

DESPRIVATIZACIÓN CATÓLICA, POLÍTICAS MORALES Y ASOCIACIONISMO NEOCONSERVADOR: EL CASO DE LOS GRUPOS LAICOS DE INSPIRACIÓN CRISTIANA EN EL ESTADO ESPAÑOL

Catholic Deprivatization, Moral Policies and Neoconservative Associationism: the Case of Christian-inspired Lay Groups in Spain

Joseba García Martín*

Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea

<p>Palabras clave</p> <p>Desprivatización Catolicismo Políticas morales Movilización Neoconservadurismo</p>	<p>RESUMEN: Las últimas décadas han mostrado que la relación entre religión y modernidad ha desbordado las tesis clásicas en Occidente. En este artículo sostengo que la vinculación entre estos dos constructos es de compleja coexistencia, particularmente en el catolicismo, pues mediante transformaciones internas, la institución ha construido un campo desde el que continuar influyendo en la gestión de lo político y el derecho. Alineadas con este movimiento, desde la década de 1980 se han articulado colectivos de inspiración cristiana que, a nivel global y de la sociedad civil, hacen uso de la doble condición de laico/a y ciudadano/a creyente de sus participantes para influir en el ordenamiento normativo de las sociedades desde una perspectiva desprivatizadora. A partir del aparato teórico propuesto por José Casanova defiendiendo que este movimiento desprivatizador es una estrategia frente al creciente proceso de secularización societal, y al tensionamiento de la dicotomía privatización/desprivatización mediante contemporáneas dinámicas de movilización política. Para comprender este movimiento a través del laicado, el artículo se centra en el estudio de los discursos de agrupaciones y miembros de colectivos neoconservadores españoles de inspiración cristiana. El trabajo de campo ha sido realizado entre los años 2017 y 2018 en Madrid, Bilbao y Pamplona, tres de las ciudades más activas en las movilizaciones de inspiración cristiana. A partir del análisis de discurso de entrevistas, de observaciones no participantes de las movilizaciones y de documentos vaticanos y de colectivos desprivatizadores, el artículo permite comprender cómo dicha institución ha estimulado al laicado a movilizarse en el espacio público en defensa de la cosmovisión católica como forma de reposicionamiento político.</p>
<p>Keywords</p> <p>Deprivatization Catholicism Moral policies Mobilization Neoconservatism</p>	<p>ABSTRACT: Recent decades have shown that the relationship between religion and modernity has gone beyond classical theses in the West. In this article I argue that the link between these two constructs is one of complex coexistence, particularly in Catholicism. Through internal transformations, the institution has built a field from which to continue influencing the management of politics and law. Since the 1980s, Christian-inspired collectives have been articulated at the global level and among civil society, making use of their participants' dual condition of laypersons and believing citizens, to influence the normative ordering of societies from a deprivatizing perspective. Based on the theoretical apparatus proposed by José Casanova, I argue that this deprivatization movement is a strategy in the face of the growing process of societal secularization and the tension of the privatization/deprivatization dichotomy through contemporary dynamics of political mobilization. In order to understand this movement through the laity, the article focuses on the study of Christian-inspired discourses from members of Spanish Neo-conservative collectives. The fieldwork was carried out between 2017 and 2018 in Madrid, Bilbao and Pamplona, three of the most active cities in Christian-inspired mobilizations. Based on the discourse analysis of interviews, of non-participant observations of such mobilizations, and of Vatican documents and deprivatization collectives, the article allows us to understand how this institution has stimulated the laity to mobilize in the public space in defence of Catholic worldview as a form of political repositioning.</p>

* **Correspondencia a / Correspondence to:** Joseba García Martín. Departamento de Sociología y Trabajo Social. Facultad de Ciencias Sociales y de la Comunicación. Barrio Sarriena, s/n (48940 Leioa) – joseba.garciam@ehu.eus – <http://orcid.org/0000-0003-4742-5770>.

Cómo citar / How to cite: García Martín, Joseba (2022). «Desprivatización católica, políticas morales y asociacionismo neoconservador: el caso de los grupos laicos de inspiración cristiana en el Estado español». *Papeles del CEIC*, vol. 2022/1, papel 259, 1-19. (<http://doi.org/10.1387/pceic.22973>).

Fecha de recepción: julio, 2021 / Fecha aceptación: noviembre, 2021.

ISSN 1695-6494 / © 2022 UPV/EHU

 Esta obra está bajo una licencia
Creative Commons Atribución 4.0 Internacional

1. INTRODUCCIÓN

En los Estados en los que el catolicismo ha tenido una significativa relevancia histórica han emergido grupos laicos de inspiración cristiana (GLIC)¹ de corte neoconservador que, a través de la sociedad civil y en el espacio público, se movilizan con el objetivo de reivindicar un mayor conservadurismo en las denominadas «políticas morales» (Griera, Martínez-Ariño y Clot-Garrell, 2021). Numerosas investigaciones han dado cuenta de este movimiento tanto en Europa (Dobbelaere y Pérez-Agote, 2015; Paternotte y Kuhar, 2015) como en América Latina (Blancarte, 2013; González Vélez, 2018), y la bibliografía específica, además de atender a las especificidades territoriales, aporta una visión panorámica del rearme neoconservador² que estos colectivos están intentando impulsar a nivel global (Pace y Guolo, 2006; Díaz-Salazar, 2007) en sus materias de preocupación (gestión de los límites de la vida humana, los modelos emergentes de familia o las legislaciones sobre libertad sexual y reproductiva, por señalar las más actuales). Sin embargo, en la medida en que los análisis se centran en las dinámicas movimientistas (Aguilar, 2011; Béraud y Portier, 2015; Munson, 2018), discursivas (Garbagnoli, 2016; Cornejo y Pichardo, 2017) o comparativas (Joas y Wiegandt, 2009; Casanova, 2012), no suele repararse en las estrategias católicas que enmarcan el surgimiento de los renovados grupos de oposición frente a los secularismos. Así, y tratando de cubrir un espacio de análisis infra-estudiado, en este artículo abordo cómo se han consolidado las renovadas dinámicas desprivatizadoras³ que la religión católica ha adoptado para estar presente en el espacio público (a través de la movilización política y cultural).

Con una calculada ambigüedad respecto de la relación con la Iglesia católica —separación jurídica efectiva y un uso de discursos que evitan las alusiones doctrinales directas—, las mencionadas agrupaciones desprivatizadoras no han surgido de forma espontánea, sino que son consecuencia de un programa católico (Díaz, 2015, 2016) apuntalado por dos movimientos: de un lado, por el empoderamiento de un actor eclesial/político colectivo como el laicado (Concilio Vaticano II [CVII], 1967) que, a partir de una suerte de ética de la responsabilidad, ocupa un lugar central en las luchas por la reconquista del espacio público (Casanova, 2000). Del otro lado, y como dinámica que complementa la primera, emerge un renovado discurso neoconservador bautizado como «nueva evangelización» (Juan Pablo II, 1979), que supone una reinversión en las luchas por redefinir los ámbitos público/privado (Díaz-Salazar, 2007). Esta estrategia, manifestada a través de masivos documentos vaticanos producidos en las últimas décadas, emerge como estrategia geopolítica (Graziano, 2012) de (re)posicionamiento del catolicismo frente al proceso de secularización societal (Dobbelaere, 1994) que, mediante la acción social y política, opera como agente externalizador del mensaje evangélico (mediante otras dinámicas movilizadoras y discursos legitimadores).

¹ Utilizo esta denominación siguiendo los textos de Aguilar (2010, 2011). Aunque es cierto que la denominación y el acrónimo no hacen alusión a la dimensión neoconservadora de estas agrupaciones, considero que describe acertadamente la estrategia de desprivatización y externalización respecto de la institución.

