

Iglesia-religión-Estado en el gobierno de Evo Morales

Church, religion, State in the government of Evo Morales

Jorge Eduardo Velarde Rosso*

Resumen:

El principio cristiano de relación Iglesia-Estado parte de la respuesta atribuida a Jesús: *Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios*. Esto ha significado un cambio profundo, pues hasta entonces el poder religioso estaba fusionado al poder político. La legitimación de los gobernantes se debía a su rol de mediadores con la divinidad. En general el poder político tiende a buscar una legitimación irrefutable a sus medidas de tipo religioso, ideológico, científico, y el gobierno de Morales no es la excepción; de ahí que se lo pueda describir como una religión política.

Palabras clave: *separación de poderes, relación Iglesia-Estado, religión política, totalitarismo, Evo Morales.*

Abstract:

The Christian principle for Church-State relations was set up by Jesus answer: "Render unto Caesar the things that are Caesar's and unto God the things that are God's". Other ways religious power dissolves within political power, so this statement brought a radical change in politics. Political

* Universidad Católica Boliviana San Pablo.
je_velarde@hotmail.com

legitimacy derives from ruler's mediation between God and common man. In general, political power tends to get an absolute legitimacy for his religious, ideological or scientific decisions. Evo Morales' government is not an exception and that is why it could be described as a political religion.

Keywords: *Separation of powers, Church-State relations, political religion, totalitarianism, Evo Morales.*

1. Introducción

La nueva Constitución Política boliviana, promulgada en enero de 2009 por Evo Morales, declara que Bolivia es un Estado *independiente* de la religión. La anterior constitución reconocía que la religión oficial era la católica. En ambas se garantiza la libertad de cultos. Se ha querido ver en este cambio una afrenta a la Iglesia Católica, pero lo cierto es que no puede existir tal, ya que lo único que ella necesita para desarrollar su labor es que se garantice la libertad de cultos. Desde entonces, el ceremonial del Estado, de protocolo y algunos detalles menores han cambiado. Sin embargo, las relaciones entre la Iglesia y el Estado han sido tensas. Se presentarán los casos más significativos al respecto y posteriormente se describirán los principios cristiano-modernos de separación de poderes. Y se expondrá brevemente cómo no estuvieron exentos de problemas.

Toda esta exposición se hace necesaria para presentar la hipótesis: a saber: que el gobierno de Morales tiene las características más importantes de lo que se llama *religión política*. Y como bien señala la teoría, ésta es a su vez una característica de los regímenes totalitarios. Y aunque en primera instancia pueda parecer excesivo, el presente artículo pretende demostrar cómo esta afirmación está justificada. Pues a diferencia de los regímenes autoritarios, que exaltan un tipo de autoridad, los totalitarismos aspiran a niveles de control sobre las personas mucho más profundos. En cierto sentido, aspiran a tener un control casi total.

Con esto no se quiere decir que el gobierno de Morales sea o vaya a convertirse necesariamente en uno (todavía falta mucho para ello, porque además harían falta otros factores que no viene al caso desarrollar aquí). Pero sí se quiere llamar la atención sobre un fenómeno que me parece único en la historia boliviana contemporánea: el declarado intento de volver a un estado precristiano de remitificación de la naturaleza. Bien entendida, la lógica cristiana-moderna de separación de poderes no postula que el gobernante no pueda manifestar, incluso públicamente, la religión que su conciencia le aconseja. Pero las declaraciones de Morales traspasan esa barrera, ya que en el fondo buscan una justificación casi religiosa para su gobierno y sus acciones.

2. Las crecientes fricciones con la Iglesia Católica

Tal vez el caso más significativo y curioso sea la carta que Morales dejó al Papa Benedicto XVI. Es curioso, porque ningún jefe de Estado moderno se atrevería a darle consejos al Papa de cómo gobernar la Iglesia, sugiriéndole la ordenación femenina y la abolición del celibato. La visita se produjo en mayo de 2010, cuando la Iglesia universal estaba sumida en medio de un escándalo mediático. Morales también acababa de ser noticia internacional al mencionar que el consumo de carne de pollo causaría homosexualidad en los hombres. Ya que él se presenta a sí mismo como un líder mundial (tiene la declarada intención de que se le otorgue el Nobel de la Paz), en cierta medida necesitaba de una purificación mediática internacional. De ahí que su visita al Sumo Pontífice no podía pasar desapercibida, pero no precisamente como un cristiano piadoso. Tenía que ser algo que llame significativamente la atención. Ése es el rol que jugó la carta. Aunque no pase de ser un hecho anecdótico (la Santa Sede no hizo ningún tipo de comentario respecto a la carta), el hecho sí muestra claramente cómo Morales no reconoce claramente la independencia que tiene la Iglesia frente al Estado. Lo que no pudo evitar Morales fue quejarse ante el Papa de las “actividades políticas” de los obispos bolivianos, incluso a pesar de que algunos de ellos estaban presentes.

