a la religión de manera sistemática frente a la ciencia, en el sentido de comparar sus aportes para la humanidad y subrayar su pertinencia, fue el filósofo inglés Bertrand Russell quien, en su libro *Religión y Ciencia*, publicado en 1935, la define de la siguiente manera: “La religión considerada socialmente es un fenómeno más complejo que la ciencia. Cada una de las grandes religiones históricas tiene tres aspectos: 1) una iglesia, 2) un credo, y 3) un código de moral personal”.¹⁰

A partir de estas premisas, Russell se permite dialogar sobre el papel de la religión en la historia y en su tiempo, en su presente. Desde su postura conceptual tiene la posibilidad de analizar este fenómeno partiendo de su institución (Iglesia), así como de la construcción que ésta hace del individuo y las consecuencias que éste pudiera tener en un contexto donde la moral es un código descifrable para los miembros de una comunidad creyente que otorga no sólo un reconocimiento a los mismos, sino las bases generales de una forma de convivencia.

En este sentido, da más importancia al individuo que a la institución: “La religión ha estado asociada no sólo con credos e iglesias, sino con la vida personal de los que sienten su importancia”,¹¹ Por lo que deja ver que la voluntad de las personas por ser parte de una iglesia es lo que permite que ésta subsista. Mejor dicho, es un proceso dialéctico donde ambos se construyen de manera permanente.

Por eso hace una comparación interesante con la ciencia. Dota a ambas de un reconocimiento como interlocutores por ser formas de conocimiento que son usadas por la sociedad. Son válidas porque están presentes en la sociedad y no por una calificación lógica- racionalista, existencialista o materialista.

¹⁰ Bertrand Russell (1951), *Religión y Ciencia*, págs. 10-11.

¹¹ *Ibid*, pág. 15.

Por otro lado, el sociólogo francés Émile Durkheim, en su obra *Las formas elementales de la vida religiosa*, publicada en 1912, abunda más sobre el tema de la religión desde las Ciencias Sociales. Parte desde una premisa básica: la religión es hecho social porque reconoce que ésta trata con “cosas” reales. Más allá de creencias míticas, fantásticas, mágicas, espiritistas, animistas, etc., él sustenta que la religión está conformada por personas reales que son capaces de gestionar y desarrollar sus sentimientos de manera colectiva. A lo que señala: “Antes que nada las concepciones religiosas tienen por objeto expresar y explicar no lo excepcional y anormal que hay en las cosas, sino, por lo contrario, lo que en ellas es regular y constante”.¹² De este modo muestra un acercamiento al estudio científico de las religiones, al mismo tiempo que permite ver que hay una frecuente relación de éstas con otros fenómenos sociales que participan en la construcción de “cosas”; mejor dicho, de la realidad, en un ejercicio interdependiente donde la sociedad genera su propio conocimiento.

Su definición es la siguiente: “Una religión es un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas –es decir, cosas separadas, prohibidas–; creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos aquellos que se adhieren a ella”.¹³ Pionero en los estudios de la sociología de la religión, para Durkheim parece ser que religión es igual a Iglesia. Lo que le interesa y reconoce como válido es su carácter institucional, en el sentido en cómo la sociedad es capaz de consolidar sus creencias a partir de estructuras perdurables y sólidas. Por otra parte, el éxito de esta definición, como es bien sabido, recae en la noción de lo *sagrado* como un elemento contrario a lo *profano*, una recuperación del concepto que diseñó el teólogo escocés William Robertson Smith, con el cual Durkheim fundamenta que la cohesión de los creyentes se establece en reconocer algunas cosas (materiales o espirituales) como sagradas frente a lo profano, lo mundano. Sobre lo sagrado hay una idea de temor: “Verdad es que en el sentimiento que el fiel experimenta hacia las cosas que adora, siempre cabe alguna reserva y algún temor; pero es un temor *sui generis*,

¹² Émile Durkheim (2012), *Las formas elementales de la vida religiosa*, pág. 82.

¹³ *Ibid*, pág. 100.

producto más del respeto que del pavor y en el que domina esa emoción tan particular que la majestad inspira en el hombre”.¹⁴ Hay cosas sagradas cargadas de ideas tanto positivas como negativas, siempre y cuando estén insertas en esa cosmovisión. A lo que agrega: “Las cosas sagradas son aquellas protegidas y apartadas por las interdicciones; las profanas son aquellas a las que esas interdicciones se aplican, y deben permanecer a distancia de las primeras”.¹⁵ Esta idea se ve frecuentemente recordada al punto de crear rituales y otras manifestaciones colectivas como imágenes u otros artefactos reconocidos por los participantes de la religión.

Ahora bien, lo que hay que subrayar en la definición durkheimiana de la religión es que hay un desprendimiento de una divinidad que explique a la religión, es decir, contempla que no todas las religiones tienen un dios, por lo que los fundamentos de éstas se encuentran en los significados sagrados, ya sea con un dios o incluso sin él.

Esta visión permite analizar las condiciones sociales en las cuales están inmersas ciertas colectividades religiosas. Más que juzgar a los creyentes en términos de veracidad/falsedad o realidad/ficción, Durkheim acepta que hay masas que conforman Iglesias y que tienen una perpetuidad a pesar del desarrollo del pensamiento racional moderno.

Su idea de Iglesia es la siguiente. “Una sociedad cuyos miembros están unidos porque se representan del mismo modo el mundo sagrado y las relaciones de éste con el profano y porque manifiestan esa representación común en prácticas religiosas, es lo que se llama una Iglesia”.¹⁶

En este contexto, recalca que lo que otorga legitimidad a la religión no sólo es la burocracia institucional, sino la conformación de ésta a partir de la extensa y plural participación de sus individuos: “Una Iglesia no es simplemente una cofradía sacerdotal, sino la comunidad moral formada por todos los creyentes de una misma

¹⁴ *Ibid*, pág. 114.

¹⁵ *Ibid*, pág. 94.

¹⁶ *Ibid*, pág. 97.

fe, tanto los fieles como los sacerdotes”.¹⁷

Es en este punto donde él problematiza su teoría y se convence de que en sí misma la religión tiene una función en la sociedad que es la de dotar cohesión a los grupos humanos desde lo sagrado. Señala que “La base de lo social y su legitimidad se encuentra en lo sagrado, y éste es un producto de las representaciones sociales”.¹⁸ De esta manera se puede explicar la recurrencia a elementos simbólicos que permiten gestionar ciertas actividades colectivas, tanto en lo público como en lo privado, a pesar de un proceso amplio de secularización del mundo contemplado por la Modernidad.

Posteriormente, Peter Berger considera que explicar a la religión desde lo sagrado tiene pertinencia, pues al contrastarla con la etimología de la palabra religión, encuentra puntos de encuentro: “«religión» (deriva) de una palabra latina cuyo significado es «tener cuidado»”¹⁹ a lo que agrega un temor general al caos *cósmico*, así pues, lo sagrado evita que este caos se vuelva “realidad”. Su definición complementa a la dicha por Durkheim y queda de la siguiente manera:

La religión es la empresa humana por la cual se establece un cosmos sagrado. Para decirlo de otra manera, la religión es la cosmización de un modo sagrado. Entendemos aquí por <<sagrado>> una cualidad de poder misterioso y temible, diferente del hombre pero relacionada con él, que –según se cree– reside en ciertos objetos de la experiencia²⁰

En efecto, esta aportación enfatiza la conformación de una visión del mundo; una acción que está constantemente en construcción y que se distingue de otro tipo de realidades como la profana. Asimismo, otorga el adjetivo de *empresa humana*, pues es consecuencia de un fenómeno empírico.

En este sentido, contrastaré estas definiciones que están orientadas hacia los usos funcionales de la religión, con una que explique ese proceder empírico que está implícito en las anteriores. La idea de religión está también

[...] asociada a una institución específica con ritualidades concretas que terminan por consolidarse en lo que se llaman liturgias, y en donde éticas de vida (puntos en

¹⁷ *Ibid*, pág. 98.

¹⁸ *Ibid*, pág. 28.

¹⁹ Peter Berger (1969), *El dosel sagrado, para una sociología de la religión*, pág. 42.

²⁰ *Ibid*, pág. 40.

común de personas en una comunidad) terminan por verse regidas a partir de morales establecidas particulares (códigos y reglas de comportamiento en comunidad, aprobada por todos) a un grupo específico (véase una Iglesia o una congregación)²¹

En esta última están descritas algunas prácticas que tienen que ver con la socialización dentro de una institución religiosa que dan cuenta de una forma de organización compleja que nunca es individual ni arbitraria, sino que es compartida por la estructura, ya sean las autoridades de la Iglesia o por los mismos integrantes.

Una vez hecho un recorrido por las definiciones de religión que para este caso son pertinentes, quiero hacer una breve síntesis de lo dicho anteriormente: Haré uso de la palabra religión para referirme a una forma de ver el mundo que divide entre lo profano y lo sagrado, y que dota de cohesión a una colectividad a partir de sus significados sobre el mundo. Además, genera órdenes y sentidos a las prácticas cotidianas. Es un proceso complejo de gestión de rituales que es efectuado por voluntad propia de las personas que deciden ser creyentes y que aceptan ser parte de una institución que tiene reglas morales determinadas (aunque haya evidencias de prácticas religiosas desarrolladas desde fuera de esta institución), al mismo tiempo que son capaces de compartir y reproducir estas normas por sí mismos, como individuos insertos también en otras esferas sociales.

Finalmente, retomo lo entendido como religión y lo anteriormente desarrollado sobre la moral, para sustraer el concepto de *moral religiosa*. Es decir, me refiero a una parte de la religión que tiene que ver con las ideas sagradas del bien y del mal pero referidas a prácticas con sustratos ideológicos específicos (códigos morales) que a pesar de ser entendidos, generados y compartidos en un contexto como el de las iglesias, cuyos miembros aceptan reconocer y apropiárselos, tienen la capacidad de vincularse con otras áreas de conocimiento y otras dinámicas sociales. Es decir, si bien la *moral religiosa* nace en la institución religiosa, no permanece exclusivamente en ésta; se desprende, se aísla, muta y se propaga en la medida en que haya individuos que reproduzcan sus valores e

²¹ Daniel Gutiérrez-Martínez (2010), "Modernidad, religiosidad y espíritu del tiempo", pág. 176, en Daniel Gutiérrez-Martínez (Coord.), *Religiosidades y creencias contemporáneas. Diversidades de lo simbólico en el mundo actual*.

ideología de manera independiente. Se vuelve un conjunto de valores o referentes sobre la vida, una cosmovisión que es traslucida ante las prácticas cotidianas y no ante los rituales. Es una forma de religiosidad, distinta a lo puramente religioso-institucional, que permite un parámetro de negociación ante los demás, por lo que puede ser aplicada tanto por creyentes formales de la religión como por ateos, agnósticos u otros tipos de personas que decidan adherirse a sus principios o no. Con esta subdivisión de la religión me despego de la burocracia en sus instituciones, sus jerarquías, sus rituales al interior de las iglesias, etcétera, para enfocarme en las ideologías morales que son absorbidas por sus individuos.

1.1.2 LA MORAL JUDEOCRISTIANA

Una vez aclarado a lo que me refiero por la *moral religiosa*, quiero acotar en este apartado a la que haré alusión: la moral judeocristiana. Con esto doy por hecho que cada religión tiene un código de acción y de ideas que son propias de aquellos grupos que las aceptan y se las apropian. En pocas palabras, es la moral de una religión.

Si bien la moral judeocristiana se constituye por al menos tres religiones que aparentemente tienen cierta independencia en sus ejercicios y que pueden ser claramente observadas de manera individual (judaísmo, protestantismo y catolicismo), además de tener cada una ramas o movimientos muy específicos, me parece que sus valores, es decir sus ideas morales tienen más en común que sus estructuras como iglesias o sus rituales.

A pesar de esto, hay autores que las dividen de manera metodológica. Señalaré en qué sentido se pueden observar como algo separado, revisando sus límites y fronteras, para luego dar paso a la justificación de su unión conceptual.

Es el caso del sociológico y pensador alemán Max Weber en su libro *Sociología de la Religión*, quien hace una distinción de la religión católica, judía y protestante al estudiarlas a partir de lo que denominó como *ética económica*. Esto refiere a “las tendencias prácticas a la acción que se basa en el nivel psicológico y pragmático de las religiones”²², para poder observar de manera concreta las consecuencias de una forma de pensar determinada, vista desde sus dinámicas económicas.²³ No pretendo hacer un análisis económico de las religiones, sin embargo me adhiero a la construcción conceptual de Weber para identificar dos momentos de su *ética económica*: el primero que tiene que ver con el **nivel psicológico y pragmático** de las religiones, y el segundo con sus **prácticas**. Me limito, en este apartado, a recuperar el primero para fundamentar cuáles son las ideas **psicológicas y pragmáticas** con las cuales está construido el

²² Max Weber (2010), *Sociología de la religión*, pág. 9.

²³ Weber aclara que no es la religión lo que determina una forma de *ética económica*, sino que debe ser vista como un factor, entre otros tantos. La religión no determina pero sí puede llegar a condicionar una dinámica económica.

judeocristianismo, para más adelante describir sus **prácticas** apegadas a la construcción de imágenes morales del mundo.

Weber señala que hay cinco “religiones mundiales”, esto quiere decir que son las que han logrado captar multitudes de fieles. Éstas son el confucianismo, hinduismo, budismo, islamismo y cristianismo. Al judaísmo lo toma como un caso especial pues reconoce que tiene una construcción histórica diferente respecto a Occidente, al protestantismo lo ubica en el cristianismo como una vertiente del mismo.

Explica que las religiones fueron creadas desde la visión de estratos particulares. Esto tiene que ver, según el autor, con el impacto que tienen estas religiones en la gente y su dinámica de estrato; con su ética práctica. Esboza algunos ejemplos de cómo, de manera histórica, intervinieron en la difusión de las religiones. Respecto al cristianismo y al judaísmo, los explica de la siguiente manera:

[...] a partir del éxodo, devino la religión de un “pueblo paria” cívico... En la Edad Media, el judaísmo se sometió a la conducción de un estrato de intelectuales. Con una formación literaria y ritualista, lo que constituye un rasgo peculiar de esta religión. Ese estrato representaba a una intelectualidad pequeñoburguesa, racionalista y socialmente semiproletaria.

El cristianismo, finalmente, comenzó como una doctrina de jornaleros artesanos ambulantes. En sus periodos más expansivos, interna y externamente, fue una religión característicamente bastante urbana y, sobre todo, cívica.²⁴

Bajo estas características es posible observar la construcción social de las religiones y el aporte de la idea de estatus que hay en ellas. Además de entender que sus orígenes son distantes. Sin embargo, hay puntos de encuentro que las hacen comunes. Más allá de sus consecuencias económicas, yo observo valores muy similares en dichas religiones que las convierte en una *cultura de los valores*, es decir, a pesar de que se puedan observar de manera individual, yo me adhiero a revisarlas dentro de un criterio que las une, no por sus prácticas, sino por sus ideas morales.

²⁴ *Ibid*, págs. 12-13.

Para explicar la *cultura de valores* cimentada en occidente desde el judeocristianismo, hay cuatro autores que entretujan la construcción de las imágenes de un mundo religioso en el contexto de la Modernidad. Son denominados como *Apóstoles de la Modernidad*²⁵, quienes han tenido una influencia importante en el diseño de la religión en la actualidad.

Comenzaré por San Pablo (Pablo de Tarso) un judío quien fue prácticamente el primer hombre en continuar con el legado de Cristo al instaurar la Iglesia en el Imperio Romano. Sus aportaciones sobre el cristianismo son importantes, pues sus cartas permiten observar una nueva visión de Iglesia. Fue uno de los *Doce Apóstoles* que fueron elegidos por Jesús, su tarea fue mayor al tener que recorrer un amplio territorio con el fin de expandir *El mensaje* desde sus famosas cartas paulinas. Este acontecimiento contempla la edificación de la nueva Iglesia despegada de la doctrina budista y del judaísmo. San Pablo reproduce la versión de un Dios amoroso, en contraste con un Dios violento que es parte de la cosmovisión judía. Por ejemplo, en la carta a los Romanos: I expresa: “Dios los ama y los ha llamado a ser de Jesucristo y a formar parte del pueblo santo. Que Dios nuestro Padre y el Señor Jesucristo derramen su gracia y su paz sobre ustedes.” De esta manera, el Nuevo Testamento se apropia de otro tipo de valores que no eran vistos, o al menos no eran claros, en el antiguo. A pesar de que él no formó parte “oficial” de los cronistas o evangelistas como Mateo, Marcos, Lucas y Juan, quienes narran la vida de Jesús en la tierra, Pablo reproduce sus visiones sobre el respeto a los gobernantes, el pago de impuestos, el amor al prójimo, el amor *de* y a Dios, el perdón, la falta de castigo, el repudio a la riqueza –“Al César lo que es del César”–, etcétera. Sus enunciados no sólo están hechos para crear un lazo de amor metafísico o religioso para con un Dios o entre los miembros de su comunidad, sino que tienen implicaciones en la vida cotidiana a partir de la idea del trabajo, del Estado, de la administración de los bienes, y demás cuestiones políticas. De manera más clara lo observa Weber a partir de la Reforma Luterana y los posteriores movimientos religiosos. Pablo conforma el pilar de la relación entre la

²⁵ Esta idea no es mía; la retomo de Daniel Gutiérrez-Martínez pues es una manera de acotar la incursión de un estatus específico en la (re) interpretación de la Biblia, y del mundo en general, en la Modernidad.

Iglesia y la política y la masificación del cristianismo.

Para el caso de la iglesia primitiva, su misión era novedosa: difundir sus valores, ya que no debían pertenecer a un grupo racial o espacial determinado, como el caso de los judíos, sino que la tarea era llegar a todos, porque todos son hijos de Dios. Esto implicó que el cristianismo conformara la segunda religión masiva en el mundo, después del Budismo, y que hubiera una preparación constante y, de alguna manera burocrática de la Iglesia. Pablo es considerado como el primero en generar una Iglesia cristiana (la iglesia primitiva). Cargo que le ha valido críticas, por ejemplo de Nietzsche, al considerarlo como alguien con mayor influencia que Cristo mismo.

El segundo es San Simón también conocido como San Pedro. Éste es considerado el primer papa por la iglesia católica. Es una figura importante en el periodo posterior a la muerte de Cristo, pues como Pablo, se dedicó a expandir *El mensaje* a todos los pueblos a través de sus cartas. Tiene una gran influencia dentro del Nuevo Testamento no sólo por sus escritos, sino porque fue un maestro cuyas ideas fueron adoptadas por algunos evangelistas. Sus aportes también pueden ser interpretados desde cuestionables obras apócrifas que supuestamente se le atribuyen. Fue el primero en bautizar a un cristiano no judío, por lo que deja ver que también hay una expansión del cristianismo de manera masiva. Fue uno de los discípulos de Jesús y su pasado, antes de su *llamado*, era controversial al ser un perseguidor de los propios judíos, incluso se le categoriza como terrorista y organizador de movimientos fanáticos (contra) religiosos. Es a quien se dirige Jesús después de su resurrección, encomendándole el cuidado de sus ovejas. Su relevancia es tal que hoy se denomina Basílica de San Pedro al templo más importante en el Vaticano.

El tercero es San Agustín (Agustín de Hipona) que plantea en su obra *La Ciudad de Dios* la posibilidad de pensar en el cristianismo de una manera poco terrenal, es decir, dialoga con los problemas del mundo en términos teológicos y filosóficos como el origen del bien y del mal, el derecho, el bienestar, el tiempo, y demás temas con el fin de diferenciar entre *el mundo del hombre y el mundo de Dios*. Para San Agustín no había una solución a las injusticias del mundo, ya que

su pensamiento se ubica en la Caída del Imperio Romano y en el contexto de otras tantas guerras. Lo que desembocó en pensar en el mundo celestial, el cual se podría alcanzar a partir de un código correcto de vida. Sus ideas parten de un proceso dialéctico entre la razón y la fe como formas de pensamiento que pueden tener asociaciones; su obra es muestra de ello. Una frase que resume su trabajo intelectual es “ama a Dios y haz lo que quieras”. Una de las principales consecuencias de este enunciado fue que al separar lo político de lo divino, San Agustín fungió como una semilla para lo que posteriormente se conocería como la separación entre la Iglesia y el Estado. Para Agustín “el Estado se compone de individuos, mientras que sólo la Iglesia constituirá un organismo”.²⁶

El cuarto es Santo Tomás (Tomás de Aquino) quien hace avances significativos en el terreno de la filosofía y la ciencia a partir del pensamiento teológico. Se le caracteriza por tener una relación con las teorías de Aristóteles sobre la semántica, a quien recupera para fundamentar ciertos silogismos como la existencia de Dios a partir del pensamiento lógico-deductivo, desde perspectivas de la significación y connotación. Su idea de ética estaba orientada hacia el fin que persigue la humanidad: la felicidad. Él distinguía entre los actos del hombre y los de la humanidad. Los primeros eran característicos por su involuntariedad como respirar, tener digestión, circulación, etcétera, mientras los segundos hacían una forma de conciencia y voluntad como ser libre. Con base en lo segundo, fue como comenzó a generar las bases para alimentar los esquemas éticos y morales, siempre en coordinación con los otros, es decir, como una construcción propia y consciente de sus valores. Su aporte consiste en la señalización del individuo como capaz de reproducir una idea de moral cristiana.

Finalmente, a partir de la visión de estos cuatro protagonistas del cristianismo, que son representantes de estratos determinados en momentos particulares, es cómo se ha ido incursionando una moral cristiana en la Modernidad con valores como el amor, el perdón, la humildad, la obediencia, el desconocimiento de uno mismo, la ayuda al prójimo, etc. para dar lugar a un diálogo interesante con

²⁶ Louis Dumont (1987), *Ensayos sobre el individualismo*, pág. 54.

la razón y la lógica.

Estos *Apóstoles de la Modernidad* dan cuenta de cómo pueden convivir formas de pensamiento que aparentemente son ajenas, sin embargo se acomodan señalando sus límites y posibilidades. La idea de la razón ha echado mano de la religión, en un proceso de secularización, para estructurar formas de hacer política, y de hacer moral. Con esto quiero dar a entender que hay protagonistas impulsados evidentemente por sus contextos, sus estratos, sus formas de vivir, pensar y demás personas e instituciones que los rodean, que han aportado para construir el judeocristianismo que hoy conocemos, aun cayendo en ciertas paradojas.

Agregaré algunos otros sucesos para ejemplificar la idea anterior. En el Imperio Bizantino se aceptó el uso de imágenes como instrumentos didácticos para evangelizar a los analfabetas y el uso de santos para tener un *cristianismo politeísta*, en sustitución del politeísmo griego. Posteriormente, el hecho de que Carlomagno haya sido el primer emperador en usar una guerra para evangelizar. En este sentido es que hay aportes y refundaciones del cristianismo. Más adelante se verá la separación entre católicos y protestantes;²⁷ sin embargo en todo esto es clara una idea de *cultura judeocristiana*. Es decir, esta cultura está constituida por sincretismos. No es una cosmovisión pura ni limitada a sus dogmas. Ha ido alimentándose de otras formas de vida, ha cedido ante nuevas perspectivas. Por eso estas religiones se resisten a desaparecer.

Por otro lado, Durkheim ya observaba estos sincretismos al señalar que había religiones *primitivas* en comparación con otras más *complejas* –sin ser una cuestión evolucionista– más bien caracterizadas en la complejidad de sus dogmas y rituales, una postura que si bien es positivista al querer replicar lo que él encontró en las comunidades totémicas de Australia para todas las demás, deja claro que el cristianismo ha permanecido durante tantos siglos porque se ha adaptado y cedido a muchas condiciones externas. En este sentido, el judeocristianismo es el conjunto de religiones que está al otro extremo respecto de las primitivas, es decir una cultura muy compleja.

²⁷ A partir de la Reforma Protestante se generó una gran cantidad de religiones que Weber reconoce y tipifica en *Economía y sociedad* y la *Ética protestante y el espíritu del capitalismo*.

Usaré en este sentido el término de cultura de Weber donde señala que “la cultura del individuo no radica en la acumulación de “valores culturales”, sino en la selección coherentes de esos valores”²⁸ para construir este puente entre el catolicismo, el protestantismo y el judaísmo. Estas tres religiones vinculan valores que las conforman y las hacen comunes. Dialogan sus diferencias pero hay puntos de encuentro. A esta selección general de modos de vida es a lo que nos referiremos como *cultura judeocristiana*.

Los valores señalados más arriba tienen que ver con los valores judíos, si se toma en cuenta que estos últimos hacen caso del Antiguo Testamento, al igual que los cristianos. Si comparamos los Diez mandamientos con los valores referidos en Pablo, veremos que hay una cercanía en sus principios. Como mencioné antes, hay distinciones entre sus mecanismos para gestar su fe pero los valores que las fundamentan son muy similares. El protestantismo también se suma a esta forma de cultura, si bien reinterpreta a las anteriores, se apega a sus fundamentos. Por eso hablamos de la cultura del judeocristianismo que se conforma por una ideología particular que también genera prácticas propias. Hay una moral que recorre a las tres religiones, y sus ramificaciones, de manera horizontal. Más adelante se estudiarán la construcción de imágenes del mundo moral basadas en estos principios.

²⁸ *Ibid*, pág. 126.

1.2 LA MORAL COMO UN CONOCIMIENTO SOCIALMENTE CONSTRUIDO

Algo que ocupa a las Ciencias Sociales es la generación del conocimiento y su reproducción. Me basaré en el sociólogo austriaco Peter Ludwig Berger, quien recupera a los clásicos de la sociología del conocimiento para fundamentar una propuesta teórica que tiene que ver con un proceso circular de generación, apropiación y difusión del conocimiento que recorre, tanto a la sociedad como al individuo. En su libro *El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión* propone definir a la sociedad a partir de tres concepciones empíricas: 1) La externalización, 2) la objetivación y 3) la internalización. Estas mismas, reconoce el autor, fueron recuperadas de un trabajo colectivo con el sociólogo esloveno Thomas Luckmann llamado *La construcción social de la realidad*. La aportación de Peter Berger consiste en adaptar esa teoría al caso de la religión como una forma de observar un conocimiento específico que cumple con las características de una institución social que genera nociones de realidad.

Explicaré brevemente estas tres características para establecer un eje específico por el cual entender la reproducción de un tipo específico de moral de manera social. Cabe señalar que la cultura en general, como consecuencia máxima de la socialización, es un devenir a causa de la carencia biológica del ser humano para protegerse de su entorno y que ésta se crea y recrea constantemente.

Para el autor, el primer momento de la socialización se refiere al encuentro del individuo frente a su realidad; es un reconocimiento de su cultura, su contexto, su educación y demás instituciones que lo permean, que estaban ahí antes de él: “La externalización es el vuelco permanente del ser humano hacia el mundo, tanto en la actividad física como mental”.²⁹ No es un proceso que se acaba con la educación, sino que siempre hay un constante reconocimiento y descubrimiento de ciertos elementos de la cultura. Esta idea, como bien se enuncia, tiene que ver con lo externo al individuo, como algo que no le pertenece; eso que es distinto a sus instintos y a su propia biología. Es la sociedad misma, más fuerte que una persona,

²⁹ Peter Berger (1969), *Op.cit.*, pág. 14.

a través de la cual adquiere las construcciones particulares para desenvolverse, actuar y ser reconocido como miembro de la misma.

El segundo elemento está relacionado con un distanciamiento a eso que en un principio fue aceptado: “La objetivación es la conquista por los productos de esta actividad (también física y mental) de una realidad que se enfrenta con sus productores originales como una facticidad externa a ellos y diferente de ellos”.³⁰ Esto quiere decir que al haberse apropiado de los elementos culturales, hay una amplia distancia de sus instituciones. No basta saber, por ejemplo, cómo funciona una familia y participar en ella, sino que la objetivación es la manera de entender que ésta no es única y se replicará de manera constante con otras personas. Si bien podemos participar de una familia, también es un objeto que podemos reconocer y que nos es ajeno, pues no podemos manipularlo o cambiarlo de manera individual. La objetivación hace referencia a la capacidad de construir sentidos o instituciones de manera colectiva pero a la incapacidad de controlarlos: “El hombre construye instituciones que luego se enfrenta a él como poderosas estructuras controladas y hasta amenazante del mundo externo”.³¹ Vemos, por ejemplo, el caso de lo que en general se conoce como *burocracia* que comparte connotaciones tanto positivas como negativas y que no sólo depende del Estado, sino que hay burocratización en otros ámbitos de la vida que no tienen que ver con los políticos.

El tercer momento refiere al individuo como un ser capaz de apropiarse y reproducir su realidad, al mismo tiempo que la modifica y la reestructura al ser éste un objeto con la capacidad de hacer partícipes a los demás de esas instituciones: “La internalización es la reapropiación por los hombres de esa misma realidad quienes la transforman nuevamente de estructuras del mundo objetivo en estructuras de la conciencia subjetiva”.³² Digamos que, para Berger, es una aproximación a la idea final de socialización, aunque aclara que no hay ser totalmente socializado, más bien hay un acercamiento a ello. Vemos nuestro caso

³⁰ *Idem.*

³¹ *Ibid*, pág. 22.

³² *Ibid*, págs. 14-15.

por excelencia: la moral; no sólo es el reconocimiento de una ideología particular, en forma de institución o fuera de ésta, sino más allá, es el apropiamiento individual de un saber social que se vuelve parte de la conciencia de una persona. “La internalización es, más bien, la reabsorción en la conciencia del mundo objetivado, de manera tal que las estructuras de este mundo llegan a determinar las estructuras subjetivas de la conciencia misma. Es decir, la sociedad funciona ahora como el agente formativo de la conciencia individual”.³³ No sólo se obedece a una moral porque se es parte de una colectividad, sino que se responde a ella porque hay una convicción personal en su uso.

Estas tres etapas de las que nos habla Berger nos permiten ver en la moral religiosa una construcción que si bien hay una relevancia *social* en su creación, también hay un aporte muy interesante en el *individuo* que hace uso de ella y que es considerado como un productor de la misma.

El individuo no sólo aprende los significados objetivados sino que también se identifica con los mismos y es moldeado por ellos. Los incorpora a su interior y los hace sus significados. Se convierte en alguien que no sólo posee esos significados, sino que también los representa y los expresa. El éxito de la socialización depende del establecimiento de una simetría entre el mundo objetivado de la sociedad y el mundo subjetivado del individuo”³⁴

Estudiar a la religión en la Modernidad es, según Berger basado en Durkheim, un constante encuentro entre la idea de *anomia* y *nomos*. La religión es por excelencia una forma de *nomos* que busca evitar el caos *anómico*. Su reflexión es que la Modernidad y la religión son formas de conocimiento que están alimentándose constantemente. El *nomos* es sinónimo de un orden de significados, por lo tanto puedo decir que la moral judeocristiana es un *nomos* por imperante en la Modernidad. Un dogma religioso que abarca la totalidad de un pensamiento, que busca ser *doxa* al responder de manera particular a las cuestiones terrenales, existenciales y metafísicas a las cuales no acceden la ciencia ni la filosofía, pues estas últimas se limitan a cuestionamientos y revisiones constantes de sí mismas.

³³ *Ibid*, pág. 28.

³⁴ *Idem*.

La moral judeocristiana, al ser *nomos*, se entiende de la siguiente manera: “Todo *nomos* es un área de significados, excavado en una vasta masa de carencia de significado, un pequeño claro de luz en una jungla informe, oscura y siempre ominosa”.³⁵ Es una forma de ver a la sociedad con un sentido y un devenir. Hay que recordar que este tipo de moral se basa en la idea de la promesa de una vida eterna y que va constantemente en progreso y evolución. Es decir, entre más moralmente correcta sea una acción, será mejor.

La *anomia*, por el contrario, es la falta de significados; es la pérdida del sentido de la realidad e identidad. En otros términos, es la pérdida de la moral. Es un mundo totalmente secularizado donde no hay significados fijos, sino que siempre haya una ruptura constante. Por ello, subsisten en la sociedad los rituales religiosos para continuar con este diálogo entre el conocimiento y superar o subsanar la *anomia*:

Los hombres olvidan (el temor de lo que conlleva lo sagrado). Por ello, se les debe avivar el recuerdo una y otra vez. En realidad, podría sostenerse que uno de los más antiguos e importantes requisitos para el establecimiento de la cultura es la institución de tales «recordatorios», cuyo carácter terrible durante muchos siglos resulta totalmente lógico en vista del olvido que estaban destinados a combatir. El ritual religioso ha sido un instrumento esencial de este proceso «recordatorio»³⁶

Esta idea de “recordatorio” y ritualización de ciertas actividades colectivas instrumentan una base que sea dadora de significados particulares que el autor denomina como plausibilidad: “Así, cada mundo necesita una «base» social con el fin de continuar existiendo como un mundo que sea real para seres humanos reales. Podríamos llamar a esta «base» su estructura de plausibilidad”.³⁷ Debe ser demostrable ante la realidad misma con ejemplos, acciones y un sinfín de prácticas que sustenten que lo que se vive es concreto en algún sentido y no vana ilusión.

La plausibilidad puede ser el significado (*nomos*) o la falta de significado (*anomia*). Ambas perspectivas de la realidad contienen un dote de plausibilidad que las hace ser y plantearse explicaciones para sí mismas que generen sentidos, aun

³⁵ *Ibid*, pág. 38.

³⁶ *Ibid*, pág. 56.

³⁷ *Ibid*, pág. 63.

en el caso de la anomia, el no tener sentido es un sentido; por el contrario, en el caso del nomos, pueden gestarse principios de teodiceas que es la explicación del nomos por el *nomos* mismo.