² El neoconservadurismo es «una doctrina de la reacción» (Dubiel, 1993: 8) relacionado con las políticas morales. Esta lógica se centra específicamente en la lucha por la cultura, valores, códigos morales y estilos de vida.

³ Articulado según las coordenadas de Casanova (2000: 18), es decir, como «el hecho de que las tradiciones religiosas de todo el mundo se niegan a aceptar el papel marginal y privatizado que les han reservado las teorías de la modernidad». Esto se produce no solo para defender su territorio tradicional, sino también para participar en las luchas por «definir y establecer los límites modernos entre las esferas pública y privada, entre el sistema y la vida contemporánea, entre la legalidad y la moralidad» (2000: 19).

En este marco, la hipótesis de fondo sostiene que la reestructuración y despliegue hacia la desprivatización que produce la institución católica a través del laicado políticamente movilizado y la sociedad civil tiene un objetivo doble: 1) contrarrestar la pérdida de influencia que el catolicismo ha experimentado a nivel societal desde el final de la década de 1980, particularmente en los ámbitos relacionados con «la intimidad» (Dobbelaere y Pérez-Agote, 2015); y, 2) tratar de influir en la opinión pública y en la agenda de los actores políticos afines a las reivindicaciones de los diferentes GLIC a nivel global. La hipótesis que defenderé en este artículo mantiene que el conjunto de colectivos y actores que componen el campo neoconservador de los GLIC se han articulado frente a los secularismos contemporáneos, bien para erosionarlos, o bien para revertirlos en una dirección que armoniza con el humanismo cristiano a través del laicado en su doble condición de ciudadano creyente (Gamper, 2010) en la sociedad civil.

Para el abordaje empírico de lo anterior me aproximo al campo neoconservador construido en el Estado español, mostrando cómo este programa desprivatizador opera a través de los colectivos, agentes y simpatizantes movilizados frente a las denominadas políticas morales. Desde esas coordenadas caracterizo las renovadas formas con las que el catolicismo institucional contemporáneo articula el espacio privado, el público y su interrelación, buscando caminos para influir sobre las conciencias, la opinión pública y los partidos políticos en beneficio de la racionalidad que promueven los GLIC neoconservadores. Para ello utilicé una combinación de diferentes técnicas cualitativas: entrevistas semiestructuradas a miembros de diversos colectivos del campo GLIC español; observaciones no-participantes en movilizaciones de las organizaciones más relevantes del campo (Foro Español de la Familia, CitizenGo-HazteOír.org y la Plataforma Sí a la Vida); análisis de contenido de los documentos vaticanos más relevantes; y análisis de contenido del material audiovisual puesto en circulación por los GLIC en el que intervienen personalidades de referencia del campo. Es necesario destacar que en el trabajo de campo destacan tanto los miembros y simpatizantes del partido de derecha radical VOX como aquellos otros socializados en centros educativos cercanos al Opus Dei o que directamente forman parte de la prelatía personal.

El siguiente apartado se centra en el fenómeno de la desprivatización católica de las religiones públicas propuesto por Casanova (2000). En la tercera sección caracterizo el programa institucional⁴ católico desde el que surgen las condiciones de posibilidad para la movilización en lo público y para la emergencia de un renovado discurso que articula la religión y la sociedad civil. Por último, me centro en el análisis específico del campo y de los discursos de los actores que participan en los GLIC españoles para comprender cómo se ha producido la incursión en el espacio público de ciudadanos creyentes que, socializados en una ética de la responsabilidad respecto de la cosmovisión católica, se movilizan con el objetivo de erosionar las leyes que están en directa contradicción con el marco normativo que propone la Iglesia católica.

⁴ El concepto designa, según Dubet, «un tipo particular de socialización, una forma específica de trabajo sobre los otros» (2013: 32).

2. DE LA «RESURGENCIA» DEL HECHO RELIGIOSO COMO FENÓMENO GLOBAL: EL MARCO DE LAS RELIGIONES PÚBLICAS

Que la modernidad encuentra un conflicto fundamental con la religión es el eje que ha sostenido el paradigma de la secularización (Berger, 2006; Weber, 2012) hasta la década de 1980, momento en el que las consideraciones de universalidad y unidireccionalidad de la teoría comienzan a ser contestadas (Casanova, 2000; Cipriani, 2011; Davie, 2011). Las propuestas que desde entonces emergen centran su atención en los mecanismos con los que la religión transforma y pone en cuestión algunos de los presupuestos fundacionales de las sociedades modernas, destacando que la relación entre religión y modernidad ni tiene por qué ser de obligada incompatibilidad, ni debe operar multidimensionalmente (Dobbelaere, 1994) de forma sincronizada. En esa línea, y a la vista de los acontecimientos globales, las interpretaciones que surgen con la pérdida de hegemonía de la teoría general de la secularización permiten hablar de las religiones en Occidente en clave de «resurgencia» (Joas y Wiegandt, 2009).

Es en este marco socio-histórico en el que adquiere sentido el estudio de la religión en clave de «desprivatización», tal y como ha sido abordada por Beyer (1994), Casanova (2000, 2012) o Kepel (2005). Estos analistas muestran cómo, desde mediados del siglo xx, se ha producido una repolitización de las religiones monoteístas por medio de un actualizado compromiso público frente al repliegue experimentado por las instituciones religiosas —con especial relevancia en el cristianismo—; e identifican una deliberada (re)inserción de la religión en lo público para influir sobre conflictos relacionados con controversias políticas y morales. Este desplazamiento hacia el espacio común enmarca la propuesta de las «religiones públicas» (Casanova, 2000), lógica que trata de comprender la tensión a la que someten las religiones la clásica noción de espacio público⁵:

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

Esta perspectiva, por tanto, no circunscribe las religiones al ámbito de la privacidad sino que, por el contrario, las considera como una «mixtura poliédrica» (Cipriani, 2011: 355) que hace que se ubiquen, al mismo tiempo, entre lo concreto y lo aplicado, lo privado y lo público, como productos culturales que trascienden el espacio de la institución que contiene sus discursos hacia espacios de mayor visibilidad. Así, el marco de las «religiones públicas» trata de comprender cómo se ha producido la revitalización y asunción de papeles públicamente relevantes entre aquellas tradiciones religiosas abocadas a la invisibilidad (Luckmann, 1973) para, desde ese nuevo espacio de exposición, «suscitar cuestiones relativas a las conexiones entre

⁵ Sostener que la religión es una cuestión pública no equivale a defender la tesis de que esta tenga que organizar el orden político, socio-cultural y moral de toda la sociedad (Gauchet, 2003).

la moralidad pública y la privada» (Casanova, 2000: 18). Son tres los supuestos que enmarcan las condiciones de posibilidad de la «desprivatización» de la religión en el mundo moderno:

1. La introducción en el espacio de controversia común para proteger las libertades y derechos modernos colectivos, contribuyendo a reforzar los pilares de la sociedad civil en democracia.
2. La inserción de las instituciones religiosas en la esfera pública con el objetivo de problematizar la gestión autónoma de las esferas seculares al margen de consideraciones éticas o morales que las religiones puedan aportar.
3. La penetración de la religión en la esfera pública para defender estilos de vida tradicionales de la intrusión administrativa o jurídica, siempre y cuando durante el proceso exponga argumentaciones concernientes a la creación de normativas y racionalidades de gobierno que enriquezcan el debate colectivo.