Dicha queja muestra la falta de comprensión de Morales sobre cómo funciona la Iglesia y cuál es su misión. Influida por la ideología marxista de cuño convencional-popular, el gobierno de Morales no puede ver en la Iglesia más que una institución monolítica. El único cardenal boliviano es a la vez el arzobispo de la ciudad de Santa Cruz (la región opositora al Gobierno). De ahí que para ellos el cardenal sea la máxima autoridad de la Iglesia en Bolivia, demostrando que no entienden que cada obispo es la autoridad máxima de su propia diócesis. La queja era una clara referencia al cardenal Terrazas. ¿Cuáles son pues esas “actividades políticas”? Homilías, declaraciones propias de un pastor preocupado por su comunidad.

Fue el cardenal Terrazas quien mencionó, antes que Mons. Solari, el problema creciente del narcotráfico. Recordemos que Mons. Tito Solari, arzobispo de Cochabamba, declaró su preocupación por la utilización de niños y jóvenes para comercializar droga. Solari también hablaba en calidad de pastor. El “error” de Solari fue denunciar una realidad de la que ya nadie habla. Ante las declaraciones de Solari, lo sensato hubiera sido ordenar una investigación, pues el hecho es preocupante en sí mismo. Lo que ocurrió fue que los ‘movimientos sociales’ del trópico cochabambino pidieron la expulsión de Mons. Solari del país (que nació en Italia). Mons. Solari dijo algo que podría ser cierto, y los implicados, en lugar de pedir una investigación para aclarar el asunto, protestaron ofendidos.

Lo desproporcionado de las reacciones es indicio de la gravedad del problema. Al poco tiempo del suceso con Mons. Solari, que recibió todo el apoyo de los obispos bolivianos, el Gobierno declaró que anularía los pasaportes diplomáticos de los obispos bolivianos. Amenazó además con expropiar los bienes eclesiásticos, y luego redujo la amenaza a la introducción de impuestos a la Iglesia y a las demás agrupaciones cristianas. Uno no puede evitar preguntarse si el gobierno de Morales toma estas medidas como represalias a las “actividades políticas” de los obispos, que en realidad son exhortaciones propias de su cargo.

Hasta aquí se han presentado los hechos más importantes sobre la creciente tensión entre el gobierno de Morales y la Iglesia Católica. Es una situación que no es de extrañar, debido a cierta tendencia totalizadora de aquél, como se analizará a continuación.

3. «Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios»

“Jesús rechaza el poder opresivo y despótico de los jefes sobre las Naciones (Mc 10,42) y su pretensión de hacerse llamar benefactores (Lc 22,25), pero jamás rechaza directamente las autoridades de su tiempo”. En la diatriba sobre el pago del tributo al César (Mc 12,13-17; Mt 22,15-22; Lc 20,20-26) afirma que es necesario dar a Dios lo que es de Dios, condenando implícitamente cualquier intento de divinizar y de absolutizar el poder temporal: sólo Dios puede exigir todo del hombre. Al mismo tiempo, el poder temporal tiene derecho a aquello que le es debido: Jesús no considera injusto el tributo al César. *“Jesús, el Mesías prometido, ha combatido y derrotado la tentación de un mesianismo político, caracterizado por el dominio sobre las Naciones” (Mt 4,8-11; Lc 4,5-8)*¹. Con estas, y algunas palabras más, el Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia (CDSI) presenta la postura de Jesús ante la autoridad política.

Cómo lo reconoce y menciona el CDSI, en la llamada diatriba sobre el pago de tributo se encuentran concentradas las bases de las nuevas relaciones entre política y religión, que Jesús quiere inaugurar. Es necesario recordar que en la historia no es posible encontrar un pueblo cuya vida política haya estado completamente desvinculada de lo religioso. Como dice Widow (1988): *“en los pueblos precristianos, la unión entre lo político y lo religioso era de tal índole, que su disolución resulta absolutamente impensable”* (62).

Incluso para la tradición hebrea, las palabras de Jesús eran novedosas; y se puede afirmar que existen relaciones entre poder político y religioso precristianas y otro tipo de relaciones a partir del cristianismo. Y es que antes del incidente sobre el pago del tributo al César, los

¹ Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia, (CDSI) § 379. Las cursivas son propias del texto. Subrayado de J.V.R.

dioses lo eran de una colectividad determinada y sólo de ella: eran dioses de la ciudad, de la polis, y daban su amparo sólo a los miembros de ésta. Ser extranjero no significaba únicamente no ser miembro de una colectividad política, sino sobre todo no tener como propios sus dioses (Widow, 1988: 62).

La práctica de la religión era también una virtud política, pues en la adoración al dios protector se reconocía la unidad de la ciudad y su pertenencia a ella; incluso la impiedad era un delito político, y no sólo religioso. Los gobernantes, monarcas, magistrados, etc., tenían entre sus deberes principales el encabezar ritualmente el culto a los dioses.