Finalmente, este recorrido teórico permite hacer visible que la moral que nos ocupa fue creada socialmente como consecuencia de ciertas circunstancias específicas, lo que motivó que esta forma de conocimiento se haya institucionalizado, ya sea a través de Iglesias o de rituales colectivos, que han superado al individuo y que éste también participa de manera consciente en su constante construcción y reproducción.

1.2.1 LA MORAL RELIGIOSA FUERA DE LA IGLESIA

El tema de la religión es tan amplio que es imposible denominar a la Iglesia³⁸ como un ente que controla todas las actividades de su población (creyentes). Hay matices que deben ser reconocidos además de subrayar la pluralidad de pensamientos dentro de una iglesia,³⁹ ni siquiera los miembros de una tienen una forma de pensar homogénea. En el caso del catolicismo (y pudiéramos replicar esto en el protestantismo, el judaísmo, etc.), se pueden identificar, al menos, tres tipos de creyentes:

Los nucleares que se dicen católicos y participan activamente al menos una vez por mes en los ritos y están comprometidos con la Iglesia. Los pasivos van una vez al mes a algún rito, pero no se comprometen con nada en especial. Los periféricos, que se dicen católicos pero no van a la iglesia, si no es por cuestiones muy particulares.⁴⁰

Si bien los creyentes reciben una educación de la moral que les ocupa, ya sea desde las instituciones propias como desde la interacción cotidiana entre sus miembros, el individuo, así construido, tiene la capacidad de modificar y re significar ciertas prácticas desde lo colectivo, creando otras formas de ejercer su religiosidad en comparación con las ya dadas.

En este sentido, los fieles participan en la reproducción y posible reestructuración de valores morales. Estos valores nos producen y nos conforman desde el momento en que nacemos pero, en la medida en que nuestra estructura se propone siempre deseos irreales, la posibilidad de afirmarnos como seres libres implica también la

³⁸ La distinción entre Iglesia (con I mayúscula) e iglesia, corresponde a que la primera hace referencia a una comunidad anónima, heterogénea y dispersa de creyentes de una religión, mientras que iglesia a una instancia concreta, un edificio religioso cuyos miembros son regulares en su participación.

³⁹ La idea de moral religiosa no solamente está presente en las iglesias, es más, puede ser que en la mismas instituciones haya ideas morales más semejantes a las laicas modernistas que a las puramente religiosas. Como lo explica Otto Maduro en *¿Una vez más liberar la teología? Una invitación autocrítica Latinoamericana*, en términos de clase, en el caso del catolicismo existe una interpretación dominante y burguesa de la Biblia, por ende hay otras interpretaciones proletarias o no, que modifican un estatus determinado.

⁴⁰ Liliane Voye y Karel Dobbelaere (2001), "De la religión: ambivalentes et distancements", *Apud*, Hugo José Suárez, "Apuntes sobre el paisaje religioso en Guanajuato", pág. 424, en Daniel Gutiérrez-Martínez (2010), *Op. cit.*

posibilidad de crear otros valores, distintos de los ya establecidos. A esta capacidad de transformar y modificar los valores la llama Nietzsche *transvalorización*.⁴¹

La *transvalorización* se da en situaciones y contextos específicos. Para Nietzsche, según Garzón Bates, es en el momento en que ciertos valores sufren una crisis de su funcionalidad en la sociedad y necesitan ser cuestionados y sustituidos o complementados. Esta idea nietzscheana permite pensar en cómo la *transvalorización* de las ideas morales se reestructuran por la sociedad misma (a través de grupos sociales específicos: nucleares, pasivos o periféricos), lo que implica adentrarse en un proceso de comunicación muy complejo que modifique los procesos de construcción de valores.

Podríamos hablar de un cuarto tipo de practicante, el cual no tendría que ir a una iglesia, ni que tiene que ser creyente pero que hace uso de la *moral religiosa* en el entendido de que le conviene (léase como parte de una convención) para socializar con los demás.

En este sentido trataré de matizar esta propuesta de un tipo de practicante que no pertenece necesariamente a una religión para hacer uso de sus valores morales. Intentaré hacer una analogía de esta posición al señalar otros ejemplos de prácticas que superan lo formalmente establecido en la política y en la opinión pública.

Así pues, algo similar sucede con la idea de política partidaria frente a la idea de política que no concibe a actores institucionales como las teorías planteadas por Karl Schmitt (amigo/enemigo) o Jaques Rancière (subjectividades políticas) que permiten hacer políticos a los movimientos o dinámicas sociales que parecieran no tener nombre o al menos cabida en la política de partidaria.

Otro ejemplo es la opinión pública. Si bien hay teorías de la comunicación que conciben a los medios de información como creadores e impositores de una opinión pública particular, hay perspectivas que indican que los medios tienen efectos limitados y son incapaces de “manipular” a los ciudadanos para tomar decisiones orientadas al consumo o al voto, pues éstos tienen la posibilidad de

⁴¹ Mercedes Garzón (1997), *Op. cit.*, pág. 33.

interpretar su realidad situada en un sin número de factores sociales, sin importar su educación o su nivel económico, frente a lo que se diga a través de los medios de información.

En términos del politólogo italiano Giovanni Sartori hay una distinción entre una opinión pública «autónoma» y una «heterónoma». La primera, para el autor, “no lo es porque esté ubicada *en* el público, sino porque está hecha *por* el público.”⁴² La segunda, por el contrario, es la que está *en* el público desde el uso de la propaganda y las nuevas tecnologías de comunicación de masas.

Pretendo esbozar un matiz semejante: un acercamiento a lo que pudiera entenderse como actividades religiosas fuera de la religión, aunque estas separaciones mencionadas anteriormente sean aproximaciones metodológicas y prácticas que no son totalmente divisibles. Me explico: Hay puntos de encuentro entre la política partidaria y los movimientos sociales, entre los medios de información y la opinión que tiene una persona respecto a un tema público y, por último, entre las actividades religiosas fuera de sus instituciones y las que se llevan a cabo dentro de éstas, sin embargo haré una distinción teórica- ideal con la que se puedan ver los límites y las diferencias entre estas actividades, que si bien acepto que involucran causas y efectos paralelos, también hay independencias e implicaciones propias de cada sector al que hago referencia.

No podemos ignorar que hay estructuras dominantes respecto a otras. Y no me refiero a una dominación de una institución sobre otra, sino a unas estructuras sociales que tienen más reconocimiento (y en algunos casos se pudiera hablar de legitimidad), que otras.

Si bien los protocolos dentro de una iglesia son catalogados como religiosos, también hay otros tantos, fuera de ésta, que tienen que ver con la religión. En este sentido las liturgias como una canonización o el sabbat son ejemplos dominantes de algo religioso, mientras la idea judeocristiana del bien y el mal planteada en una película, en fotografías o en el actuar cotidiano, son minoritariamente religiosas, casi invisibles.

⁴² Giovanni Sartori (1999), *Elementos de teoría política*, pág. 173.

1.2.2 OTRAS FORMAS DE RELIGIOSIDAD

El concepto de *religiosidad* me ha permitido generar un acercamiento a este tipo de fenómenos a los que me refiero. Son formas que en un inicio dependen de una estructura religiosa pero que son capaces de desprenderse o llevarse a cabo fuera de ésta. En este sentido se basa mi estudio, observar a la *moral religiosa* como una gestión de una cultura de valores con la capacidad de desarrollarse por individuos tanto dentro como fuera de una Iglesia.

El sociólogo mexicano Daniel Gutiérrez-Martínez lo explica como:

Es aquella percepción grupal y/o colectiva proveniente de una concatenación de imágenes que generan sentido, tanto de pertenencia como existenciales, a grupos y personas dadas, lo que permite que dicha población logre “comunalizarse”, es decir, llevar al ámbito de lo sagrado la relación interna de un grupo dado, cristalizada en ideas, opiniones, percepciones⁴³

En el entendido de que hay sustratos de ideas sagradas (Durkheim) que son puestos en contextos diferentes y que tienen la funcionalidad de conformar una comunidad -poner en común- (Gutiérrez). Más adelante agrega:

La religiosidad significa un conjunto de creencias ritualizadas que generan grupo y sentido de pertenencia que se sacraliza dentro de la relación grupal, en donde no necesaria o únicamente tiene que existir una relación institucional o confesional de alguna Iglesia específica y/o establecida para que se manifieste y se pueda gestar⁴⁴

Estas ideas sagradas son, incluso compartidas con personas que no son creyentes puesto que la organización de la sociedad a partir de estas ritualizaciones dan no sólo sentido, sino que permiten el ejercicio de actividades con base en la socialización de un conocimiento determinado.

Su idea de religiosidad pretende ampliar el campo de estudio de la religión. Esto no sólo implica hacer una crítica a las tendencias teóricas *occidentristas* sobre cómo se observa a la religión, sino que permite analizar otros fenómenos que hasta ahora parecían invisibles. Por ello profundiza en el concepto de religiosidad:

Ella puede ser definida como el conjunto de prácticas y creencias vinculadas con lo sobrenatural y lo trascendente que ofrecen parámetros interpretativos y elementos

⁴³ Daniel Gutiérrez-Martínez (2010), *Op. cit.*, pág. 175.

⁴⁴ *Ibid*, pág.176.

de comprensión útiles para aprehender el mundo invisible y simbólico que se presenta en la realidad visible y concreta. La religiosidad involucra principalmente un sentido de pertenencia, un “estar-juntos antropológico”, imaginario o real, y es el espacio en donde se conjunta de manera estrecha la relación sagrado-profano existentes en el entorno social y natural, sea en lo privado o en lo público, en las instituciones como en los comportamientos individuales, o bien, en el mismo ser humano y la acción colectiva. En una palabra, la religiosidad involucra un proceso de socialidad-socializada-socializante. Entonces, se puede decir que ella está inscrita en todos los niveles de la vida societal (*homo-credos*).⁴⁵

De esta manera es posible observar otras ideas, formas, prácticas, rituales, enunciaciones, discursos, movimientos, valores y demás concepciones que tienen que ver con la religión pero que la superan.

Hugo José Suárez, sociólogo mexicano-boliviano, aporta sobre la idea de religiosidad que es un “sentimiento de la existencia de una realidad metaempírica, no suponiendo necesariamente la mediación de una institución, ni la de una alteridad radical (Dios)”.⁴⁶

Dentro del rubro de la religiosidad, voy a observar a la moral judeocristiana en esta condición. Una serie de valores religiosos que son reconocidos y usados por los integrantes de una religión y por personas ajenas a ésta. Un código cuya funcionalidad ha permitido su socialización e instrucción en instituciones como la familia, la escuela, el derecho, los medios de información, etcétera, como un conjunto de ideas que dialoga con otros tipos de moral. Lo que hace diferente a la moral judeocristiana propuesta fuera del sistema religioso es que precisamente su cumplimiento no está determinado por la recompensa o el castigo de una divinidad, de una autoridad de una iglesia o por el grupo de creyentes, cualquiera que sea su estructura, sino que su validez está en la misma sociedad, así de extensa, así de plural.

Un autor que plasma la posibilidad de pensar en la adquisición de fundamentos religiosos desde una postura laica es Umberto Eco, al explicarse a sí

⁴⁵ Daniel Gutiérrez-Martínez (2010), *Religiosidades y creencias contemporáneas. Diversidades de lo simbólico en el mundo actual*, pág. 42.

⁴⁶ Hugo José Suárez (2010), *Op. cit.*, pág. 424.

mismo como una persona que nació y creció bajo una doctrina católica. Su decisión fue alejarse de esa religión en su madurez y volverse ateo, aunque admite responder en varios momentos de su vida desde una perspectiva cristiana por tener ese tipo de valores arraigados y que le permiten resolver cuestiones de la vida cotidiana. Este esquema, me parece, no es propio del semiota italiano, pues es algo que comparten más personas. Si bien, él sistematiza esta idea desde una racionalidad laica a partir de su experiencia (lo cual no le quita objetividad), el escritor se sabe construido por algo más grande que es la sociedad. Su propuesta nos permite pensar en la posibilidad de compartir normas religiosas desde una convicción laica. Al respecto él denomina a este fenómeno como “religiosidad laica” al decir que “hay formas de religiosidad y, por ello, sentido de lo sagrado, del límite, de la interrogación y de la espera, de la comunión con algo que nos supera, incluso faltando la fe en una divinidad personal y providente”⁴⁷ de tal manera que la moral es un concepto social aprehendido por la interacción con los demás. De esta manera es como creyentes y laicos comparten ideas morales religiosas así como también laicas. A modo de ensayo, Eco esboza que la religiosidad refiere más a una actividad que se localiza en cuestiones sagradas e interrogantes propias del ser humano que ni siquiera la ciencia puede explicar. Hay incluso búsquedas por querer encontrar los puntos en común entre las religiones y los sistemas laicos. Un ejemplo de esto es el texto *¿En qué creen los que no creen?*⁴⁸, que consiste en un diálogo entre Umberto Eco y Carlo María Martini, arzobispo de Milán por indagar sobre esta pregunta.

El primero responde desde una visión muy intuitiva del ser humano: “Mi problema era si existían «universales semánticos», es decir, nociones elementales comunes a todas la especie humana que puedan ser expresadas por todas las lenguas”.⁴⁹ Apegado a la idea de que pudieran existir cualidades equiparables para todos con los cuales se establezcan mecanismos de protección generales. Plantea,

⁴⁷ Umberto Eco (2012), *Cinco escritos morales*, pág. 100.

⁴⁸ Esta versión que está en línea no cuenta con numeración de página propia. Para llevar a cabo las referencias con las citas al pie de página, me basaré en la numeración del PDF.

⁴⁹ Umberto Eco *et al* (1997), *¿En qué creen los que no creen?*, pág. 29.

pues, que el humano buscará siempre asegurar la supervivencia, y con base en esta premisa puede conformar ideales morales que le sean compartidos ya que: “Efectivamente existen nociones comunes a todas las culturas, y que todas se refieren a la posición de nuestro cuerpo en el espacio.”⁵⁰ De esta manera justifica que la mayoría de las personas estamos conformadas por dos brazos, dos pies, una cabeza, etc. que son características universales a las cuales, según el autor, habrá que cuidar a través de ciertos aparatos sociales.

Por lo tanto (y entramos ya en la esfera del derecho) poseemos concepciones universales acerca de la constricción: no deseamos que nadie nos impida hablar, ver, escuchar, dormir, tragar o expeler, ir a donde queramos; sufrimos si alguien nos ata o nos segrega, si nos golpea, hiere o mata, si nos somete a torturas físicas o psíquicas que disminuyen o anulen nuestra capacidad de pensar.⁵¹

Aunque en esta hipótesis, el autor no toma en cuenta que hay sociedades (culturas) que tienen diferentes formas de gestionar la violencia. Por ejemplo, aquellas que recurren al canibalismo o al *performances* como el suicidio masivo, además de otras tantas que ni siquiera tienen mecanismos de castigo tan complejos como el derecho y que se rigen por costumbres muy ajenas a las occidentales modernas.

Sin embargo, por el otro lado, el arzobispo Martini señala que no se construyen criterios morales a partir de lo ya explicado en Eco, sino que plantea, a modo de pregunta, que los no creyentes pudieran conformar sus ideales desde cualidades metafísicas o imperativos categóricos: “¿en qué basa la certeza y la imperatividad de su acción moral quien no pretende remitirse, para cimentar el carácter absoluto de una ética, a principios *metafísicos* o en todo caso a valores trascendentes y tampoco a *imperativos categóricos* universalmente válidos?”⁵² Donde mirar hacia esta cuestión, sería redundar en un círculo de incógnitas, pues habría que seguir rascando hasta encontrar el principio (si es que lo hubiera) de la construcción de valores metafísicos o imperativos, tarea que descarté desde la definición de religión con Durkheim, al limitarme a las características sociales de la religión.

⁵⁰ *Idem.*

⁵¹ *Ibid*, pág. 30.

⁵² *Ibid*, pág. 26.

En este sentido, no pretendo incursionar más en esta discusión, que si bien pudieran agregarse otras respuestas, este no es el espacio para ello. Más bien, la importancia de estas referencias toma cabida en el momento de hacer una observación de la observación. Esto me permite ver cómo hay autores que plantean puntos de encuentro entre la moral judeocristiana y un mundo laico, hasta llegar al punto de encontrar explicaciones (cuestionables o no) donde fundamentan que efectivamente hay una transgresión pragmática y mutua de dichos valores. Ver el diálogo entre estos personajes es enriquecedor porque da muestra de que los temas religiosos en fusión con los laicos (en este caso académicos), cobran una relevancia pública. Como éste, hay otros espacios y encuentros que han sido igual de importantes y que generan un interés público. Este puede ser un claro ejemplo de lo que me refiero con religiosidad. Como una constante práctica que circunda a lo religioso.

Luego entonces, la separación entre lo público y lo privado da pauta para pensar a la religión en lo privado. Sin esta distinción, sólo habría una forma de hacer religión, como en la Edad Media. La religiosidad, por el contrario, tiene que ver con esta fractura pues es un concepto que deambula entre lo público y privado, sin pertenecer necesariamente a alguno de ellos.

Empero, las Ciencias Sociales se han enfocado en estudiar a la Modernidad como un proceso constante de secularización de las imágenes del mundo. Desde esta idea, se relega a la religión (y todo lo que la rodea: religiosidad, moralidad, simbolismos, liturgias, etc.) a un ámbito privado como el de la fe o, incluso, visiones más extremistas auguraban su desaparición.

Lo cierto es que sí hubo un cambio en los sistemas religiosos a partir de las Guerras Religiosas entre católicos y protestantes (luteranos y/o calvinistas) y la Revolución Francesa. La Modernidad ya no tiene un centro, el cual era la religión en la premodernidad. La sociedad dividió sus actividades entre lo público y privado. La idea de liberalismo permitió que hubiera una apertura a una pluralidad de convicciones, tanto sagradas como profanas, incluso a la opción de la abstención o -no postura- donde el Estado debe asegurar y administrar estas libertades.

El sociólogo mexicano Felipe Gaytán hace referencia a estos cambios; los

explica como esferas que han cerrado canales de comunicación entre sí. Esta idea de comunicación es muy interesante, pues abre la posibilidad a que haya mecanismos mínimos de retroalimentación.

Recordemos que la modernidad derribó la centralidad de la religión, y ningún otro sistema ocupó ese centro. La modernidad produjo una sociedad acéntrica, donde todos los sistemas actúan horizontalmente. La horizontalidad produjo que cada uno de los sistemas estableciera fronteras a su comunicación. La política estableció su frontera en el poder, la economía en los recursos, la ciencia en el saber, la educación en el saber y la intimidad en la pasión. La religión cerró su comunicación en el código de la fe.⁵³

Por tanto el sociólogo plantea que en la actualidad no se puede hablar de un regreso a lo religioso, además de estar en contra de los prefijos y sufijos como postsecularización, neocristiandad, ultramodernidad, antiindividualismo, New Age, entre otros, para explicar la presencia de la religión en la Modernidad.

Su propuesta hace hincapié a que siempre han existido estos fenómenos en ámbitos públicos. No es algo nuevo, sólo que no habían sido observados con la inquietud adecuada, por lo que critica a las posturas teóricas que los hacen invisibles:

Aquella vieja sentencia de los cientistas sociales de confinar lo religioso a lo privado y/o como un remanente funcional de la moral social se ha agotado. Hoy la frontera entre lo público y lo privado se ha desvanecido. Las formas en que nos presenta son ambiguas. El pluralismo en las creencias reclama un reconocimiento en lo público, pero acota a lo privado el alcance de las creencias. Creyentes que desean organizarse en grupo solicitan su reconocimiento público, pero saben que sus creencias tendrán relevancia sólo para ellos en su actuar en la vida.⁵⁴

A lo que agrega: “La religión es una esfera tan secular como las otras esferas.”⁵⁵ Ya que hay indicios de que la religión se ha desarrollado y explicado desde dentro de la Modernidad y nunca como un ente fuera de ésta. Su secularización, para Gaytán, no tiene que ver con su desaparición o relego sólo a un ámbito privado, sino con su adaptación a la vida moderna en espacios determinados.

⁵³ Felipe Gaytán (2010), “La incierta mirada hacia lo sagrado”, pág. 123, en Daniel Gutiérrez-Martínez (Coord.), *Op. cit.*

⁵⁴ *Ibid*, pág. 121.

⁵⁵ *Ibid*, pág. 125.

La moral judeocristiana es un ejemplo por excelencia de cómo hay una inclusión de ciertos valores religiosos en la sociedad moderna que son compartidos y reproducidos por los miembros de la misma. Un proceso en el cual hay impreso un sello de secularización a través del constante diálogo, revisión y reestructuración de estos valores que son vistos a nivel sociedad y a nivel individual. Encontramos, pues, una forma de creencia que tiene una complejidad burocrática.

Para concluir esta parte sintetizaré que la moral judeocristiana no sólo está en la Iglesia o en la religión, es una forma de religiosidad que es compartida por personas ajenas a éstas. Es también una moral religiosa secularizada. No se necesita ser creyente para comportarse, en momentos específicos, con base en valores judeocristianos. Su carácter colectivo hace que se creen lazos y lenguajes específicos para establecer mecanismos de aprobación o reprobación de una acción, en ciertas circunstancias. Este tipo de moral no sólo pertenece al ámbito de lo privado, sino que en general es un criterio que tiene que ver con medidas de lo bueno frente a lo malo para establecer roles, marginar, premiar, castigar, contener la violencia o generarla de manera legítima, cuestionar la justicia impartida por el derecho, y demás ejemplos que tienen que ver con cómo un individuo se comporta de manera cotidiana en su realidad y cómo la modifica, incluso en las esferas de lo público a través de interdependencias y procesos de comunicación.

Más adelante veremos cómo la noción moral del individualismo que tiene una base en el judeocristianismo se sigue reproduciendo, incluso en ámbitos públicos, por ejemplo en el fotoperiodismo.

CONCLUSIÓN

A modo de conclusión y con el fin de hilar las ideas vertidas en este capítulo, me permito señalar que me he dado a la tarea de construir un concepto: la *moral religiosa* que si bien puede tener otros significados en otros contextos, aquí hay un acotamiento específico del mismo. Su uso responde, en este trabajo, a una pretensión teórica-metodológica por ubicar una forma de religiosidad que se desarrolla tanto dentro de una institución religiosa como fuera de ésta.

Por *moral religiosa* entiendo una forma de conocimiento que se instrumenta, en sus inicios, en los saberes de una colectividad estrictamente religiosa pero que se expande a otras esferas por ser un factor de socialización que responde a dinámicas específicas que dan órdenes y sentidos a partir de ciertas tradiciones y rituales.

Este concepto pudiera aplicarse a varias religiones, sin embargo, he decidido observar, en particular, a la moral judeocristiana por representar más que una ideología, una cultura de valores en Occidente cuya importancia, vigencia y pertinencia implica consecuencias en nuestra sociedad.

La *moral religiosa* refiere a un conjunto de valores que han sido contruidos, modificados y apropiados de manera social, al mismo tiempo que implica su adopción por parte de los individuos de modo consciente. Se basa en la distinción entre el bien y el mal a partir de referente sagrados frente a lo profano y a diferencia de la ética, no se limita a un consejo o a un deber ser, sino que se manifiesta en prácticas concretas cotidianas y que se retroalimenta a sí misma por ideas generadas como consecuencia de sus prácticas en un proceso constante y dialéctico.

Es en este sentido donde hay una idea de reproducción, ya que para trasladar este tipo de moral desde lo puramente religioso hacia los espacios donde no lo son, hay formas de la comunicación que permiten su cuestionamiento, adopción, presentación y el involucramiento de agentes sociales que así lo reproducen a partir de las pretensiones de orden y sentido *-nomos-* frente a la ausencia de éstos *-anomia-* ya que el individuo es capaz de aprehender y reproducir su realidad con base en lo que permite explicar los conceptos de

externalización, objetivación e internalización, que deja ver la constante movilidad de la sociedad al modificar e incluso secularizar a lo religioso.

La moral judeocristiana existe dentro de la Modernidad como una esfera más secularizada, no como un retorno de lo religioso ni una postsecularización. Por lo tanto su observación puede ser hecha desde afuera de la Iglesia, como una ideología que comparten, reconocen o critican los individuos.

Esta moral no es única de los creyentes de una religión, sino que su carácter colectivo la hace propia de aquellos que conforman una comunidad para desarrollar actividades cotidianas, que si bien es tácita en la vida privada, hay indicios de que también hay una presencia de ésta en ámbitos públicos, en circunstancias específicas, al ser parámetros de lo moralmente correcto, que se suma a la competencia por monopolio legítimo de las creencias.

CAPÍTULO 2 LA REPRODUCCIÓN DE LA MORAL RELIGIOSA: DE CRISTO A SUPERMAN⁵⁶

A lo largo de los años se ha reproducido la *moral religiosa* en varias esferas de nuestra sociedad. En este subtítulo hay una muestra de su mutación: *De cristo a Superman* hace referencia no sólo al planteamiento de la idea mesiánica que existe en el personaje de cómics, sino al claro aporte que hay de la moral en la actualidad, incluso en espacios que no son necesariamente religiosos.

No se trata de señalar a un personaje de ficción como el nuevo salvador, tampoco como alguien a quien se le rinda culto o idolatría alguna, al contrario, es claro que es sólo un ícono de la cultura pop, que como todo producto cultural no nace de la generación espontánea, sino que es consecuencia de un devenir complejo y prolongado que implica retomar elementos históricos y modificarlos de manera accidental, es decir, por la inercia de la sociedad, hasta condensar un producto que es consecuencia de esta misma y que conlleva una carga ideológica y cultural trascendental.

En este apartado más que caricaturizar una idea religiosa, hacer sátira o mofarme de ello, pretendo encontrar elementos que se repiten del judeocristianismo en prácticas que se despegan propiamente de la religión. Por eso la relación entre una figura sagrada y otra que no lo es.

En este caso analizaré la idea replicada del *individualismo* que está presente en Cristo, como figura encarnada de Dios, el cual se plantea en una cosmovisión monoteísta, contraria a otras mitologías politeístas; aplicada a una creación cultural de masas que es Superman, como un símbolo de la justicia para una nación, quien es más fuerte que cualquier humano, incluso que todo el ejército mundial, pero que su idea de moral le impide ser un tirano capaz de dominar o destruir al mundo, es más, se somete a las leyes y prácticas tradicional de la tierra porque así fue educado.

⁵⁶ El título de este capítulo comparte créditos con Daniel Gutiérrez-Martínez, al ser propuesto por él en una asesoría luego del diálogo y ordenamiento de mis ideas.

Esta es una idea que ha tenido mucha aceptación en la sociedad occidental, ya que más allá de Superman, representa un recurso propagandístico en algunas campañas políticas al proponer a un candidato como aquel que de manera individual tiene la capacidad de resolver los problemas de una nación, cosa que dista mucho de ser realidad, pues basta ver lo ejemplos de algunos gobernadores o presidentes carismáticos, cuyas gestiones han dejado mucho que desear para sus votantes.

También encuentra cabida en la personificación de los problemas, véase que hay señalamientos a un líder empresarial culpándolo de los malestares de un país o, por citar un ejemplo diferente, a un portavoz de un movimiento social, a quien se le designa la responsabilidad de resolver los conflictos sin el margen de cometer error alguno, puesto que de lo contrario, será castigado y estigmatizado como traidor al pueblo, cobarde y demás adjetivos peyorativos.

Estos ejemplos muy generales permiten esbozar la idea del *individualismo* que está presente en nuestra sociedad. De igual manera, como lo vimos en el capítulo anterior, responde al discurso de la Modernidad que pretende conformar al individuo a partir de ciertos saberes, con el fin de que pueda tomar decisiones libres. Es decir, el *individuo* se apropia del *individualismo*.

Veremos a este último como un valor, entre otros tanto, que se reproduce de manera constante en la vida cotidiana y que debe gran parte de su concepción, que no toda, a su génesis en la ideología religiosa. Será, pues, un ejemplo más de la pertinencia y el traslado gradual de lo institucionalmente religioso a espacios que propiamente no lo son.

2.1 LA MORAL RELIGIOSA COMO CONFORMADORA DEL INDIVIDUO

Ya hubo un acercamiento con Peter Berger a lo que refiere este apartado; estudiar la conformación del individuo como ser social. Mi intención es observar a la moral judeocristiana dentro de los saberes que posee una persona y señalar cómo esto se refleja hacia comportamientos prácticos a partir de una constante reproducción de estas ideas.

El concepto de *internalización* me ha permitido esbozar alguna relación entre lo que colectivamente se ha construido y cómo el individuo es capaz de apropiárselo, al punto de generar una conciencia propia que le permite actuar de manera independiente ante su desenvolvimiento en sociedad.

La *moral religiosa* contempla un conjunto de valores que un individuo puede utilizar para afrontar ciertas experiencias en el ámbito privado, sin embargo, puede ser usado en ámbitos públicos, en momentos específicos, donde sean un referente para manifestar, por ejemplo, una postura política o periodística, es decir, habrá valores o antivalores religiosos que permitan criticar o modificar a estas últimas.

El tener el conocimiento de esta ideología no es sinónimo de que hay una convicción por usarla, por el contrario, la aprehensión de la *moral religiosa* existe desde el momento en que un individuo es capaz de *reconocerla*. Puede que éste no sea practicante de la misma, que la refute o que actúe de manera contraria, sin embargo sabe que existe, que hay quienes sí la practican y que es parte de los saberes sociales.

El individuo ha sido construido e instruido de manera social para reconocer las prácticas que, incluso le son ajenas. Esta forma de socialización depende mucho de las formas de comunicación que permiten la reproducción de estos saberes.

Cabe advertir que sería ingenuo asegurar que la religión tiene una gran influencia en la vida moderna, si bien antes, en la premodernidad, ésta era el centro de todas las actividades sociales, hoy es sólo una parte más. Hay que reconocer los límites de su intervención en nuestras prácticas cotidianas. Ni la religión ni su moral están en todo, aunque hay momentos donde sí se hacen presentes.

Intentaré explicar esta idea: por ejemplo, es bien sabido que hay nexos entre personajes religiosos y políticos. Sin embargo, esto no significa que haya un dominio de los primeros sobre los segundos, al contrario, tiene que ver con intereses de facciones al conformar alianzas políticamente estratégicas.

Recurramos al caso del grupo católico “El Yunque” en relación con el Partido Acción Nacional (PAN). Había un vínculo a partir de su ex presidente Manuel Espino quien aceptaba tener influencia de su doctrina religiosa sobre sus actividades como político, pero habría que matizar que esto refiere a otro tipo de intereses como los mismos políticos o económicos. Es decir, la Iglesia no permea a través de su moral a la política, sin embargo sí lo hace desde su capital económico y humano. Por lo tanto, las posturas religiosas se vuelven políticas y no a la inversa. Entonces, se puede decir que hay fenómenos aparentemente religiosos pero que realmente no lo son porque responden a otro tipo de panoramas.

Para explicar la pertinencia de lo religioso en la actualidad (léase como pertenecer), con el fin de ir ubicando su presencia y función, así como ir desechando las apariencias; retomo los siguientes planteamientos que aportan una posible explicación de la inclusión y los límites del individuo en este tipo de moral en la sociedad actual.

Daniel Gutiérrez- Martínez describe una característica de la Modernidad por eliminar el centro religioso que otrora estaba exponencialmente penetrado en la sociedad, para dar paso a la división entre lo público y lo privado, donde el libre ejercicio de la fe encuentra aparente cabida en el segundo: “El proyecto de la Modernidad ha significado mantener un estado crítico frente a la ruptura que se había generado entre las llamadas adhesiones colectivas tradicionales (religión, etnias, memorias colectivas, etcétera), y la idea de construir individuos autónomos”.⁵⁷ Vemos cómo hay un aparente alejamiento a las colectividades, pues a pesar de ser pretendido así, paradójicamente conviven las tradiciones con las prácticas individuales.

La línea entre lo público y lo privado es muy delgada. En términos

⁵⁷ Daniel Gutiérrez-Martínez (2013), *Laicidad y Multiculturalidad*, págs. 12-13.

conceptuales se puede establecer la distinción de la siguiente manera: “Para nosotros, la definición de la cosa pública desde el advenimiento de la Modernidad (dupla secularización-individualismo), es que el ser humano es reconocido como individuo con la supuesta capacidad de independizarse de sus convicciones o pertenencias culturales que pudiera reivindicar en lo público y en lo político”.⁵⁸

Me parece que la clave en esta definición está en el cuidado en cómo Gutiérrez-Martínez plantea su definición al decir “el ser humano es reconocido como individuo con la *supuesta* capacidad de independizarse de sus convicciones o pertenencias culturales”⁵⁹. Veremos que para efectos prácticos no hay una real independización de esto en lo público.

Es decir, lo religioso no está solamente en la Iglesia, tampoco se limita a lo privado, mucho menos está en las influencias cristianas sobre los grupos políticos, –que esto más bien se refiere a formas de proselitismo y demagogia–, sino que lo religioso está en los saberes que ha adquirido, posee y es capaz de reproducir un individuo.

Lo individual interviene en lo colectivo y sucede lo mismo de manera inversa. Alguien quien desarrolla esta aportación es el antropólogo francés Louis Dumont en su texto *Ensayos sobre el individualismo, una perspectiva sociológica sobre la ideología moderna*, publicado en 1985, quien plantea que efectivamente la idea de individualidad con la cual se sostiene la Modernidad tiene que ver con un sustento en la tradición cristiana.

De esta manera, por ejemplo, los sistemas políticos modernos se distinguen de otras formas de gobierno como la antigua polis griega donde todas las decisiones se tomaban en comunidad, en el ágora.

En la actualidad, si bien hay una división de poderes, hay una clara personificación del ejecutivo el cual tiene amplias facultades para ejercer sus labores de manera individual, desde su presentación como candidato, hasta el posible “dedazo” que le permite trascender como personaje político, ya que vemos su protagonismo en la gestión del poder, tanto de manera legal como legítima.

⁵⁸ *Ibid*, pág. 27.