Para comprender los desarrollos que sobre esta materia tienen lugar específicamente en el ámbito católico hay que reparar en el creciente proceso de «individualización» (Beck, 2009) que esta religión ha experimentado de manera clara a partir de la década de 1960, tiempo en el que comienza a producirse la paulatina desafección entre la administración de la salvación por parte de la institución y su comunidad de creyentes, fruto del influjo del proceso de secularización. No obstante, estas nuevas formas de «reconfiguración creyente» (Hervieu-Léger, 2004) no implican un desapego respecto de los conflictos que tienen lugar en el espacio público, sino que dan lugar al surgimiento y/o consolidación de organizaciones que, a partir de un giro «protestantizado» (Weber, 2012), tienen el ámbito secular —y con ello, también el público— como espacio de disputa desde el que adquirir la salvación. Son los casos de organizaciones laicas como el Opus Dei, el Camino Neocatecumenal, entre muchas otras que, a pesar de sus actitudes individualizadas, enmarcan sus acciones dentro de unas dinámicas embridadas con los criterios que habilita la institución.

Estas tesis encajan con el espíritu del nuevo programa de desprivatización católico activado por la Iglesia católica a partir del Concilio Vaticano II. A partir de esta estrategia, la institución trata de crear un nuevo marco de acción política desde el que combatir la pérdida de influencia en Occidente, abriendo caminos no solo para que emerja un nuevo actor político relevante que defienda los intereses de la institución en el espacio público, sobre todo en materia de políticas morales, sino produciendo las condiciones para la consolidación de un campo que recorte derechos y libertades en legislaciones relativas al ámbito de la salud sexual y reproductiva, la familia o el matrimonio (Vaggione, 2020).

3. EL CONCILIO VATICANO II COMO HITO DESPRIVATIZADOR: EL PROGRAMA INSTITUCIONAL PARA LA REESTRUCTURACIÓN DEL CAMPO DE ACCIÓN POLÍTICO

El marco de las «religiones públicas» (Casanova, 2000) ayuda a comprender el proceso de actualización católico con el que la institución ha tratado de sortear la pérdida de relevancia y seguimiento experimentado durante los últimos tiempos (Vaggione, 2020). Mediante esta

aproximación podemos, además, observar el cambio estratégico que han supuesto las condiciones socio-políticas de emergencia de los contemporáneos movimientos sociales, culturales y políticos neoconservadores que, enmarcados en un simbólico y atemporal régimen de cristiandad (Poulat, 2012), buscan favorecer la matriz cristiana-católica en lo secular. Se puede observar cómo la institución ha tratado de controlar las consecuencias no deseadas del proceso de modernización como argucia para contrarrestar el desafección producida por la secularización a nivel individual, lo que hace explícita la brecha anteriormente existente entre el sistema doctrinal y las contemporáneas reconfiguraciones del creer (Hervieu-Léger, 2005).

Así, a través del programa institucional apuntalado tras el Concilio Vaticano II (1962-1965), la Iglesia católica establece los rudimentos para ser considerada una contemporánea religión pública pues, a través de su comunidad creyente articulada en la sociedad civil, trata de contestar el avance de secularismos de distinto tipo, especialmente aquellos relacionados con cuestiones morales (Díaz, 2016). Esto supone una ruptura, ya que las estrategias concurren a acreditar un cambio⁶ de proceder tanto en lo social como en lo político globalmente, pasando de ser una institución eminentemente preocupada por conservar y expandir su dominación cuasi-monopolística en Occidente (Graziano, 2012), a sostener un visible perfil público que tiene por objetivo influir sobre las prácticas, representaciones y actitudes de la población en una coyuntura crecientemente pluralista (Gil-Gimeno, 2017). En los movimientos estratégicos que se producen en consecuencia es donde ubico el hito fundacional de la articulación para-institucional de la Iglesia a través de GLIC en los que participan laicos (ciudadanos católicos) bajo una «ética de la responsabilidad» (Weber, 1975: 163-164).

3.1. Reestructuración institucional: el nuevo rol del laicado en la institución que mira hacia afuera

La modernización católica tiene en el CVII su hito más relevante. Esta transformación se produce en una coyuntura de fuerte socavamiento de sus estructuras de plausibilidad (Davie, 2011), y aspiraba con ello a construir nuevos espacios para la socialización, reproducción y defensa del marco de cristiandad frente a los secularismos emergentes:

«Durante siglos, el catolicismo ofreció la resistencia más animosa (...). A mediados de los años sesenta, no obstante, la Iglesia católica inauguró un tortuoso proceso oficial de *aggiornamento* a la modernidad secular y aceptó la legitimidad de la era moderna. Sin embargo, rehúsa convertirse en una religión privada. Quiere ser moderna y pública a la vez. Es más, desde el segundo concilio universal (Vaticano II), ha mantenido un perfil visiblemente público a lo largo del mundo.» (Casanova, 2000: 22)

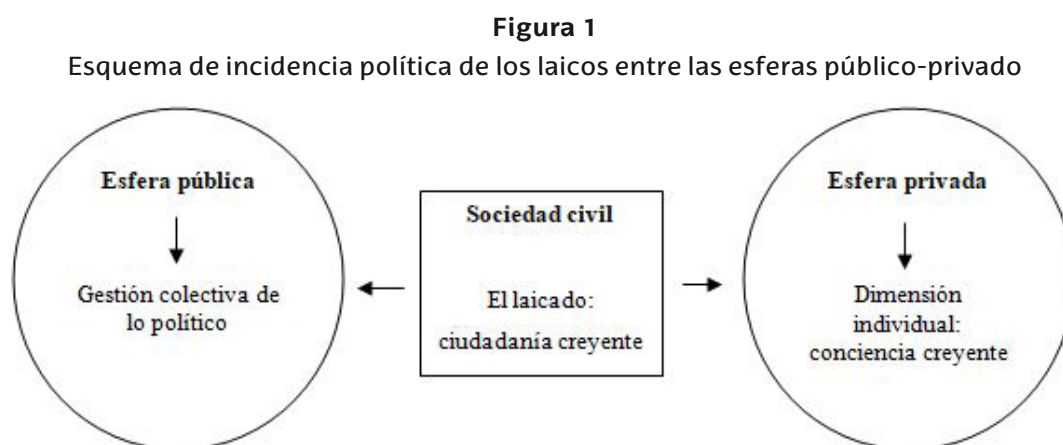
Esta estrategia de «puesta al día», más que representar una agencia táctica para salvaguardar su propio futuro desde la lógica de la teoría clásica de la secularización, formó parte de la institucionalización de un nuevo programa que intentó revertir el proceso de privatización para impulsar nuevas formas de trabajo sobre su comunidad de creyentes y, posteriormente, intentar extender su racionalidad al resto de la población a través de la movilización social y

⁶ Este fenómeno desprivatizador solo puede entenderse a través del CVII, pues es el hito que marca distancia respecto del «modo integral de entender las relaciones entre Iglesia y Estado» (Raguer, 2006: 13).

política (Turco, 2016). Mediante este programa institucional se buscó introducir nuevas lógicas desde las cuales reivindicar el rol y la relevancia de la cosmovisión católica en el ámbito público y en la gestión de las poblaciones, sin que se produjeran la reunificación de las esferas legislativa, política y religiosa a nivel societal⁷. De esta forma, tanto para llevar a cabo el contemporáneo proceso de reconquista del espacio público como para oponerse a los distintos secularismos promulgados a nivel societal, el programa se basa en dos movimientos que encontraron su condición de posibilidad en el esfuerzo modernizador que representó el CVII.