Es así que cuando Jesús distingue los dos ámbitos, otorgándole a cada uno su esfera propia de acción, generó las bases para la primera división de poderes. Los primeros cristianos reconocieron pronto esta enseñanza de Jesús. San Pedro y San Pablo exhortan en sus cartas a obedecer al poder constituido (Rm 13.1-7; 1 Tm 2, 1-2; Tt 3, 1; 1 Pe 2.13-17). De ese modo, los primeros cristianos eran miembros de la sociedad como los demás, pero reconocían que cuando el César se autoproclamaba dios y exigía adoración, no podían –en conciencia– obedecer. De ahí que el CDSI reconoce el derecho a la no obediencia, que se manifiesta en la objeción de conciencia y la resistencia, (Cf. § 399 y § 400) que surgen de la extralimitación abusiva de los poderes del Estado. Y este hecho no puede darse si previamente no se han distinguido claramente las esferas propias de acción. Por ello la objeción de conciencia surgió recién con los primeros cristianos. Pues ellos fueron los primeros en reconocer –interpretando la enseñanza de Jesús– que el ámbito de la política no es ilimitado. De ahí que, después de enseñar sumisión al Estado, los primeros cristianos hayan practicado –cuando fue necesario– la insumisión. No es casual que los primeros santos hayan sido mártires. El mártir cristiano es a la vez una figura religiosa, pero también una figura política. De ese modo,

el cristianismo reemplazó a las antiguas religiones como principio de unidad civil. No se trató, sin embargo, del sencillo procedimiento de reemplazar una divinidad por otra. El cambio que se produjo afectó en todo orden la vida de los hombres, por lo cual se modificó profundamente la naturaleza de las instituciones sociales, aunque se conservaban formas antiguas, y el tránsito durara varios siglos (Widow, 1988: 63).

Como dice George Sabine:

la aparición de la Iglesia cristiana como institución distinta autorizada para gobernar los asuntos espirituales de la humanidad con independencia del estado (sic.) puede considerarse, sin exageración, como el cambio más revolucionario de la historia de la Europa occidental, tanto por lo que respecta a la ciencia política como en lo relativo a la filosofía política (Sabine, 1988: 141).

Todo esto no significa que los gobernantes cristianos hayan estado exentos de la tentación de restaurar la *alianza* entre trono y altar. Cómo se verá, sí quisieron tener un control sobre la Iglesia –de manera descarada o solapada– y lastimosamente muchos miembros de la Iglesia cayeron en la tentación de utilizar al poder político. Ciertamente no ha faltado nada de esto, es parte de nuestra condición humana imperfecta, pero hasta la Revolución Francesa no volvieron a darse las *fusiones* entre los ámbitos religioso y político.

4. Autoritarismo en nombre de Dios

¿Cuál es la diferencia entre *alianza entre trono y altar* y *fusión de trono y altar*? ¿Por qué se marca a la Revolución Francesa como hito? Y más importante aun: ¿por qué ella sería un retroceso en una cuestión tan capital como la división entre Iglesia y Estado que se supone se inició con la Revolución Francesa? En el presente acápite se dará respuesta a la primera pregunta, quedando las otras dos para el siguiente.

Se ha mencionado, muy tangencialmente, a las primeras comunidades cristianas y cómo éstas vivían dentro de un imperio pagano politeísta. No es necesario entrar en detalles, pero sí es ineludible recordar que los

primeros miembros de la sociedad cristiana eran romanos, y lo continuaron siendo. [De ahí que él] in hoc signo vinces que vio Constantino antes de la decisiva batalla junto al Puente Milvio significaba para él [y seguramente para muchos cristianos] la promesa de que el Dios de los cristianos sería quien le traería la victoria sobre sus adversarios, y a Roma grandeza y estabilidad (Rhonheimer, 2006: 125).

Éste es un hecho sumamente importante y vale la pena que se analice en detalle. Porque, por mucho que la historia cristiana haya ensalzado este suceso histórico, lo que en el fondo sucedió fue un retroceso en el proceso de diferenciación entre religión y política que había iniciado Jesús. Y esto debido a que esa convicción era típicamente romana (pagana), ya que se volvía al principio por el cual los dioses (en este caso el Dios cristiano) lo eran de una colectividad determinada, y sólo de ella. Así, el Dios cristiano se convertiría en el dios protector del Imperio romano.

La clave para la comprensión de la íntima unión entre Imperio romano y cristianismo –así como de la intolerancia subsiguiente de la Roma cristianizada frente a los paganos, los cristianos heréticos y en parte los hebreos– no es sólo el miedo ante un posible retorno del paganismo, sino también la idea típicamente romana de que el culto al verdadero Dios garantizaba la grandeza y bienestar del Imperio” (Rhonheimer, 2006).

Sin embargo, la idea de división de competencias había permanecido. Así, en poco más de siglo y medio desde el Edicto de Milán, la Iglesia había asumido como propia la idea pagana del dios protector, con la diferencia de que ella reclamaba para sí misma una autonomía espiritual que nadie debía violentar. En un inicio, todo parecía marchar bien, porque “*en el juicio de la época, la Iglesia y el Estado no estaban ni enfrentados ni confrontados. Se trataba de dos instancias que se encontraban una junto a la otra*”. (Miethke, 1993: 14).

San Agustín buscó disolver el nexo entre Imperio y religión cristiana con su obra *De Civitate Dei*, que constituye un aporte fundamental al respecto. Pero en la Baja y Alta Edad Media surgió una equivocada interpretación de San Agustín, conocida como “agustinismo político” “*conforme a la cual las instituciones de la civitas terrena no son otra cosa que ‘un servicio subordinado al reino de los cielos: poder de coacción terreno al servicio de la verdad, la virtud y la salvación eterna*” (Rhonheimer, 2006: 95) Una descripción detallada de la correcta interpretación del pensamiento agustiniano no es posible ahora. La concepción de la “*civitas terrena* como servicio subordinado al reino de los cielos” produjo la resacralización del poder terreno. Surgió así la unidad político-religiosa característica de la Edad Media: *la Respublica christiana*.