⁵⁹ El subrayado es mío.

En la antigua Grecia, por el contrario, las cuestiones políticas eran obligatorias para quien se considerara ciudadano u hombre libre (se sabe que no se toman en cuenta a los esclavos, a las mujeres, a los niños, ni a los extranjeros - bárbaros-) no había distinción entre lo público y lo privado.

Hoy, de modo diverso, participar en la política es una opción limitada por la decisión personal. Nadie puede ser obligado a ejercer su voto o un cargo, por el contrario, todo aquel que así lo desee, tiene las posibilidades de comenzar una carrera política, claro, tomando en cuenta algunas circunstancias que lo restringen.

Más o menos a esto nos referimos con *individualismo*, no como una capacidad puramente política para su ejercicio en sociedad, sino a la posibilidad del individuo a actuar de manera independiente ante las diferentes circunstancias que se le presenten:

Se trata de la consolidación del llamado individualismo, que no es otra cosa que el de encontrar sentido a la acción saliéndose del sentimiento de pertenencia que lo ha hecho simbólicamente existir. La salida del mundo es la salida de la primera institución antropológica que es la familia. Es salir de la comunidad. Así la institución que se vuelve individualista es aquella que proclama y promueve la salida de sí mismo. He ahí una de las características del individualismo en el mundo de la vida secular, lo cual es volverse persona en lo público.⁶⁰

A partir de esta definición, queda claro que no pretendo reducirlo al ámbito político, sino que tomo a éste como ejemplo porque ahí es donde se ve más claramente su desarrollo en comparación con otras épocas. Por lo que este valor está inserto más que en una esfera, en el propio individuo, marcando un tipo de sociedad en un tiempo específico:

El individualismo es una característica de Occidente en cuanto su exacerbación, pero no significa que no existan, aunque de manera intrínseca en las demás sociedades. La particularidad como veremos es que esta característica del individualismo ha sido exacerbada en mayor medida en Occidente, incluyendo desde el cristianismo helénico.⁶¹

⁶⁰ Daniel Gutiérrez-Martínez (2007), *Sistema de creencias y desigualdad social: un estudio socio-histórico sobre la desigualdad social en las regiones indígenas de México, el caso de los Otomíes del estado de Querétaro*, pág. 566.

⁶¹ *Ibid*, pág. 565.

Lo entendemos ahora como una característica marcada en el proceder de esta sociedad. Si bien se reconoce que ya existía en otras tantas, hoy es una cualidad peculiar que define una forma de conocimiento propio, único y con determinadas consecuencias, distintas de otras sociedades. Veremos, pues, cómo se concibe y cómo se desarrolla para poder explicar lo que hoy nos describe como individuos.

2.1.1 INDIA COMO GÉNESIS DEL INDIVIDUALISMO

Dumont ubica la transición de este valor desde las sociedades premodernas hasta las modernas, sufriendo algunos cambios pero fomentando una tendencia hacia una construcción del *individualismo*. Su origen lo encuentra en el cristianismo, ya que es la primera forma de individualidad que surge a partir de la figura de Dios y de Cristo por romper con todo paradigma politeísta, principalmente de la mitología griega.

A pesar de esta afirmación, el autor francés propone que este cristianismo está influenciado por el budismo indio. En un estricto sentido, los inicios del *individualismo* se encuentran en esa sociedad y en particular en esa religión. Es la primera que plantea la posibilidad de alcanzar la liberación a partir de abandonar el mundo de manera relativa. Más adelante esta idea es retomada por el cristianismo.

El antropólogo cuestiona el paso de una cosmovisión donde había un dios o un ente para cada situación como la guerra, las cosechas, la lluvia, la familia, el amor, etc. En el cristianismo todo se sustituye por uno, y junto con esto hay nuevos acomodos, nuevas interrogantes y nuevos cambios sociales que tienen que ver con cómo la sociedad se concibe a sí misma ante su idea del mundo y su entorno.

Sustenta que, por consecuencia, los seguidores de esta religión son renunciantes del mundo para seguir a Cristo a partir de sus enseñanzas, pues no conformes con su fe, comienzan a replicar nuevas pautas morales: “El hombre que busca la verdad última, abandona la vida social y sus construcciones para consagrarse a su propio progreso y destino”.⁶² Esta idea va conformando separaciones en tanto el individuo se vuelve extra-mundano.

Los creyentes pertenecen parcialmente al mundo, pues ellos trabajan para su Dios, viven para su Dios y con esto modifican ciertas actividades sociales. Responden de manera secundaria a las leyes terrenales, a las autoridades formales y a las vocaciones laborales pues comienzan a organizar y administrar de diferentes maneras sus riquezas. Con base en esto, su esperanza y fe por conquistar la vida eterna los hace apegarse a otro tipo de conductas –de tipo individual– que les

⁶² Louis Dumont (1987), *Op. cit.*, pág. 37.

permitiría llegar al cielo.

Claro que el antropólogo aclara, de manera muy cuidadosa, que no toda idea que hoy concebimos sobre el *individualismo* es igual que la entendida por la Iglesia católica primitiva: “Algún aspecto del individualismo moderno se encuentra ya presente en los primeros cristianos y en el mundo que los rodea, pero no es exactamente el individualismo que nos resulta familiar”.⁶³ Es decir, en medio de todo esto hay un proceso histórico que contempla varios cambios. Hay reminiscencias de valores cristianos en la sociedad actual, aunque éstos sean adecuados y secularizados a partir de una idea de racionalidad moderna.

Dumont observa tres momentos donde esta idea se hace presente y toma impulso para dilucidar lo que hoy entendemos y practicamos sobre este concepto.

En el primero se estudia a la Iglesia de los primeros siglos, con una extrapolación acerca de la Reforma, y se muestra cómo el individuo cristiano, extraño al mundo en un principio, se encuentra progresivamente cada vez más implicado en él... El segundo analiza el progreso del individualismo a partir del siglo XIII, a través de la emancipación de una categoría, *lo político*, y del nacimiento de una institución, el Estado... Finalmente, un tercer trabajo describe a partir del siglo XVII, la emancipación de la categoría *economía*, que representa a su vez, en comparación con la religión y la política, la Iglesia y el Estado, un progreso del individualismo.⁶⁴

Su teoría plantea que su comienzo está en la religión desde la obediencia hacia una cosmovisión cristiana, pues los fieles se separan de las formas terrenales para concebir nuevas nociones de su realidad.

Después esta idea se ve replicada en el concepto de lo *político*, cuyos sujetos se ven paralelamente distantes e interdependientes del Estado, entendido éste como un elemento casi divino sin apariencia física, que permea a la sociedad de manera casi omnipresente donde un ciudadano se define ante éste.

Y, por último, encuentra a la *economía* como una forma de libertad frente al mundo, a partir de la administración de los roles de trabajo, el flujo de capital, la capacidad de decisión sobre las opciones financieras y una ideología que empalma *grosso modo* con el *individualismo*.

⁶³ *Ibid*, pág. 37.

⁶⁴ *Ibid*, pág. 28.

Dentro de la primera parte, es decir, el cristianismo como bisagra del individuo, hay tres sucesos que fueron determinantes en la evolución de este concepto: el primero tiene que ver con la relación entre la Iglesia y el Estado cuando no había una separación entre éstas. Hay, en esta jerarquía, una pretensión de individualidad: “Inicialmente, el Estado es a la Iglesia lo que el mundo es a Dios. Por esto es por lo que la historia de la concepción por parte de la Iglesia de su relación con el Estado es fundamental en la evolución de la relación entre el portador de valores, el individuo-fuera-del-mundo, y el mundo”⁶⁵. El papa, según Dumont, tenía autoridad divina sobre el rey puesto que el cargo religioso estaba más apegado a Dios; el rey obedecía las leyes supremas, mientras que el sacerdote era un intermediario fuera-del-mundo, por lo tanto más importante y cercano para Dios.

El segundo suceso se da en el siglo VIII cuando “los papas rompen sus lazos con Bizancio y se arrogan el poder temporal supremo en Occidente”⁶⁶. De modo que la Iglesia comienza a querer dominar los terrenos próximos, sin necesidad de un líder de Estado, por lo que el creyente católico comienza a volverse individuo-en-el-mundo, responsable y pretencioso de éste.

El tercer incidente se refiere a la Reforma. Específicamente con la propuesta de Calvino “El individuo se encuentra ahora en el mundo, y el valor individualista reina sin restricciones ni limitaciones. Tenemos ante nosotros al individuo-en-el-mundo”.⁶⁷ Ya que a diferencia de la doctrina de Lutero, Calvino es un pensador hacia la acción. “...para Lutero, Dios era aún accesible para la conciencia individual a través de la fe, el amor y, en cierta medida, la razón. En Calvino, el amor pasa al último plano, y la razón no se aplica más que a este mundo”.⁶⁸ Lo que trae como consecuencia, una idea de razón que compite con las pretensiones de la Ilustración.

A través de este largo proceso es cómo el autor localiza la génesis del concepto; inicialmente como una forma de racionalidad por pensar y actuar de

⁶⁵ *Ibid*, pág. 64.

⁶⁶ *Idem*.

⁶⁷ *Ibid*, pág. 65.

⁶⁸ *Ibid*, pág. 66.

manera diversa ante las leyes y estructuras convencionales. Esto lo señala como el individuo-fuera-del-mundo, pero que posteriormente éste es capaz de adaptarse a las condiciones de normalidad como un individuo-dentro-del-mundo.

Este paso tiene sus consecuencias. La idea de *individualismo* aplicada de manera mesiánica o propagandística llegó a ser una herramienta de dominación de un individuo “más capaz” sobre las “masas”, por ejemplo la Alemania Nazi, la Italia de Mussolini o el México de Porfirio Díaz. Contraria a todo pensamiento socialista-sociológico, esta idea ha visto una aplicación negativa y extremista:

El hecho destacable y preocupante es que la combinación de elementos heterogéneos, la absorción por parte del individualismo de elementos extraños y más o menos opuestos trae como resultado una intensificación, un aumento de poder ideológico de las representaciones correspondientes. Nos hallamos aquí en el terreno del totalitarismo, combinación involuntaria, inconsciente e hipertensa de individualismo y holismo⁶⁹

Sin embargo, aunque no haya regímenes totalitarios, el *individualismo* puede ser visto en otras partes que no son necesariamente políticas. Hay una fusión entre las sociedades holísticas y las caracterizadas por el *individualismo*, donde tienden a dominar las segundas.

Existirían, en efecto, sociedades en las que el individuo considerado no como simple sujeto empírico sino como ser moral, independiente, autónomo, y por lo tanto no social, es el valor supremo; y sociedades en las que el valor supremo es la sociedad misma aprehendida como un todo. Habría así sociedades “individualistas” y sociedades “holísticas” y la Modernidad consistiría, desde esta perspectiva, en la emergencia de sociedades individualistas⁷⁰

Esta distinción metodológica, reconoce Dumont, la retoma de Durkheim al entender al holismo como el tipo de visión del individuo como consecuencia de la sociedad, es decir, concibe al todo por sus partes, mientras las sociedades de tipo individualista, entiende a éste como valor social.

El pensador francés explica que es una lucha constante donde no hay un triunfador. Por eso habla en términos de dominación, para resaltar que más allá de

⁶⁹ *Ibid*, págs. 31-32.

⁷⁰ Roberto Miguelez (2010), “Usos ideológicos de la religión”, pág. 135, en Daniel Gutiérrez-Martínez (Coord.), *Op. cit.*

terminar con el holismo, hay una reducción de éste, pero no quiere decir que desaparezca, sino que las tendencias individualistas son más exponenciales.

El origen de este proceso está en voltear hacia la separación de las formas de pensamiento politeístas por la monoteísta cristiana. En este momento hay una búsqueda por imitar al salvador, tanto en su ideología (un Dios, un Espíritu Santo, un Hijo de Dios, un hijo pródigo, una Biblia, una idea de amor, etc.), como a nivel institucional (una pareja, una Familia, una Iglesia, etc.). Por lo tanto, el pensador francés define al cristianismo de la siguiente manera: “En términos sociológicos, la emancipación del individuo a través de una trascendencia personal y la unión de individuos-fuera-del-mundo en una comunidad que tiene los pies en la tierra pero el corazón en el cielo quizá pueda ser una definición aceptable del cristianismo”⁷¹ como una forma de desprendimiento colectivo, con creyentes que no se aíslan como los menonitas, sino que se fusionan en-el-mundo, adaptando su entorno así como modificándose a sí mismos.

Sin embargo, Louis Dumont no se limita al análisis del cristianismo o a la Reforma Protestante para explicar su idea de *individualismo*, ya que más allá del pensamiento ascético, el cual es un factor trascendente para la Ilustración, y por lo tanto para la Modernidad, reconoce que hay una clara aportación en otras épocas de la historia que no sólo dependen de la religión, sino de la incursión de ésta en otros esquemas sociales.

⁷¹ Louis Dumont, *Op. cit.*, pág. 43.

2.1.2 EL PROTESTANTISMO COMO CONTINGENCIA DEL INDIVIDUALISMO

La Reforma protestante constituyó un pilar para ir formando una nueva percepción sobre la realidad. Las racionalidades luteranas y calvinistas tuvieron consecuencias en las prácticas económicas y culturales. Sus aportes trascienden a la simple reformulación del cristianismo. “La Reforma no significaba únicamente la eliminación del poder eclesiástico sobre la vida, sino más bien la sustitución de la forma entonces actual del mismo por una forma diferente”.⁷² Sus efectos tienen que ver con una nueva construcción de significados desde el derrumbe de otros, particularmente sagrados; lo que Weber observó y nombró como *racionalización de las imágenes del mundo*.

En este contexto se insertan los estudios sociológicos de la religión, como aquellos capaces de analizar las condiciones materiales y sociales de una religión en relación con su entorno. Estos tipos de perspectivas permiten “rastrear la influencia de ciertos ideales religiosos en la formación de una mentalidad económica, de un *ethos* económico”⁷³ a partir de la relación entre un comportamiento basado en las creencias colectivas con el ejercicio económico de la producción y administración de las bienes materiales.

En *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, publicada por primera vez en 1905, aunque revisada y corregida por el autor en 1920, Max Weber plantea que la ética reformada del protestantismo ascético, en particular el calvinismo puritano del siglo XVII, permitió que un capitalismo que ya estaba en desarrollo, o en términos de Francisco Gil Villegas: ‘encarrilado’, pudiera encontrar un impulso para consolidarse. Una vez establecido este capitalismo moderno, se desprendió del pensamiento religioso que lo había apoyado: “El capitalismo victorioso no necesita ya de este apoyo religioso, puesto que descansa en fundamentos mecánicos”.⁷⁴ Lo que trajo como resultado un modo de gestionar el capital de manera secularizada.

⁷² Francisco Gil Villegas (2003), prólogo en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, pág. 79.

⁷³ *Ibid*, pág. 13.

⁷⁴ Max Weber (2003), *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, pág. 286.

Las nuevas estructuras de pensamiento y de racionalidad dan cuenta de un individuo diferente que es capaz de modificar su entorno a partir de la interpretación de una creencia: “El racionalismo económico depende en su origen tanto de la técnica y el derecho racionales como de la capacidad y aptitud de los hombres para determinados tipos de ‘conducta práctica racional’ [...] de la relación de la religión ‘con cuestiones sociales’”.⁷⁵ Así es como se justifica el involucramiento y quehacer de una forma de pensamiento religioso en otras esferas sociales.

Es decir, los protestantes habían renunciado al mundo y a lo planteado por el propio catolicismo, lo que derivó en establecer otras dinámicas que respondieron a necesidades individuales, pero que en su colectividad, o sea, la numerosidad de estas individualidades, generó dinámicas que fueron notorias por su magnitud.

Su intención por llevar a cabo su fe desde una racionalidad diferente, cuestionando el poder político y a la Iglesia, permitió concebir otras capacidades y aptitudes en una nueva conducción de vida (*Lebensführung*). Para el individuo protestante ya no importan las riquezas ni los reconocimientos terrenales, que es lo que se denomina como ascetismo, sin embargo hay una idea de trabajo bastante destacable pues ahora es Dios quien ejerce un llamado (*calling*) por cumplir una misión en la vida a través de un oficio particular. Quienes deciden obedecer esto, no tienen permitido gozar de sus riquezas, pues es una forma de ofensa, por el contrario, deben dedicar su tiempo extra a trabajar más, lo que implica mayor productividad y una mentalidad hacia el ahorro o acumulación del capital, pues lo que ganen no puede ser derrochado en gastos banales.

A diferencia del luterano quien se apega a su *calling* por ser el destino que Dios le ha preparado y en el cual debe vivir, –no se diga del católico quien se inclina por permanecer en su oficio hasta convertirse en maestro–, el calvinista debe escalar cargos y aprovechar todas las oportunidades de crecimiento, puesto que de lo contrario no estaría honrando la nueva oportunidad que Dios le ha dado. Éste se dirige hacia las fábricas alcanzando rangos más altos que los proletariados ilustrados y los burócratas industriales. A esto se suma que el único día que tienen

⁷⁵ Max Weber (2003), *Apud*, Daniel Gutiérrez-Martínez (2007), *Op. cit.*, pág. 580.

para descansar es el domingo, mientras que el resto de la semana deben de usarlo para trabajar en el entendido de que la pereza es vista como pecado que aleja al creyente de Dios; “se inculcó la necesidad de recurrir al trabajo profesional incesante, único modo de ahuyentar la duda religiosa y de obtener la seguridad del propio estado de gracia”⁷⁶ lo que Weber denomina como una vocación o profesión racional (*Beruf*) la cual se constituye por las creencias religiosas para establecer roles dentro de la sociedad pero que desemboca en el ordenamiento secularizado de la idea de trabajo a partir de la administración del horario, el pago de horas extra, por lo tanto mayor producción con menos empleados, la administración de recursos y del personal y, como consecuencia, el crecimiento de las industrias y la consolidación del capitalismo.

Por ello Max Weber recupera la idea de Werner Sombart sobre el *espíritu del capitalismo* con la cual explica que “en todo sistema económico hay tres aspectos fundamentales: una forma de organización, una técnica y una actitud mental”.⁷⁷ Estos factores tienen que ver principalmente con cómo el individuo se define a sí mismo como un “recipiente” o “instrumento” divino, y cómo éste influye en la dinámica económica pero también, incluso en el Derecho, el cual se reconfigura aportando leyes que permitan límites y reglas legítimas para la justicia laboral y la preservación de la propiedad privada, respondiendo ante estos nuevos paradigmas éticos y vocacionales.

La tesis de Weber no se limita a explicar el pensamiento racional de una forma de *ethos* religioso en el campo económico, sino que ésta contribuye a conformar a la sociedad.

Tratamos de demostrar que el espíritu del ascetismo cristiano fue quien engendró uno de los elementos constitutivos del [moderno] espíritu capitalista, y no sólo de éste, sino de la misma civilización moderna, la racionalización de la conducción de vida (*Lebensführung*) sobre la base de la idea profesional⁷⁸

Es decir, con Weber hay una idea de individuo, sustraída de la acción del calvinista puritano, quien tiende a modificar lo que se daba por hecho en la sociedad, en este

⁷⁶ Max Weber (2003), *Op. cit.*, págs. 179-180.

⁷⁷ Francisco Gil Villegas, *Op. cit.*, pág. 39.

⁷⁸ Max Weber, *Op. cit.*, pág. 285.

caso me refiero a la racionalidad en la profesión. Él ve los efectos de esta idea religiosa en lo económico por ser una forma material y cuantificable de medir, observar y acotar su objeto de estudio. Por otra parte, advierte al final de su obra que estas ideas se inscriben en otras esferas y agrega la posibilidad de estudiar, a partir de otros campos de las ciencias sociales, nuevos fenómenos religiosos pues éstos también quedaron “afectados” o “desgastados”, por esta etapa de compenetración y exclusión del capitalismo moderno.

Esta es una de mis pretensiones, observar las implicaciones del judeocristianismo moderno que sigue fusionándose con otras esferas. *La ética protestante* es un ejemplo muy claro y evidente de la relación entre la Institución religiosa y otros campos de la vida, a partir de una idea de individuo que interpreta de otra manera su realidad. Sin embargo, hoy no se conciben del mismo modo ni las prácticas religiosas, ni al individuo, tal como lo veía Weber, pero su estudio me permite esbozar una nueva relación entre la *moral religiosa* y la comunicación, ya que el primer concepto responde a un fenómeno religioso secularizado que puede ser observado desde sus usos prácticos como en la economía –que es el trabajo de Weber–, pero también en la comunicación puesto que este segundo concepto es un ejercicio social que da cuenta y sirve como evidencia de lo que socialmente construimos, en el entendido de que funge casi como un espejo social, en donde se vierte de manera visible y ordenada nuestro lenguaje y nuestro conocimiento; es por ello que en la comunicación puedo recoger usos prácticos de la *moral religiosa*. En Weber encuentro los inicios de ese individuo al que hoy me refiero pero también la capacidad de hacer relaciones entre aparentemente diferentes esferas sociales pues para el autor existen concomitancias históricas con las cuales es posible explicar a la sociedad como dadora de un presente específico.

2.1.3 DE LA RELIGIÓN A LO POLÍTICO: UNA TRANSICIÓN DEL INDIVIDUALISMO

Ya advertíamos que el segundo elemento se refiere al concepto de lo *político* a partir del surgimiento del Estado moderno. La relación entre éste y el individuo es definida de la siguiente manera: “La interdependencia de ambas (nacionalismo/individualismo) se impone, de manera que podemos afirmar que la nación es aquella sociedad global que está compuesta por gentes [sic] que se consideran a sí mismos como individuos”.⁷⁹

El desprendimiento de la política frente a la religión se sitúa principalmente con las ideas de Nicolás Maquiavelo quien las separa: “Maquiavelo descubre en Tito Livio el modelo de la ciudad-estado republicana y, con la ayuda de ejemplos tomados de la antigua Roma, consigue liberar la reflexión política, no sólo de la religión cristiana y de todo modelo normativo, sino incluso de la moral privada”.⁸⁰ Por eso son erróneos los usos negativos del adjetivo “maquiavélico” como sinónimo de perversión o astucia malintencionada en la política, puesto que contrario a lo que se piensa, el autor italiano propone formas de análisis amorales, sin observar el bien ni al mal, simplemente limitándose a la explicación del Estado por sí mismo. Así pues, sus ideas son base de la Ciencia Política, al observar a la *razón de Estado*.

Después, Dumont hace un recorrido por autores que entienden a la sociedad como un contrato frente al Estado con Thomas Hobbes, y a la sociedad como contrato en sí misma a partir de la suma de voluntades en Jean-Jacques Rousseau.

Hobbes, por una parte, presenta su teoría en el *Leviatán* sobre el estado de naturaleza, el cual lo entiende como una guerra constante, ya que el hombre es malo por nacimiento y capaz de destruirse a sí mismo por defender y desarrollar su poder sobre el otro, de modo que hay una recurrencia al Estado como administrador de la violencia. Sin embargo Dumont no queda conforme con esta explicación

⁷⁹ Louis Dumont (1987), *Op. cit.*, pág. 24.

⁸⁰ *Ibid*, pág. 83.

porque considera que Hobbes presta demasiada importancia a las relaciones de poder entre los individuos, pues para el antropólogo no todo se determina por el poder. Aquí su crítica:

A fin de cuentas, es porque [Hobbes] considera a la sociedad desde un punto de vista político por lo que se ve obligado a introducir la sujeción, es decir, ni la jerarquía ni la igualdad pura y simple... Si partimos del individuo, la vida social se considerará necesariamente en el lenguaje de la conciencia y de la fuerza (o del «poder»)⁸¹

En Hobbes hay una idea de poder que permea a todo y a todos sin que considere más elementos del *individualismo* como el privilegio de la igualdad o libertad que son características de este concepto. Dumont no queda convencido a la reducción de la política como una sistematización del poder, pues para él sí hay un individuo capaz de desprenderse de este poder.

Por otra parte Rousseau contradice a Hobbes al decir que el hombre es bueno por naturaleza pero que es la sociedad quien lo corrompe a través de sus construcciones, estructuras, pensamientos y demás condiciones que terminan por hacer malicioso y envidioso a su par. De igual manera, en este estado de conflicto, el hombre hace un contrato desde su nacimiento con la sociedad, pues a pesar de su transgresión, le conviene para asegurar protección, educación y la asociación con los demás, de manera que es un contrato voluntario.

Rousseau entiende a las personas como parte de la sociedad; como seres empíricos que no pueden desprenderse de la misma: “Planteó al mismo tiempo el problema del hombre moderno convertido en individuo político, a la vez que seguía siendo, al igual que sus congéneres, un ser social. Y este problema sigue estando presente”.⁸² Es decir, con este autor la sociedad ya no tiende hacia el holismo, aunque tampoco precisamente hacia el individualismo, pero hay una ruptura con las cohesiones con base en lo entendido por la política.

Dumont encuentra hasta en la Revolución francesa una aplicación clara del individualismo como “ser *moral*, independiente, autónomo y, por tanto, (esencialmente) no social”⁸³ y no como la suma de las partes. En la Declaración de

⁸¹ *Ibid*, pág. 97.

⁸² *Ibid*, pág. 104.

⁸³ *Ibid*, pág. 75.

derechos del hombre y del ciudadano en 1789, dice, triunfa el individualismo. En el análisis de esta manifestación política observa reminiscencias de una idea religiosa que permite esta postura.

La Revolución francesa fue en el fondo un fenómeno religioso, como movimiento que quería ser absoluto y que pretendió remodelar toda la vida humana y, a diferencia de la Revolución americana, en la que la teoría política siguió confinada dentro de su propio dominio, completada y sostenida por una estricta fe cristiana. Resulta por ello todavía más interesante observar que los adeptos franceses del hombre como Individuo fueron ayudados en la formulación de los derechos abstractos del hombre por los puritanos del Nuevo Mundo. Una vez más, la religión cristiana había colocado al individuo en primera fila.⁸⁴

Puestos estos elementos en perspectiva, vemos a la reproducción del individuo desde la pretensión de valores religiosos como un parámetro de la igualdad y libertad. La *moral religiosa*, en este sentido, permite replantear e imaginar ideales al mismo tiempo que dialoga con los nuevos modelos de política. Hasta este punto el autor plantea que en la política también hay una idea de *individualismo*. Ya no sólo se trata de despegarse de los gustos individuales por privilegiar los colectivos, sino que en la política también se pone en discusión los derechos individuales.

⁸⁴ *Ibid*, pág. 108.

2.1.4 DE LO POLÍTICO A LO ECONÓMICO: LA CULMINACIÓN DEL INDIVIDUALISMO MODERNO

Por último, para el caso del concepto de lo *económico* plantea una ruptura con lo *político* en la medida en que la riqueza se comienza a concentrar en los bienes mobiliarios.

Con los modernos se produce una revolución en este punto: roto el lazo entre la riqueza inmobiliaria y el poder sobre los hombres, la riqueza mobiliaria adquiere plena autonomía, no sólo en sí misma, sino como la forma superior de la riqueza en general, mientras que la riqueza inmobiliaria se convierte en una forma inferior, menos perfecta; en resumen, se asiste a la emergencia de una categoría de la riqueza autónoma y relativamente unificada. Únicamente a partir de aquí puede hacerse una clara distinción entre lo que llamamos «político» y lo que llamamos «económico». Distinción que las sociedades tradicionales desconocen⁸⁵

No sólo se trata de la simple acumulación de bienes, sino que las riquezas mobiliarias responden a una forma de pensar fundamentada en ideales de libertad por conseguir ese bien que es capaz de poseer a partir de la competencia del libre mercado. Adam Smith, en su libro *La riqueza de las naciones* propone un flujo económico sin la intervención ni del Estado como agente político ni de la moral:

De este modo la literatura mercantilista muestra que, para que un dominio separado pudiera ser reconocido un día como económico, debía ser arrancado del dominio político; el punto de vista económico podía ser emancipado del punto de vista político. Eso no es todo. La historia subsiguiente nos dice que había otro aspecto en esta emancipación: lo económico tenía que emanciparse también de la moralidad. (La fórmula es inexacta pero por el momento bastará.)⁸⁶

Dumont, escéptico de esta separación donde se pretenda a lo *económico* como algo puro, recuerda que las formas de división del trabajo, las creencias sobre el ejercicio de las cosechas y demás tradiciones que implican una actividad monetaria influyen en este concepto, por lo que no se puede aislar porque incluso nace con una postura moral: “En cuanto a su génesis misma, veremos con algún detalle que

⁸⁵ *Ibid*, pág. 118.

⁸⁶ *Ibid*, pág. 121.

el carácter distintivo del dominio económico reposa sobre el postulado de una coherencia interna *orientada al bien del hombre*".⁸⁷

Lo económico no está separado ni de lo político ni de lo moral. Son actividades interdependientes que conducen a la construcción de una sociedad individualista, que, por otra parte, aun en la actualidad hay formas minoritarias que dan cuenta de características holísticas en constante reformulación.

Hay en este panorama una suma gradual hacia el *individualismo* que se ha ido apoyando y reforzando por una larga historia civilizatoria. Hoy, en la sociedad Moderna, hay una nueva idea del individuo quien sabe distinguir entre las distintas esferas que lo rodean, sin que necesariamente se determine por su entorno. Es, asimismo, distinto de otras épocas por lo que la construcción de su conocimiento también es diferente. Este individuo tiende hacia su independización por una búsqueda de la verdad. Empero, habrá que resaltar que esto es una aproximación hacia la misma y no una certeza.

Entonces, ¿en dónde entra la *moral religiosa* en la idea de *individualismo* actual? No están separadas ni son opuestas. Por el contrario, los ejemplos donde la religión coadyuvó al fortalecimiento de esta segunda son claros: Primero, desde los fundamentos calvinistas por exponer a un individuo-fuera-del-mundo insertándolo como individuo-dentro-del-mundo; segundo, el aporte de los puritanos en la Revolución francesa para conseguir una idea política de ciudadanía donde prevalece la justicia y la igualdad "del hombre" por encima de la colectividad y tercero, desde una idea moral en la economía que le permite desarrollarse desde su producción hasta la adquisición y el uso de bienes mobiliarios.

Es en este recorrido histórico donde se ve una mutación de la religión, primero ésta se veía como protagonista, pasando, posteriormente, como un factor secundario, hasta limitarse a presentar una parte de ella: su moral como valor racional para concebir la idea de economía orientada hacia el bien.

El individuo ya no se ve determinado por la religión, sino que sus posibilidades de explicarse y concebir su realidad son más amplias a partir del

⁸⁷ *Ibid*, pág. 122.

reconocimiento de su posición ante las demás opciones. Éste tiene la capacidad para desprenderse de ciertos saberes para actuar en lo público, asimismo, esto implica el reconocimiento de lo que le es ajeno.

La *moral religiosa* entra de esta manera en la construcción del individuo, como un saber más, paralelo a otros tantos que tiene una pertinencia en las dinámicas privadas (para quien se considera a sí mismo creyente), como en las públicas (lo que legítimamente le corresponde a otros).

Por ejemplo, el individuo fiel de una religión tiene la posibilidad de desprenderse de sus creencias –que no renunciar a éstas–, con el fin de desenvolverse en otras esferas como su profesión, su educación o en el ejercicio de la política, por citar estos casos que requieren de un predominio de laicidad. Por el contrario, un individuo considerado a sí mismo ateo o agnóstico puede llegar a desprenderse de sus (no) creencias con el fin de opinar en el debate público sobre una iglesia o trabajar en una institución religiosa como por ejemplo las universidades o empresas que pertenecen a estas agrupaciones, cuyos docentes o empleados, respectivamente, pueden convivir con estas condiciones, sin ser necesariamente absorbidos por su ideología religiosa.

Es esta capacidad de independencia a la que nos referimos como *individualismo* y es ahí donde se concibe a la *moral religiosa*. Más allá de lo colectivo, tiene que ver con la capacidad individual de reconocerla, fomentarla, criticarla pero saber que está ahí, con la posibilidad de replantearse a partir de su uso, apropiación, cuestionamiento o pugna, al mismo tiempo que existe la posibilidad de desprenderse de ésta para desenvolverse en público, algo que no existía en otro tipo de sociedad como la holística.

A partir de este desarrollo teórico, haré un breve análisis de la reproducción de la idea de individuo desde su presencia puramente religiosa, es decir, como propaganda de Cristo, hasta Superman, quien evidentemente no se planta como un ser religioso, pero sí como una estructura de consumo de masas que responde a una idea semejante de individualidad.

2.2 REPRESENTACIONES DEL INDIVIDUALISMO: DE LO RELIGIOSO A LO SIMBÓLICO

Hay ideas y prácticas que se reproducen, que a pesar del tiempo, la distancia o las mismas condiciones históricas, siguen vigentes. No quedan intactas, pues estaría negando el movimiento de la sociedad, al contrario, éstas se adecuan a nuevas perspectivas, asimismo, las nuevas generaciones se apropian de ellas con sincretismos.

En este caso me refiero a la moral religiosa judeocristiana. Le han bastado más de 2000 años al cristianismo para ir lejos de la religión y conformar una cultura en Occidente, para el caso de judaísmo ha sido más tiempo, evidentemente no se sabe cuánto, puesto que coincide con la explicación de la creación del universo; una creencia que se sitúa en una época donde no había un uso de las fechas como la entendemos en la actualidad. Sin embargo Bertrand Russell recupera un cálculo.

La fecha de la creación del mundo puede ser inferida de las genealogías del Génesis, que dice la edad del patriarca al nacer su hijo mayor. Se permitió algún margen de controversia debido a ciertas ambigüedades y a las diferencias entre los Septuaginta y el texto hebreo; pero al fin la cristiandad protestante aceptó en general la fecha de 4004 a.C. fijada por el arzobispo Usher.⁸⁸

Más allá de defender o no la cifra correcta, y aunque hay esbozos de que el judaísmo comenzó hace aproximadamente 2500 años, la intención es señalar el largo transcurrir de estas religiones en la sociedad. Es claro que una tradición arraigada por tanto tiempo no va a desaparecer o disminuir su fuerza sin dejar huellas.