3.1.1. La emergencia del laicado como nuevo actor político: desprivatización católica en el espacio público

Uno de los procesos eclesiales capitales para comprender el auge de los GLIC neoconservadores es aquel que reposiciona a los laicos dentro de la estructura, pues en esta dinámica se enmarcan las nuevas vías para defender y manifestar la cosmovisión católica en coyunturas crecientemente secularizadas. Estos agentes actúan en la dimensión secular, en la esfera destinada a su desarrollo personal y espiritual, pues están llamados a actuar como herramientas para *ordenar* o *dirigir* el mundo en función de unas leyes que trascienden al ser humano y que lo anteceden. A través de este ejercicio continuado de *rectificación*, el mundo se convierte para los laicos en su «ámbito y el medio de la vocación cristiana» (Juan Pablo II, 1988: n. 15). Todo parece indicar que esta estrategia empodera al laico en la estructura para dirigirlo en lo público⁸, pues la Iglesia no solo recupera la influencia erosionada tras su privatización, sino que se lanza a «conquistar el mundo» (Graziano, 2012: 31) a través de la figura del ciudadano creyente (Gamper, 2010), aquel individuo que actúa en el mundo movilizando sus derechos sociales y políticos dentro de las coordenadas que proponen las sociedades modernas occidentales, aunque bajo una racionalidad religiosa (Vaggione, 2012: 62). El encaje del laico que busca el nuevo programa católico se ilustra en la Figura 1:



Fuente: elaboración propia.

⁷ En este marco adquieren particular relevancia aquellos colectivos apostolares que, desde una espiritualidad más apegada a lo secular, tienen entre sus dinámicas de acción principales lógicas atravesadas por claros procesos de individualización (Arias, 1985).

⁸ En este proceso hay que considerar la emergencia de los grupos apostolares desde la década de 1970. Estos colectivos han estado comprometidos desde el inicio con el apostolado en lo secular.

En este nuevo escenario, los laicos asumen el rol de agentes movilizados en el espacio intermedio radicado entre la esfera privada y la esfera pública para producir una «trasformación de las relaciones de poder o las metas sociales por alcanzar (...) mediante la movilización de determinados sectores de la sociedad» (Tejerina, 2010: 20). A través de este astuto reposicionamiento, la institución reconfigura y controla el cambiante campo religioso secularizado, «dejando paso a formas de organizar estas comunidades en grupos más reducidos que, radicados de una forma mucho más profunda en los diferentes ámbitos de la sociedad civil, (...) [asumen] un papel más activo en la ordenación de la comunidad.» (Díaz, 2016: 138)

3.1.2. Ampliación del «campo de batalla»: hacia el espacio de la intimidad

Si una de las características fundamentales de las religiones públicas es su incidencia en el espacio común para redefinir los límites entre lo público y lo privado, la otra pasa por el afán de modular las lógicas de gobierno sobre cuestiones relacionadas con la moral. La primera inversión se produce a través del reempoderamiento del laicado en la estructura eclesial (Elzo, 2016), que dirige sus energías hacia el mundo secular. La segunda se produce a finales de la década de 1970, y resulta inexplicable sin el marco de repliegue/reconquista respecto de lo público que se institucionaliza con la modernización católica. Esta lógica pasa por una reinversión en la esfera de la moral a partir de un renovado discurso «neoconservador» (Díaz-Salazar, 2007) denominado como de «nueva evangelización» (Juan Pablo II, 1979) que, con algunas modificaciones, es todavía hoy la narrativa hegemónica de la institución sobre las políticas morales.

Este discurso, yendo un paso más allá en las tesis del Concilio, aspira a «recristianizar la modernidad» (Díaz, 2015: 31) a partir de una narrativa esencialista, que considera que tanto Occidente como la modernidad misma son condición de posibilidad del cristianismo. De ahí que la institución considere legítima la reclamación de una posición de privilegio tanto en la sociedad como las lógicas gubernamentales. La «nueva evangelización», que opera en el ámbito del discurso, es un elemento complementario a la instalación del laicado como nuevo agente político de oposición a los diferentes secularismos, pues apuntala el discurso que este actor debe movilizar tanto en su vida cotidiana como en el espacio público, siempre con la perspectiva de recuperar el lugar privilegiado que históricamente ha ocupado en Occidente.

El discurso de la «nueva evangelización» opera en dos sentidos complementarios. De un lado, funciona como contradiscurso frente al exceso de secularización: instalándose en una coyuntura histórica que presencia el colapso de las grandes ideologías, este programa se vale del arraigo (desigual aunque transversal) del cristianismo en Occidente para erigirse como la única propuesta sólida que garantiza una suerte de orden social y moral (Juan Pablo II, 1979). Este relanzamiento hacia el mundo secular plantea la necesidad de «devolver a Dios al centro de la vida pública», particularmente para influir en la transformación de las políticas relacionadas con la intimidad. Por otro lado, se erige como un discurso que aspira a ser fundamento moral y cultural último, una guía de buenas conductas mediante las que ordenar la sociedad y la acción individual, fundamentada en el Catecismo de la Iglesia católica (1998).

El alineamiento de los discursos y representaciones de los actores con orden moral cristiano es, según esta narrativa, el único obstáculo eficaz frente al avance del «relativismo materialista» (Ratzinger, 2005: s/n). A partir de este marco, no solo se produce un rearme moral sobre cuestiones que la institución considera esenciales para su pervivencia a través de documen-

tos doctrinales (ver Tabla 1), sino que también intenta ser una lógica desde la que enmarcar las movilizaciones de los colectivos neoconservadores frente a los secularismos⁹.

Tabla 1

Selección de documentos vaticanos sobre lo público y el ámbito de la intimidad (1980-2020)

	Sobre la Nueva evangelización	Familia cristiana	Laicado y la Iglesia en lo público	Sexualidad y sus consideraciones morales
Década de 1980	- <i>Sollicitudo rei socialis</i>	- <i>Familiaris consortio</i> - <i>Carta de los derechos de las familias</i> ** - <i>Mulieris dignitatem</i>	- <i>Reconciliatio et paenitentia</i> - <i>Christifideles laici</i>	- <i>Donum vitae</i> *
Década de 1990	- <i>Veritatis splendor</i> - <i>Tertio millennio adveniente</i> **	- <i>Gratisimam sane</i> - <i>Evangelium vitae</i>	- <i>Centesimus annus</i> - <i>Fides et ratio</i>	- <i>Sobre la no discriminación de las personas homosexuales</i> * - <i>Sexualidad humana: verdad y significado</i> **
Década de 2000	- <i>Novo millennio ineunte</i> - <i>Caritas in veritate</i>	- <i>Los valores de la familia contra el sexo seguro</i> ** - <i>Deus caritas est</i>	- <i>Sobre el compromiso de los católicos en la vida política</i> * - <i>Ecclesia in Europa</i>	- <i>Acerca las uniones entre personas homosexuales</i> ** - <i>Lexicón</i> ** - <i>Dignitas personae</i>
Década de 2010	- <i>Evangelii gaudium</i>	- <i>Amoris laetitia</i>	- <i>Gaudete et exultate</i>	- <i>Sobre la banalización de la sexualidad</i> *

* Congregación para la Doctrina de la Fe (CDF); ** Pontificio Consejo para la Familia (PCF). Los restantes han sido elaborados por el papa correspondiente. Disponibles en: <https://www.vatican.va/content/vatican/es.html> (Último acceso: 01-06-2021).

Fuente: elaboración propia.

Como he mostrado, el programa global de desprivatización católico no se agota con los documentos vaticanos, sino que a partir de estos construye un imaginario y un manual de instrucciones que tendrá repercusiones inmediatas sobre los laicos a la hora de identificar los secularismos frente a los que movilizarse. La desprivatización se dará a través de los laicos concienciados y movilizados en lo público, frente a las transformaciones culturales centrales para la pervivencia del marco católico, los bastiones últimos de los que habla Berger (1994): la institución apela al católico/a, a la ciudadanía, para idear y ejecutar acciones políticas que desprivatizan la religión en la medida en que consideran «el espacio público (...) como un «espacio de misión»» (Díaz, 2016: 152).