Sin importar los tipos de abusos cometidos, el *humus* teórico que los sostenía a todos era el de *la Respublica christiana*, ya que ésta

constituía una unidad religioso-política en la que se entrelazaban la supremacía eclesiástica espiritual y el orden temporal feudal; la fe católica era condición de ciudadanía y la herejía se consideraba, además de un delito de lesa majestad sancionado con la pena capital, una lesión del bien común temporal” (Rhonheimer, 2006: 128).

Con el correr de los siglos, la Iglesia Católica había unido a la concepción de sí misma la idea romana de la unidad entre Imperio y culto al verdadero Dios. El Estado y sus instituciones tenían la obligación de reconocer la libertad de la Iglesia “*precisamente a partir del reconocimiento de su verdad y unicidad, de modo que... a las demás religiones les podían conceder, como máximo, una precaria tolerancia*” (Rhonheimer, 2006: 133). La ruptura de la unidad confesional en la Europa occidental producida por la Reforma no significó un cambio en esta concepción. Las llamadas guerras de religión surgieron por la fuerte convicción común de que era necesaria la unidad entre el orden político y el religioso, hasta que se llegó a la fórmula, provisional, pero decisiva: *cuius regio, eius religio*. La religión de un Estado sería la que hubiera establecido su soberano territorial. La consecuencia fue la intolerancia religiosa, junto con la implicación mutua entre Iglesia y Estado. En síntesis; ¿qué significa la diferencia que se ha marcado entre *alianza entre trono y altar* y *fusión de trono y altar*? Con ello se ha querido resaltar claramente que el cristianismo trajo consigo una novedosa división entre los ámbitos político y religioso. Durante la Edad Media existía

la idea clara de que la Iglesia y el Estado eran dos poderes independientes, por eso nunca se consolidaron los intentos de los gobernantes políticos de *restaurar*, para su propio beneficio, la *fusión* de trono y altar, se limitaron a buscar una *alianza entre* trono y altar, por lo demás, siempre en equilibrio inestable.

5. Totalitarismos laicistas y religiones políticas

Fue la perpetuación del principio entre unidad política y fidelidad a la religión estatal el caldo de cultivo del movimiento liberal-constitucionalista, y la identificación de éste como un movimiento irreligioso y laicista, cuando por sus propias características y principios no tendría por qué ser así. Como claramente lo explica Rhonheimer (2006):

Frente al poder incontrolado y arbitrario del Estado absoluto y a una Iglesia privilegiada y rica –en Francia, la Iglesia antes de la Revolución llegó a poseer el diez por ciento de todo el territorio nacional–, y en oposición a una sociedad permeada de clericalismo, el movimiento liberal reclamó las libertades civiles y la sumisión del poder al derecho, junto con la renuncia de la Iglesia a su posición privilegiada (129).

Y ya que fue mencionada Francia y la Revolución, conviene volver a las preguntas pendientes: ¿por qué se marca a la Revolución Francesa como hito? Y más importante aun: ¿por qué ella sería un retroceso en una cuestión tan capital como la división entre Iglesia y Estado, que se supone se inició con la Revolución Francesa?

Para responder ambas preguntas, puede ser útil formular otra: ¿cuál era la situación entre Estado e Iglesia en la Francia prerrevolucionaria? Sin pretender ser exhaustivos, es imprescindible responder esta pregunta, indicando primero que los reyes franceses eran llamados “los cristianísimos”, un término que se aplicaba también a la propia Francia, que era conocida como “la hija mayor de la Iglesia”. Así, en la Francia del siglo XVIII la Iglesia y el Estado estaban indisolublemente unidos, “*con las autoridades eclesiásticas omnipresentes en los actos públicos solemnes hasta bien entrada la Revolución Francesa*” (Burleigh, 2005: 39). Tan estrecho era el vínculo que se había creado, que existe un término para expresarlo: *galicanismo*. Con éste se pretende expresar la existencia de una Iglesia gala con características particulares. Por mencionar algunas:

La monarquía francesa gozaba de una supremacía sobre la Iglesia que era tan real como la que había ejercido en Inglaterra Enrique VIII (...) El galicanismo (...) era el conjunto de acuerdos y tradiciones que sirvieron para limitar o rechazar las pretensiones de poder del papado en Francia a partir del Concordato de Bolonia de 1516, que permitió a Francisco I efectuar nombramientos para los cargos eclesiásticos más importantes. Sus sucesores mantuvieron la misma política (Burleigh, 2005: 45).