Ya lo planteaba Weber al hablar de la secularización. Hay cosas que no pueden ser del todo racionalizadas. Aunque haya un proceso modernista de relogo de la religión que tiende hacia el pensamiento científico racional, señala que “No era fácil que el cálculo racionalista coherente llegase a resultados redondos sin residuo alguno”⁸⁹ porque siempre habrá elementos que no encuentren sustituto

⁸⁸ Bertrand Russell (1951), *Op. cit.*, págs. 38-39.

⁸⁹ Max Weber (2010), *Op. Cit.*, pág. 34.

alguno, sino que son trascendentes para un tipo de sociedad porque sus miembros son constantes reproductores de los mismos.

Los pensamientos míticos, mágicos, religiosos, metafísicos y demás expresión de la realidad no pueden ser racionalizados por la ciencia, ésta puede intentar explicar cómo se conforman en sociedad, qué implicaciones tienen con otras actividades como la política, la medicina, la economía, etc. Puede explorar sus orígenes e intentar ordenar esos pensamientos de manera metodológica, pero los límites de ésta se encuentran al no poder refutarlos, pues son creencias.

Hay una clara reproducción de estas ideas y prácticas. Basta con observar el constante recuento de los pasajes de la Biblia; una y otra vez se hacen adaptaciones cinematográficas sobre el diluvio, la historia de Moisés y la vida de Jesús. Parece ser que conforme avanza la tecnología, a partir del mejoramiento de los efectos especiales, la optimización de la imagen, del audio, así como el crecimiento en cantidad y calidad de las salas de cine, es necesario narrar una nueva versión de la Biblia.

Es notorio que a cada generación le corresponde la presentación de una nueva imagen mesiánica. No sólo se puede observar esto en el cine, también en la producción de libros que hablan sobre Cristo, se suman las nuevas traducciones bíblicas así como sus paráfrasis o estudios complementarios. También en la música con discos de alabanzas o la incorporación de nuevos instrumentos en las iglesias. En fin, podríamos citar una gran cantidad de ejemplos en donde hay nuevas presentaciones de elementos religiosos que modifican las imágenes que parecían dadas, y que, por el contrario, se adaptan a los cambios en las nuevas generaciones.

Sería posible discutir si esta forma de presentación de todo un capital cultural responde más a una pretensión económica. Sin duda hay un flujer monetario muy interesante que ha convertido a esto en una industria que genera empleos, administra sus recursos y, por su puesto, establece posiciones económicas y de poder entre los que son dueños de los bienes de producción y quienes son trabajadores, jornaleros, obreros o consumidores.

Sin embargo, no quisiera reducir mi análisis a una forma de dominación económica o ideológica, aunque las reconozca; más bien mis pretensiones son observar esta reproducción pero fuera de la Iglesia, como algo que está inmerso en la difusión de la sociedad, por sí misma.

Por ejemplo las caricaturas son otra forma de entretenimiento, de diversión o de formación que en la mayoría de los casos tienen presentes valores judeocristianos. Nadie pudiera negar la carga moral que hay en estas producciones al presentar una división entre los “buenos” contra los “malos”, los “héroes” contra los “villanos”. Con lo cual consiguen introducir a los televidentes en un mundo donde idealmente deben portarse “bien” y ser “buenos” para la sociedad.

Estos son, en términos de discurso, *sintagmas fijos* que reproducen a un personaje y a una estructura. Generalmente hay un protagonista que lidera a un grupo con metas muy específicas, y cada uno de sus integrantes tiene un rol establecido. Más o menos así sucede con los némesis, quienes son elementos contrarios, con la misma magnitud y poder, aunque al final “siempre triunfa el bien”.

Esta es una idea recuperada de la religión, al ser Cristo quien se ve apoyado por ángeles y apóstoles para combatir al mal, cuya principal imagen es el Diablo, éste a su vez cuenta con ángeles caídos para gobernar al mundo. Al final Cristo logra vencer al pecado, y con esto, al Diablo para dar paso a su vida eterna. Se vuelve ejemplo de que cada uno puede ganar, de igual manera, la batalla contra el mal.

Esta idea de *individualismo* se reproduce constantemente. Es una forma de personificar tanto a los problemas como a las soluciones a partir de pretensiones morales extra-humanas o de los superpoderes. Claro, estos son ejemplos extremos en la ficción infantil, aunque habrá que reconocer que hay una reconfiguración simbólica de estos valores en otro tipo de discursos más cotidianos. De hecho los individuos que se desarrollan en sociedad y han sido socializados a partir de la aprehensión de su entorno son coproductores de sus saberes, entre ellos se encuentra la *moral religiosa* que es socializada de nueva cuenta por los mismos individuos de modo que se presenta a ésta como una cualidad más, entre otras, que conforma a la sociedad.

Se puede llegar a la conclusión de que no falta leer la Biblia para conocer sus historias. Es quizá el libro más leído sin ser necesariamente leído. Hay un amplio conocimiento y reconocimiento de sus historias, sus moralejas, sus enseñanzas, sus controversias y su cultura.

Esta moral sale de la institución religiosa y se posa en elementos simbólicos culturales extraordinarios a ésta que permiten su uso y representación. He tomado como ejemplo a las caricaturas, y otras producciones mediáticas, aunque esto pudiera estar inserto en cualquier soporte comunicacional, tomando en cuenta algunas circunstancias. Luego entonces, la *moral religiosa* se reproduce en símbolos que hacen alusión a sus valores, aun cuando no tengan que ver con una colectividad como la Iglesia.

2.2.1 ARTE Y OTRAS FORMAS DE REPRODUCCIÓN DE LA MORAL RELIGIOSA A TRAVÉS DEL INDIVIDUO

El arte fue un plano donde este tipo de moral tuvo un papel protagonista al ser la forma de evangelizar e informar a la gente analfabeta de los pasajes bíblicos con la pintura. No estoy reduciendo el arte a esta última, pues va más allá con la música, el teatro, la escultura, la arquitectura, a veces en la poesía y demás expresiones miméticas que se deben entender en sus contextos. *La moral religiosa* también estuvo presente en todas estas formas de manifestación de la humanidad. Vemos, por ejemplo, epopeyas a Dios, a la virgen y demás figuras que corresponden a esta doctrina. También hay una denuncia del mal, un castigo al pecado y el triunfo del bien que encuentra de manera transversal representaciones en todos los formatos antes citados, al menos en la época del arte Bizantino.

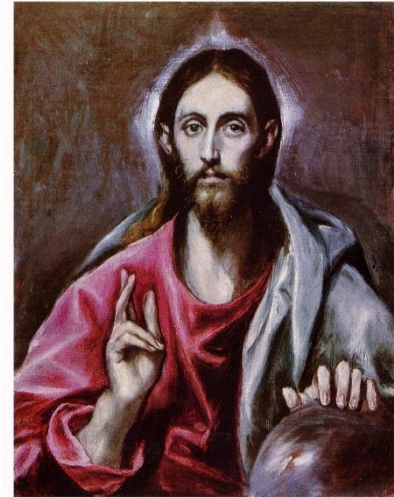
Esta etapa detallista y realista responde fundamentalmente a la presentación de Dios ante su población. Ya que contrario a la postura iconoclasta que señalaba que “Un Dios que se muestra se vulgariza”; Constantino V decreta que “pintar a Cristo es circunscribir lo incircunscrible” ya que éste tenía una intención explícita por darse a conocer puesto que se había revelado al personificarse como Jesús en la tierra.

En la historia del arte, más adelante los temas religiosos pierden fuerza y presencia en el periodo del Renacimiento porque hay una nueva forma de cuestionar a las creencias frente al arte. Esta etapa se caracteriza por despegarse de las tradiciones dominantes: “El arte renacentista es naturalista frente al abstraccionismo medieval y a la estilización gótica, pero también es expresionista en contraste con una concepción meramente mimética de la realidad”.⁹⁰ Su evolución responde en todo sentido a la Ilustración, que como se vio más arriba, replantea el papel de la religión frente al concepto de lo político y lo individual.

El periodo del *Quattrocento* es una época específica del Renacimiento que tiene sus implicaciones en la discusión racional de los conceptos de la belleza, la estética, el estilo y demás características técnicas y referenciales. El cuerpo

⁹⁰ Rafael Argullol (1988), *El Quattrocento, arte y cultura del renacimiento italiano*, pág. 19.

humano, y no Dios, se vuelve la medida simbólica de las cosas: “Por ello en la especificidad quattrocentista, en la representación del hombre como una arquitectura de las emociones, confluyen tanto el estudio científico de la naturaleza como el estudio de la estructura psicológica del humano”.⁹¹ Sin embargo, se siguen produciendo imágenes con una carga religiosa aunque ahora aparecen éstas refiriéndose a otras cuestiones existenciales e intelectuales: “La mayor revolución iconológica del Renacimiento es la estetización de las religiones, tanto de la grecorromana como de la judeocristiana”.⁹² El arte se vuelve una esfera más secularizada.



El Salvador

Los temas de vida cotidiana, paisajes y naturaleza muerta cobran más relevancia hasta el periodo Impresionista y no es que no estuvieran presentes en el periodo Barroco y en el Romanticismo, sino que éstos seguían recuperando temáticas religiosas pero desde otros cánones estéticos que, de igual manera, tomando en cuenta su tiempo, eran subversivos.

La diversidad de circunstancias que ha podido abordar el arte no tiene que ver con la censura hacia los temas religiosos, por el contrario, se sigue hablando de éstos pero desde diversas aristas ya que la propia técnica podía significar una protesta o una adhesión a las nuevas formas de conocimiento, de esta manera cada periodo tiene una representación de Cristo, pasando por la “Crucifixión” de Pablo Picasso que pertenece al Cubismo, “El Cristo de San Juan de la Cruz” de Salvador Dalí en el Surrealismo, “Witthe crucifixion” de Marc Chagall en el Dadaísmo, hasta llegar a autores del Arte Conceptual que lo siguen representando.

Señalando esta amplitud de influencias, movimientos y sentidos del arte, me enfocaré brevemente en el periodo renacentista con El Greco y su obra *El Salvador* por ser una imagen **iconográfica**, es decir, trascendentalmente contenedora de las

⁹¹ *Idem.*

⁹² *Ibid*, pág. 34.

intenciones y pensamientos de una época; producto por excelencia de la misma. Esto no significa que sea representativa o la considere arbitrariamente la más importante, sólo me limito a mencionar su relevancia y los efectos que causó en nuestra historia, tomando en cuenta que su contexto la hizo ser y significar mientras que el nuestro la hace resignificar.

Esta pintura enaltece a Cristo como un ser individual y alrededor de él se concentran Los Apostolados, quienes son sus seguidores que conforman su equipo de trabajo y su Iglesia. Hay una clara personificación de la humanidad en esta obra que responde a cómo la sociedad de ese entonces se veía reflejada. *El Salvador* es una producción icónica que, como otras tantas en su tiempo, expresa una idea esencial sobre las creencias de una colectividad. Nos deja ver una fe dominante, una divinidad en forma de hombre, una bendición que muchos querían recibir, el poder de la obra, del pintor, de quien la encargaba y de quien la exhibía por encima del poder político o económico.



Los Apostolados

Esta imagen nos es familiar porque también fungió como base para hacer otras descripciones de Cristo. Es en este sentido que apelo a la idea de estructura de Bourdieu como *estructura-estructurada-estructurante*. La pintura de *El Salvador* del Greco responde a un contexto y sirve como fundación de otros conceptos e imágenes colectivas; llegando hasta Superman, por ejemplo, ya que también

representa al *individualismo*. Es un mito moderno que refunda símbolos casi divinos.

Su nombre es clave para entender lo que significa. Un súper hombre. Es un extraterrestre que fue criado en la tierra por unos padres adoptivos campesinos quienes le inculcaron valores como la humildad, la ayuda al otro y el desprecio de la injusticia, etc. Es más fuerte que cualquiera pero oculta su fuerza en un *alter ego* conocido como Clark Kent. No describiré más al personaje porque doy por hecho que el lector sabe de lo que estoy hablando.

En este personaje hay una clara mitificación; es decir, parece casi una divinidad que a pesar de poder tener la vida resuelta, decide ser *uno más* para convivir en sociedad y complica y entorpece sus relaciones interpersonales con un amor platónico, un jefe imposible de satisfacer y una casa que constantemente está humanamente reparando.



Superman

Umberto Eco lo explica como un relego de lo que otrora se consideraba como sagrado, pues ahora hay una representación simbólica de ello. “En una sociedad de masas de la época de la civilización industrial, observamos un proceso de mitificación parecido al de las sociedades primitivas y que actúa, especialmente en sus inicios, según la misma mecánica mitopoyética que utiliza el poeta moderno.”⁹³ Hay en esta explicación una aproximación a lo planteado por Dumont en su concepto de *individualismo* y su consolidación con lo económico. Es decir, Superman representa un bien consumible que más allá de ser mobiliario, es casi ideológico, y que significa una proyección de lo que particularmente se entiende hoy como individuo: un ser no sagrado, pero con la capacidad de desprenderse de sus poderes (creencias) para relacionarse con los otros. Un partícipe de la política al mismo tiempo que se entiende ajeno a la esfera partidaria, respetando las

⁹³ Umberto Eco (1995), *Apocalípticos e Integrados*, pág. 221.

jerarquías del Estado reconociéndolo como “monopolio de la coacción física legítima” y limitándose a ayudar a la policía y a los militares. Al mismo tiempo capaz de ejercer su profesión como un ritual del cual ni siquiera tiene necesidad y con una vida íntima a la que ni nosotros tenemos acceso.

Este producto cultural, según el autor italiano, es un reflejo de lo que los consumidores quisieran ser:

El objeto es la situación social y, al mismo tiempo, signo de la misma: en consecuencia, no constituye únicamente la finalidad concreta perseguible, sino el símbolo ritual, la imagen mítica en que se condensan aspiraciones y deseos. [Superman] es la proyección de aquello que deseamos ser.⁹⁴

A modo de síntesis, señalo que hay mitificaciones en nuestra sociedad moderna a partir de lo que entendemos como individuo y a las aspiraciones personales que tenemos ante ello. No sólo me refiero a Superman, sino a toda la construcción cultural y económica que nos autodefine. Existe una relación entre Cristo y sus apóstoles, y Superman y sus amigos, ambos combatientes del mal. Hay una serie

de valores religiosos que envuelven claramente al primero, mientras que en el superhéroe se ven parcialmente connotados en dos sentidos; a) como una construcción simbólica casi divina que enaltece la idea mesiánica de un salvador o protector omnisciente que se considera como ficción pero



La Liga de la Justicia

en el cual hay una reflexión de los deseos individuales de sus consumidores y, b) como un personaje que al interior del mismo (ya sea como Superman o como Clark Kent) hay una educación o instrucción moral que lo conforma y que le permite desenvolverse en la sociedad a partir del desprendimiento de sus superpoderes,

⁹⁴ *Ibid*, pág. 222.

en el entendido de que sólo los usa para el bien, cuyo constante debate, casi bioético entre el bien y el mal, y los usos del poder frente a sus cualidades físicas lo adentra en una historia atractiva y seductora para el lector. Hay escenas tanto en el cómic como en sus películas donde Kent busca respuestas en una iglesia, planteando sus inquietudes ante un sacerdote y escuchando y aplicando sus consejos.

Por último, quiero señalar que hay un recorrido de la idea de *individualismo* que va desde el cristianismo hasta otras representaciones simbólicas modernas y cotidianas secularizadas. Este *individualismo* tiene su génesis exponencial en la *religión*, pasa por lo *político* y se consolida en lo *económico*. Es entendido como un valor, entre otros tantos, que se reproduce por una concatenación de acontecimientos históricos por los cuales hoy tiene vigencia a través de su fusión y adaptación con otras esferas. Este marco explicativo me permite dilucidar la presencia y modificación de éste y otros valores religiosos en la Modernidad. Por eso agrego un cuarto eje que corresponde al *simbólico* como forma de ver evidencias naturales de elementos morales religiosos en las producciones mediáticas.

CONCLUSIÓN

En resumen, en este capítulo se lleva a cabo una descripción histórica sobre lo que hoy entendemos como un individuo moderno, caracterizado por afrontar la distinción entre lo público y lo privado en la medida en que puede desprenderse de ciertas prácticas e ideas, para insertarse en esferas particulares que así lo exigen. Este individuo no se encuentra más determinado por una creencia dominante, por un sistema político o por una forma de producción limitada por castas, por el contrario, tiene la capacidad de elegir su creencia –o no creencia–, separarse de la sociedad, emanciparse de su familia y trabajar en lo que desee. Además, puede, paradójicamente, convivir con condiciones que le son externas, ajenas o contrarias a sus convicciones pues hay mecanismos sociales que permiten estas concatenaciones sin la necesidad de renunciar a sus decisiones personales.

El individuo no es una parte del todo; las sociedades holísticas no son prioritarias, por el contrario, puede desenvolverse ajeno a la religión, a lo político y puede adquirir libertad económica. Esta forma de *individualismo* se concibe como un valor, entre otros tantos, que tiene un rastro religioso y que hoy sólo recupera reminiscencias de su pasado. Nace con la tendencia desaparición de las mitologías o religiones politeístas y se consolida, primero en la India, con el budismo, y después en Occidente, con el monoteísmo a través de los valores judeocristianismo. Por tanto, en este tipo de sociedades la *moral religiosa* se establece como una opción más y es el individuo quien decide o no apropiarse de ella, es un saber más que se suma al conjunto de conocimientos que pueden ser socializados. Al mismo tiempo, el individuo se vuelve un reproductor de esta forma de religiosidad, atravesando de manera transversal lo público y lo privado, en la medida en que puede desprenderse de ésta y volver a ella según las condiciones de su entorno.

Planteo al plano simbólico como una forma visible por excelencia de reproducir el *individualismo*, pues es un valor que se adapta a nuestras condiciones sociales y por ende a las mediáticas. Es decir, hay una mutación de la presencia de un individuo sagrado como un Dios en las pinturas, hacia una serie de mitos modernos que reflejan los valores predominantes de este tipo de sociedad. En los

escenarios simbólicos es posible depositar este valor de forma ordenada y secularizada. Desde las caricaturas hasta en las producciones más complejas hay muestras de una moral basada en la construcción de un individualismo que tiende a solucionar los problemas y las incertidumbre de manera casi divina a través de poderes extra humanos o tan sólo un liderazgo muy marcado que permita guiar a los menos dotados hacia *la solución o el mejor destino*.

CAPÍTULO 3 LA RELACIÓN ENTRE LA COMUNICACIÓN Y LA MORAL RELIGIOSA: ESBOZOS DE UNA APROXIMACIÓN INTERDISCIPLINARIA

Una vez explicado el concepto de *moral religiosa* tanto teórica como metodológicamente, y entendido éste desde su concepción histórica hasta su continua *reproducción* en la actual sociedad Occidental, damos un brinco para relacionarlo con una actividad que existe aparentemente ajena de las doctrinas religiosas, en este caso me refiero al fotoperiodismo.

En este capítulo hay varias preguntas que se plantean y a las que cuidadosamente se dan respuesta. Una de las principales cuestiones que motiva la creación de este apartado tiene que ver con interrogarse ¿Por qué si el fotoperiodismo es laico a partir de las reglas del Estado, así como por sus propios códigos de ética, reproduce imágenes con símbolos religiosos?

La observación de este vínculo permitirá explicar que las prácticas con cierta carga de religiosidad pueden reproducirse aun en espacios que no les son institucionalmente propios. Además de señalar que de esto participan todos como sociedad y no sólo se reduce a una colectividad de creyentes.

Me enfoco al fotoperiodismo por citar un ejemplo, sin embargo, es una acotación que responde a una forma de la comunicación. Aclaro que hay más modos de la comunicación en los que también hay presentes símbolos religiosos y que también reproducen sus valores; desde una ceremonia religiosa institucional hasta una plática cotidiana donde se usen palabras o acciones que hacen referencia a esta moral vigente, vigilante, castigadora, contenedora de la violencia y dadora de saberes para su ejercicio en la vida social.

Con esto no estoy diciendo que este tipo de moral está presente en todo momento o que impregna todas nuestras actividades o ideas, por el contrario, sólo la sitúo donde sí tiene una pertinencia y un valor de uso.

Por otro lado, hay una justificación teórica que considero necesaria para pretender un esbozo entre las Ciencias de la Comunicación y los temas religiosos, desde una perspectiva académica, analítica y con rigor metodológico que el lector juzgará correcto o no, pero cuya iniciativa espera ser abordada posteriormente,

abriendo el campo de estudio de la Comunicación desde las mismas herramientas de las Ciencias Sociales, apegándome a los fenómenos que circundan a nuestra sociedad, que a veces son invisibles pero pueden ser recuperados a partir de su enunciación.

3.1 UNA AMPLICACIÓN AL CAMPO DE ESTUDIO DE LAS CIENCIAS DE LA COMUNICACIÓN

Reconozco a las Ciencias de la Comunicación como un campo de estudio de las Ciencias Sociales con la posibilidad de estudiar fenómenos desde una perspectiva analítica y científica, a partir de la cual hay una gran generación de conocimiento que tiene que ver con la pluralidad de visiones sobre la comunicación.

Por ejemplo, existen aquellas que tienden a centrar la atención en los medios de información como protagonistas de la comunicación u otras tantas que se preocupan de medir e identificar a los públicos y a las audiencias con la finalidad de explicar y explorar las dinámicas políticas o de consumo en el mercado.

Otro tipo de perspectivas están orilladas a pretender a la comunicación como un tipo de ideal para llegar a acuerdos y mejorar la vida política -en comunidad-; se suman quienes observan un intercambio de información en esquemas sistémicos para detallar dinámicas sociales. Pudiera seguir con otros tantos tipos de corrientes sobre la comunicación que no he tenido el cuidado de citar, pero mi intención es señalar la apertura que hay en este campo de estudio multi interdisciplinario.⁹⁵

No pudiera decir que unas tendencias son más acertadas que otras, pues estaría negando la amplitud del campo, al contrario, las constantes aportaciones y críticas han generado nuevas vertientes para reformular sus métodos y objetos de análisis.

En este sentido se inscribe mi tesis, que busca esbozar una relación entre la comunicación y los temas de la religión. Es, de manera poco madura, un acercamiento a observar dos fenómenos que tienen puntos similares y que como toda institución social, comparten ciertos conocimientos a partir del desarrollo de sus individuos en las prácticas cotidianas.

⁹⁵ Utilizaré estos prefijos para destacar dos momentos característicos del campo de estudio de las Ciencias de la Comunicación: *multi* para hacer referencia a que este campo puede converger con otras disciplinas, campos o ciencias de manera externa. Puede, pues, encontrar objetos de estudio afines y sumar puntos de vista. Por otro lado, *inter* tiene que ver con la construcción misma del propio campo. Cómo se ha consolidado este mismo, a partir de la inclusión y el diálogo con otras visiones del mundo. Es decir, las Ciencias de la Comunicación son eminentemente interdisciplinarias aunque no necesariamente multidisciplinarias.

Habrá quien diga, con base en argumentos fáciles y reduccionistas, que en una iglesia no hay comunicación pues sólo el sacerdote, pastor, reverendo o demás autoridad religiosa emite un monólogo mientras su población de creyentes recibe esa información de manera pasiva. Si bien es cierto que el discurso oficial va generado en una sola dirección, también hay que tomar en cuenta que por parte de los receptores al no decir algo, también est n diciendo algo; la no respuesta, también es una forma de respuesta.

Me parece que aun en la religión hay un tipo de comunicación que es muy particular y que se puede entender en la expresión de los creyentes, su asistencia y continuidad o desapego a una iglesia, la actitud que tienen hacia el mensaje proferido, la relación que tienen entre estos mismos, el lugar físico que ocupan en la iglesia o templo, sus aportaciones económicas, sus aspiraciones por querer formar parte del cuerpo burocrático de la misma, su forma de vestir, el deseo por participar en las fiestas, las críticas que emiten ante lo que no les parece correcto y un sinfín de acciones que dejan ver que cada servicio es único, y que cada población de creyentes tiene una lectura específica de su entorno que contribuye a formar una efervescencia colectiva que responde a un flujo de comunicación.

Además, se pueden sumar otro tipo de interacciones entre autoridades y fieles que son parte de los protocolos institucionalizados, como las confesiones, las ministraciones y demás formas de éxtasis individual donde hay una relación cara a cara, o al menos voz a voz, entre estos dos, que aunque no se pueda hablar de igualdad, puesto que conservan sus posiciones predeterminadas, sí hay un reconocimiento del otro como interlocutor legítimo para llevar a cabo un tipo de diálogo que es limitado por sus pretensiones y objetivos.

A estas alturas sobra señalar que mi intención no es aprehender estas formas de comunicación, simplemente las describo, de manera muy breve, para dar a entender que existen y son tan válidas como cualquier otra que sea más convencional o recurrente.

Mi objetivo se acerca más a entender a la comunicación como una acción fundamentalmente social con la capacidad de compartir saberes y conocimientos a partir de formatos o soportes como la voz, la escritura, los textos, las imágenes, las

expresiones faciales y corporales, y demás experiencias sensoriales que los individuos son capaces de interpretar, reproducir y gestionar.

Dentro de esta categoría explicativa, la relación entre comunicación y la *moral religiosa* es entendida como la capacidad de los individuos de reproducir un tipo de moral particular a partir de la propia gestión de sus saberes, como sociedad. Es decir, hay un uso constante de todos los formatos antes citados -además de otros tantos que se sobreentienden-, para recordar e instruir a los demás sobre las ideas del bien y del mal, con base en las cuales se desarrollan ciertas actividades colectivas.

Me centraré en la fotografía, como un soporte fijo, que contiene una gran cantidad de información que puede ser leída por un público determinado, en un contexto específico. Advierto que esta acotación es metodológica; habría podido elegir la producción literaria, la radio, la televisión, las revistas, la conversación entre dos personas del día a día o demás soportes comunicacionales para demostrar que la *moral religiosa* se reproduce a través de éstos bajo condiciones muy particulares, pero he decidido observar sólo la imagen tomada por un lente porque se conserva en papel o formato digital y puede ser hecha pública con mucha facilidad y aceptación.

Admito que esta elección responde a un interés personal, como toda selección en el ámbito de la investigación, pero también lo hago convencido de que hay una relevancia social en su estudio y que la fotografía es la muestra por excelencia de cómo hemos construido mecanismos sociales para administrar la información, desde quien toma la foto; arrastrando una responsabilidad en su tarea de poner en práctica la parte técnica y conceptual de un amplio bagaje estético e informativo, pasando por el formato donde se exhibe, lo que se escribe, describe o se pretende, hasta quien es capaz de leerla y enterarse de ciertas nociones de la realidad, incluso rebasando la intención de las personas que participaron de ello.

3.1.1 UNA TAREA DE LA COMUNICACIÓN: COMPARTIR SABERES Y CONOCIMIENTOS

Una vez entablada la base de lo que concierne a la comunicación dentro del marco de las Ciencias Sociales, me limitaré a hacer una revisión de cómo la comunicación coadyuva a la difusión de saberes y conocimientos que nos permiten generar lazos de información. Con esto no estoy diciendo que nos ayude a establecer mecanismos de entendimiento, puesto que lo que las personas entiendan es tan variable y subjetivo como la cantidad de personas en el mundo y no habría forma de medirlo más que preguntando a uno por uno, con el resultado de que cada quien tendría su propia interpretación de las cosas. Por el contrario, a lo que me refiero es que la comunicación es una actividad que nos permite acomodar y racionalizar nociones sobre ciertas cuestiones que se comparten en sociedad.

Temas como la energía o los sentimientos pueden ser conceptos que engloban esencias que desconocemos: ¿qué es la energía? o ¿qué es el amor?; las respuestas exactas nadie las sabe, pues no existen, aunque pudieran surgir aproximaciones a estos objetos a partir de lo que socialmente se reconoce como algo predominante. Por ejemplo, habrá quien dé su punto de vista desde los efectos prácticos de estos conceptos o los explique por su utilidad al enunciar cosas como la luz y el calor, para el caso de la energía o las relaciones en parejas, las expresiones de afecto o la vocación por una profesión, por el lado del amor.

Invito al lector a realizar el siguiente ejercicio: Intente explicar a alguien que conoce lo que usted entiende por amor. Pruebe a formular una definición. Verá que le vienen a la mente una serie de palabras, expresiones y situaciones con las cuales podrá ir “dando pistas”. Después podrá ser el caso de que su interlocutor quiera completar su propuesta a partir de lo que sabe. Probablemente su dinámica los orille a especializarse en un tipo de amor y posteriormente deriven en un punto donde no recuerden por qué llegaron ahí. Entre más natural sea la conversación, menos control tendrán de ella.

Es decir, la comunicación engloba una serie de nociones que más o menos se comparten. En la medida en que haya más “pistas” que nos permitan ir acotando

a lo que nos referimos, la comunicación se vuelve más precisa y cercana al objeto sustancial al que difícilmente podríamos llegar de otra manera.

En este sentido, el uso de la comunicación refiere a una constante búsqueda por explicar nuestras intenciones, ideas, emociones, conceptos, necesidades, estados de ánimo, construcciones sociales y demás expresiones que tienden a ser compartidas, al no poder o querer ser propias de uno mismo y que son hechas existentes al enunciarlas en cualquier formato (voz, pensamientos, pintura, música, letras, mímica, etcétera).

Esta generación de información es hecha con el uso de nociones que rodean a la esencia de nuestro pensamiento. Por ello, se recurre a ejemplos o anécdotas que permiten, si así es la intención, establecer una forma de hablar más sencilla y clara. En el caso de que la intención sea la contraria, se optará por ensuciar el discurso.

Cuando se emiten los enunciados se procura tomar en cuenta al interlocutor, es más, se intenta entablar una dinámica donde éste participe no sólo de su presente, sino se tiende a recuperar experiencias del pasado con el fin de asegurar puntos de identificación.

Un diálogo no sólo implica la presencia de al menos dos personas, sino que de ella participa algo más grande que es la sociedad y sus construcciones. No se trata sólo de que estas dos personas coincidan en sus referentes, sino que éstos últimos pueden ser compartidos por terceros puesto que los procesos de socialización tienden a ser incluyentes, al mismo tiempo que excluyentes.

Me explico: pareciera una contradicción, sin embargo, con incluyentes me refiero a que los conocimientos sociales son prácticamente difundidos sin control alguno, de manera viral (con viral sólo me refiero a que se desconoce el origen, no pretendo apropiarme de ninguna cualidad negativa) si bien hay formas institucionales de compartir los saberes de una sociedad como la educación estatal, también hay otras tantas que se limitan a las experiencias como el caso de la amistad, el liderazgo, o la mismas normas moral, donde no siempre hay una organización que reproduzca estas nociones.

Por ejemplo, hacemos uso de ciertas expresiones o dichos de los cuales desconocemos su historia, pero sirven para explicar circunstancias particulares. Véase el caso de la suerte, la casualidad o el destino. Su aprehensión y reproducción se deben más a una socialización pura sin la intervención de instituciones, aunque no niego del todo la intervención circunstancial de estas últimas.

Asimismo, también menciono que son excluyentes porque las condiciones de socialización nunca son parejas; no todos tienen acceso a la educación básica, al mismo idioma o a la misma cultura, aunado a esto, la idea de duplicación de la conciencia ⁹⁶ (Berger) permite que cada quien decida apropiarse o desechar ciertos saberes.

Por lo que aspectos como la sátira, el doble sentido, el sarcasmo y demás juegos de significados tienen un reconocimiento solamente en sociedades específicas donde se ha difundido de manera mayoritaria que su significado no depende del significante, sino de una interpretación del mismo.

Además, no porque se reconozcan los dichos tradicionales de una región es sinónimo de que esa persona los va a usar o replicarlos si no está convencida de ello. Hay quienes luchan contra algunas formas de decir como “mande”, “ir al mandado”, “perdón” o, incluso, hablar de “usted” a los otros porque remiten a relaciones de poder, machismo, religiosidad, racismo, etc. Es en este sentido donde hay una exclusión en las formas de socialización.

Así pues, concluyo que la comunicación es un intento constante por generar y reproducir saberes: uno de ellos la *moral religiosa*. Que si bien su ejercicio permite generar un lazo de socialización incluyente a partir de la distribución viral de estos conocimientos, también es excluyente pues no todos tienen acceso a recibir una formación, un consejo, una doctrina o una postura de tipo moral, además de que dentro de los que sí, no todos la aceptan como suya ya que pueden actuar sin ésta o incluso en contra de ella.

⁹⁶ Esta idea la recupera Peter Berger del concepto *Duplicación de la conciencia* en Mead, asimismo, reconoce la aportación de Durkheim a partir de la idea de *homo dúplex*.

En este punto aclaro que no pretendo hacer un diagrama funcionalista o determinista, al contrario, he planteado a la comunicación como un proceso muy complejo que, al igual que con la *moral religiosa*, no puede ser reducida a una definición o a una función, sólo intento hacer un esquema, en términos weberianos, ideal, que me permita aislar ciertas tareas para su estudio.

La comunicación conlleva en su ejercicio la aplicación y reproducción constante de ciertos saberes generados en sociedad. Los participantes están contruidos, al mismo tiempo que coadyuvan a construir a otros sujetos de la misma colectividad. Digo que es un proceso constante e inacabado porque, tal como el lenguaje, siempre cambia y se adapta a nuevas perspectivas, a nuevas épocas y nuevas nociones sobre la realidad, al mismo tiempo que el desarrollo de la comunicación permite modificar a la realidad misma.