4. APROXIMACIÓN AL CAMPO DE LOS NEOCONSERVADORES GRUPOS LAICOS DE INSPIRACIÓN CRISTIANA DEL ESTADO ESPAÑOL: ARQUITECTURAS PARA LA RESPONSABILIZACIÓN DEL LAICADO

Desde la década de 1980 el programa desprivatizador católico ha apuntalado un campo de acción política que, paulatinamente y con las lógicas diferencias territoriales, han poblado

⁹ En todos estos documentos se hace alusión velada o trasversal a algunas otras realidades conflictivas para la Santa Sede, como la llamada «ideología de género» (Garbagnoli, 2016; Vaggione, 2020), la cuestión de la eutanasia o la Interrupción Voluntaria del Embarazo (IVE).

colectivos y agrupaciones de la sociedad civil. Estos colectivos, con una relación desigual respecto de la influencia de la Iglesia católica —administrativamente diferenciados y oficialmente aconfesionales—, se han volcado hacia la acción política con el objetivo de defender «estilos de vida tradicionales» (Della Porta y Diani, 2015: 76) en el espacio público, lo que permite entender la recomposición en clave de externalización de la acción política como renovada estrategia frente al fracaso de la acción vicaria realizada por las clásicas agrupaciones eclesiales católicas (Acción Católica, Acción Familiar, Asociación Católica Nacional de Propagandistas, etc.).

Los discursos que estos colectivos movilizan se basan en publicaciones e investigaciones elaboradas por centros de estudio que coinciden con sus presupuestos socio-políticos neoconservadores, con el objetivo de ser públicamente aceptados por amplias capas de la sociedad. De ahí que, a pesar de que apelen al conocimiento científico de una forma retórica, el fondo que legitima los argumentos siguen enraizados en posturas doctrinales que se apoyan sobre discursos que construyen «regímenes de verdad» (Foucault, 2012), con el objetivo de extender las reclamaciones «más allá de una comunidad particular de creyentes» (Habermas, 2006: 251). Este cambio establece otro de los puntos de inflexión más relevantes respecto del asociacionismo eclesial tradicional. Siguiendo esta lógica, en las siguientes secciones trato de caracterizar tanto a los colectivos como a los actores participantes a partir del caso del campo GLIC neoconservador surgido en el espacio público español que, a través de esta nueva dinámica de acción política, aspiran a adaptar «la sociedad al Evangelio» (López Villaverde, 2013: 25).

4.1. El campo neoconservador de los GLIC españoles: una caracterización no sistemática

Los cambios experimentados por los GLIC españoles desde la década de 1980 los han llevado de ser unos estrechamente vinculados a la institución —aunque dirigidos por ella (Hernández, 1995)—, a otros más proclives a la confrontación política y a la movilización desde una posición alejada, al menos organizativamente, de la institución¹⁰. Esta recomposición del campo se produce frente a la identificación de laicizaciones por parte de un emergente enemigo común, a saber: los gobiernos socialistas de José Luis Rodríguez Zapatero —2004-2008 y 2008-2011— (Aguilar, 2010). Sus temas de interés, alineados con los enclaves discursivos referenciados, son la defensa de la familia y el matrimonio heteronormativo, la educación, la oposición a la interrupción voluntaria del embarazo y la lucha frente a la denominada «ideología de género» (Cornejo y Pichardo, 2017), cuestión que está adquiriendo una cada vez mayor relevancia.

A nivel general, la estrategia discursiva de estos grupos pasa por argumentar a partir de «razones públicas» (Ferry, 2016)¹¹, en la espera de influir sobre las decisiones de las organizaciones políticas conservadoras o de ultraderecha. También tratan de mantener una fuerte

¹⁰ El perfil de la persona activista sería, a grandes rasgos, una católica practicante o que considera el catolicismo relevante a nivel cultural, socializada próxima a grupos eclesiales (Opus Dei o Camino Neocatecumenal, generalmente) y que, aunque con matices, está en la órbita de VOX y políticamente comprometida. Generalmente es gente menor de 40 años y con una fuerte presencia en redes sociales.

¹¹ Definidas como el «conjunto de argumentos autorizados para justificar públicamente la adopción o el rechazo de las normas que poseen consecuencias políticas» (Ferry, 2016: 29).

presencia en los medios de comunicación de masas y las redes sociales. Desde el punto de vista organizativo, el campo para la desprivatización se ordena en torno a una organización central, al Foro Español de la Familia (FEF), que ejerce de elemento referencial de peso para el resto de asociaciones. Fundada y continuada por personas próximas al Opus Dei en el año 1999, mantiene un «vínculo débil» (Granovetter, 2000) con la Conferencia Episcopal Española (CEE). Su característica fundamental es haberse convertido en un centralizador de relaciones reticulares con el resto de organizaciones: primero, con los partidos políticos y la CEE; segundo, con organizaciones de carácter científico (institutos y centros de investigación) que amparan los postulados del GLIC; y, tercero, con asociaciones sectoriales con incidencia política en la educación, la familia, organizaciones asistenciales y de concienciación contra los derechos sexuales y reproductivos. El objetivo último es influir tanto sobre las políticas públicas como sobre la conciencia y los valores éticos de la ciudadanía (Cornejo y Pichardo, 2015, 2017).

En torno al año 2009, cuando ya se han dado las más concurridas movilizaciones, se produce una complejización del campo organizativo. El crecimiento experimentado en los años precedentes condujo a un mayor pluralismo respecto a los ámbitos de actuación, así como una cierta insatisfacción con respecto a la centralidad del FEF. Aunque las razones no parecen claras, podría señalarse que, por un lado, la búsqueda de mayor protagonismo de la organización CitizenGo-HazteOír.org (CG-HO), unido a una sensación de fracaso por la escasa incidencia de las movilizaciones, crearon el deseo de radicalizar el mensaje y la sensación de urgencia para actuar de manera más decidida. De forma progresiva se han ido consolidado dos bloques de acción política que, si bien con múltiples intersecciones, son liderados por el FEF y el grupo CG-HO, además de otras plataformas con escaso poder movilizador (Cada Vida Importa y Sí a la vida, que buscan derogar la ley de IVE).

Desde la ruptura del bloque unitario, el FEF ha mantenido buena parte de la centralidad que mantuvo en el inicio, ampliando su influencia a nuevos ámbitos y asociaciones: medios de comunicación, organizaciones políticas, representantes y defensores de la doctrina católica, familia, educación, asistencialismo, ciencia etc. Aunque durante estos últimos años han visto la consolidación de otro bloque competidor que se posiciona de manera más desafiante ante las laicizaciones. La estrategia de CG-HO pasa por una presencia más disruptiva en el espacio público, con campañas publicitarias más rompedoras y, sobre todo, con un activismo que mantiene una presencia constante en el espacio público, medios de comunicación, y las redes sociales. Este segundo bloque se caracteriza también por sus redes internacionales y por la influencia de grupos norteamericanos de derecha radical (Cooper, 2008; Munson, 2010), con su lenguaje beligerante y la constante apelación al lenguaje sobredramatizado. En la actualidad, según los testimonios de personalidades de referencia del campo, la cooperación entre organizaciones es inexistente a pesar de que los activistas de ambos colectivos operen en el espacio público con el objetivo de confrontar secularismos de distinto tipo.