Por si esto fuera poco, en Francia el Papa no tenía ningún poder para intervenir entre el rey y el clero, y aprobaba normalmente el nombramiento de abades y obispos, que era habitual que fuesen beneficiarios aristócratas del padrinazgo regio. La publicación de una bula papal sobre cuestiones doctrinales debía contar con la aprobación del soberano. El pago por esta sumisión –si se permite el término– de la Iglesia al poder estatal fue el monopolio del culto público, “*la censura, laxa en la práctica pero más odiosa por ello en la teoría, así como unas leyes feroces contra la blasfemia y el sacrilegio*” (Burleigh, 2005: 47). Todo ello, sumado a la fe del pueblo francés, hizo que el clero católico fuera muy visible en la Francia del siglo XVIII. De ahí que en el ambiente revolucionario la Iglesia no podría haber estado peor ubicada, pues su –errónea– identificación intrínseca con los intereses del Estado la convirtió en el blanco perfecto de las críticas ilustradas. Muchas de esas críticas estaban justificadas, pero otras muchas eran evidentes deformaciones de la realidad. Pero eso no importaba, pues como menciona Burleigh “(El) ataque a la Iglesia sirvió para socavar uno de los pilares básicos de la autoridad monárquica, es decir, el elemento sobrenatural (...) La crítica incesante (...) condujo a un desencanto gradual con el trono y con el altar” (Burleigh, 2005: 64).

Evidentemente éste no es el lugar para desarrollar detalladamente tales sucesos, pero sí es importante mencionar sus consecuencias: el intento de convertir a la propia revolución en una forma de religión, y una Iglesia profundamente hostil a cualquier futura invocación de la igualdad, la libertad, el pueblo o la nación. Por no tratarse de un trabajo sobre historia de la Iglesia, nos concentraremos en la primera consecuencia mencionada, el intento de convertir a la propia revolución en una especie de divinidad sustituta.

¿Queda fuera de toda duda el hecho de que la Revolución Francesa significó una efectiva separación entre la Iglesia y el Estado? Claro que sí. ¿Por qué, entonces, se dijo anteriormente que hasta la Revolución Francesa no volvieron a darse las *fusiones* entre los ámbitos religioso y político? ¿No es acaso una contradicción patente? En realidad, la contradicción es sólo aparente, pues no se debe olvidar que hablar de ámbito religioso no significa circunscribir el análisis al cristianismo ni mucho menos al catolicismo. De ahí que no exista contradicción entre las afirmaciones hechas, pues si bien incontestablemente la Revolución Francesa marcó la ruptura entre Estado francés e Iglesia Católica, eso no implica que haya existido una separación entre ámbito político y ámbito religioso.

¿Qué se quiere decir con esto? Pues simplemente se hace notar que desde la Revolución Francesa han existido varios intentos de crear nuevas religiones, con la particular característica de que pretendían estar vinculadas con el poder político al cual buscaban legitimar. De ahí que haya surgido el término “religión política”, como sinónimo de totalitarismo.

Hemos aprendido –dice Hans Maier– a diferenciar claramente a los regímenes despóticos del siglo XX –comunismo, fascismo, nacionalsocialismo– por tiempo, lugar, origen, efectos, por perfil social y político. Pero ¿cómo se denomina aquello que les es común? Al respecto no existe ningún consenso, ya que hace algún tiempo daba la impresión, al menos en Alemania, de que tal pregunta no estaba permitida (Maier, 1995: 21).

Según Burleigh, la pregunta se puede ampliar a más hechos históricos e incluso a muchos proyectos que nunca llegaron a concretarse, pero que comparten el mismo principio de fusión de política y religión. Es posible decir que dos de las formas más usadas para estudiar las dictaduras características del siglo XX han sido compararlas como “totalitarismos” o como “religiones políticas”, donde

el término ‘totalitario’... (expresa) el hecho de que el comunismo, el fascismo y el nazismo aspiraron a niveles de control sin precedentes en las tiranías de las autocracias de la historia, pero que son algo familiar en el mundo de las religiones con su interés por la mente y por los ritos, y que fantasearon sobre esos niveles de control (Burleigh, 2005: 16).

Estos intentos de alcanzar tal nivel de control sobre los individuos es de donde derivan “...los conceptos ‘total’ (entiéndase Estado-total) ‘totalitario’ y ‘totalitarismo’, como conceptos fuertemente esclarecedores en la búsqueda de análisis ‘originales’ de los nuevos regímenes y sistemas” (Maier, 1995: 24). Se dice *nuevos*, puesto que muy pronto se percibió cómo el comunismo, el fascismo y el nacionalsocialismo tenían elementos que superaban las definiciones clásicas de tiranía, dictadura o autoritarismo (y lo mismo puede decirse del jacobinismo revolucionario). Fue así que muchos investigadores de los años veinte y treinta buscaron términos que abarquen con mayor precisión la realidad empírica que estaban estudiando por aquel entonces. El elemento más notorio que los estudiosos observaron fue el crecimiento, el aumento de intensidad y la dinamización del poder político-estatal, dándole una nueva cualidad a éste, de tal manera que ya no se sentía atado a ningún tipo de control ni de balance de poderes. Es más, sus metas se encontraban más allá de lo político, pues buscaban el control de la *totalidad* de la vida humana. De ahí que los términos “totalitario” o “totalitarismo” deriven de la pretensión de control que va más allá del ámbito político.

Pero, más importante aun que el término “totalitarismo” es, para los fines del presente trabajo, el término “religión política”. La razón es sencilla. La expresión busca intencionalmente mostrar que los abusos del poder político en los regímenes totalitarios se debían a una pretensión de usurpar esferas que pertenecen al ámbito religioso. De ahí que sea posible hablar de *fusión* entre las esferas política y religiosa, en clara contraposición a las *alianzas entre trono y altar* características del periodo medieval.