Ahora pasemos al fotoperiodismo como un ejemplo muy reducido de la comunicación. Señalo que reducido pues ninguna definición, modelo o formato es capaz de compilar este proceso, aunque sí nos dé una idea de sus implicaciones. Hay en la fotografía una reproducción simbólica de la realidad pues ésta contiene toda una carga de saberes y conocimientos hecha para leerse e interpretarse: para socializar.

Para el caso del fotoperiodismo, se puede decir que cumple con una función aún más específica y formal, al ser responsable de aprehender esa realidad y reproducirla, con tendencias a la inclusión social al impartir de manera masiva sus publicaciones.

3.2 LA FOTOGRAFÍA COMO ESPEJO SOCIAL

El nacimiento de la fotografía tiene una larga historia que se basa en la experimentación constante de su técnica y sus conceptos. Sus inicios se pueden rastrear desde las observaciones que hacía de la luz Aristóteles, pasando por el matemático y astrónomo islámico Alhazen (965-1040), quien estudió eclipses en cajas oscuras. Más adelante con Leonardo Da Vinci (1452-1519) hay una reproducción a escala de ciertas imágenes a partir de la manipulación de la luz, sin embargo, no logró hacerla fija. Posteriormente alquimistas medievales aportan a su evolución con una química muy primitiva que permiten establecer primicias sobre la composición material de una fotografía. Sin embargo,

Habría que esperar hasta que el francés Nicéphore Niépce (1765-1833) logre retener una imagen aunque con poca fidelidad. Sin embargo Jacques Daguerre quien en agosto de 1839 presenta oficialmente el llamado “daguerrotipo” con el respaldo de la Academia de Ciencias de París, que será lo más parecido a la fotografía. Paralelamente los experimentos de este tipo se realizan en Inglaterra y Brasil; de hecho Boris Kossoy sostiene que el verdadero padre de este invento será el brasileño Hercule Florence en 1833⁹⁷

La fotografía nunca se encuentra sola, no es una actividad que tenga una individualidad hermética ni pura. Al contrario, es consecuencia del influir de otras disciplinas como el cine, la televisión, las revistas, los carteles publicitarios, las imágenes en internet y, por supuesto, la pintura.

No me atrevería a decir que la fotografía es más cercana a esta última, si bien en un principio la primera se guió por la segunda, hoy hay un claro despego; es decir, la foto va a acercarse más a un formato dependiendo de su intención y de su género.

Sí, la foto artística puede estar más próxima a la pintura en la medida en que contenga una propuesta de pensamiento y un dominio de la técnica, pero la foto también pudiera despegarse de ésta y acercarse más a la televisión, por ejemplo, el caso del fotoperiodismo que en veces “congela” imágenes de un video y se queda

⁹⁷ Hugo José Suárez (2008), *La fotografía como fuente de sentidos*, pág. 17.

con éstas para presentarlas como fotos que han ganado premiaciones en la categoría de fotografía por su sagaz aportación.

Con esto planteo que hay siempre una relación entre la fotografía y otros formatos de organización de información. Por lo mismo hay una constante evolución y alimentación con nuevas técnicas, tendencias y modas sobre la fotografía.

No está sola ni es tan original como se piensa, es un producto social que comparte su evolución a la par de otros modos de ser, incluso con aquellos que no se han mencionado como los conceptos de belleza, el valor de la honestidad –pues hay fotos modificadas que engañan a sus espectadores al presentar una historia malintencionada–, el desarrollo de la tecnología y demás nociones de la realidad que serían imposibles enunciar, y que se desarrollan e influyen en ésta.

Es un formato interesante el cual, definiendo, no tiene una lectura universal. Cada fotografía es particular y sólo se entiende en un contexto específico por lo sustentado más arriba, por ser consecuencia de otras actividades. Al igual que con el arte y otras formas de comunicación, para entender y disfrutar a la fotografía –de ser el caso– es necesario conocer su planteamiento teórico y ubicar sus intenciones, límites y alcances.

Para defender esta postura, citaré el siguiente caso que recupera la arquitecta mexicana Eunice Miranda Tapia con base en Alan Sekulla en su artículo “On the Invention of Photographic Meaning”:

...el antropólogo Melvin Herskøvits...muestra a una aborigen una fotografía de su hijo, ésta es incapaz de reconocerlo, de entender que esa imagen, que ese pedazo de papel, representa a su hijo; de tal forma que el antropólogo se ve en la necesidad de <<traducir>> el mensaje visual de la fotografía y tiene que utilizar códigos de lenguaje para reemplazar códigos que la imagen no comunica por sí misma⁹⁸

Pareciera obvio el reconocimiento de su hijo, sin embargo, hay otras vertientes culturales que condicionan la lectura de la foto. No basta presentar una evidencia para obviar su reconocimiento, sino que es una forma de información a la que no

⁹⁸Alan Sekulla, “On the invention of photographic Meaning”, *Apud*, Eunice Miranda (2008), *Memoria cero: una mirada fotográfica*, pág. 51.

todos tienen acceso de la misma manera. Veámos que la comunicación es incluyente y excluyente. No todos pueden participar de ella, incluso entre quienes sí, hay matices.

”El dispositivo fotográfico es por tanto un dispositivo culturalmente codificado”, es decir, el significado de la imagen está directamente relacionado con el concepto establecido por el fotógrafo y la verdadera interacción de la imagen-significado se conformará de acuerdo a los parámetros culturales de quien se enfrenta a una fotografía—la iconósfera cultural⁹⁹

Me parece necesario contextualizar a la fotografía, ubicándola no sólo en su tiempo y espacio, sino en su entorno social: en este sentido, diremos que la fotografía nace con la Modernidad. Su uso se encuentra concentrado en las capitales y en las zonas urbanas. Como la mayor parte de las innovaciones, se encuentra sujeta y limitada por la brecha tecnológica y la brecha digital. Digamos, la explotación de esta herramienta es muestra del desarrollo¹⁰⁰ económico, social y cultural de una región.

Hay quienes plantean que hay una saturación de la imagen en este tipo de sociedades y que no vemos lo “importante” o que “ya no nos sorprendemos”. En este trabajo no me propongo a seguir con estas ideas, pues parecen adjetivos negativos sin fundamento, al contrario, es evidente que hoy hay un uso más recurrente de éstas en comparación con otras épocas pero me adhiero a pensar que cada persona tiene la capacidad de discernir entre lo que le es importante, bello, estético y que pueden confrontarse muchas imágenes sin que necesariamente una persona se “sature”.

Por otra parte, hay fotos que se reproducen de manera masiva a pesar del pasar del tiempo como la de “El Che” que se calcula que es la fotografía más conocida por ser un ícono político. Hay una reproducción de fotografías semejantes como la de ciertos políticos en campaña que conservan esta pose para pretender generar la aceptación y simpatía conseguidas por líder socialista. Evidentemente

⁹⁹Eunice Miranda (2008), *Mirada Cero*, pág. 51.

¹⁰⁰ Esta idea de desarrollo no es sinónimo de evolución o a algo “mejor” frente a lo “peor”, “antiguo”, simplemente se limita a una característica de las sociedades modernas.

los efectos no son los mismos, pero hay una búsqueda por replicar y acaparar ciertas imágenes colectivas.

Podemos imaginarlas con tan sólo enunciarlas. Más de uno sabrá de qué foto estoy hablando, sin siquiera tener la necesidad de tenerla presente, de igual manera, habrá quien haya recordado a algún candidato con esta misma postura. En este sentido, la fotografía es capaz de crear lazos referenciales entre los individuos.

La idea de reproducción en la fotografía es básica y clave. Por ejemplo, en sus inicios había una representación de la imagen de la burguesía. Sólo algunos podían fotografiar su retrato para dar a entender que eran de una clase alta o en ascenso. Actualmente, la fotografía presidencial en México parece seguir esos patrones.

Más adelante, su uso hace alusión a tomar cosas del campo científico que se desconocían como por ejemplo, partículas microscópicas o planetas, por citar dos extremos, y demás situaciones que su documentación ha permitido generar avances y establecer certidumbres; también hay una idea de veracidad.

Las fotografías también nos permiten conocer nuevas experiencias. Son formatos que permiten educar (no en un estricto sentido institucional, aunque también tienen sus usos pedagógicos en las aulas) al ser formatos de lectura que implican la presentación y adquisición de saberes de manera cotidiana. La recepción de las imágenes nunca es pasiva, hay una decodificación que tiene que ver con el ordenamiento de éstas, de manera tanto individual como colectiva.

3.2.1 LAS IMPLICACIONES INDIVIDUALES DE LA FOTOGRAFÍA EN EL PROCESO DE SU CREACIÓN

Al respecto de lo individual, Miranda Tapia explica que “como consecuencia de este devenir visual las imágenes nos irán conformando un catálogo, un inventario a la medida de nuestra subjetividad y contribuirán a construir nuestra visión del mundo; son imágenes que residen en el mismo sitio que los conceptos, ideas y sensaciones”.¹⁰¹ Es decir, hay una apropiación y ordenamiento de lo que vemos para después manipular esta información.

Esta forma de ordenamiento es individual en tanto influye en el fotógrafo pues éste es observador y hacedor de fotografías; ha sido educado desde la constante influencia de un bagaje técnico y estético, es decir, lleva consigo, en su memoria, una gran cantidad de imágenes que participan de su creación.

Al saberse a sí mismo fotógrafo, tiene el desafío de crear una imagen que pueda ser vista y entendida por su público. Es como el escritor de un diario, en el fondo espera ser leído y descubierto por alguien más.

Junto con el fotógrafo, la cámara juega un papel importante en la aprehensión y presentación de la realidad. Ésta tiene sus límites a partir de su encuadre que reduce a la visión. Se suman los objetivos (lentes) que, en ocasiones, pueden transformar la escena como el famoso “ojo de pez” y demás artefactos como filtros, programas de postedición y herramientas que tienen que ver con la selección de una parte de la realidad y una intención por conseguir un resultado específico.

Todas estas características deben ser tomadas en cuenta para entender las fronteras con las que se construyen imágenes. Para efectos metodológicos, Miranda Tapia encuentra en el individuo tres conceptos que permiten que éste pueda hacer y tener una creación. Estos son: la percepción, la memoria y la imaginación.

El primero tiene un vínculo entre lo biológico y lo convencional. La percepción refiere a la capacidad visual de recibir imágenes a través del ojo, que se constituye

¹⁰¹ *Ibid*, pág. 12.

por una serie de mecanismos conectados con el cerebro. Por otra parte, está ligada a la habilidad de reconocer y discernir entre lo convencionalmente más estético frente a lo que no lo es:

La memoria forma parte de nuestra costumbre visual, influye en nuestra forma de percepción, en nuestra manera de captar los mensajes que recibimos.

Tanto en el proceso de percepción como en el proceso creativo influye todo el acervo visual adquirido a través de los medios. Podemos hablar de una experiencia visual que deviene en el resultado creativo, una experiencia que, como menciona Rodrigo Díaz

... no puede ser amorfa; se le organiza a través de expresiones, relatos, narrativas, dramas sociales y realizaciones culturales –cultural performances- en general, que se muestran y se comunican, esto es, que se hacen públicas.

Por lo tanto, la percepción visual es una fuente inmediata y constante de imágenes: lo que veo es lo que existe. Al contrario de aquellas imágenes que evocamos a través de los recuerdos o que nuestra mente crea gracias a la imaginación¹⁰²

En segundo lugar entra la memoria. Básicamente se compone de dos momentos: 1) la posibilidad de crear imágenes mentales sin que el objeto necesariamente esté presente y, 2) la capacidad de modificar estos objetos para transformarlos, manipularlos, agregarles elementos, quitarles otros, moverlos, etcétera.

Según Arnheim existen ciertas fuerzas que actúan sobre la memoria, éstas constituyen una tensión que se manifiesta al contraponerlas, es decir, existen, por un lado, la fuerza de la huella en la memoria, el recuerdo que tenemos de algún elemento físico, llámese objeto; y por otro lado, la huella que posee el nuevo elemento que estamos observando. Al enfrentarse ambas huellas surge una fusión en la que una cederá información a la otra y viceversa, de tal forma que ocurre una especie de síntesis visual que llevará a una actitud que nos dirija “hacia la estructura más simple”¹⁰³

El tercer concepto es el de la imaginación. Se trata de jugar con la realidad, de modificarla y provocar una reestructuración de ésta en el plano colectivo.

En este paso se concentran los tres conceptos, a partir de la percepción y la memoria es posible generar una creación. En este caso por creación no entendemos algo puramente nuevo y original, sino que es el cambio de una

¹⁰²*Ibid*, pág. 25.

¹⁰³*Ibid*, pág. 26.

estructura. Tomar algo como ya hecho, y dotar o quitar una parte. Es un ir y venir, un sumar y restar que se permite con base en las funciones cerebrales pero también por lo visto a través de la historia tanto del sujeto como de la sociedad. Para el caso de la fotografía, la imaginación se aplica de la siguiente manera:

Se puede mencionar entonces dos tipos de imágenes fotográficas: las que reproducen una realidad - es decir, la imagen captada por la cámara es exactamente igual a la captada por la visión del fotógrafo-, y aquellas imágenes en las que el fotógrafo produce una nueva realidad a partir de la imaginación, es decir, crear y recrear la imagen.

Partiendo de esta acepción de la imagen fotográfica, no como un documento reproductor de la realidad, se pueden figurar numerosos experimentos en los que a través de la imaginación del fotógrafo es posible encausar al espectador a generar sus propias historias a través de una misma imagen¹⁰⁴

Como se mencionó más arriba, este proceso de aprehensión, manipulación y presentación de la realidad tiene una constante participación de herramientas físicas como el ojo humano, el cerebro, las cámaras, las pantallas o el papel donde se reproduce, así como sus soportes en donde entran las revistas, los diarios, los álbumes familiares y cualquier otro que se pudiera agregar. También participa de esto los saberes sociales y los conocimientos previos que motivan su ejercicio como su profesionalización, su especialización, su oficio o su gusto personal.

Miranda Tapia resume el proceso de la fotografía de la siguiente manera:

Así, la cámara fotográfica posee programas o funciones específicas que junto con la creatividad del fotógrafo y el conocimiento que éste tenga de ella, determinará el tipo de imagen que se desea. El fotógrafo aprende a conocer los controles, a ver y explorar, abstraer las formas, ver por medio de detalles, alterar la visión normal y descubrir¹⁰⁵

El hacer fotografía es, también, ser parte de la sociedad y vincularse con su reconocimiento y reproducción desde la modificación de ciertas estructuraciones. El fotógrafo es igual de reproductor que cualquier persona en la calle, es igual de castigador que cualquiera que defiende una postura, es igual de moralista que quien reconoce y practica una forma de moral.

¹⁰⁴*Ibid*, pág. 31.

¹⁰⁵*Ibid*, pág. 41.

3.2.2 LAS IMPLICACIONES SOCIALES DE LA FOTOGRAFÍA EN SU PROCESO DE REPRODUCCIÓN

Sin embargo, éste se distingue por ser un agente reconocido por su oficio, es decir, ante los otros, él es un observador calificado, por lo que su trabajo también recibe este adjetivo, además de su trascendencia, pues hay fotos que llegan a museos consideradas arte por su aportación al conocimiento, por su calidad estética y por hacer sentir empatía y desenvolver sentimientos en los espectadores. Hay unas que son premiadas desde la visión internacional, otras que quedan en libros, algunas más que se vuelven “fetiches” al ser objetos casi, o efectivamente, sagrados y, sobretodo, aquellas que quedan en la memoria colectiva por generaciones.

La fotografía también tiene sus usos sociales. La fotógrafa alemana Gisèle Freund en su libro *La fotografía como documento social* explica, a partir de un recuento histórico, cómo la fotografía nunca fue inocente, al contrario, tenía usos sociales bastante marcados. Plantea que en sus inicios era cara y su producción requería el dominio técnico que sólo pocos habían aprendido. Esto provocó que la sociedad cortesana de Europa del siglo XIX comenzara a explotar esta exclusividad y empezó a cambiar del retrato al óleo, al fotográfico. Este último se volvió un símbolo de poder, de status y representaba el progreso de una clase: la burguesía. Efectivamente se volvió la manera de materializar el ejercicio del poder; esto junto con los vestidos, las modas, los artefactos, la creación de empresas, frecuentar un banco y demás características de la época.

Poco a poco la producción de una foto fue abaratando sus costos y ganando terreno. “El 15 de junio de 1839, un grupo de diputados propuso a la Cámara [en Francia] que el Estado adquiriera el invento de la fotografía y lo hiciese público. De este modo, la fotografía ingresaba en la vida pública”.¹⁰⁶ Como había personas que vivían de ello -y vivían bien-, había más profesionales de esta especialidad, además, la gente que estaba en una clase en ascenso también quería apropiarse

¹⁰⁶ Gisèle Freund (2011), *La fotografía como documento social*, pág. 23.

de ella con el *retrato miniatura*, el cual se volvió un artefacto normal y requerido para pertenecer a cierto estilo de vida.

No obstante, de igual forma que la moda arranca en su planteamiento de las capas superiores de la sociedad, siendo adoptada por ellas antes de bajar poco a poco a las capas inferiores, igual ocurrió con la fotografía; en un principio se vio adoptada por la clase social dominante, la que tenía en sus manos el poder verdadero: industriales, propietarios de fábricas y banqueros, hombres de Estado, literatos y sabios y todo aquel que pertenecía a los medios intelectuales de París. Y poco a poco, fue descendiendo a las capas más profundas de la media y pequeña burguesía, a medida que se incrementaba la importancia de esas formaciones sociales¹⁰⁷

Al ser la fotografía ya una fuente de información relativamente accesible y con una aceptación pública, llegó a los periódicos. El 4 de marzo de 1880 se publica la primera foto en el Daily Herald de New York con el nombre de Shantytown (barracas). Ya antes había trabajos independientes con coberturas en guerras como el caso de Roger Fenton en 1855, quien tomó algunas fotos de la guerra de Crimea pero fue persuadido con dinero para no retratar a los soldados, con el fin de no asustar a sus familias. Posteriormente otros fotógrafos como Matthew B. Brady sí tuvieron la oportunidad de hacer daguerrotipos sobre la guerra americana pero éste no tuvo la difusión esperada por no encontrar inversionistas que apoyaran su trabajo.

¹⁰⁷ *Ibid*, pág. 24.

3.2.3 LA FOTOGRAFÍA COMO DENUNCIA DE LA VIOLENCIA

Para este punto parece haber una búsqueda periodística por denunciar la violencia a través de una lente. Por eso el periodismo fotográfico toma fuerza en Alemania, en todo lo circundante a la Primera y Segunda Guerra Mundial.

La historia del retrato fotográfico se inicia primero en Francia y luego se extiende al mundo entero. La historia del fotoperiodismo, por el contrario, cobra impulso en Alemania. Alemania fue el país donde trabajaron los primeros grandes reporteros fotográficos dignos de ese nombre, que dieron prestigio al oficio¹⁰⁸

En este punto, los fotógrafos ya no eran personas que sólo se dedicaban a retratar a la burguesía. Las dinámicas sociales permitieron que estos mismos fueran parte de esta clase. La foto ya era una actividad de élite. Más tarde, Gisèle Freund plantea una deformación del periodismo con la llegada de los *paparazzi*, quienes maliciosos por la facilidad de hacer fotos y ganar una buena cantidad de dinero pretendían apropiarse de ese prestigio que le correspondía sólo a algunos, se atropella el respeto a la privacidad y se prioriza el morbo y el espectáculo. Otro uso malintencionado tiene que ver con las fotos que funcionaban como instrumentos de propaganda política a partir de retratar a un líder con el manejo de la luz y en general de la imagen, para enaltecerlo, o aquellas fotos de guerra que eran manipuladas para criminalizar al “enemigo”, generando una idea de otredad, odio, racismo, xenofobia y demás calificativos negativos.

Pero quiero recuperar lo fundamental en la presentación del discurso del fotoperiodismo como una fuente informativa que en su origen, pensado y practicado así, pretendía castigar al violentador o, al menos, a hacer visible la injusticia y el dolor humano, generando un lazo de empatía a partir de la visión de lo que otrora no podía ser visto y menos entendido. Era una forma de abrir el panorama para aportar nuevas explicaciones sobre la guerra, cuestionar lo que se daba por justificado y sobretodo, hacer partícipe al ciudadano en el involucramiento de la misma. Darle la posibilidad de estar ahí.

¹⁰⁸ *Ibid*, pág.99.

El fotoperiodismo se vuelve un mecanismo legítimo y legal para denunciar los malestares del Estado y, en general, de la sociedad. Por ello hay fotos que atacan directamente a la injusticia e incluso se meten en la privacidad de las familias y de las personas para denunciar lo que otros podrían estar pasando. Sus efectos son limitados, es decir, el fotoperiodismo no se encarga de dar solución a la violencia, no tiene como objetivo acabar con ella, tan sólo se muestra como un canal que se limita a dar voz a quienes no tienen voz. Es un intermediario entre el problema y lo que los demás deben reconocer como un problema para, entonces sí, que las autoridades policíacas o los individuos puedan disminuir esa violencia. Con esto se reconoce que los sistemas políticos se encuentran incapaces de solucionar todos los conflictos ya sea por su corrupción, por la gran demanda o porque simplemente no todos tienen acceso a realizar su denuncia.

Esta forma de periodismo puede encontrar extremismos con la nota roja, la cual hacer ver panoramas trágicos sin ningún respeto a los derechos humanos. Sin embargo, al fotoperiodismo al que me refiero es uno propositivo, que cumple en algún sentido con este principio de responsabilidad ante su contexto, con la prioridad de denunciar la violencia contra la cual tiende a luchar nuestra civilización.

3.3 EL CASO DEL FOTOPERIODISMO

Existen muchos géneros dentro de la fotografía, desde aquellos familiares hasta los profesionales, ya que es una práctica que ha llegado hasta el consumo de masas. Hoy los llamados teléfonos inteligentes (smart phones), los cuales generan ventas millonarias en el mundo, procuran incorporar cámaras de alta calidad con un gran número de megapíxeles y demás softwares para la postedición como aplicaciones con filtros y herramientas de retoque.

La imagen fija parece no perder su vigencia, al contrario, sufre nuevas estructuraciones como las *selfies* que son fotos tomadas por uno mismo y que ha tenido un recibimiento masivo; es el caso de la *selfie* hecha en el Oscar del 2014 cuya reproducción en las redes sociales en internet la ha convertido en la imagen más compartida en la historia de la red, debido, en primer medida, a la cantidad de personas que tienen acceso a este tipo de tecnología y que pueden manipular su distribución en el espacio digital, lo que no pasaba con los contenidos en radio, televisión, periódicos, cine, etc. en sus formatos tradicionales. En segundo lugar, a la importancia que tiene la presentación de la imagen de uno mismo hacia los otros, a partir de ciertas expectativas y criterios de lo que debe ser una imagen hecha pública.

No quisiera echar la culpa a los “estereotipos”, pues a pesar de ser protagonistas de una idea estética, estos mismos actores y actrices que aparecieron en la citada *selfie* no son creadores de tendencias, sino que retoman mucho de lo que ya existe en la sociedad e igualmente son reproductores de una forma de vestir y, en general, de ser, como cualquier otro, sólo que ellos están insertos en un sistema de reproducción diverso que amplifica sus pretensiones.

Otra área donde se demuestra que el uso de la fotografía ha sido parte de algunos cambios en su quehacer es el *periodismo ciudadano*; que son espacios dentro de los noticieros en televisión donde se publican fotografías que fueron tomadas por los mismos ciudadanos, generalmente con sus celulares, con el fin de denunciar algún malestar comunitario, y que aparentemente ni las autoridades ni el periodismo tradicional tiene acceso a estas anomalías.

Hay, de alguna manera, una idea de democracia en la imagen. Como consecuencia del libre mercado, cada quien puede hacerse de un equipo fotográfico. A esto se suman los distintos públicos a quienes van orientados los productos. Desde cámaras desechables hasta las profesionales. Con ellas, cada uno puede elegir qué fotografía tomar, siempre y cuando, se respeten las normas, tanto de convivencia social, como las leyes que privilegian la protección a la propiedad privada.

El derecho a tomar una foto, al igual que a votar, encuentra sus límites en la pobreza, en la ignorancia, en los usos dominantes a seguir, en la edad, en el género y demás vicios culturales. Sin embargo, hoy, la tecnología, a petición de los consumidores, ha hecho posible que más personas tengan una cámara en las manos, con ello, hay una nueva idea de lo que es hacer una foto; pasando por su producción masiva, su almacenamiento y presentación, así como su deshecho.

Es indudable que la fotografía sigue los pasos de la Modernidad; nace en ésta y se desarrolla en ésta con el avance de la tecnología. Sus múltiples usos tienen la cualidad de entablar relaciones interpersonales, ya sea en el ámbito público como privado. A veces la línea es tan delgada como cuando las *selfies* son tomadas en espacios privados como en el hogar o con la familia y para el interés público es igual de relevante.

Sobre la fotografía diré que es un soporte que participa en los procesos comunicativos y que la sociedad la concibe como una herramienta para entablar lazos referenciales.

Hoy, la fotografía es como tener una cápsula del tiempo aunque más que ser abierta en el futuro, necesita ser descubierta en el presente, congelando lo que caracteriza a la humanidad en una imagen, señalando el presente en el mismo presente, a través de una selección poco ingenua de la realidad.

Eunice Miranda, de acuerdo con esta explicación, señala que “Hoy sabemos que la fotografía es más que una bitácora del recuerdo, su uso se expande y encontramos en ella la capacidad de reflexión, de abstracción, de crítica, de análisis

y, sobre todo, la posibilidad de explotar los múltiples significados que ella sugiere”¹⁰⁹
Es un recuerdo del hoy, para el hoy mismo.

Otro autor quien plantea que la función de la fotografía es única en esta época, respecto a las anteriores, es Hugo José Suárez quien propone que los alcances de las fotos son muy limitados “Una foto ya no está destinada a durar décadas archivada en un álbum o colgada en una pared, puede cumplir su función minutos después de haber sido transmitida de un celular a otro para luego ser depositada en el basurero”.¹¹⁰ Esta idea se impone crítica ante los usos de la fotografía; por lo tanto nos está diciendo que las que son publicadas en los medios de información son más importante que las privadas, incluso hay robos de fotos a actrices donde aparecen semi o totalmente desnudas, volviendo algo privado en público.

Vemos por un lado que mientras hay unas fotos que pierden vigencia o importancia, hay otras que trascienden y que son las que implican un reconocimiento por parte de una mayoría.

La fotografía tiene un sinfín de funciones en y para el presente a partir de ciertas prácticas sociales que van desde lo privado hasta lo público pasando por muchos géneros como el arte, el desnudo, la pornografía, la crítica política, las fotos de viajes, las familiares, las personales, las publicitarias, de paisajes, etcétera.

Me centraré en un tipo que, a mi punto de vista, es el más pertinente para entablar la relación entre la comunicación como un proceso de difusión de saberes y conocimientos, y la moral religiosa que es uno de ellos.

He elegido al fotoperiodismo como un formato que cumple, en la mayor parte de su ejercicio, con estándares de calidad altos en su ejecución técnica, también porque se desarrolla con una responsabilidad social apegada a los objetivos del periodismo como “guardián de la democracia”, además de estar sujeto a códigos de ética que garantizan, en la medida de lo posible, la difusión de la información de manera neutral. Estas características se cumplen, al menos en su pretensión. Bien

¹⁰⁹ Eunice Miranda (2008), *Op. cit.*, pág. 50.

¹¹⁰ Hugo José Suárez (2008), *Op. cit.*, pág. 24.

es sabido que hay un fotoperiodismo amarillista o de nota roja que crea escándalos y que plantea al sensacionalismo como herramienta mercadológica.

Esta forma de “periodismo”, si se puede llamar así, carece de lo mencionado más arriba y se limita a encontrar formas para vender y aprovechar, de manera astuta y perversa, la libertad de expresión. También es importante recordar que hay un gran público que lo consume y que solicita este tipo de fotografías, por lo que permite su subsistencia.

Reconociendo este tipo de trabajo, me despego de él para buscar dentro de un fotoperiodismo más limpio el material que necesito, para ello recurriré a premios de la categoría con criterios de calidad internacional. A propósito de esto, hago un paréntesis para aclarar el tema de la fotografía como fuente de verdad, en particular, la objetividad en el fotoperiodismo. Parece ser que, en general, en el periodismo se toman como sinónimos a *lo objetivo* con *lo veraz*. Sin embargo, habrá que distinguirlos.

Por objetivo, tomaré en cuenta el objeto mismo fotografiado. Lo que se diga de él puede ser falso o no, pero ya dependerá de otras circunstancias. Por veracidad entenderemos una cualidad subjetiva dada por el fotógrafo o periodista y el contexto donde se inserta la imagen. Es decir, una foto puede ser retocada porque su autor no quedó conforme con el resultado en comparación con lo que vio presencialmente. Esta edición no afecta al objeto, en tanto el fotógrafo sea honesto y no tenga una mala intención. Este tipo de ediciones ha tenido un recibimiento cada vez más aceptado por las agencias periodísticas. La edición no necesariamente quita objetividad a un trabajo periodístico, aunque hay casos donde sí.

Por otro lado, en el tema de la veracidad queda en lo dicho por el periodista, ya sea por su honestidad, profesionalismo, mala intención o ignorancia. La foto puede ser objetiva, incluso, sin edición, pero estar diciendo una mentira, ya que su autor o su medio tienen toda la capacidad de transformar la narrativa. Es decir, a partir de estos conceptos hay una serie de combinaciones que los distinguen.

Esto es muy difícil de cotejar o corroborar, por lo que a veces queda “creer” en el periodista o en su diario, además de recurrir a la implementación de códigos

de ética, que son guías o sugerencias que no necesariamente se cumplen aunque pueden aportar a la construcción de la veracidad.

A modo de síntesis diré que las ideas plasmadas en una fotografía no están subordinadas por el uso de técnicas. Más allá de los conceptos de veracidad y objetividad, hay otros tantos que intervienen para crear una foto de interés público, como el dominio de la cámara y lo referente a la edición. Por tanto, siempre serán más importantes los argumentos que pueda dar una fotografía, que su técnica.

Es ideal una relación entre la explotación de la técnica y el pensamiento en las fotos, pero hay casos donde éstas no son técnicamente buenas por la imposibilidad del ambiente, de los pocos conocimientos del fotógrafo y por factores externos, pero siguen siendo interesantes e incluso premiadas al momento de explicarse y aclararse.

Por ello el fotoperiodismo depende mucho de la intención y el tratado que reciba, puede limitarse al género informativo pero también puede convertirse en un género opinativo, por ejemplo a través de crónicas y reportajes. En el caso que sea, siempre habrá una porción de verdad (social), donde haya elementos que no puedan ser refutados y que señale condiciones muy evidentes, así como intenciones muy explícitas del autor o del medio (individuales) con la posibilidad extrema del trucaje o la manipulación de elementos externos. Por tanto, el fotoperiodismo se vuelve una cápsula de información compleja capaz de ser descifrable.

3.3.1 EL CONCEPTO DE LAICIDAD EN EL FOTOPERIODISMO

El argumento más importante de mi justificación por el género tiene que ver con su aparente despegue del ámbito moral-religioso, es decir, esta profesión no pretende, dentro de sus objetivos explícitos, evangelizar ni sostener una propaganda religiosa, tampoco es consciente de ejes morales para que las personas que observan las fotografías se vuelvan mejores. Me propongo a observar desde esta distancia por qué hay un tipo de moral que se reproduce, incluso en actividades sociales que se autodefinen ajenas.

Por el contrario, el fotoperiodismo es una actividad laica que persigue otro tipo de finalidades como la búsqueda de la verdad política y la difusión de lo que es relevante para la sociedad a través de sus diferentes categorías que pueden ser observadas en sus secciones, por ejemplos: México, Metrópoli, Internacional, Finanzas, Migración, Salud, Ciencia y Tecnología, Cultura, Mujer, Ecología, Turismo, Espectáculos, Cine, Sociedad, Opinión, Entrevistas, Deportes que son retomadas del diario *El sol de México en línea* en enero de 2015, cuya forma de sistematizar la información es muy similar a la de los demás diarios.

En cada una de ellas existe la posibilidad de generar contenidos a través de fotografías, de esta manera, es claro que el género del fotoperiodismo persigue objetivos cada vez más particulares, distantes de los religiosos, pues véase que no existe, siquiera, una sección llamada “Religión”.

Hablamos, sin lugar a dudas, de un periodismo laico. Por laicidad retomaré a Daniel Gutiérrez-Martínez quien la entiende como una consecuencia del Estado liberal moderno como administrador de las diversidades y la constante inclusión de éstas.

Un Estado que se entiende con base en los planteamientos del filósofo inglés Thomas Hobbes, donde en la condición natural prevalece la violencia “El hombre es un lobo para el hombre” *Homo homini lupus* que a su vez es una frase que retoma del pensador romano Tito Macio Plauto.

Según Gutiérrez-Martínez, la laicidad es un concepto que está constantemente construyéndose como el de la democracia; se usa para separar la política de las creencias, de manera predominante. El Estado, en este contexto,

tiene la tarea de privilegiar “el no privilegio de privilegiar”, ergo, permitir la autonomía y la pluralidad sin tomar juicios morales, simplemente comportarse como un gestor.

El periodismo se inscribe en los marcos de este tipo de Estado. Podemos observar el caso mexicano con el artículo sexto y séptimo de la constitución que son dedicados a la libertad de expresión, dotando a los medios de información de poder constitucional para evitar ser censurados o corrompidos por terceros. Se suman las leyes de menor rango como la Ley Federal de Telecomunicaciones, la Ley Federal de Radio y Televisión, y la Ley de Imprenta.

El periodismo también puede y debe ser laico. Con esto no se trata de que no se hable de la religión, sino que tiene la obligación de recurrir a ésta para presentar su punto de vista como una muestra de tolerancia que no sólo responde a la línea editorial, sino a la de los lectores, a la de la sociedad.