4.2. El programa de desprivatización católico aplicado: la ciudadanía creyente y la ética de la responsabilidad

A partir del caso concreto de los GLIC que operan en el Estado español, en esta sección expongo cómo la institución se desvanece paulatinamente del ámbito de la acción política en

el espacio público para ceder espacio a la ciudadanía afín a sus postulados frente a los secularismos. Se aprecia cómo estos se arrojan la responsabilidad de combatir el avance de la secularización societal no solo como católicos, sino en tanto que ciudadanos que ejercitan sus derechos políticos:

Por aquí [el espacio público] no pasamos si no por miembros concretos que a través de su labor política, profesional y social, y por tener los valores de que esa institución [la Iglesia católica] pues... defiende ¿no? (E10)

La estrategia católica instituye dinámicas de socialización en la que el laicado asume un peso específico esencial en lo político, por lo que los activistas de los GLIC asumen que deben tomar definitivamente la alternativa en un contexto de privatización y avance de la secularización:

Se ha pasado de que la Iglesia esté de alguna manera... de que sus cabezas visibles sean hombres con sotana y mujeres con hábito a... ser, pues, hombres practicantes que pueden estar en el mundo de la política o laicos que dan testimonio con su vida. (E1)

Esta liberación de la acción individual no se produce de manera directa por parte de la institución, sino en paralelo a esta y por medio de la fijación de espacios diferenciados para la socialización religiosa, cultural y política. Todo ello, en línea con el discurso neoconservador de la «nueva evangelización», establece un cerco sobre aquellos ámbitos esenciales para la reproducción de la cosmovisión religiosa —«lo que no nos gustaría perder» (E2)—, que se ajustan con los documentos vaticanos señalados en la Tabla 1. A lo largo del trabajo de campo se observa que la estrategia última busca crear un ambiente culturalmente favorable a las propuestas de los GLIC, a través del fortalecimiento de la sociedad civil afín. Esta conversión de lo católico en una suerte de discurso cultural alejado de la institución —«manifestando mis ideas como las de cualquier otro ciudadano» (E8)—, forma parte de un proceso de desprivatización que aspira a mantener vivas las propuestas católicas en un mundo crecientemente exculturizado (Hervieu-Léger, 2005):

Que la Iglesia defienda [su posición en la sociedad], y que lo debe hacer, no significa que el papel de la Iglesia sea movilizar a la sociedad civil o proponer alternativas legales. Para eso no están, para eso estamos los ciudadanos. (E3)

En este movimiento se aprecia que la responsabilización del laicado en lo público es el activo más valioso para la desprivatización católica. Aunque esta lógica haya tardado en consolidarse, en la actualidad es la manera más directa de tensionar la clásica separación público/privado. Por medio de una desigual socialización religiosa de activistas y simpatizantes de los GLIC —con respecto a la religiosidad doctrinal—, las agrupaciones neoconservadoras tratan de recuperar la influencia del catolicismo a partir de la «repolitización de las esferas privadas religiosas y morales y de renormativización de las esferas económica y política públicas» (Casanova, 2000: 18). Así, los activistas más alineados con el programa desprivatizador enfatizan que la pervivencia de la religión católica en la sociedad solo es posible si los/as creyentes «dan más caña» (E7) en el ámbito público a través de la sujeción de las transformaciones culturales, particularmente en aquellos ámbitos relacionados con las políticas morales. Sin embargo, esto no parece reparar en los dilemas y controversias que impulsan en la sociedad, pues sobre algunas materias (Dobbelaere y Pérez-Agote, 2015; Paternotte y Kuhar, 2015) los

requerimientos prácticos y culturales de inspiración religiosa pueden colisionar con —o incluso contradecir— la voluntad popular mayoritaria:

La Iglesia no puede entrar en el Congreso (...), pero tiene que guiar en los temas espirituales a la sociedad y establecer sus posicionamientos sociales. Tiene que mover a los ciudadanos en estos temas, o dejar clara su posición para que ellos, en la política, voten a los que vayan a defenderlos. (E9)

La defensa de los espacios relacionados con «las políticas altamente sensibles» (Aguilar, 2010: 1132) adquieren una importancia capital en las estrategias de empoderamiento y responsabilización del laicado, pues son caracterizadas como «primer campo para el compromiso social de los fieles laicos» (Juan Pablo II, 1988: n. 40). De aquí que, como guardianes de esos enclaves, la ciudadanía creyente actúe de manera vicaria, «corrigiendo» las desviaciones que esas instituciones experimentan según los coyunturales cambios culturales, para que sigan «comportándose según su naturaleza» (E6). En este sentido se manifiesta de manera rotunda:

«Todas las realidades humanas seculares, personales y sociales, ambientes y situaciones históricas, estructuras e instituciones, son el lugar propio del vivir y actuar de los cristianos laicos.» (PCJP, 2006: n. 543)

Aquí se observa el gran deslizamiento desprivatizador que explica la coincidencia con los discursos de los GLIC: el programa desprivatizador se construye sobre una «ética de la responsabilidad» que opera en el laicado a través de la conciencia socializada en la racionalidad católica. El renovado campo político permite que emerja un nuevo escenario que busca la ruptura entre la institución como entidad y las organizaciones civiles que la orbitan, desplazando a la jerarquía eclesiástica de la gestión de las cuestiones temporales. Esto se produce en el plano legal, no tanto en el discursivo (Cornejo y Pichardo, 2017). Así, se produce la ficción de que son dos agentes políticos distintos, a pesar de que puedan coincidir en políticas concretas:

Desde el Vaticano II somos los laicos los que actuamos independiente, o sea, en conciencia y conforme a la llamada que sentimos de Dios. No dirigidos en la sombra por un obispo. En política hay muchas decisiones que son opinables, que no son moral. (E4)

Las asociaciones, no es la Iglesia católica como tal, no es la CEE, no son las diócesis, pero tampoco son las asociaciones católicas, sino que, son asociaciones civiles dónde hay católicos. (E5)

Frente a esta tensión que agrupa, por un lado y colectivamente, a la gestión laica del pluralismo cosmovisional y, por el otro, al intento individual de ser consecuente con los preceptos que propone la Iglesia católica, salen al paso las arquitecturas de responsabilización del laicado que movilizan los simpatizantes y activistas de los GLIC. Para caracterizar este posicionamiento es fundamental aproximarse a los marcos que orientan éticamente la acción propuestos por Max Weber (1975), pues atraviesan de manera contundente las lógicas de acción de los GLIC. La «ética de las convicciones» es caracterizada como la del individuo cuyas acciones se mantienen fieles a unos principios que debe guardar a toda costa; mientras que la «ética de la responsabilidad», propia del político, impulsa una forma de actuar que obliga, en ocasiones, a elegir la opción del mal menor. En el caso de los participantes de los GLIC:

Te lees el catecismo de la Iglesia y las cosas están claras... [Los sacerdotes] son portavoces de la Iglesia pero no deben meterse, o eso creo yo, en el ámbito de la polí-

tica. Que cada uno se asocie con quien quiera, sea católico o no, y haga lo que crea conveniente. (E7)

Un determinado clima cultural que en lo político y en lo social viene marcado por esas dos cosas, que los políticos no te arreglan esto y que en lo político hay un clima muy agresivo en estos temas, y luego un mensaje que caló, que fue el de la responsabilidad. (E3)