6. El concepto de religión política

La expresión “religión política” tiene una historia más venerable de lo que muchos imaginan. Con el término no sólo se pretende designar la similitud sociológica que pueden tener los regímenes totalitarios con la religión, sino sobre todo los paralelismos “religioso-fenomenológicos”. El primero en usar el término “religión política” fue Franz Werfel, que “*en una serie de conferencias que dio en Alemania en 1932 describió el comunismo y el nazismo como ‘sustitutos de la religión’ y como ‘formas de fe que son sustitutos antirreligiosos de la religión y no simplemente como ideales políticos’...*” (Burleigh, 2005: 18). Sin embargo, el encargado de darle relevancia al término fue sin duda Eric Voegelin, quien en 1938 publicó un libro con el título *Die politischen Religionen* (Las religiones políticas):

Lo que Voegelin se proponía era demostrar que el comunismo, el fascismo y el nacionalsocialismo no eran simplemente el producto de “las estupideces de una pareja de intelectuales de los siglos XIX y XX... (sino) el efecto acumulativo de problemas sin resolver y de tentativas superficiales de darles solución a lo largo de un milenio de historia de Occidente” (Burleigh, 2005: 20)².

Para él (Voegelin) estas ideologías son producto del proceso de secularización en aquellas naciones que se conformaron tardíamente como tales, y que ya no pertenecían a la tradición cristiana, a diferencia de las naciones anglosajonas. Así, estas naciones buscaron alcanzar la cohesión política a través de las ideologías de masa, de raza, de clase, de la economía o de la sangre (Maier, 1995: 29).

En su estudio, Voegelin hace una importante diferencia entre religiones inmanentes y trascendentes en relación con lo mundano. En la visión de Voegelin, las modernas dictaduras buscaban, y encontraban, en contenidos parciales del mundo como los colectivos de la raza, la clase o el Estado –que además estaban legitimados por la ciencia–, una divinidad secular que sacralizaba el poder político. Siguiendo el razonamiento de Voegelin, se observa patentemente una clara fusión entre trono y altar.

Para Voegelin las herejías gnósticas eran la clave para entender el totalitarismo, ya que –con raza, nación, clase– se forjaban comunidades emotivas. Dichas ideologías no reconocen límite, y por lo tanto son intrínsecamente malas:

En el mundo del sueño gnóstico –dice Voegelin– el primer principio es el no reconocimiento de la realidad. En consecuencia, tipos de actuación que en el mundo real se considerarían moralmente insensatos por sus efectos reales se considerarían morales en el mundo del sueño porque se proponen efectos completamente distintos (Burleigh, 2005: 22)

² El texto entre comillas es cita textual de Voegelin.

En 1939, Raymond Aron utilizó el concepto de “religión política”, que luego desarrollaría con el término “religión secular”.

Mientras que la posición de Voegelin se desarrolla en la antropología cristiana, ..., Raymond Aron sitúa su concepto en la tradición liberal crítica al totalitarismo. A diferencia de Voegelin, Aron aplica principalmente el concepto “religión” desde una visión crítica del fenómeno de la religión, desde una visión tributaria de la Ilustración: los sistemas totalitarios son “religiosos” en la medida que éstos intentan retrotraer la división moderna (¡y cristiana!) entre los poderes religioso y político (Maier, 1995: 30).

Para Aron, de modo similar a como la religión estaba universalmente extendida en las antiguas sociedades, se encontraba ahora expandida la ideología de modo “omnipresente” en las modernas sociedades totalitarias. Incluso la actividad política ya no se encontraba establecida por el Estado de Derecho, sino que se justificaba por la apelación a “valores absolutos”, como clase, raza, Estado, nación, etc.

El intelectual católico inglés Christopher Dawson fue otro autor importante. En su obra, de 1935, *Religión and Modern State* (Religión y Estado moderno), decía del Estado imperial de su época. Burleigh explica su posición en estos términos:

(El Estado) intentó colonizar sectores de la existencia en los que “los estadistas del pasado no se habrían atrevido a inmiscuirse...”. Esto se aplicaba, aseguraba Dawson, al totalitarismo benignamente suave del Estado del bienestar burocrático moderno, así como a los estados policiales malignamente duros de comunistas y nacionalsocialistas. La política reproducía las pretensiones absolutistas de la religión, envolviendo sectores cada vez más amplios y profundos de la vida en la política, y constriñendo lo privado. Estos movimientos orquestaban, lo mismo que una iglesia, el entusiasmo histórico y el sentimentalismo multitudinario, dictando al mismo tiempo la moralidad y el gusto, y definiendo los significados básicos de la vida (Burleigh, 2005: 23).

Dawson presenta, desde su perspectiva católica –sin por eso perder una preclara intuición que otorga una característica importantísima al concepto–, que uno de los elementos más dañinos de las religiones políticas es:

(la) decisión de edificar Jerusalén, inmediatamente y aquí, es la misma fuerza responsable de la intolerancia y la violencia del nuevo orden político (...) si creemos que se puede instaurar el Reino del Cielo a través de medidas políticas o económicas, que puede ser un Estado terrenal, entonces difícilmente podemos poner objeciones a las pretensiones de un Estado de este género de abarcar la totalidad de la vida y exigir la sumisión total del individuo (...) hay un error fundamental en todo esto. Ese error es ignorar el Pecado Original y sus consecuencias o, más bien, identificar la Caída con determinada organización económica o política

defectuosa. Si pudiésemos destruir el sistema capitalista, o acabar con el poder de los banqueros o con el de los judíos, todo sería encantador en el jardín (cit. en Burleigh, 2005).