Es claro que no existe en el fotoperiodismo una propaganda moral o religiosa. He mencionado que el despego entre éstos es aparente porque en realidad sí hay fotografías periodísticas donde hay símbolos religiosos, sin embargo responden a otro tipo de razones, más bien se explica como una forma de denunciar la violencia a partir de otro código moral que no es el del Estado.

En el primer capítulo cité a Mercedes Garzón Bates, a partir del concepto de *transvalorización* que retoma de Nietzsche, para señalar que la moral no queda estática, sino que cambia como consecuencia del mismo ejercicio que hace de ésta la sociedad, al ver que unos valores pierden su lógica, utilidad o vigencia, y son sustituidos por otros o simplemente modificados.

En este sentido, el fotoperiodismo, en ocasiones, narra historias donde hace crítica a las condiciones propiciadas por el Estado para su sociedad (más particularmente al gobierno en turno pero sin importar qué propuesta partidaria esté en cargos de elección, el periodismo permea al Estado y sus instituciones como un observador que constantemente busca cuestionar las prácticas políticas, valiéndose, paradójicamente, de la legalidad del Estado)

Luego entonces, cuando las ideas morales del Estado, como por ejemplo la justicia, la igualdad y demás factores ideales no alcanzan a explicar la injusticia y la desigualdad en la sociedad, es cuando se recurre a un tercer referente que es la

moral religiosa porque cobra validez al ser un modelo de moral legítimo que permite imaginar otro tipo de reglas. Pudieran ser otros esquemas de conocimiento los que intervengan como este tercer referente, como recurrir al marxismo, al psicoanálisis o simplemente a otras formas de la democracia, ya sea aplicadas en otros países o plasmadas en propuestas teóricas.

Uso el término *legítimo* en la *moral religiosa* desde Peter Berger, quien a su vez lo recupera de Max Weber, al decir que “se entiende por legitimación un <<conocimiento>> socialmente objetivado que sirve para explicar y justificar el orden social.”¹¹¹ y me parece sumamente pertinente este término porque este tipo de moral explica una parte del orden social, mejor dicho explica el desorden en una tarea que le correspondería tomar al Estado.

¹¹¹ Peter Berger (1969), *Op. cit.* pág. 44.

3.3.2 LA FOTOGRAFÍA COMO PORTADORA Y DIFUSORA DE LA MORAL RELIGIOSA

En el caso del fotoperiodismo que presenta imágenes con una carga religiosa al denunciar la violencia, sería ingenuo quererlo explicar diciendo que el fotógrafo es un creyente y que plasma su postura a través de su lente, pues estaríamos negando toda una estructura de edición y publicación que controla este tipo de acciones y que cuenta con todo el poder para censurarlo.

Por el contrario, la propuesta consiste en exponer que la *moral religiosa* es una ideología que es reconocida por una mayoría y que responde a un constante diálogo con otras ideas morales.

Es decir, aunque el fotógrafo sea una persona agnóstica, en el estricto caso extremo, su labor profesional le permitiría tomar una foto con alguna representación de un elemento religioso que él, a pesar de sus (no) creencias, reconoce y sabe que reconocerán los demás, por conformar una parte de la realidad de algunos.

Este es el poder de la fotografía, entiéndase no como la comunicación, pues esta última no es una sustancia, sino un proceso, por lo tanto la foto se vuelve una parte de la comunicación que puede contener lo que es un ser humano para sí mismo y para los otros a partir de un fluir de símbolos e íconos que siempre dicen algo a alguien.

En una imagen queda impreso mucho más allá de lo que se ve, el papel retiene sentimientos, valores, sensaciones, jerarquías, proyectos, opciones de vida. Una foto nunca es ingenua, dice exactamente lo que debe de decir, es una ventana hacia dentro, es desnudarse ante ojos extraños. La foto es como sugiere el subtítulo de este documento, una fuente de sentidos.¹¹²

Es ésta una posible explicación de la presencia de elementos morales religiosos en este tipo de fotografía; como un conocimiento que penetra a la sociedad de manera transversal y se filtra en sus esferas, ya sea en el ámbito de la fe como parte de algo privado, así como en lo público como una expresión de la esperanza colectiva de un sector, que tiene pertinencia por ser algo tradicional y, sin duda, sagrado para algunos.

¹¹² Hugo José Suárez (2008), *Op. cit.*, pág. 9.

De esta manera también se explican otros símbolos religiosos en las fotografías periodísticas como las fiestas católicas en Semana Santa, Navidad, Año nuevo, etc. así como la relevancia social de quienes participan de alguna liturgia como los que veneran a la Santa Muerte, a San Judas Tadeo, las oraciones masivas de los protestantes o las fiestas privadas de los judíos. Las tradiciones de unos se vuelven visibles por su valor trascendente para los demás.

Más o menos a esto se refiere Berger en su idea de objetivación, como una institución socialmente creada que se vuelve contra la sociedad sin que esta misma pueda controlarla. En este caso es un tipo de moral que no es controlada por una Iglesia o institución, sino que se expande sin control a partir del uso que la gente hace de ella y de su enunciación en espacios que permiten su ejercicio, difusión y evolución.

Mencioné antes que es un tipo de moral que dialoga con otras. Umberto Eco ya planteaba que incluso se puede ser contestatario ante la religión en situaciones donde así sea pertinente. “El único caso en el que se justifica la reacción de los laicos es si una confesión tiende a imponer a los no creyentes comportamientos que las leyes del Estado o de la otra religión prohíben, o a prohibir otros que, por el contrario, las leyes del Estado o de la otra religión consienten”.¹¹³ La laicidad encuentra sus límites, es decir, ser laico es establecer mecanismos de respeto y reconocimiento de la pluralidad.

Retomando nuestro tema, señalo que hay un intercambio de mensajes que se pueden ver en la fotografías; sí, habrá algunas que contengan símbolos sagrados pero también otras tantas que las critiquen desde la postura que sea, y de nuevo las primeras se reproducen para reforzar su presencia. La laicidad no se reduce a decir lo que sea desde una trinchera, pues no serviría de nada, sino que se trata del justo diálogo desde los derechos a la libertad de expresión.

Es así como se conforma la comunicación dentro del fotoperiodismo, como un constante recuerdo de algo para hacer justicia en la información, ya sea en los espacios principales del diario o en secciones, lo diré de modo funcionalista, de

¹¹³ Umberto Eco (1997), *Op. cit.*, pág. 17.

“poco interés”. Por ahora no es prioridad qué lugar ocupan las fotos con contenidos morales religiosos (aunque en un análisis más a profundidad, seguro tendrá mucho qué decir su posición), puesto que lo que en este momento importa es su presencia y desarrollo en este tipo de formatos.

El periodismo es un punto de concentración de diferentes ideas, ya que a pesar de tener inmersas corrientes de pensamiento políticas desde la derecha, izquierda o centro, siempre retoma algo de la realidad: una realidad segmentada, con características que ni su tendencia política o editorial puede controlar.

3.3.3. LA MORAL RELIGIOSA EN EL FOTOPERIODISMO COMO UNA GESTIÓN SOCIAL DE SENTIMIENTOS

Haré un paréntesis para explicar que los valores tiene una jerarquía y que en contextos particulares unos tienen más validez, reconocimiento y uso que otros. Esto me permitirá explicar por qué los valores religiosos tienen más peso en comparación con otros, y que su presencia es recurrente en ciertos discursos sociales.

Por ejemplo: “El valor ético tiene una fuerza impositiva que nos obliga a reconocerlo aun contra nuestros deseos, tendencias e intereses personales”¹¹⁴ de esta manera sucede lo mismo con la *moral religiosa*, como una ideología implícita en algunas formas del periodismo que tiene un valor superior a otras formas de pensar.

Dentro de esta jerarquía¹¹⁵, los valores religiosos judeocristianos (lo sagrado contra lo profano) se justifican con base en *la fundación*. Ya sea por mitos o por un conocimiento poco accesible para la ciencia, la fundación de la vida, del universo, del todo, es lo que da sustento a los valores religioso. Así se explica, también, la pertinencia que este tipo de valores tiene en la cima de la escala, pues la Modernidad se encuentra atada de manos para dar una respuesta objetiva a la fundación.

La teoría de los valores planteada por el filósofo argentino Risieri Frondizi se desarrolla dentro de la pregunta: *¿Tienen las cosas valor porque las deseamos o las deseamos porque tienen valor?* En su respuesta explica que el valor se interpreta como una cualidad social entre otras tantas, que depende de una estructura social.

Es decir, nuestro conocimiento de los valores es relativo, siempre dependiendo de un contexto, ya que, según el autor, éstos son *objetivos* (la cosa tiene un valor independientemente del sujeto como el agua o los metales que tienen propiedades objetivas como hidratar o conducir la electricidad), al mismo tiempo

¹¹⁴ Frondizi, Risieri (1972), *¿Qué son los valores?*, pág. 36.

¹¹⁵ Que Frondizi y yo mismo reconocemos la subjetividad y vulnerabilidad de esta propuesta pero a pesar de ello, considero que permite encontrar un parámetro de medición de los valores.

que son *subjetivos* (cobran sentido por la validez a reacciones fisiológicas, psicológicas y sociales al ser, por ejemplo, el oro más caro que la plata o ser el agua el elemento más importante para vivir). Es decir, en términos comunicacionales, socialmente dotamos de significado o los significantes.

Otras características de los valores es su *polaridad* (positivo/negativo). Se plantean dualidades o, mejor dicho, binomios. Lo bueno frente a lo malo que, como se dijo más arriba, establecen pautas para su diálogo.

La última de sus características es que no sólo son ideas, sino que se sustentan en cosas materiales como en los objetos *depositarios*. “Los bienes equivalen a las cosas valiosas, esto es, a las cosas más el valor que se la ha incorporado.”¹¹⁶ Por más que se pueda pensar que hay sentimientos o emociones inmateriales o abstractas, se materializan, ya sea en conceptualizaciones o en objetos fijos como un corazón o una lágrima. Esto tiene que ver con nuestra idea de comunicación y de la búsqueda de la enunciación del objeto referido. La fotografía puede ser también un depósito para intentar explicar sentimientos.

Es en este contexto donde el fotoperiodismo materializa un conjunto de saberes morales y valorativos que expresan cómo la sociedad gestiona sus conocimientos sobre el bien y el mal con base en el diálogo de otras ideas del bien y del mal, incluso las que niegan esta dualidad.

Puede que la *moral religiosa* no sea la convicción que todos persigan pero su reproducción es consecuencia de la administración del conocimiento en sociedad, es decir, la puesta en práctica de lo que algunos conciben como algo sagrado, fuera de su contexto institucional y puesto en uno diferente, para conformar lazos de información que generan identidad y el reconocimiento del otro como alguien que, siquiera, piensa diferente y se conduce de una manera que necesita ser conocida por los demás, al mismo tiempo que hay partes de este tipo de moral que pueden ser apropiadas aun por los no creyentes.

¹¹⁶ *Ibid*, pág. 15.

Este tipo de fotografías son el reconocimiento de un conjunto de saberes y conocimientos legítimos que son recuperados de la realidad y que permiten generar nuevas estructuraciones de la misma.

Su reproducción no es fortuita o propagandística sino que responde a una manera de ver al mundo que puede ser tomado como un referente o una opción que también participa en lo entendido como la construcción de la sociedad, a partir de lo que veía de relevante Durkheim en la religión: los sentimientos reales de los individuos y cómo se construyen mecanismos para expresarlos.

Así pues, tomar fotografías que muestren personas con rosarios, rezando/orando a su dios, organizados en iglesias, cuestionándose a partir de una cosmovisión, pidiendo protección a su deidad u otros objetos de protección, y que además se hagan públicas por su relevancia política, social, cultural, económica o demás relaciones que permitan su exhibición, son formas que dan cuenta de las construcciones sociales para entablar el reconocimiento de la pluralidad de pensamientos y creencias, así como fugas para expresar sentimientos como sociedad –más allá de colectividades institucionalmente religiosas–, en donde hay una identificación de pertenencia cultural en ello.

CONCLUSIÓN

En este capítulo se hace un esbozo de la relación entre las Ciencias de la Comunicación y su abordaje en los fenómenos de carácter religioso. Hay una abertura de este campo de estudio que le permite acercarse a otras expresiones culturales que aparentemente le eran ajenas pero que son asibles para las Ciencias Sociales tanto de manera teórica como epistemológica.

Entiendo a la comunicación como un proceso complejo imposible de reducir a un modelo, una definición o un soporte, pero al cual se puede acceder, acotando un objeto de estudio como la fotografía puesto que dentro de ésta hay implicaciones sociales como saberes y conocimientos que tienen que ver con la construcción del individuo y su socialización con los demás a partir de la constante reproducción de sus prácticas e ideas.

Asimismo, limito a la comunicación a un intento por compartir saberes y conocimientos, ya que plantearla como un precursor para el entendimiento o para llevar a cabo acuerdos es, considero, una forma moral de la comunicación. En este sentido, me he permitido establecer una metáfora al plantearla como una constante búsqueda por arrojar “pistas” que se traducen en referentes creados en sociedad: uno de ellos, la *moral religiosa*.

Esta forma de comunicar la *moral religiosa* a partir de su constante reproducción tiene consecuencias en dos sentidos, primero, como una forma de *inclusión* social, en el entendido de que esta ideología se transmite tanto de manera institucional, como de manera viral (fuera de la institución) para crear lazos referenciales; y en segundo término, de modo *excluyente*, tanto para quienes no alcanzan a adaptarse a esta idea moral, como para quienes así no lo desean.

El fotoperiodismo es concebido como una parte del proceso de comunicación donde se puede observar la reproducción de la *moral religiosa* por su carácter laico, lo cual implica el espacio para un diálogo entre diferentes vertientes ideológicas, tanto así que las tradiciones *sagradas* colectivas encuentran cabida en ciertas publicaciones de manera legítima. Además, este tipo de moral funge como un parámetro más para denunciar la violencia que no ha podido gestionar o resolver el Estado. Generando fotos contestatarias apoyando a la *moral*

religiosa, criticándola o sencillamente reconociéndola, aun rebasando la intención del autor o de la publicación.

También vemos cómo dentro de una escala de valores fundamentada por *la fundación*, las ideas *morales religiosas* compiten con otras ideas morales como las modernas, por su excelente explicación a partir de las creencias y la fe. De ahí su vigencia y uso de manera social.

Por último, cierro este capítulo reconociendo a la *moral religiosa* en espacios *públicos*, como el fotoperiodismo, como una forma de gestionar sentimientos en sociedad que trascienden a una creencia, una colectividad, una religión o una forma de religiosidad, puesto que su reconocimiento implica una forma de inclusión e identificación con el otro, al mismo tiempo que establece medios generales de expresión de emociones, como válvulas de escape donde los individuos se saben pertenecientes a esa sociedad y pueden hacer una lectura de la misma, aunque no la compartan o la deseen plenamente.

CAPÍTULO 4 LA REPRODUCCIÓN DE LA MORAL RELIGIOSA EN EL FOTOPERIODISMO

En este apartado me dedicaré a cotejar la reproducción de la *moral religiosa* en el fotoperiodismo. Es una *mirada* hacia la *mirada*. Para ello recurriré a un análisis visual que me permita entender a la fotografía como un hecho social que refleja nociones de la realidad. Esto con el fin de argumentar mi hipótesis sobre la existencia de prácticas religiosas que se desprenden de la Iglesia y que encuentran cabida en otras esferas como en lo público, pues hay una idea de *individualismo* y laicidad que permiten el diálogo y presencia de estos elementos simbólicos como formas de gestionar nuestros sentimientos en sociedad.

Actualmente existe una corriente de sociólogos que trata los temas religiosos que están más apegadas al individuo creyente que a la institución. Es el caso del doctor Felipe Gaytán, quien nos ubica en la relación entre la religión y los medios de información:

El sistema de la religión parece resistirse a firmar su acta de defunción y se convierte en uno de los elementos importantes que estructura el espacio público. No hay día en que los medios de comunicación –esos mismos a los que se les acusaba de contribuir al vaciamiento de la religión- no den cuenta de fenómenos religiosos tales como nuevas apariciones marianas, surgimiento de grupos religiosos de todas tendencias, la acción política de los fundamentalismos y el papel de las Iglesias en el mundo contemporáneo¹¹⁷

Así es como me adentro a las evidencias prácticas y tangibles de esta hipótesis, tomando en cuenta que hay una reproducción casi involuntaria de la *moral religiosa* a través de los medios, en este caso, en el fotoperiodismo. Convencido de que el ejercicio de la comunicación permite socializar nuestros saberes y conocimientos aun rebasando nuestras intenciones primarias, pues estas fotos contribuyen no sólo a un registro segmentado cubriendo sus fines y pretensiones, sino que reproducen nuestra realidad, nuestra sociedad y nuestros códigos de valores.

También hay una intención por sostener que los fenómenos religiosos no son exclusivos de lo privado, pues en las fotografías seleccionadas hay una especie de

¹¹⁷ Felipe Gaytán (2010), *Op. cit.*, pág. 100.

diálogo entre lo íntimo de un fotógrafo y lo que dice de manera pública: “la era de la Fotografía corresponde precisamente a la irrupción de lo privado en lo público, o más bien a la creación de un nuevo valor social como es la publicidad de lo privado”.¹¹⁸ Por ahora me limitaré a la observación de la foto, advirtiendo que esta irrupción entre lo público y lo privado a partir de la reproducción de valores específicos por parte de los individuos que los manipulan, puede manifestarse en otros marcos de la realidad.

¹¹⁸ Roland Barthes (1990), *La cámara lúcida*, pág. 169.

4.1 UNA MIRADA CIENTÍFICA A LA FOTOGRAFÍA

La foto se ubica como una forma de expresión en constante evolución tecnológica que se alimenta también de los cambios en los saberes sociales. Es, pues, una producción condensada de nuestra cultura:

En la actualidad, dominada por la tecnoestructura cuyo objetivo persigue la creación incesante de nuevas necesidades, el desarrollo de la industria fotográfica es uno de los más rápidos entre el de todas las industrias. La imagen responde a la necesidad cada vez más urgente en el hombre de dar una expresión a su individualidad. Hoy, a pesar de los crecientes e incesantes perfeccionamientos de la vida material, el hombre se siente cada vez menos aludido por el juego de los acontecimientos y relegado a un papel cada vez más pasivo. Hacer fotos se le antoja como una exteriorización de sus sentimientos¹¹⁹

Hugo José Suárez en su libro *La fotografía como fuente de sentidos*, ocupado de la sociología visual, ofrece herramientas teórico-metodológicas conceptuales para poder hacer una revisión científica de la imagen fotográfica para no sólo proporcionar datos analíticos sino que permita entender los verdaderos sentidos de su exposición.

En primer término, habrá que tomar en cuenta que “Una fotografía es un producto cultural, por tanto responde a un agente social que la emitió y cuya visión del mundo quedó plasmada en ella más allá de la voluntad del propio autor”.¹²⁰ Es decir, hay un creador tanto material como intelectual que cultiva y cosecha sus saberes preconcebidos. Hay una construcción discursiva en la que participan los demás a partir de los referentes en común que puede tener una sociedad con su lectura a través de lenguaje específico. Además, “La fotografía es una manifestación de las estructuras psíquicas ancladas en la mente de las personas”.¹²¹ En el sentido de que hay imágenes colectivas que son parte de nuestros pensamientos porque las reconocemos. Por otra parte, por más que señalemos a la sociedad como corresponsable de esta estructura, hay en el individuo una decisión así como una serie de intenciones para hacer una fotografía;

¹¹⁹ Gisele Freund (2011), *Op. cit.*, págs. 8-9.

¹²⁰ Hugo José Suárez (2008), *Op. cit.*, pág. 24.

¹²¹ *Idem.*

“En una imagen se puede ver al fotógrafo que ha interiorizado determinadas categorías de percepción que las reproduce como legítimas”.¹²² Es, a manera de síntesis, una forma ordenada de ver nuestras construcciones y valores, donde un agente se ve en la tarea de estructurarlos de tal manera que tengamos un punto de identificación con él y con nuestro entorno.

En segundo lugar, cabe señalar que hay una segunda interpretación, mejor dicho, una reinterpretación que conlleva la modificación de los elementos que la componen: “La foto muestra una determinada “realidad” socialmente construida, donde cada actor ocupa una posición diferente. Así, cumple con una función legitimadora, en el momento en que muestra una “ilusión de realidad” que responde al responsable de la toma y no necesariamente a la realidad objetiva”.¹²³ No se está hablando necesariamente del truco o engaño, sino de las condiciones simbólicas de una foto al señalar un “algo” que “ha sido”.

En tercer y último lugar, “hay que resaltar que las imágenes siempre están dirigidas a destinatarios particulares (sea la familia, los amigos, alguien especial o un público general), por lo que la dimensión de la recepción y uso de la foto –con la consecuente interpretación por parte de un determinado auditorio- es indispensable para la comprensión [de] su comprensión [sic]”.¹²⁴ Por lo que nos recuerda su contexto, si bien nos advierte que hay un comportamiento específico por parte del emisor al dirigirse a su público, también la foto se encuentra rodeada de otros elementos como su pie de página, su título, el cómo se publica y lo que se dice de ella al ser recibida que inducen a una tipo de lectura.

Una vez reconocido el plano científico para el abordaje de la fotografía, puedo proceder a explicar los elementos del análisis ya que “La fotografía es, antes que nada, un producto social que, bien observado, puede develar estructuras de sentido, valores, jerarquías, modelos culturales, en suma, una multiplicidad de

¹²² *Idem.*

¹²³ *Ibid*, pág. 25.

¹²⁴ *Idem.*

“saberes sociales””.¹²⁵ Busco, en este contexto, encontrar los valores morales que impregnan ciertas imágenes en el amplio campo de su creación y estructuración.

Para ello, Suárez recupera a dos autores que teorizan sobre la fotografía: Roland Barthes y Pierre Bourdieu. El primero, en su obra *La cámara lúcida*, se cuestiona, a modo de introspección, “qué me dicen las fotos a mí”, sabiéndose éste como un espectador más, cuyas fotografías le provocan algo, sin precisar qué es ese algo, a lo que recurre al contenido del mensaje de la fotografía; mientras que para el segundo, en su texto *La fotografía: un arte intermedio*, recurre a ella como un hecho social “como un producto resultado de un grupo que ocupa un lugar en la estructura social”.¹²⁶ La observa en los términos más generales. Sin embargo, Suárez explica que ambas propuestas de análisis se ven limitadas y sesgadas por sus intenciones, por lo que propone retomar los elementos que mejor convienen de las dos.

Barthes se despega de las explicaciones técnicas o refinadas sobre la fotografía y pone el acento en lo que a él le parece perturbador y digno de su atención. Para ello, recurre a palabras en latín que expresan un acercamiento a su sentir y su modo de concebir su observación poco academicista: “Una foto puede ser objeto de tres prácticas (o de tres emociones o de tres intenciones); hacer, experimentar, mirar. El *Operator* es el fotógrafo. *Spectator* somos los que compulsamos en los periódicos, libros, álbumes o archivos, colecciones de fotos... *Spectrum* es aquello que es fotografiado, es el blanco, es el referente”.¹²⁷ De modo inicial se nota que los conceptos se someten a los impulsos de un gusto aparentemente inexplicable por ver fotografías a través de una lectura cotidiana y poco rigurosa que él sabe que no es un capricho sino un reflejo de lo que sucede de manera general. Por eso plantea que el proceso para leer una fotografía va más allá de sus cualidades estéticas o conceptuales, al señalarlo así: “veo, siento, luego noto, miro y pienso”.¹²⁸ Aunado a este primer acercamiento, agrega los siguientes

¹²⁵ *Ibid.* Pág. 28.

¹²⁶ *Ibid.* Pág. 29.

¹²⁷ Roland Barthes (1990), *Op. cit.*, pág. 38.

¹²⁸ *Ibid.*, pág. 58.

conceptos que siguen la misma línea pero que permiten detenerse en los efectos emotivos de la fotografía: *Studium* es un agrado o desagrado educado pero que distante de un estudio serio es “la aplicación a una cosa, el gusto por alguien, una suerte de dedicación general, ciertamente afanosa, pero sin agudeza especial”.¹²⁹ Es una connotación cultural de participar en las fotos. Por último, el más particular: *Punctum* “Ese segundo elemento que viene a perturbar el *studium* lo llamaré *punctum*; pues *punctum* es también: pinchazo, agujerito, pequeña mancha, pequeño corte y también casualidad. El *punctum* de una foto es ese azar que en ella me despunta (pero que también me lastima, me punza)”.¹³⁰ Es el lado poco educado de esta revisión, es poner atención a un absurdo, cuestionar la coherencia o mirar las paradojas de la composición. Es decir, a modo general, la fotografía para el autor francés no se limita a la difusión de códigos de información, sino que tiene más funciones: a) informar, b) representar, c) sorprender, d) dar ganas y e) hacer significar. Existe un reconocimiento de los efectos que provoca el estudio de la foto a través de la percepción. Por ello su diálogo sobre la subjetividad y la objetividad llega a conclusiones bastante interesantes: No hay tal distinción de manera pragmática; sólo de manera categórica. Es así como Barthes permite dejar ver algunas apreciaciones personales sobre el tema a partir de experiencias y relatos de su vida. Su trabajo es en sí mismo un ejemplo de esto. Él mismo considera que por más objetivo que pretenda ser un fotógrafo, siempre habrá nociones sociales que comparta con los demás. Por ello plantea que aun en las fotografías públicas, hay vínculos con lo privado.

Por otro lado, plantearé la lectura que hace Hugo José Suárez sobre Bourdieu. Para el sociólogo francés hay un ethos social implícito. La cultura se vierte sobre el fotógrafo y sobre la fotografía. El ethos de clase es el “conjunto de valores que, sin alcanzar la explicitación sistemática, tiende a organizar la “conducta de vida” de una clase social”.¹³¹ En este sentido es cómo se forman campos de producción de la fotografía que responden a la socialización particular

¹²⁹ *Ibid*, pág. 64.

¹³⁰ *Ibid*, pág. 65.

¹³¹ Pierre Bourdieu (1979), *Apud*, Hugo José Suárez (2008), *La fotografía como fuente de sentidos*, pág. 36.

de un individuo. Éste a su vez, plasma en la foto su *habitus* a partir de sus valores, jerarquías, subjetividades y demás adhesiones a su entorno:

Aun cuando la producción de la imagen sea enteramente adjudicada al automatismo de la máquina, la toma sigue siendo una elección que involucra valores estéticos y éticos: si, de manera abstracta, la naturaleza y los progresos de la técnica fotográfica hacen que todas las cosas sean objetivamente “fotografiables”, de hecho en la infinidad teórica de las fotografías técnicamente posibles, *cada grupo selecciona una fama finita y definida de sujeto, géneros y composiciones*¹³²

Hay una selección de la realidad, un recorte que queda limitado por el encuadre de la fotografía y por la selección del fotógrafo. En este segundo elemento se ve reflejado lo que culturalmente se entiende por interesante, relevante, canónico y responderá a los debates actuales sobre los contenidos de la fotografía.

[...]La fotografía no puede quedar entregada a los azares de la fantasía individual y, por mediación del ethos –interiorización de regularidades objetivas y corrientes, el grupo subordina esta práctica a la regla colectiva, de modo que la fotografía más insignificante expresa, además de las intenciones explícitas de quien la ha tomado, el sistema de esquemas de percepción de pensamiento y de apreciación común a todo un grupo¹³³

Es una forma natural de la reproducción de los saberes sociales que están presentes sin necesariamente una educación sobre ello. Estos mismos insertos en la conciencia del individuo, quien es capaz de manipularlos de manera ordenada y presentarlos en un soporte.

La estética que se expresa tanto en la práctica fotográfica como en los juicios sobre la fotografía, aparece como una dimensión del ethos, de manera que el análisis estético de la gran masa de obras fotográficas puede legítimamente reducirse, sin ser reductora, a la sociología de los grupos que las producen, de las funciones que les asignan y de las significaciones que les confieren, explícita y, sobre todo, implícitamente¹³⁴

Para Bourdieu el individuo es un representante y reproductor de la cultura, o al menos de una colectividad particular, por lo tanto, la fotografía, construcción de éste, también es contenedora y administradora de los saberes sociales con una

¹³² *Ibid*, pág. 35.

¹³³ *Idem*.

¹³⁴ *Ibid*, pág. 36.

carga de información tanto explícita como implícita sobre su realidad. Hay una influencia de una posición de clase desde ciertas condiciones restrictivas que inciden en el fotógrafo, el mensaje, la difusión y la lectura de las fotos. El campo en este sentido, “proviene de la teoría de Bourdieu, pues, cuando lee la realidad identifica espacios sociales con dinámicas semiautónomas donde los agentes que están en su interior luchan, se enfrenta y compiten de acuerdo a la posición que ocupan en la estructura.”¹³⁵ Es ahí donde los individuos muestran sus distintos capitales, con los cuales se distinguen y se presentan ante los otros. Esta misma idea se relaciona con la forma cotidiana de estudio poco educada de la foto en Barthes, pues hay un consumo de un capital que interviene en el gusto de lo que hay en esos mensajes, condicionado por su entorno.

Por eso Barthes sugiere dos dimensiones para adentrarse a la explicación del mensaje: una denotativa y otra connotativa.

En la fotografía, el mensaje denotado, al ser absolutamente analógico, es decir privado de un código, es además continuo, y, no tiene por objeto intentar hallar unidades significantes del primer mensaje; por el contrario, el mensaje connotado comprende efectivamente un plano de la expresión y un plano del contenido, significantes y significados: obliga, por tanto, a un auténtico desciframiento.¹³⁶

En la parte del análisis connotativo intervienen contextos históricos y culturales con los cuales se puede obtener los sentidos atribuibles a la sociedad. No basta limitarse a lo que se ve, hay que intentar cuestionar esa realidad que parece dada y fija. Por lo que Barthes propone una revisión de la foto con base en las siguientes categorías analíticas: trucaje, poses, objetos, fotogenia, esteticismo y sintaxis. Que son elementos paralingüísticos de la imagen y que aportan al desciframiento de la misma.

A modo de conclusión, recupero una propuesta metodológica para observar científicamente una fotografía. Recurriendo 1) a la parte de la percepción individual a través del consumo específico de un capital y 2) a la alimentación de conocimiento que hay en las imágenes por parte de una colectividad con condiciones muy

¹³⁵ Hugo José Suárez (2008), *Op. cit.* Pág. 39.

¹³⁶ Roland Barthes (1990), *Op. cit.* Pág. 16.

específicas que influyen en su creación, difusión y lectura. Una vez entendida la relación entre estos dos tipos de métodos, pasaré al análisis propio del *corpus* de fotografías; ubicando y adecuando los modelos en la medida en que permitan acercarse a los sentidos de las mismas.

4.1.1 LA CONSTRUCCIÓN DEL *CORPUS* DE FOTOGRAFÍAS CON REFERENTES SIMBÓLICOS DE LA MORAL RELIGIOSA

El *corpus* de esta investigación comprende una búsqueda que realicé en el fotoperiodismo por, como señalé en el capítulo anterior, definirse desde su discurso oficial como un ejercicio profesional ajeno de la propaganda religiosa, es decir laico. Éste se limita a la presentación de la realidad de manera ética y bajo una tarea que le asigna el Estado y la sociedad misma a partir de sus ideales democráticos. En ningún sentido se puede obviar allí la reproducción de una ideología religiosa de manera legítima, y es donde pretendo rastrear lo sagrado, fuera de su propia institucionalidad.

Tomé como estudio de caso el World Press Photo, ya que es una premiación de carácter internacional que nació pensada, y sigue dedicada, al reconocimiento de la fotografía periodística. Los objetivos de la organización son los siguientes:

World Press Photo está comprometido en apoyar y promover altos estándares en el fotoperiodismo y en la fotografía documental en todo el mundo. Nos esforzamos por generar un amplio interés público y aprecio por el trabajo de los fotógrafos y por el libre intercambio de información.

Nuestras actividades incluyen un concurso anual, exhibiciones, el estímulo de fotoperiodistas a través de programas educativos, y la generación de mayor visibilidad hacia la fotografía de prensa a partir de varias publicaciones.

Creemos en el poder del periodismo visual para inspirarnos y mejorar constantemente.

World Press Photo se desarrolla de manera independiente, es una organización sin fines de lucro con sede en Amsterdam, Holanda, donde fue fundada en 1955.

World Press Photo recibe apoyo de la Dutch Postcode Lottery y es patrocinado por Canon. World Press Photo mantiene la acreditación oficial por buenas prácticas del Central Bureau on Fundraising (CBF)¹³⁷

Crítico y poco ingenuo ante estos objetivos, los cito de manera textual pues considero que vale la pena recuperar los fundamentos propios del periodismo. No tendría otra manera de cotejar la objetividad y veracidad de lo que plantean frente a sus selecciones y la justicia con la que califican, pues como toda institución,

¹³⁷ Véase: <http://www.worldpressphoto.org/foundation>. Traducción mía.

posiblemente tenga sus vicios y negociaciones, de los cuales no tengo evidencias. Sólo me detengo a intentar observar, de manera cuidadosa, una premiación controversial.

Para reforzar el argumento de que ahí se procuran los “altos estándares en el fotoperiodismo”, cabe agregar que el museo Franz Mayer, ubicado en la Ciudad de México, considera a esta premiación como la más importante del mundo en su materia, por lo que cada año permite su exhibición en el recinto.

El World Press Photo revisa el trabajo de fotógrafos tanto de prensa como independientes, en 45 países. En este sentido es que apelo a la producción de la fotografía periodística; desde una pre-selección basada en criterios éticos, técnicos, estéticos, profesionales y calificando el contenido respecto a lo que una comunidad discute, tomando en cuenta los temas que son importantes para la sociedad global y para la humanidad.