El dilema que en ocasiones subyace al proceso de desprivatización católico (Estruch, 1994) pasa por la relación con las otras cosmovisiones culturales y políticas coexistentes en una sociedad. Este posicionamiento afianza la centralidad del laicado como agente de choque frente a los diversos secularismos. En parte por ello se apela también a la «imaginación y la creatividad» (Juan Pablo II, 1991: 3) como vía para estimular la creación de diferentes caminos para la consecución del complejo «bien común» (Juan Pablo II, 2003: n. 117), siempre considerado dentro de las coordenadas católicas. En este marco adquiere todavía más sentido el mandato interiorizado por los activistas y simpatizantes de los GLIC, sabedores de la importancia de difundir el mensaje más allá de los límites del campo católico para ser políticamente influyentes. Así lo atestiguan numerosos actores del campo, tanto a nivel del Estado español (Rubio Núñez, 2005) como a nivel internacional (Contreras, 2016). Las acciones, sin embargo, no se circunscriben en exclusiva al ámbito legislativo pues se deslizan también hacia las conciencias mediante la «pedagogía del ejemplo» (E3) y la deliberada visibilización en lo público de los modelos de convivencia tradicionales, otra forma de combatir los emergentes:

«Hace falta el testimonio de las familias felices (...). Eso puede hacer que entre por los ojos, de manera muy plástica, lo que algunos ya no perciben de otra forma. (...). Las familias debemos hacernos visibles y reivindicar la plena ciudadanía. Ya no es suficiente con hacer familia en la intimidad del hogar; necesitamos hacernos presentes como agentes de cambio social.» (Blanco, 2011: 30-31)

Esta dinámica no es propiamente nueva, y asume lógicas de análisis particulares en los campos de la actividad política y cultural, pues renegocian las clásicas nociones de espacio público y privado a partir de la forma tan específica de ubicar al laicado y, sobre todo, su curso de privatización/desprivatización. Esto supone una línea de análisis que no ha sido trabajada en profundidad a la hora de abordar el campo de los secularismos frente a los que se movilizan los GLIC, ni siquiera por la perspectiva postsecular (Habermas, 2008), generalmente más centrada en observar las incursiones netamente institucionales que se producen en el espacio público que en las transformaciones internas que habilitan su desprivatización.

5. CONCLUSIONES

En este artículo desarrollo una de las posibles líneas de abordaje del proceso de desprivatización católico, que permite comprender cómo la institución ha estimulado al laicado a movilizarse en el espacio público en defensa de la cosmovisión católica, impulsándola a posicionarse frente a las consolidaciones de estilos de vida y leyes que colisionan con consideraciones doctrinales. De este proceso destaco tres elementos.

En primer lugar, que el proceso de modernización llevado a cabo por la Iglesia con el CVII es una manera de reposicionarse políticamente en el nuevo escenario global (Graziano, 2012).

Bajo la fachada de cambios teológicos y doctrinales, lo que subyace es una necesidad de adaptarse a las dinámicas que activa la modernidad, entre las que destacan la emergencia del individuo-ciudadano y la pluralización de las cosmovisiones (Casanova, 2012). Como he mostrado, las dos dinámicas insisten sobre esos dos procesos complementarios, al construir un campo en el que el actor desprivatizador pueda operar y comenzar a edificar un discurso de recuperación de la influencia perdida sobre los espacios más íntimos del individuo: aquellos que embridan la conciencia, el cuerpo y el seguimiento a las leyes preexistentes e inmutables que apuntalan el orden católico (Dobbelaere y Pérez-Agote, 2015). Observado el tiempo histórico en el que tiene lugar el Vaticano II, parece claro que esta lucha por hallar un espacio desde el que seguir siendo un actor político relevante ha sido no solo en respuesta la privatización, sino, sobre todo, como medida para cauterizar el creciente distanciamiento entre los estilos de vida enraizados en las posiciones católicas y las dinámicas culturales emergentes (Díaz-Salazar, 2007).

En segundo lugar, a partir de estos movimientos se observa cómo la dinámica privatizadora que activa el Concilio guarda la semilla de la desprivatización (Casanova, 2000), de la lucha por la reubicación en el espacio público por otros medios y a través de agentes con nuevas atribuciones. A través del laicado como nueva figura determinante en la estructura eclesial (Elzo, 2016), se vale de la interrelación de todos los subsistemas que componen la sociedad para emplazar un agente que, sin incumplir el pacto explícito de autonomización, tensiona la lógica del orden liberal articulado según la lógica público/privado. En este punto se encuentra la ruptura entre las atribuciones del laicado previas al Vaticano II y a sus dinámicas privatizadoras, surgidas con posterioridad a ese hito. Los colectivos descritos, que operan en el ámbito de la sociedad civil próximos a la Iglesia, ya no se muestran como tales, como sí hacían las agrupaciones eclesiales de manera vicaria (Aguilar, 2011; Béraud y Portier, 2015), sino que buscan nuevos enclaves legitimadores para posicionar sus discursos en lo público con el objetivo de llevarlo más allá de su comunidad objetiva de creyentes (Cornejo y Pichardo, 2017; Garbagnoli, 2016; Habermas, 2006; Vaggione, 2020).

En tercer lugar, hay que considerar esta estrategia en dos niveles: en el nivel formal, por un lado, y en el nivel de los objetivos políticos, por otro. En relación al primero, el movimiento es generalmente exitoso, pues subraya insistentemente (en el plano institucional) la autonomización respecto de la Iglesia, considerándola un elemento cultural aunque importantísimo. En el nivel de los objetivos políticos, sin embargo, la vinculación entre la Iglesia y los GLIC es estrechísima no solo en los ámbitos de interés enmarcados en la dinámica de la nueva evangelización, sino porque son aquellos/as creyentes que participan en los distintos grupos eclesiales neoconservadores católicos (Turco, 2016) los/as que nutren los cuadros directivos y los que conforman mayormente la base operativa movilizada (Blanco, 2011; Munson, 2010). Por lo tanto, se puede decir que son las agrupaciones católicas como Opus Dei y Camino Neocatecumenal (no por casualidad enmarcadas en esa actitud de reconquista de lo público) los grupos que nutren y operan como repositorio para la captación de miembros de aquellos colectivos de la sociedad civil que posteriormente se manifiestan en el espacio público.

Esto ayuda a comprender la apuesta por el empoderamiento de los laicos en el espacio público, como se puede ver a través de los GLIC españoles caracterizados: para emplazarse positivamente en las sociedades diferenciadas (Estado-religión); y para gestionar los desarrollos políticos en cuestiones relacionadas con la intimidad, a través de la acción política de la ciudadanía-creyente (Gamper, 2010). Para ello, y enmarcado en el programa

institucional interiorizado por la comunidad católica, el laicado se arroga la acción en el espacio público a través de una interiorizada «ética de la responsabilidad» (Weber, 1975), alineada con las formas en las que opera la conducción de las conductas de la ciudadanía creyente.

Pareciera que el movimiento de externalización católica del ámbito institucional del laicado, por medio de su articulación con lo público, es una de las renovadas formas para la desprivatización católica. Esta estrategia, si bien ha considerado a los agentes y las particularidades del Estado español, puede rastrearse en términos bastante similares en otras partes del mundo (Paternotte, Van der Dussen y Piette, 2019; Vaggione, 2020), lo que alumbraba una estrategia de más largo alcance. Futuras investigaciones habrán de dar cuenta de la trayectoria de este proceso, tanto si continúa con el objetivo de erosionar el avance de la secularización o si, por el contrario, adquiere nuevas formas de expresión que hagan de lo católico un elemento más visible en los debates políticos.