De modo muy similar, pero desde la perspectiva protestante, se encuentra Frederick Voigt. Publicó, en 1938 *Unto Caesar*, donde presentaba al marxismo y al nacionalsocialismo como religiones seculares.

No son cosas opuestas, (decía) sino fundamentalmente emparentadas, tanto en un sentido religioso como en un sentido secular. Ambos son mesiánicos y socialistas. Rechazan ambos el convencimiento cristiano de que todo está bajo dominio del pecado y ambos ven en el bien y el mal principios de clase o raza. Ambos son despóticos en sus métodos y en su mentalidad. Ambos han entronizado al César moderno, el hombre colectivo, el enemigo implacable del alma individual. Ambos ofrendarían a ese César las cosas que son de Dios. Ambos harían al hombre dueño de su destino, establecerían el Reino de los Cielos en este mundo. Ninguno de ellos querrá saber nada de un Reino que no sea de este mundo (cit. en Burleigh, 2005: 24).

Con esta exposición sumarisima de autores que estudiaron contemporáneamente los totalitarismos del siglo XX –muchos de los cuales sufrieron las consecuencias de sus denuncias–, se ha pretendido demostrar la constante mención a elementos típicamente religiosos. Asimismo, se ha pretendido demostrar que el término “religión política” es plenamente válido para el debate y el estudio erudito, a pesar de que

se ha enfrentado (...) al escepticismo de los miembros del medio académico de mentalidad laica, sobre todo los que desean que se esfumen los rasgos mesiánicos iniciales del socialismo y el marxismo, unas raíces que no les gusta que se les recuerden... (Pero, a) juzgar por la creciente circulación de la expresión “religión política” (...) es ésta una batalla que la izquierda liberal universitaria está perdiendo (Burleigh, 2005: 17).

Para resumir, tal vez sea bueno responder con breves axiomas a las preguntas que se plantearon al inicio. ¿Por qué se marca a la Revolución Francesa como hito? Y más importante aun, ¿Por qué ella sería un retroceso en una cuestión tan capital como la división de Iglesia y Estado que se supone se inició con la Revolución Francesa?

La Revolución Francesa, con su anticlericalismo, obtuvo la separación entre el Estado Francés y la Iglesia galicana. Sin embargo, paralelamente fue construyendo otro tipo de religión cívica, que en realidad implicaba un retorno al pasado precristiano. Como escribió Hermann Heller en 1929: “*El Estado se puede convertir en totalitario cuando reunifica [fusiona] la Iglesia con el Estado, y este retorno al mundo antiguo sólo es posible a través de la renuncia radical al Cristianismo*” (cit. en Maier, 1995 12).

7. El gobierno de Evo Morales como religión política

Después de las detalladas exposiciones anteriores sólo queda resaltar los elementos comunes entre el gobierno de Morales y las religiones políticas. Por cuestiones de espacio, no me detendré en analizar lo sintomático que es la repetida autoidentificación del vicepresidente Álvaro García Linera con el movimiento jacobino. Tampoco me extenderé más en el análisis de las fricciones entre el gobierno de Morales con la Iglesia Católica, ya que considero que es también sintomático de algo más profundo aun. Además que no tengo la intención de que el presente artículo parezca una defensa de mi religión, ya que el mayor problema de las religiones políticas no es que persigan a la Iglesia, sino que atentan contra las libertades básicas de cualquier persona.

Recordemos que en 1935, C. Dawson, refiriéndose a las religiones políticas de su época, escribió: “*Si pudiésemos destruir el sistema capitalista, o acabar con el poder de los banqueros o con el de los judíos, todo sería encantador en el jardín*”. La asociación al actual discurso del partido de gobierno y a los discursos presidenciales es inmediata. “*O muere el capitalismo o muere la madre tierra*” fueron las palabras textuales del presidente Morales. El aspecto religioso de este tipo de declaraciones no tiene que ver con un cierto toque apocalíptico sino con la referencia a la madre tierra. Si bien nadie estaría en contra de una mayor conciencia ecológica mundial, eso no quiere decir que para ello sea necesario desenterrar viejos mitos sobre supuestas características personal-divinas de la naturaleza.

Es más, y considero que esto es fundamental, gracias al aporte judeo-cristiano el mundo occidental ha logrado desmitificar la naturaleza quitándole toda característica divina y/o personal. Eso ha permitido su estudio y utilización provechosa, revelando muchísimas potencialidades escondidas. El ser humano ha desentrañado a tal punto la propia naturaleza que ha superado la capacidad regenerativa de la naturaleza; de ahí que sea necesaria una mayor conciencia en su manejo. Pero el planteamiento de Morales es distinto, pues no plantea tanto una racionalización del uso, sino en una irracionalización de la relación con la naturaleza. La expresión *madre tierra* está devolviéndole características e incluso derechos propios de las personas. Por eso es posible hablar de retroceso en la relación del hombre con la naturaleza.