Reconociendo esto, además de la gran cantidad de fotografías premiadas por año, mi *corpus* se limita a la observación de diez años, de 2005 a 2014. Recorrí todas las categorías premiadas y con mención honorífica buscando la evidencia explícita de elementos simbólicos religiosos judeocristianos.¹³⁸ El resultado de esta selección bruta fue de 53 fotos: 40 corresponden a la religión católica, 7 a la protestante y 6 a la judía (cuadro 1). Para establecer esta distinción me basé en la interpretación evidente de los símbolos que estaban presentes y cuando no eran claros, recurría a las descripciones que explicaban el contenido. Además, seleccionaba fotografías con estas características pero que se encontraban dentro de fotoreportajes o fotosecuencias, por lo que en la mayoría de las ocasiones sustraigo las fotos de sus contextos con fines académicos muy específicos.

¹³⁸ En la edición presencial de 2014, en el museo Franz Mayer, asistí para establecer contacto con los organizadores y poder recurrir a sus fotografías de manera directa, pero me encontré con que sólo pueden difundir las fotografías por su página de internet, señalándome que ni siquiera ahí aparece la colección completa, sólo las “mejores”, lo que implica para esta investigación un sesgo más. Cabe señalar que hay en internet un promedio de 165 fotografías por año.

Año Religión	Católicos	Protestantes	Judíos	TOTAL
2005	4	0	0	4
2006	4	0	2	6
2007	3	1	1	5
2008	5	1	1	7
2009	9	0	0	9
2010	1	2	0	3
2011	1	0	0	1
2012	1	1	1	3
2013	7	1	1	9
2014	5	1	0	6
TOTAL	40	7	6	53

Cuadro 1: Número de fotografías encontradas por año, divididas por religión.

Finalmente, a partir de las fotos seleccionadas atravieso dos ejes descriptivos con los que pueda hacer cortes temáticos para acotar un acercamiento a mi objeto de estudio, con el cual pueda categorizar las imágenes, insertándolas en posibles situaciones similares. (Cuadro 2)

1) **Incertidumbres:** En este eje están los temas que motivan la presencia de símbolos correspondientes a la *moral religiosa* en las fotografías. Esta moral representa una certeza ante la incertidumbre, dota de significados o permite un parámetro de cuestionamiento de la realidad. Aquí parto desde los conceptos de *vida/muerte* que son campos que aborda la religión desde su idea de Fundación/Fin del mundo.

2) **Espacios de prácticas religiosas:** Este segundo eje permite ver su presencia de manera física con la intención de observar desde lo religiosamente institucional hasta lo que está ajeno de ello. Es, pues, una descripción de cómo los individuos permiten, desarrollan y gestionan esta transición diametralmente impuesta en el debate entre lo público y lo privado. Aquí se estudia desde lo íntimo, es decir el interior de un hogar, pasando por la iglesia, hasta llegar a la privación de la libertad, la cárcel.

El primero es el eje rector de este análisis mientras que el segundo interviene de manera geográfica, localizando espacialmente los temas de las fotografías. Hay una relación entre el porqué aparecen estos fenómenos y dónde se llevan a cabo, pues los mismos motivos pueden trasladar a esta reproducción desde su institución hasta espacios privados donde los individuos recurran de manera autónoma y autosuficiente a su uso.

Incertidumbre Espacios de prácticas religiosas	Hogar	Calle/ Espacios públicos	Otros espacios privados	Iglesia	Cementerio/ Crematorio/ Funeral	Cárcel	TOTAL
Vida/Sobrevivencia/Modo de vida	3	7	5	2	1	0	18
Enfermedad	2	2	0	0	1	0	5
Guerras/Guerrillas/Conflictos civiles/ Conflictos políticos	2	7	3	1	4	2	19
Catástrofes naturales	0	1	0	1	0	0	2
Muerte/Después de la muerte	0	3	0	0	6	0	8
TOTAL	7	20	10	4	12	2	53

Cuadro 2: Número de fotografías que responden a una forma de incertidumbre en un espacio específico.

Para la ejecución del análisis, de esas 53 fotografías, sólo quedaron 21. Una última selección me permitió discriminar las menos evidentes o confusas. A partir de los cuadros anteriores, sustraje las evidencias representativas de cada eje de análisis. Además de que la disminución de fotos me ha permitido ser más concreto al momento de usarlas y enunciar los sentidos de las imágenes. Más que un análisis estético, mi intención es explicar ese conjunto de atribuciones simbólicas como algo que incluso trasciende al fotoperiodismo.

4.1.2 EJES DE ANÁLISIS: LOS SENTIDOS DE LA INCERTIDUMBRE

Vida/Sobrevivencia/Modo de vida

En este tema hay una recurrencia a la fe como un conducto para explicar la vida. Hay fotos con personas que sobrevivieron a un accidente y atribuyen su salvación a una divinidad (foto 5) o están simplemente aquellos que llevan a cabo actividades cotidianas como trabajar (foto 2 y 8), comer (foto 1), etc. donde impregnan su fe. Como se dijo más arriba, responde al concepto de la fundación pues son personas que reconocen a un creador y deciden vivir con base en él, en el desarrollo de todas sus prácticas. Tiene que ver con el concepto de Dumont sobre el *individualismo* y la forma en cómo se presentan como individuos-fuera-del-mundo.

Sus creencias se observan en su forma de vestir (foto 2, 6 y 8), sus accesorios (foto 5), sus oficios o el desempleo (foto 4), su forma de orar/rezar antes de comer (foto 1), comenzar una rutina (foto 2) o simplemente hacerlo como una conducción de vida. Esta forma de entenderse y definirse atraviesa los espacios comunes del ejercicio de las prácticas religiosas: va desde el interior de una iglesia (foto 4), pasando por lugares de recreación como el deporte (foto 3), un restaurante, una estación de radio, hasta llegar a la calle (foto 7).

Los fotógrafos buscan recurrir a poses naturales, evitando la manipulación corporal pues su intención es capturar tal cual se desenvuelven diariamente, tal como es su vida. Su publicación tiende hacia el reconocimiento del otro como interlocutor legítimo en la sociedad, como aquel que también vota, trabaja, gana dinero y participa de las dinámicas económicas. Esta idea de multiculturalidad es una forma de observar las colectividades o minorías que conforman a la sociedad y a quienes se debe de voltear a ver para formular políticas públicas, por ejemplo.

También se exhiben formas de racionalidad que deben ser entendidas como válidas y con pretensiones que responden a contextos y demandas particulares. Se señala a quien resuelve o se enfrenta a la vida con una perspectiva propia. A modo de síntesis, la vida y los significados que se le dan a la misma responden a una búsqueda que colectivamente puede ser resuelta a partir de una religión o de formas de comportamiento morales.

Enfermedad

En este rubro la *moral religiosa* se manifiesta como una esperanza de vida y salud ante la misma enfermedad. Si bien en la foto nueve hay una muestra de una cruz en un hospital, nótese que la diez y once hacen referencia al interior de dos hogares distintos. Los fotógrafos nos adentran a lo íntimo del sufrimiento, no sólo en modo espacial, sino en el dolor y la condición física del afectado y de quienes lo rodean. Además, véase la proporción de las fotografías señalando la atención hacia las cruces/imágenes. Hay una intención por evidenciar una relación entre las creencias y la situación del enfermo, sus acompañantes y el lugar donde se llevan a cabo estos sucesos.

La enfermedad constituye una incertidumbre donde no tienen que ver los factores económicos, la posición política, social o los avances tecnológicos. Cualquiera está propenso a morir por gravedad, aun con los mejores cuidados correspondientes. Es decir, hay un reconocimiento de la enfermedad como algo delicado cuyo sufrimiento es inevitable. Hay una especie de empatía por pensar que podríamos ocupar ese lugar, o sea, es la descripción de una situación que no ha podido ser erradicada como humanidad, a pesar del desarrollo científico en el área de la medicina, de la química, biología y demás temas de la salud o por las políticas de prevención.

Cuando se sufre algún padecimiento empiezan ciertos cuestionamientos existenciales sobre el porqué de ese deterioro. Una explicación que se asigna a estas circunstancias es la que aportan las creencias como una prueba a superar, como algo que tiene que pasar para aprender una lección o para darle un mejor lugar a la víctima en el paraíso. En los hospitales o en la cama del hogar la fe puede manifestarse a través de oraciones, ritos, símbolos y demás usos religiosos. No digo que la enfermedad se explique sólo a través de la fe, también hay otras formas como la esperanza en la medicina, en sí mismo, en energías o simplemente la desesperanza. Sin embargo, el ejercicio moral donde la vida y la salud se vean como algo bueno frente a la enfermedad o la muerte como algo malo, constituyen un saber socializado, en condiciones muy específicas, que tiene su reconocimiento.

Guerras/Guerrillas/Conflictos civiles/Conflictos políticos

En esta vertiente se concentra la mayor cantidad de imágenes con una carga moralmente religiosa, por ende es la única que atraviesa todos los espacios posibles descritos. Esto fue evidente en la explicación de la relación entre el fotoperiodismo y la violencia. Nos encontramos con una forma de conocimiento que denuncia lo malo que conlleva la guerra y los conflictos armados, callejeros, étnicos, raciales, de poder e interpersonales. El fotoperiodismo nace con la tarea de retratar la injusticia física vivida en los campos de batalla y este principio parece conservarse aunque con ciertas modificaciones. Ahora se retratan los conflictos políticos, las marchas, las riñas entre bandas y demás desequilibrios del Estado o de los gobiernos en turno, tanto de manera interna como externa.

No sólo se muestra el conflicto en sí, sino sus consecuencias, por eso vemos la presencia de esta *moral religiosa* incluso en la cárcel (foto 13), donde hay creyentes que se refugian en su fe ante la opresión de su libertad. El fotógrafo entra en esta (falta de) intimidad y nos muestra los matices morales del conflicto. A partir de esto se pueden cuestionar conceptos como la justicia, la igualdad o la bondad frente a lo que otros esquemas dominantes como el Derecho positivo determinan.

En estas fotos se resaltan los rostros, las angustias que dan a entender la expresión de un problema social, donde más allá de identificar, estigmatizar o criminalizar a los responsables o irresponsables, se nota que los símbolos religiosos están en medio de ello e incluso forman el marco del problema (foto 12) como esta imagen donde se lleva a cabo el funeral de un presidente de Polonia Lech Kaczynski, o como una forma de intervenir en los conflictos desde adentro de las iglesias (foto 14). Las ideas religiosas son también formas de provocar, de violentar, de defensa ante los ataques, un escudo, una comunidad que se refugia (foto 15), una bandera con la cual sostenerse (foto 16), y una serie de ideologías que se suman al debate o a las discusiones. La *moral religiosa* no está completamente ajena de la política, entendida ésta como conflicto, sino que participa en la medida en que también los conflictos religiosos deben resolverse a través de órganos análogos del Estado.

En ocasiones los individuos que son parte de esta convivencia no renuncian a sus ideas morales, sino que los implican como referentes, desde los cuales plantean ideales que responden a otro tipo de racionalidades, por lo tanto, son objetos de crítica o elementos que intervienen en la pugna para impulsarla o solucionarla.

Catástrofes naturales

En la actualidad hay maneras de medir los fenómenos meteorológicos con bases científicas pero todavía no existe una capacidad impecable para advertirlos o controlarlos en defensa de las poblaciones. Sus manifestaciones se vuelven una forma de incertidumbre ya que pueden ser prevenidos con alertas de protección civil, sin embargo en ocasiones han llegado desastres naturales donde a pesar de las condiciones modernas de las ciudades, éstos arrastran con vidas y bienes materiales de manera masiva.

Parece ser que hay tendencias a personificar a la naturaleza como si tuviera un carácter humano o divino. Alrededor de volcanes se siguen llevando a cabo bailes rituales para evitar la expulsión de lava. Otro caso más cercano es el Popocatépetl, el cual es un recurso mediático que tiene su espacio todos los días en los noticieros televisivos como si hubiera un diálogo con éste. Es decir, hay explicaciones que rebasan a los objetos mismos. Una de ellas refiere a la idea judeocristiana. Esta fe se subordina también a las cosechas, las mareas y el clima; la gente creyente ora, agradece y pone sus esperanzas en Dios para llevar a cabo sus actividades que se relacionan con el clima y, en general, con la naturaleza.

Para el caso de las catástrofes naturales está fe procede como una forma de agradecimiento ante la sobrevivencia o como un ritual para reconocer a los muertos (foto 17), que conlleva la reflexión colectiva de todo lo que se ha perdido (vidas, propiedades públicas y privadas, etc.) Esta es, de nueva cuenta, una forma de empatía ante el conocimiento de que cualquiera puede pasar por estas situaciones, incluso con las mejores condiciones estructurales que pueda ofrecer una ciudad.

Para quienes han sido afectados hay una calificación moral pues se consideran como víctimas, además se suman discursos propagandísticos de empresas transnacionales para señalarlos como “humildes” o “indefensos” con lo cual hacen campañas mediáticas para “apoyarlos”. Sin embargo, el fotógrafo se limita a publicar una forma de afrontarse colectivamente ante el desastre a partir de la fe. Una vez ocurrido el desastre, poco queda por hacer; la fe se vuelve un mecanismo de gestión de esta incertidumbre.

Muerte/Después de la muerte

La muerte es el contrapunto de la fundación. La *moral religiosa* aporta un consuelo para quienes perdieron a un semejante porque posterior a ésta hay un juicio moral que implica la llegada al cielo o al infierno. Este consuelo versa en la impartición de justicia hacia estas dos dimensiones, es decir, puede ser confortable el creer que una persona ha ido cielo por sus buenas obras, tanto como que otra vaya al infierno por sus actos terrenales. Además, alrededor de la muerte hay rituales, desde cerrar los ojos a un recién fallecido (19), ir a un velorio (foto 20), hasta llevar flores a un cementerio años después (foto 18). La muerte nunca se limita a su proceso, hay elementos que la connotan para hacernos saber que nuestra vida está limitada.

En este *corpus*, la muerte sólo encuentra dos tipos de espacios para manifestarse, propiamente en: a) los cementerios, crematorios o funerales (foto 18 y 20) y b) en espacios públicos que justifican su presencia (foto 19 y 21), que hacen referencia a un campo de batalla o a una universidad afectada por atentados bélicos, respectivamente. Hay un sentimentalismo en las escenas de muerte, también son formas tácitas de recordar los motivos de ésta; la injusticia, la prepotencia y la resistencia al desprendimiento o a la pérdida.

Los símbolos religiosos presentes son, de manera tautológica, formas de representar los motivos que conlleva la muerte, son medios para recordar a la persona fallecida, el dolor de quienes la rodean, al asesino –de ser el caso– y las emociones que circundan a este fenómeno. Son formas convencionales que incluso rebasan el ateísmo, es decir, personas ateas pueden ser sepultadas en

cementerios que contengan una carga predominantemente cristiana por ser espacios destinados a eso. La vida, para cualquiera que la aprecie, es algo sagrado para sí mismo más allá de una religión, en este sentido estos símbolos son aceptados con bastante tolerancia. Difícilmente alguien se puede ofender al asistir a un funeral de cuya creencia no sea partícipe, pues lo más importante es acompañar a los seres queridos en su despedida. Señalo que estos símbolos judeocristianos, en estos contextos, son referentes por excelencia de la administración de las emociones. Por último, lanzo una pregunta polémica para seguir generando respuestas o plantear nuevas problemáticas: ¿A quién no le provoca algo estas fotografías?

CONCLUSIÓN

En este último capítulo intento recuperar todo lo trabajado en los anteriores y sintetizar lo dicho ahí, es más, me atrevo a decir que es una aplicación pragmática de lo expuesto teóricamente. Mi análisis aborda fotografías intencionadas y enfocadas a ser exhibidas en el espacio público; recupero una selección de una comunidad que se da a la tarea de observar diarios, revistas y fotografías independientes para categorizarlas y premiarlas internacionalmente. Después de someterlas a un análisis visual científico, puedo decir que efectivamente hay una reproducción de la *moral religiosa* en el fotoperiodismo que se desarrolla por ciertas condiciones de la realidad a partir de incertidumbres. Estas fotos son evidencias de una “reproducción laica de esta *moral religiosa*”.

He aquí una cita que me permite cerrar esta investigación: “Como ha mostrado Karl Popper, el método de las ciencias sociales y las naturales es el *mismo*: ofrecer explicaciones y examinarlas mediante *test* significativos. Si la realidad niega la teoría, significa simplemente que ésta era falsa.”¹³⁹ Por tanto, me baso en pruebas contundentes para afirmar que mi hipótesis es correcta y lo argumento de la siguiente manera.

- 1) Los fenómenos religiosos no pertenecen exclusivamente al aspecto privado, a la fe, a lo íntimo o a comunidades cerradas.
- 2) Estos hechos sociales pueden manifestarse públicamente y fuera de una institución religiosa como símbolos que se reconocen, se socializan, se critican, se adoptan, se refutan o conviven paradójicamente con otras formas de conocimiento.
- 3) La *moral religiosa* es aquel conjunto de valores que se considera más como una cultura que como algo propio a una religión, por ende, transita de una institución religiosa hacia los individuos, como portadores de la misma, pues son éstos quienes se la apropian y la replican.
- 4) Los símbolos que forman parte de la *moral religiosa* existen y se distribuyen por su capacidad de empatía con los otros. Refieren a la expresión

¹³⁹ Enrique Suárez Iñiguez (2007), *Cómo hacer la tesis*, pág. 49.

ordenada, plausible y sistemática de los sentimientos por encima de su carácter sagrado.

Aquí concluyo mi tesis. Esperando aportar una nueva mirada a los fenómenos religiosos desde las Ciencias de la Comunicación. Convencido de lo dicho aquí, doy cuenta de las amplias posibilidades de análisis de este campo de estudio que me ha permitido no sólo plantear un proyecto que me conduzca a terminar formalmente mi licenciatura, sino a abordar prácticas sociales que aparentemente son invisibles pero cuya relevancia permite explorarnos y explicarnos.

CRÍTICA Y RÉPLICA A LA TESIS: A MANERA DE POSTFACIO¹⁴⁰

Un planteamiento que generó inquietud al lector de esta tesis es la posibilidad de observar fotografías con elementos no explícitos sobre las religiones judeocristianas. Es decir, como es ya sabido, aquí me baso en la recopilación obvia de fotografías periodísticas con símbolos religiosos como una cruz, un atuendo judío, una posición de oración, una iglesia o alguna descripción donde el autor de cada foto señala que se trataba de una religión y su relevancia social de ello.

Por el contrario, parecía necesario o provocante hablar del mismo tema, *La reproducción de la moral religiosa en el fotoperiodismo*, desde fotografías que no tuvieran esos símbolos explícitos. Más bien, establecer mecanismos para observar aquello que puede parecer una forma de religiosidad, eso que tiene elementos religiosos más allá de lo que el autor de la foto o el lector (incluso el de esta tesis) pueda encontrar en la foto.

Aquí encuentro dos elementos teóricos para hablar de ello. 1) El concepto de religiosidad, y 2) el de secularización.

El primero momento tiene que ver con la tensión entre lo institucionalmente religioso y lo que se entiende aquí como religiosidad: como fenómenos sociales que parten de la Iglesia pero encuentran nuevas relaciones, nuevas cohesiones y nuevas dinámicas a partir de lo que los individuos son capaces de gestionar arrastrando una serie de saberes y conocimientos que parten de lo entendido como una religión.

¹⁴⁰ He decidido escribir este breve apartado como una respuesta a las múltiples lecturas que se le realizaron a mi tesis, en particular a las observaciones dichas por el Dr. Felipe Gaytán Alcalá y Lorena Cruz Vásquez. Sin embargo, la raíz de estas letras está en la ponencia, con el mismo título de la tesis, dada en Buenos Aires, Argentina, en el I Congreso Latinoamericano de Teoría Social, en la mesa 45: *Teorías y epistemologías en el estudio de las religiones*. La atención recibida ahí, así como los comentarios y las críticas generadas en torno al trabajo presentado, han motivado nuevas rutas de continuidad y la posibilidad de repensar el proyecto en sí mismo, no como algo que está mal hecho, por el contrario, como propuestas que pueden encontrar más elementos de análisis, en donde se pone en la mesa una serie de preguntas sobre nuevos abordajes teórico-metodológicos.

Este Congreso, insisto, nutrió mis argumentos y sembró en mí nuevas inquietudes. Las respuestas a esos cuestionamientos podrán ser dadas en futuros trabajos de investigación, estableciendo en esta cadena de observaciones, una línea de investigación que pueda ser trabajada como un proyecto de vida. Por ahora me limito a escribir más dudas que respuestas; nociones que parten del efecto en la recepción de esta tesis de licenciatura.

Señalo que parten de la institución para encontrar límites y no dejar ambiguo este concepto. Es decir, aficciones exageradas en el fútbol, formas de vida como el veganismo radical o el mesianismo científico, por citar algunos ejemplos, no entran en esta concepción. No son elementos que se sustraigan de una religión, por tanto, son fenómenos cuya relevancia merecería sus propios abordajes sociológicos, que pudieran nombrarse de otra manera, no como algo religioso.

En el caso de la *moral religiosa*, sí hay, en principio de cuentas, una base institucional a partir de sus valores y lo que denominamos en la tesis como una “cultura de valores”, desde las religiones judeocristianas. Aquí encuentro este vínculo que se complejiza conforme se necesitan nuevas explicaciones a nuevos fenómenos sociales.

Luego entonces, ¿cómo encontrar los límites entre lo religioso y esos fenómenos que pudieran escapar a ello?

Vale la pena responder desde un ejemplo. Tomaré la fotografía ganadora del World Press Photo 2012 (foto 22).

En ella no hay un símbolo religioso explícito. Tampoco hay referencias en su descripción que den a entender una noción religiosa. Sin embargo, me parece relevante lo que se ha dicho de la misma. Es el caso del portal de internet *Pijamasurf.com*, el cual presenta la siguiente nota: *Una Piedad árabe, la ganadora del World Press Photo 2012*.

Para el 2011 los jueces eligieron el trabajo del fotógrafo español Samuel Aranda, quien, en las revueltas de la llamada Primavera Árabe, específicamente las que se dieron en Yemen, retrató a una mujer que sostiene en su regazo el cuerpo herido de un hombre, presuntamente su familiar, a quien recibió en una mezquita que fue habilitada como hospital de campaña.

La imagen nos recuerda, indeleblemente, la célebre escultura de Miguel Ángel, la *Pietà*, en que una Virgen doliente mira con estupor el cadáver de su hijo recién bajado de la cruz. En la fotografía de Aranda, sin embargo, la mujer, además del tradicional velo que impone el credo musulmán, luce unos asépticos guantes de látex que contrastan grandemente con el amoroso tacto de su cuerpo entero.

Respecto a este parecido, declaró Aranda: “Cuando trabajaba no me daba tiempo a pensar. Es una foto un poco diferente porque la mujer muestra entereza”, además de considerar que la imagen es únicamente fruto del oficio, nada más.

“La foto ganadora muestra un momento conmovedor y compasivo, la consecuencia humana de un acontecimiento enorme, un acontecimiento que sigue desarrollándose”, declaró por su parte Aidan Sullivan, presidente del jurado.¹⁴¹

Advierto que no parto de la hipótesis de lo que para mí pueda llegar a parecer una secuencia entre los cánones religiosos y estos mismos secularizados. No limito este trabajo a una interpretación mía, por el contrario, quisiera recordar a Bourdieu al señalar a la fotografía como un hecho social. Lo que se entienda o interprete por ella rebasa la interpretación individual. Asimismo, Hugo José Suárez ya indicaba que la fotografía rebasa la intención del autor. Hay en ella, pues, la sociedad. Por ello, pretendo ver que la lectura sobre algo religioso donde explícitamente no lo hay puede convertirse en una observación generalizada. Con mucho cuidado hago ver que hay quienes atribuyen y aseguran que sí existe este vínculo, mientras hay otros quienes lo niegan, al decir que no toda muestra de afecto o denuncia de lo violento parte de algo religioso.

Una vez reconocido el quehacer de al menos estas dos posturas, lo que es sustancial aquí es la capacidad colectiva de relacionar imágenes con otros referentes. Esta condición se entrelaza en el imaginario colectivo. Por tanto, y únicamente bajo este contexto, se pudiera hablar de una relación de religiosidad en tanto hay individuos que así lo reconocen. El hecho de querer recuperar estas similitudes y observar que efectivamente hay puntos de encuentro entre la *Pietà* y la imagen ganadora de un concurso internacional de fotografía no es fortuito, ni coincidente, por el contrario, la base del concepto de religiosidad está en la gestión de estos elementos por los individuos.

Por otro lado, la idea de secularización también interviene en este debate. Se habló en la tesis de que no se toma en cuenta como una idea de disminución de lo religioso, del triunfo de lo pagano o cualquier postura de postsecularización, a lo que se limita esta noción, en este trabajo, es a un *cambio*, a una adecuación al ámbito moderno de lo religioso como un esfera que convive y se relaciona con otras tantas.

¹⁴¹ S/a. “Una Piedad árabe, la ganadora del World Press Photo 2012” en *Pijamasurf* (en línea)
<http://pijamasurf.com/2012/02/una-piedad-arabe-la-ganadora-del-world-press-photo-2012-fotos/>

Por tanto, en nuestro ejemplo citado y bajo los señalamientos de considerarla como una forma de religiosidad, estamos hablando de una fotografía secularizada. No comparte estrictamente un carácter sagrado. No se le rinde culto, no se le retoma como un fetiche, por el contrario, pueden atribuírseles significados de esta moral religiosa, como un ejemplo de «piedad» o de cualquier valor judeocristiano que conviva con otros tantos, ante la denuncia de un malestar social que es en sí mismo, una forma de incertidumbre.

Esto lo planteo como una posibilidad y no como un determinismo. Lo establezco como una duda legítima. Con ello también se abre la inquietud de pensar en cómo modifican estas formas de religiosidad a la institución misma en una especie de *feedback*, que será tema de futuras investigaciones.

ANEXO DE FOTOGRAFÍAS¹⁴²



FOTO 1¹⁴³

At the Dining Hall

Cada día, John McLean acude al comedor de la sociedad St Vincent de Paul en Youngstown, Ohio, Estados Unidos.

Las personas sin hogar o con dificultades económicas pueden ir a este comedor para obtener calor, buena comida y relacionarse. Youngstown, que sufre por la pérdida de empleos en la industria del acero, es una de las ciudades más pobres del país, con una media de uno de cada tres habitantes situado debajo del umbral de pobreza, y la mitad de los habitantes emplazados en zonas de extrema pobreza.

¹⁴² La mayoría de las descripciones de las fotografías son traducciones mías.

¹⁴³ Jacob Ehrbahn (2013), "At the dining hall", en *World Press Photo*, (en línea), dirección URL: <http://www.worldpressphoto.org/collection/photo/2013/daily-life/jacob-ehrbahn>

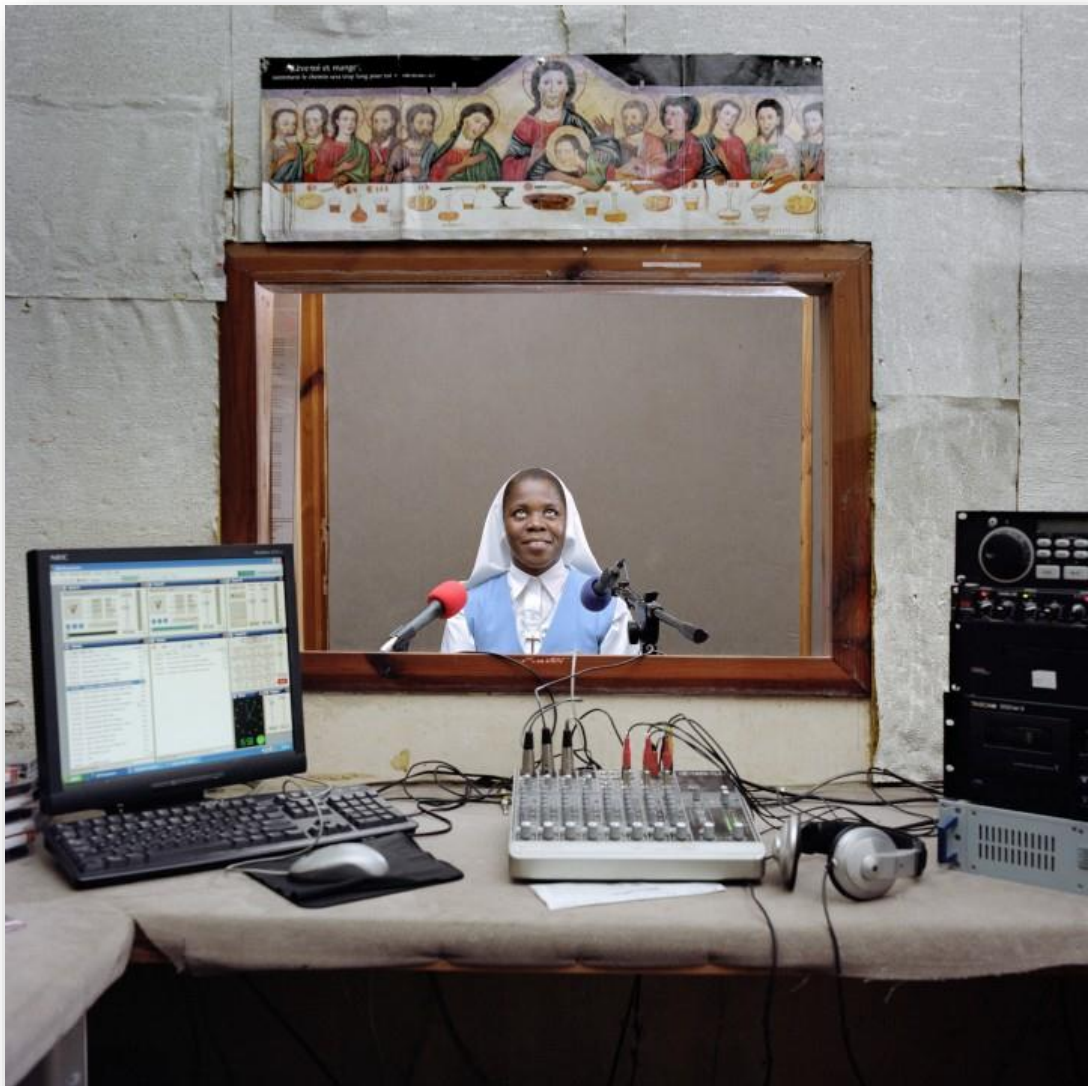


FOTO 2¹⁴⁴

Radio Haiti

La hermana Melianise Gabreus presenta su popular programa de radio sobre asuntos cotidianos en Radio Men Kontre, en Haití. Más del 50 % de los haitianos es analfabeto, y solamente un 25 % tiene un acceso habitual al suministro eléctrico, lo que significa que las radios que funcionan mediante pilas, más que los diarios, la televisión o Internet, son el medio de comunicación principal del país.

¹⁴⁴ Paolo Woods (2012), "Radio Haiti", en *World Press Photo*, (en línea), dirección URL: <http://www.worldpressphoto.org/collection/photo/2012/daily-life/paolo-woods>

En una nación en la que el 97 % de los habitantes posee una radio, los presentadores se convierten en estrellas.



FOTO 3¹⁴⁵

Thomas Löhr después de la pretemporada entrenando con el Stockholm Mean Machines. El Stockholm Mean Machines, fundado en 1984, es el equipo de fútbol americano más antiguo de Suecia. Todos los miembros del equipo son jugadores aficionados sin paga, excepto por un mariscal de campo profesional estadounidense, Ariel Nelson.

¹⁴⁵ Magnus Wennam (2009), sin título publicado, en *World Press Photo*, (en línea), dirección URL: <http://www.worldpressphoto.org/collection/photo/2010/sports/magnus-wennmann>

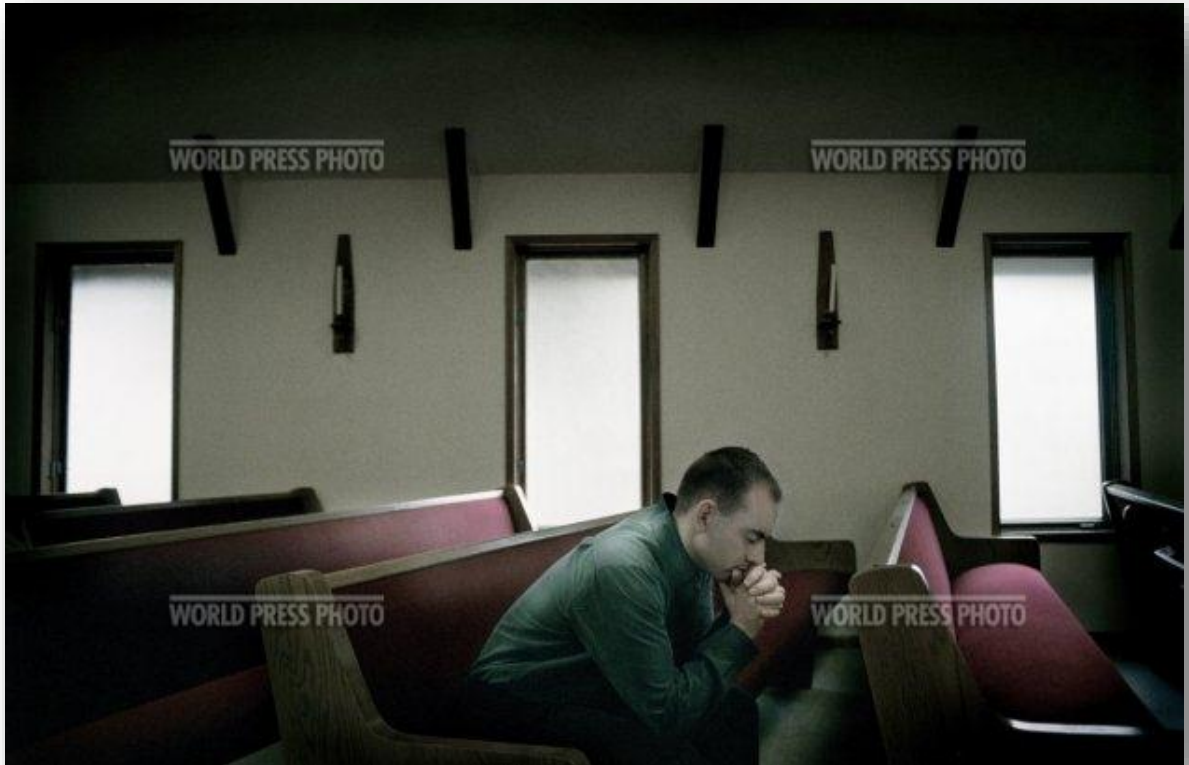


FOTO 4¹⁴⁶

La iglesia bautista en Hungry Horse, Montana. Hungry Horse, en las montañas Rocky, Montana, EUA, fue un asentamiento próspero para los trabajadores de la construcción por una presa cercana en la década de 1950. Hoy tiene alrededor de 900 habitantes luchando contra el desempleo. Muchos jóvenes optan por unirse al ejército o ir a la ciudad en busca de mejores perspectivas.

¹⁴⁶ Pieter Ten Hoopen (2009), sin título publicado, en *World Press Photo*, (en línea), dirección URL: <http://www.worldpressphoto.org/collection/photo/2010/daily-life/pieter-hoopen>

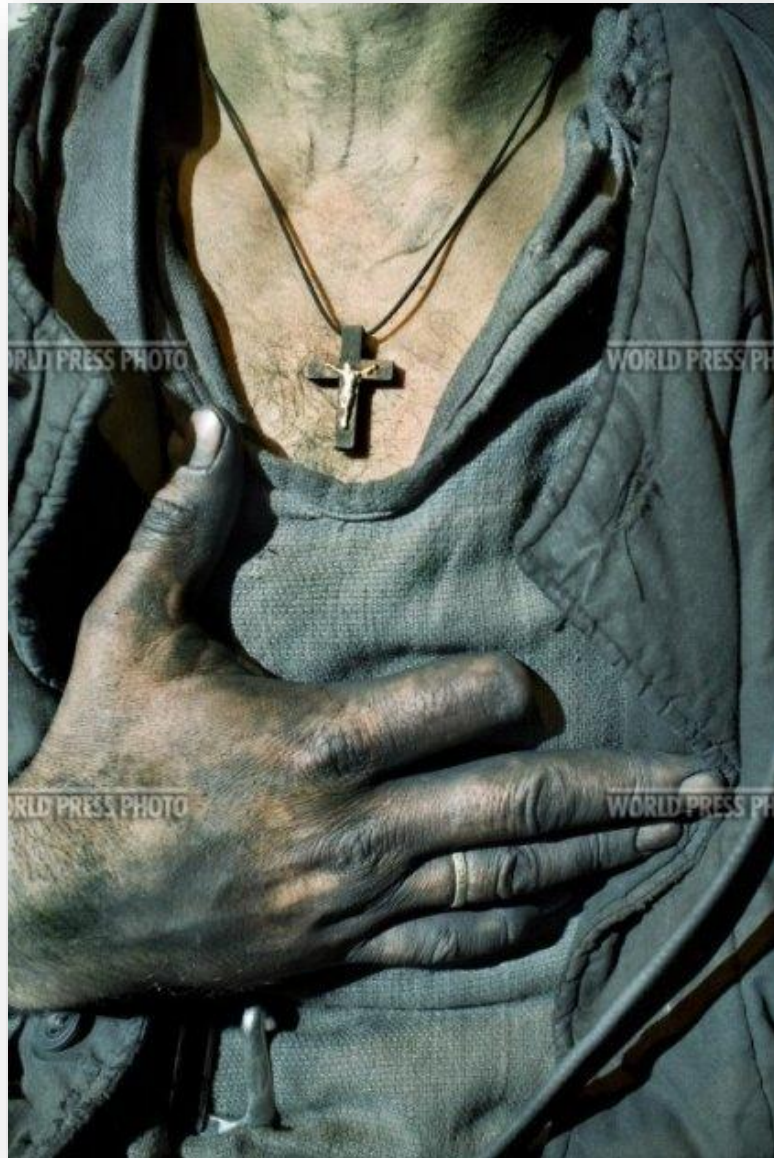


FOTO 5¹⁴⁷

Un minero que perdió un dedo en un accidente en la minería regresa a casa después de su jornada. Torez fue alguna vez un próspero pueblo gracias a la producción del carbón. Bajo el comunismo, los salarios de los mineros estaban entre los más altos de la Unión Soviética y los mineros eran vistos como héroes nacionales. Pero desde la Independencia de Ucrania, la industria del carbón ha atraído muy pocas inversiones por parte del gobierno. Las minas son profundas y la extracción ineficiente. Con muchas minas en mal estado, la seguridad se ha vuelto un problema. Decenas de éstas han sido cerradas, dejando a muchos mineros desempleados.

¹⁴⁷ Carolyn Drake (2007), sin título publicado, en *World Press Photo*, (en línea), dirección URL: <http://www.worldpressphoto.org/collection/photo/2008/daily-life/carolyn-drake>



FOTO 6¹⁴⁸

Judíos ortodoxos están en el asentamiento de Betar Illit, entre Belén y Hebrón. Hay cerca de 180,000 palestinos y 24,000 cristianos viviendo alrededor de Belén. También se hacen presentes unos asentamientos judíos con una población aproximada de 80,000 de ellos.

¹⁴⁸ Christopher Anderson (2007), sin título publicado, en *World Press Photo*, (en línea), dirección URL: <http://www.worldpressphoto.org/collection/photo/2008/daily-life/christopher-anderson>



FOTO 7¹⁴⁹

Un hombre muestra cómo vio a Jesucristo tres veces mientras viajaba por British Guyana. Él trabaja como velador y cultiva tomates en una parcela de acre, viviendo en una pequeña choza de la propiedad. Dice que vendiendo tomates gana \$10,000 dólares al año. Chicago South Side ha tenido una identidad distintiva durante mucho tiempo, asociada con las comunidades de las ciudades afroamericanas. Por los años 1970 y 1980, las algunas veces prósperas comunidades industriales de South Side enfrentaron dificultades económicas, y el desempleo, la pobreza, drogas y violencia armada se volvieron graves problemas. A pesar de las adversidades, los habitantes de South Side conservan un fuerte sentido de comunidad.

¹⁴⁹ Jon Lowenstein (2006), sin título publicado, en *World Press Photo*, (en línea), dirección URL: <http://www.worldpressphoto.org/collection/photo/2007/daily-life/jon-lowenstein>



FOTO 8¹⁵⁰

Intercambio de diamantes. La industria del diamante extrae sus materiales desde algunas de las más pobres y más conflictivas regiones del mundo. En el pasado, capos y grupos rebeldes en países incluidos, Angola, la República Democrática del Congo, Liberia y Sierra León han usado las ganancias de las minas que controlan para comprar armas y financiar guerras. La industria ha intentado de evitar la propagación de estos “conflictos por los diamantes” a través del Proceso Kimberly para documentar y certificar todas las exportaciones. Pero los conflictos por los diamantes persisten, siendo traficados fuera de las zonas vigiladas, hacia los países vecinos, para ser vendidos en el mercado negro o combinados con los certificados.

¹⁵⁰ Kadir van Lohuzen (2005), sin título publicado, en *World Press Photo*, (en línea), dirección URL: <http://www.worldpressphoto.org/collection/photo/2006/contemporary-issues/kadir-lohuizen>



FOTO 9¹⁵¹

Mirella

Mirella estuvo casada con su marido durante más de 40 años. A los 65, Luigi empezó a mostrar síntomas de Alzheimer. Durante seis años, Mirella cuidó a Luigi personalmente, en su casa de Roma.

El Alzheimer es una enfermedad degenerativa que puede afectar a la memoria, al pensamiento, a la conducta y a las emociones, y es la forma más común de demencia. Más de 36 millones de personas sufren esta enfermedad en todo el mundo, y las cifras se incrementan conforme la población envejece.

Para Mirella, las tareas cotidianas empezaron a convertirse en algo difícil ya que los implicaba a ambos. Llegó un momento en el que Luigi ya no entendía lo que significaban unos cubiertos y una vajilla, y dejó de comer. Parecía no comprender las diferencias entre el día y la noche, y su confusión interna (dormir de día y permanecer despierto de noche) afectó también al ritmo cotidiano de Mirella.

¹⁵¹ Fausto Podavini (2013), "Mirella", en *World Press Photo*, (en línea), dirección URL: <http://www.worldpressphoto.org/collection/photo/2013/daily-life/fausto-podavini>

Cinco años después de la aparición de la enfermedad, Luigi dejó de reconocer a su esposa. Murió en mayo de 2011, acompañado de Mirella y su familia.



FOTO 10¹⁵²

Janet McDonald habla con las autoridades de la escuela acerca del comportamiento autista de Nikki. Janet tiene trillizos de nueve años a su cargo, después de la muerte de su esposo hace cuatro años. Dos de sus hijos son autistas. Autismo pertenece a un grupo de desórdenes asociados con las dificultades para comunicarse y la interacción social. Las causas no son del todo entendidas.

¹⁵² Gen Yamaguchi (2008), sin título publicado, en *World Press Photo*, (en línea), dirección URL: <http://www.archive.worldpressphoto.org/search/layout/result/indeling/detailwpp/form/wpp/start/45/q/is hoofdafbeelding/true/trefwoord/year/2008?id=wpp%3Acol1%3Aadat9733>



FOTO 11¹⁵³

Mujeres tienden el cuerpo de un niño muerto. La Roma Residence es un grupo de bloques de apartamentos justo a un kilómetro del Vaticano. Construido por 1980, el complejo ha sido posible gracias a la sucesión de propietarios y ha sido usado para la vivienda social. Con el paso de los años, se ha descuidado el mantenimiento y las condiciones de vida se han deteriorado. Dada su privilegiada localización, la Roma Residence ha sido programada para su lujosa remodelación, pero muchos de sus residentes, principalmente inmigrantes que fueron evacuados, no tienen derechos para volver a la vivienda.

¹⁵³ Massimo Berruti (2006), sin título publicado, en *World Press Photo*, (en línea), dirección URL: <http://www.worldpressphoto.org/collection/photo/2007/contemporary-issues/massimo-berruti>



FOTO 12¹⁵⁴

National Mourning in Poland

Los polacos lloran la muerte del presidente Lech Kaczynski y la docena de altos cargos políticos y militares del país, quienes murieron en un accidente aéreo en las inmediaciones del aeropuerto de Smolensk en Rusia, el 10 de abril de 2010. En el avión viajaban los participantes oficiales de la ceremonia de reconciliación al lugar donde la policía secreta soviética fusilaron a unos 20.000 oficiales del cuerpo de elite polaco durante la segunda guerra mundial, un suceso del que los rusos culparon durante décadas a los nazis. El accidente se produjo bajo una espesa capa de niebla, y causó la muerte de todos los pasajeros, incluidos el presidente y su esposa, los jefes del ejército y de la marina, el ministro de Asuntos Exteriores, el presidente del Banco Central de Polonia, además de varios miembros del Parlamento polaco. Polonia decretó una semana de luto nacional que culminó con el funeral colectivo al que asistieron decenas de miles de ciudadanos en Varsovia, el

¹⁵⁴ Filip Cwik (2011), "National mourning in Poland", en *World Press Photo*, (en línea), dirección URL: <http://www.worldpressphoto.org/collection/photo/2011/people-news/filip-cwik>

sábado 17 de abril de 2010. Al día siguiente comenzaron en Cracovia los funerales del presidente y su esposa.



FOTO 13¹⁵⁵

Presos en una cárcel especial, una casa de la cual pueden salir entre las 2 p.m. y las 6 p.m. Guinea-Bissau se ha convertido en un nido para el tráfico de cocaína donde cárteles de la droga Sudamericanos buscan nuevas rutas de contrabando para Europa. Con cerca de 100 islas frente a sus costas y una marina con barcos inservibles, Guinea-Bissau ofrece un refugio para narcotraficantes, a través de almacenamiento y movimiento de cocaína. Una de las naciones más pobres del mundo, no tiene un sistema penitenciario formal.

¹⁵⁵ Marco Vernaschi (2009), sin título publicado, en *World Press Photo*, (en línea), dirección URL: <http://www.archive.worldpressphoto.org/search/layout/result/indeling/detailwpp/form/wpp/start/10/q/is hoofdafbeelding/true/trefwoord/year/2009?id=wpp%3Acol1%3Aadat10094>

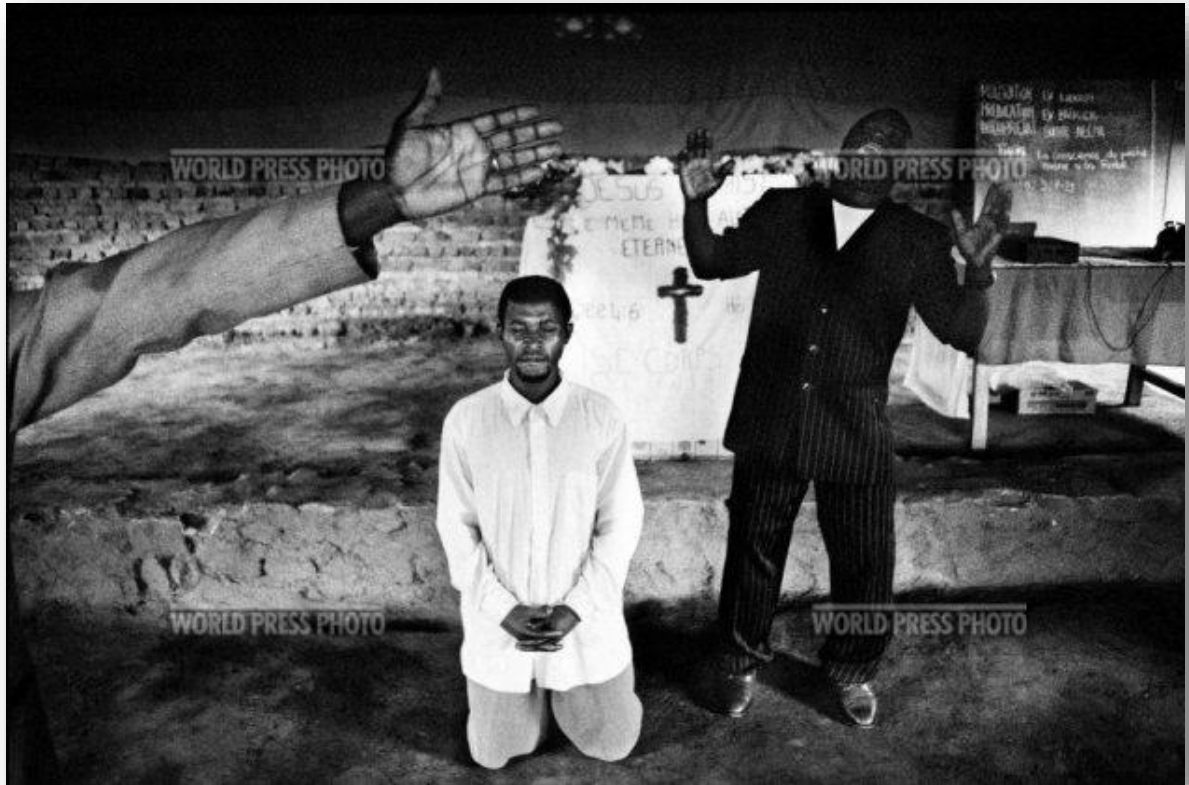


FOTO 14¹⁵⁶

Un pastor conduce una sesión de sanación en la Iglesia del Cuerpo de Cristo. Las primeras elecciones libres en cuatro décadas, celebradas en 2006, no ponen fin a la violencia e inestabilidad en la nación. Una de las consecuencias del largo conflicto es una ferviente búsqueda hacia las iglesias Pentecostales, las cuales ofrecen soluciones rápidas a las personas cuyas viviendas han sido destrozadas por el colazo social y económico.

¹⁵⁶ Gerbehaye Cédric (2007), sin título publicado, en *World Press Photo*, (en línea), dirección URL: <http://www.worldpressphoto.org/collection/photo/2008/general-news/c%C3%A9dric-gerbehaye>



FOTO 15¹⁵⁷

Vecinos judíos chocan con la policía de Israel en la evacuación de un puesto en el asentamiento de Amona. La policía fue ordenada para derribar nueve casas construidas sin permiso. La orden fue parte de una posición más dura en cuestión de colonos tomada por el primer ministro de Israel, Ehud Olmert. Alrededor de 5,000 manifestantes se unieron a la posición de los vecinos. Posteriormente los vecinos fueron removidos forzosamente, las excavadoras comenzaron a dismantelar las casas.

¹⁵⁷ Yonathan Weitzman (2006), sin título publicado, en *World Press Photo*, (en línea), dirección URL: <http://www.worldpressphoto.org/collection/photo/2007/spot-news/yonathan-weitzman>



FOTO 16¹⁵⁸

Colonos se bloquean a sí mismos en una casa en el asentamiento de Morag. En agosto, Israel puso fin a su ocupación de 38 años en la Franja de Gaza. Bajo el plan de desalojamiento del primer ministro israelí, Ariel Sharon, cerca de 8,500 colonos fueron retirados de las tierras confiscadas durante la Guerra de Seis Días, en 1967. Aproximadamente la mitad de los colonos se retiraron voluntariamente. Aquellos que permanecieron tuvieron hasta la medianoche del 16 de agosto antes de enfrentar el desalojo forzoso por el ejército israelí. Los simpatizantes fueron acompañados por partidarios de Israel y Cisjordania.

¹⁵⁸ Uriel Sinai (2005), sin título publicado, en *World Press Photo*, (en línea), dirección URL: <http://www.worldpressphoto.org/collection/photo/2006/general-news/uriel-sinai>



FOTO 17¹⁵⁹

Typhoon survivors

Diez días después de que el tifón Haiyan tocara tierra, los supervivientes llevan imágenes religiosas en Tolosa, en la isla de Leyte, Filipinas central. Haiyan, uno de los tifones más fuertes jamás registrados, causó estragos en 47 provincias y provocó una destrucción extraordinaria. Más de un millón de casas resultaron dañadas, la mitad de ellas totalmente destruidas, y más de cuatro millones de personas tuvieron que abandonar sus hogares. Muchos lugares quedaron sin suministro eléctrico ni de agua durante semanas, y toda esta devastación en la infraestructura dificultó en gran medida la distribución de alimentos y recursos médicos. Muchas personas se desplazaron a regiones menos afectadas, tales como Manila, la capital; algunas ciudades llegaron a casi doblar su población.

¹⁵⁹ Philippe Lopez (2014), "Typhoon survivors", en *World Press Photo*, (en línea), dirección URL: <http://www.worldpressphoto.org/collection/photo/2014/spot-news/philippe-lopez>



FOTO 18¹⁶⁰

Never Let You Go

Marcos y Mónica estuvieron casados 65 años; durante la mayor parte de ese tiempo vivieron en el mismo apartamento en Buenos Aires. En 2007, a los 84 años, a Mónica se le diagnosticó Alzheimer. Marcos se cuidó a sí mismo, al tiempo que hacía frente al estrés emocional y físico de haberse convertido en un cuidador. En las últimas etapas de la enfermedad de Mónica, Marcos tenía que alimentarla con purés, ya que no era capaz de masticar. Durante el último año de su vida, Mónica estuvo postrada en cama y Marcos se vio obligado a cambiarle los pañales tres veces al día así como a ayudar a las enfermeras a tratar las llagas de Mónica (actividades que ocupaban la mayor parte de su día). Ella casi no era capaz de reconocerle, aunque los abrazos y las caricias le ayudaban a mantener el contacto, a veces solamente unos segundos. Pero Marcos estaba decidido a cuidar a su mujer en casa. «Dime, ¿dónde estará mejor que aquí?», preguntaba. «La trato como a una princesa, aquí lo tiene todo.» Mónica falleció en julio de 2011.

¹⁶⁰ Alejandro Kirchuk (2008), "Never let you go", en *World Press Photo*, (en línea), dirección URL: <http://www.worldpressphoto.org/collection/photo/2012/daily-life/alejandro-kirchuk>



FOTO 19¹⁶¹

El georgiano Zaza Rasmadze cierra los ojos de su hermano Zviadi, asesinado durante un combate ruso. El conflicto estalló entre Rusia y Georgia en agosto sobre la región separatista de South Ossetia. El 7 de agosto, Georgia lanzó un ataque contra South Ossetia, diciendo que su objetivo era restaurar el orden constitucional. Rusia envió tropas en apoyo a los separatistas, y el 9 de agosto organizó un ataque aéreo en Gori, una ciudad de Georgia cerca de South Ossetia. Las tropas rusas ocuparon las áreas alrededor de Gori pero más tarde se retiraron bajo un alto fuego.

¹⁶¹ Wojciech Grzedzinski (2005), sin título publicado, en *World Press Photo*, (en línea), dirección URL: <http://www.worldpressphoto.org/collection/photo/2009/spot-news/wojciech-grzedzinski>



FOTO 20¹⁶²

La noche antes del entierro, la esposa del subteniente James J. Cathey, Katherine, se niega a abandonarlo, escuchando canciones en su laptop que le recuerdan a su marido. Desde la guerra de Irak, los infantes de marina con base en la Fuerza Aérea de Buckley, en Colorado, han honrado la memoria de 16 compañeros caídos, y han tendido la difícil tarea de ayudar a las familias a soportar sus pérdidas. Cathey fue uno de los caídos que regresaron desde Irak para el entierro.

¹⁶² Todd Heisler (2004), sin título publicado, en *World Press Photo*, (en línea), dirección URL: <http://www.worldpressphoto.org/collection/photo/2006/people-news/todd-heisler>



FOTO 21¹⁶³

En las paredes del pasillo de deportes de la Escuela Número Uno hay íconos, flores, velas, botellas de agua y comida dejadas por visitantes, en tributo a las víctimas. Algunas escuelas fueron cerradas por dos semanas después del final violento del atentado de tres días, en el cual separatistas demandaban independencia por Chechenia, llevada a cabo por más de 1,000 alumnos, familiares y maestros de la Escuela Número Uno. Más de 330 personas perdieron la vida. La Escuela Número

¹⁶³ James Hill (2012), "Never let you go", en *World Press Photo*, (en línea), dirección URL: <http://www.worldpressphoto.org/collection/photo/2005/general-news/james-hill>

Uno se convirtió en un santuario para las víctimas del atentado. Los directivos decidieron no reabrirlo para dar paso a dos nuevas escuelas para los alumnos que estudiaban ahí.



FOTO 22¹⁶⁴

Fatima al-Qaws acuna a su hijo Zayed (18) quien sufre los efectos del gas lacrimógeno tras participar en una manifestación callejera en Sanaa, Yemen, el 15 de octubre. Ese día se produjeron numerosas protestas en contra del régimen autoritario del presidente Ali Abdullah Saleh, que duraba 33 años. Los testigos afirman que miles de personas se manifestaron a lo largo de Zubairy Street, una vía pública principal de la ciudad, contra las que se abrió fuego cuando alcanzaron un puesto de control gubernamental cerca del Ministerio de Asuntos Exteriores. Algunos manifestantes abandonaron la protesta, otros continuaron con ella, y volvieron a recibir el impacto de los disparos. Al menos 12 personas murieron y unas treinta resultaron heridas. Fatima al-Qaws, relacionada también con el movimiento de resistencia al régimen, encontró a su hijo en la segunda visita que realizó a los heridos que se hallaban en una mezquita que se utilizaba como hospital temporal buscando su hijo. Zayed estuvo en estado de coma durante dos días tras el incidente. Resultó herido dos veces más, ya que las manifestaciones continuaron. El 23 de noviembre, el presidente Saleh

¹⁶⁴ Samuel Aranda (2011), Sin título publicado, en *World Press Photo*, (en línea), dirección URL: <http://www.worldpressphoto.org/collection/photo/2012/world-press-photo-year/samuel-aranda>

voló hasta Arabia Saudí donde firmó un acuerdo en el que transfería los poderes a su vicepresidente Abdurabu Mansur Hadi. El mandato de Saleh finalizó formalmente cuando Hadi fue investido presidente tras las elecciones del 25 de febrero de 2012.



La Pietà de Miguel Ángel

BIBLIOGRAFÍA

Argullol, Rafael,

El Quattrocento, arte y cultura del renacimiento italiano, Editorial Montesinos, España, 1988.

Berger, Peter,

El dosel sagrado. Para una sociología de la religión, Kairós, Barcelona, 1972.

Dumont, Louis,

Ensayos sobre el individualismo, Alianza Editorial, Barcelona, 1987.

Durkheim, Émile,

Las formas elementales de la vida religiosa, Fondo de Cultura Económica, México, 2012.

Eco, Umberto,

- *Et al, ¿En qué creen los que no creen?*, Ediciones temas de hoy, Argentina, 1997. En línea << http://www.bsolot.info/wp-content/uploads/2011/02/Eco_Umberto_Martini_Carlo_Maria-En_que_creen_los_que_no_creen.pdf >>
- *Cinco escritos morales*, Gandhi ediciones-Debolsillo, México, 2012.
- *Apocalípticos e integrados*, Tusquets Editores México, México, 1995.
- *Cómo se hace una tesis*, Gedisa editorial, Barcelona, 2001.

Ferraro, José, *et al*,

Debate actual sobre la Teología de la Liberación, Editorial Itaca, México, 2007.

Freund, Gisèle,

La fotografía como documento social, Editorial Gustavo Gili, SL, Barcelona, 2011.

Fronzizi, Risieri,

¿Qué son los valores?, Fondo de Cultura Económica, México, 1972.

Garzón, Mercedes,

La ética, Conaculta, México, 1997.

Gaytán, Felipe,

“La incierta mirada hacia lo sagrado”, en Daniel Gutiérrez-Martínez (Coord.), *Religiosidades y creencias contemporáneas. Diversidades de lo simbólico en el mundo actual*.

Gutiérrez-Martínez, Daniel

- *Laicidad y multiculturalismo*, Instituto de Investigaciones Jurídicas, Colección de cuadernos Jorge Carpizo, México, 2013.
- “Modernidad, religiosidad y espíritu del tiempo”, en Daniel Gutiérrez-Martínez (Coord.), *Religiosidades y creencias contemporáneas. Diversidades de lo simbólico en el mundo actual*.
- *Religiosidades y creencias contemporáneas. Diversidades de lo simbólico en el mundo actual*, El colegio Mexiquense, México, 2010.
- *Sistema de creencias y desigualdad social: un estudio socio-histórico sobre la desigualdad social en las regiones indígenas de México, el caso de los otomíes del estado de Querétaro* (Tesis de doctorado), El Colegio de México, 2007.

Miguelé, Roberto,

“Usos ideológicos de la religión”, en Daniel Gutiérrez-Martínez (Coord.), *Religiosidades y creencias contemporáneas. Diversidades de lo simbólico en el mundo actual*.

Miranda T. Eunice,

Memoria cero: una mirada fotográfica, UNAM, México, 2008.

Roland Barthes,

La cámara lúcida, nota sobre la fotografía, Ediciones Paidós, Barcelona, 1990.

Russell, Bertrand,

Religión y Ciencia, Fondo de Cultura Económica, México, 1951.

Sánchez V., Adolfo,

Ética, Debolsillo, México, 2006.

Sartori, Giovanni,

Elementos de teoría política, Alianza Editorial, Madrid, 1999.

Savater, Fernando,

Ética para amador, SEP- Fondo Mixto de Cooperación Técnica y Científica México-España, México, 1998.

Suárez-Iñiguez, Enrique,

Cómo hacer la tesis, Trillas, México, 2007.

Suárez, Hugo J.

- “Apuntes sobre el paisaje religioso en Guanajuato”, en Daniel Gutiérrez-Martínez (Coord.), *Religiosidades y creencias contemporáneas. Diversidades de lo simbólico en el mundo actual*.
- *La fotografía como fuente de sentidos*, FLACSO, Costa Rica, 2008.

Weber, Max,

- *Economía y sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México, 2014
- *La ética protesta y el espíritu del capitalismo*, Fondo de Cultura Económica, México, 2008.
- *Sociología de la religión*, Colofón, México, 2014.

FOTOGRAFÍAS CONSULTADAS

Anderson, Christopher,

-sin título publicado, en *World Press Photo*, Daily Life, (en línea), Holanda, 2007, dirección URL:

<http://www.worldpressphoto.org/collection/photo/2008/daily-life/christopher-anderson>

Aranda, Samuel,

-sin título publicado, en *World Press Photo*, People in the news (en línea), 2011, dirección URL:

<http://www.worldpressphoto.org/collection/photo/2012/world-press-photo-year/samuel-aranda>

Berruti, Massimo,

-sin título publicado, en *World Press Photo*, Contemporary Issues, (en línea), Holanda, 2006, dirección URL:

<http://www.worldpressphoto.org/collection/photo/2007/contemporary-issues/massimo-berruti>

Cwik, Filip,

-“National mourning in Poland”, en *World Press Photo*, People in the news, (en línea), Holanda, 2011, dirección URL:

<http://www.worldpressphoto.org/collection/photo/2011/people-news/filip-cwik>

Drake, Carolyn,

-sin título publicado, en *World Press Photo*, Daily Life, (en línea), Holanda, 2007, dirección URL:

<http://www.worldpressphoto.org/collection/photo/2008/daily-life/carolyn-drake>

Ehrbahn, Jacob,

-“At the dining hall”, en *World Press Photo*, Daily Life, (en línea), Holanda, 2013, dirección URL:

<http://www.worldpressphoto.org/collection/photo/2013/daily-life/jacob-ehrbahn>

Gerbehaye, Cédric,

-sin título publicado, en *World Press Photo*, General News Stories, (en línea), Holanda, 2007, dirección URL:

<http://www.worldpressphoto.org/collection/photo/2008/general-news/c%C3%A9dric-gerbehaye>

Grzedzinski, Wojciech,

-sin título publicado, en *World Press Photo*, People in the news, (en línea), Holanda, 2005, dirección URL:

<http://www.worldpressphoto.org/collection/photo/2009/spot-news/wojciech-grzedzinski>

Heisler, Todd,

-sin título publicado, en *World Press Photo*, General News, (en línea), Holanda, 2004, dirección URL:

<http://www.worldpressphoto.org/collection/photo/2006/people-news/todd-heisler>

Hill, James,

-“Never let you go”, en *World Press Photo*, (en línea), dirección URL:

<http://www.worldpressphoto.org/collection/photo/2005/general-news/james-hill>

Kirchuk, Alejandro,

-“Never let you go”, en *World Press Photo*, Daily News, (en línea), Holanda, 2012, dirección URL:

<http://www.worldpressphoto.org/photo/2012-alejandro-kirchuk-dls1-kl?gallery=2634>

Lopez, Philippe,

-“Typhoon survivors”, en *World Press Photo*, Spot News, (en línea), Holanda, 2014, dirección URL:

<http://www.worldpressphoto.org/collection/photo/2014/spot-news/philippe-lopez>

Lowenstein, Jon,

-sin título publicado, en *World Press Photo*, Daily Life, (en línea), Holanda, 2006, dirección URL:

<http://www.worldpressphoto.org/collection/photo/2007/daily-life/jon-lowenstein>

Podavini, Fausto,

-“Mirella”, en *World Press Photo*, Daily Life, (en línea), Holanda, 2013, dirección URL:

<http://www.worldpressphoto.org/collection/photo/2013/daily-life/fausto-podavini>

Sinai, Uriel,

-sin título publicado, en *World Press Photo*, General News, (en línea), Holanda, 2005, dirección URL:

<http://www.worldpressphoto.org/collection/photo/2006/general-news/uriel-sinai>

Ten Hoopen, Pieter,

-sin título publicado, en *World Press Photo*, Daily Life Stories, (en línea), Holanda, 2009, dirección URL:

<http://www.worldpressphoto.org/collection/photo/2010/daily-life/pieter-hoopen>

Van Lohuzen, Kadir,

-sin título publicado, en *World Press Photo*, Contemporary Issues, (en línea), Holanda, 2005, dirección URL:

<http://www.worldpressphoto.org/collection/photo/2006/contemporary-issues/kadir-lohuizen>

Vernaschi, Marco,

-sin título publicado, en *World Press Photo*, General News Stories, (en línea), Holanda, 2009, dirección URL:

<http://www.archive.worldpressphoto.org/search/layout/result/indeling/detailwpp/form/wpp/start/10/q/ishoofdafbeelding/true/trefwoord/year/2009?id=wpp%3Acol1%3Aadat10094>

Weitzman, Yonathan,

-sin título publicado, en *World Press Photo*, Spot News, (en línea),
Holanda, 2006, dirección URL:

<http://www.worldpressphoto.org/collection/photo/2007/spot-news/yonathan-weitzman>

Wennam, Magnus,

-sin título publicado, en *World Press Photo*, Sport Action Stories, (en
línea), Holanda, 2009, dirección URL:

<http://www.worldpressphoto.org/collection/photo/2010/sports/magnus-wennmann>

Woods, Paolo,

“Radio Haiti”, en *World Press Photo*, Daily Life, (en línea), Holanda,
2012, dirección URL:

<http://www.worldpressphoto.org/collection/photo/2012/daily-life/paolo-woods>

Yamaguchi, Gen,

-sin título publicado, en *World Press Photo*, Daily Life, (en línea),
Holanda, 2008, dirección URL:

<http://www.archive.worldpressphoto.org/search/layout/result/indeling/detailwpp/form/wpp/start/45/q/ishoofdafbeelding/true/trefwoord/year/2008?id=wpp%3Acol1%3Adat9733>