A ninguna persona con alguna experiencia con la Bolivia andina se le escapará que las prácticas tradicionales de *challa*, rendirle culto al ‘tío’ en la mina, preparar ofrendas y demás, tienen precisamente esta estructura. No es ahora el lugar de desarrollar el por qué están tan extendidas estas prácticas. Sí es necesario decir que todas esas prácticas tienen en común la noción premoderna (y pre-cristiana) de considerar que la naturaleza tiene un carácter personal-divino y

que por lo tanto hay que establecer una relación personal con esas fuerzas, de manera de estén contentas y nos retribuyan o nos dejen en paz.

Se podría pensar que son prácticas inofensivas, relativas o simplemente folklóricas, pero la historia ha demostrado lo peligroso que puede ser el evocar “ancestrales fuerzas míticas”, no porque sean reales, sino por el efecto que pueden producir en grandes masas de gente; que es precisamente un segundo elemento fundamental de las religiones políticas.

Recordemos brevemente a E. Voegelin, para quien la creación de una comunidad afectiva relacionada estrechamente al Estado era una característica central de toda religión política. Aquí es donde se hace necesaria la omnipresente imagen de Morales alimentada constantemente con el discurso pseudohistórico de que él es el primer gobernante indígena. Pero en definitiva no importa, el vínculo afectivo con grandes sectores de la población boliviana se ha establecido fuertemente, sin importar la verdad o falsedad del mismo. “El hermano Evo”, “el compañero Evo” que gobierna “obedeciendo al pueblo ayer, hoy y siempre”, son lemas con un claro matiz religioso. Nótese sino la similitud entre la anterior afirmación y la declaración de fe cristiana “Jesucristo, ayer, hoy y siempre”.

De donde no resultará difícil pasar a otro elemento clave: la intención mesiánica. Evo pretende refundar la nación y purificar las antiguas prácticas corruptas del Estado, como aquel que “*hace nuevas todas las cosas*” (Ap. 21, 5). De más está mencionar que el moralismo purificador fue uno de los argumentos más fuertes de todas las religiones políticas, empezando por Robespierre.

8. Conclusiones

Morales y su gobierno han empezado a desarrollar una todavía vaga noción de estar llevando a cabo una misión sagrada de regeneración, lo que los habilita a creer que están por encima del ordenamiento jurídico. Morales ha declarado repetidas veces que todo lo que perjudique su labor de gobierno es dañino para el bienestar de la nación, ya sean personas, instituciones, mecanismos legales, etc. De ahí que no sea extraña la creciente tensión con la Iglesia Católica, ya que, influidos por la visión marxista-populista, Morales y su gobierno no pueden ver en ella una institución independiente de la política.

Sobre los mecanismos legales propios de todo Estado de Derecho pasa algo parecido. Ya que han sido diseñados para limitar la concentración de poder, el Gobierno se ve en la necesidad de ir acaparando cada vez más los espacios políticos ideados precisamente para ser un freno al poder ejecutivo. La falsa identificación del Estado de Derecho con el modelo “neoliberal” (que en el ideario común y oficial es casi una mala palabra) les permite obviarlos o destruirlos en base a la justificación moralista de purificación y regeneración.

Finalmente, al igual que otros gobiernos totalitarios, la identificación emocional con el líder es fundamental. El mito del “primer presidente indígena” le otorga a Morales grandes bolsones electorales que le sirven para justificarse a la vez que dichas masas son alimentadas constantemente con los distintos elementos pseudoreligiosos analizados. Piense el lector que no es infrecuente escuchar frases como estas: “el presidente está mal asesorado”, o más claramente aun: “los ministros X hacen quedar mal al compañero Evo”. En cualquier caso Morales no es culpable, y esto por dos razones. La primera es que a estas alturas su figura está claramente identificada con valores mítico-ancestrales (recuérdese la ceremonia de posesión en las ruinas preincaicas de Tiwanaku). En segundo lugar está la fuerte identificación emocional, que lo hace acreedor del sentimiento de autoindulgencia tan propio del ser humano.

Evidentemente no es posible afirmar que por las características de *religión política* que tiene el gobierno de Morales se vaya necesariamente a desembocar en un sistema totalitario. Pero tampoco se debería menospreciar el asunto. Recordemos que los autores que desarrollaron el término trabajaron en la década de 1930, no sea que nos pase algo similar mientras asistimos impasiblemente a lo que podría llegar a ser el desmantelamiento del sistema democrático boliviano.

Referencias bibliográficas

1. Burleigh, Michael. *Poder terrenal, religión y política en Europa. De la Revolución Francesa a la Primera Guerra Mundial*. Madrid: Taurus, 2005.
2. Cohn, Norman. *En pos del milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*. Madrid: Alianza, (1957) 1997.
3. Maier, Hans. *Politische Religionen. Die totalitären Regime und das Christentum*. Freiburg: Herder/Spektrum, 1995.
4. Miethke, Jürgen. *Las ideas políticas de la Edad Media*. Buenos Aires: Biblos, 1993.
5. Rhonheimer, Martin. *Transformación del mundo. La actualidad del Opus Dei*. Madrid: Rialp, 2006.
6. Sabine, George. *Historia de la teoría política*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1988. (2ª ed.)
7. Widow, Juan Antonio. *El hombre, animal político. El orden social: principios e ideologías*. Santiago de Chile: Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, 1988. (2ª ed.)