6. BIBLIOGRAFÍA

- Aguilar, S. (2010). El activismo político de la Iglesia católica durante el gobierno de Zapatero (2004-2010). *Papers*, 95(4), 1129-1155.
- Aguilar, S. (2011). El movimiento antiabortista en la España del siglo XXI: el protagonismo de los grupos laicos cristianos y su alianza de facto con la Iglesia católica. *Revista de Estudios Políticos*, 154(4), 11-39.
- Arias, J. (1985). *El enigma Wojtyla*. Madrid: El País.
- Beck, U. (2009). *El Dios personal*. Barcelona: Paidós.
- Béraud, C., y Portier, P. (2015). «Mariage pour tous». The Same-Sex Marriage Controversy in France. En K. Dobbelaere y A. Pérez-Agote (Eds.), *The Intimate. Polity and the Catholic Church* (pp. 55-91). Lovaina: LUP.
- Berger, P. L. (1994). *Una gloria lejana*. Barcelona: Herder.
- Berger, P.L. (2006). *El dosel sagrado*. Barcelona: Kairós.
- Beyer, P. (1994). *Religion and Globalization*. Londres: SAGE.
- Blancarte, R. (Coord.). (2013). *Laicidad, religión y biopolítica en el mundo contemporáneo*. Ciudad de México: COLMEX y UNAM.
- Blanco, B. (2011). *Familia: debates que no tuvimos*. Madrid: Encuentro.
- Casanova, J. (2000). *Religiones públicas en el mundo moderno*. Madrid: PPC.
- Casanova, J. (2012). *Genealogías de la secularización*. Barcelona: Anthropos.
- Cipriani, R. (2011). *Manual de sociología de la religión*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Contreras, F.J. (Ed.). (2016). *La batalla por la familia en Europa*. Madrid: Sekotia.
- Cooper, M. (2008). The Unborn Born Again. En *Life as Surplus* (pp. 152-173). Seattle: UWP.

- Cornejo-Valle, M., y Pichardo, J.I. (2015). Une décennie de croisade anti-genre en Espagne (2004-2014). En D. Paternotte, S. Van der Dussen y V. Piette (Coords.), *Habemusgender! Déconstruction d'une riposte religieuse* (pp. 177-190). Bruselas: ÉUB.
- Cornejo-Valle, M., y Pichardo, J.I. (2017). La «ideología de género» frente a los derechos sexuales y reproductivos. El escenario español. *Cadernos Pagu*, 50, 2-33.
- Davie, G. (2011). *Sociología de la religión*. Madrid: Akal.
- Della Porta, D., y Diani, M. (2015). *Los movimientos sociales*. Madrid: CIS.
- Díaz, V. (2015). «Cristianizar la modernidad»: la política católica postconciliar. En J. Caballero, R. Mínguez y V. Rodríguez (Coords.), *Culturas políticas en la contemporaneidad* (pp. 31-35). Valencia: UV.
- Díaz, V. (2016). Integralismo católico posconciliar: un análisis del imaginario político de la Iglesia en democracia. En E. Romerales y E. Zazo (Coords.), *Religiones en el espacio público* (pp. 137-156). Barcelona: Gedisa.
- Díaz-Salazar, R. (2007). *Democracia laica y religión pública*. Madrid: Taurus.
- Dobbelaere, K. (1994). *Secularización: un concepto multi-dimensional*. Ciudad de México: Iberoamericana.
- Dobbelaere, K., y Pérez-Agote, A. (Eds.). (2015). *The Intimate. Polity and the Catholic Church*. Lovaina: LUP.
- Dubet, F. (2013). *El declive de la institución*. Barcelona: Gedisa.
- Dubiel, H. (1993). *¿Qué es neoconservadurismo?* Barcelona: Anthropos.
- Elzo, J. (2016). *¿Quién manda en la Iglesia?* Madrid: PPC.
- Estruch, J. (1994). *Santos y pillos. El Opus Dei y sus paradojas*. Barcelona: Herder.
- Ferry, J.-M. (2016). La religión *in foro* público. En E. Romerales y E. Zazo (Coords.), *Religiones en el espacio público* (pp. 25-52). Barcelona: Gedisa.
- Foucault, M. (2012). *Nacimiento de la biopolítica: curso en el Collège de France (1978-1979)*. Buenos Aires: FCE.
- Gamper, D. (2010). Ciudadanos creyentes: el encaje democrático de la religión. En V. Camps (Ed.), *Democracia sin ciudadanos* (pp. 115-138). Madrid: Trotta.
- Garbagnoli, S. (2016). Against the Heresy of Immanence: Vatican's «Gender» as a New Rhetorical Device Against the Desnaturalization of the Sexual Order. *Religion & Gender*, 6(2), 187-204.
- Gauchet, M. (2003). *La religión en democracia*. Barcelona: El Cobre.
- Gil-Gimeno, J. (2017). De la *confrontación* al *aggiornamento* en las relaciones entre Iglesia católica y modernidad. *Sociológica*, 32(91), 1-37.
- González Vélez, A. (Ed.). (2018). *Develando la retórica del miedo de los fundamentalismos*. Lima: CMPFT.
- Granovetter, M. (2000). La fuerza de los vínculos débiles. *Política y sociedad*, 33(1), 41-56.

- Graziano, M. (2012). *El siglo católico*. Barcelona: RBA.
- Griera, M., Martínez-Ariño, J., y Clot-Garrell, A. (2021). Banal Catholicism, Morality Policies and the Politics of Belonging in Spain. *Religions*, 6(293), 1-12.
- Habermas, J. (2006). *Entre naturalismo y religión*. Barcelona: Paidós.
- Habermas, J. (2008). Notes on Post-Secular Society. *New Perspectives Quarterly*, 25(4), 17-28.
- Hernández, A. (1995). *El quinto poder*. Madrid: Temas de hoy.
- Hervieu-Léger, D. (2004). *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*. Ciudad de México: Ediciones del Helénico.
- Hervieu-Léger, D. (2005). *La religión, hilo de memoria*. Barcelona: Herder.
- Joas, H., y Wiegandt, K. (Eds.). (2009). *Secularization and the World Religions*. Liverpool: LUP.
- Kepel, G. (2005). *La revancha de Dios*. Madrid: Alianza.
- López Villaverde, Á.L. (2013). *El poder de la Iglesia en la España contemporánea*. Madrid: Catarata.
- Luckmann, T. (1973). *La religión invisible*. Salamanca: Sígueme.
- Munson, Z.W. (2010). *The Making of Pro-Life Activists*. Chicago: CUP.
- Munson, Z.W. (2018). *Abortion Politics*. Cambridge: Polity.
- Pace, E., y Guolo, R. (2006). *Los fundamentalismos*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Paternotte, D., y Kuhar, R. (Eds.). (2015). *Anti-Gender Campaigns in Europe. Mobilizing Against Equality*. Londres: Rowman & Littlefield.
- Paternotte, D., Van der Dussen, S., y Piette, V. (Coords.). (2019). *Habemus gender! Déconstruction d'une riposte religieuse*. Bruselas: ÉUB.
- Poulat, É. (2012). *Nuestra laicidad pública*. Ciudad de México: FCE.
- Raguer, H. (2006). *Réquiem por la cristiandad*. Barcelona: Península.
- Rubio Núñez, R. (2005). *18-J, yo estuve allí*. Madrid: Sekotia.
- Tejerina, B. (2010). *La sociedad imaginada*. Madrid: Trotta.
- Turco, D. (2016). Religious Forms in Secularized Society: Three Catholic Groups in Comparison. *Social Compass*, 63(4), 513-528.
- Vaggione, J.M. (2012). La «cultura de la vida». Desplazamientos estratégicos del activismo católico conservador frente a los derechos sexuales y reproductivos. *Religião e Sociedade*, 32(2), 57-80.
- Vaggione, J.M. (2020). The Conservative Uses of Law: the Catholic Mobilization Against Gender Ideology. *Social Compass*, 67(2), 252-266.
- Weber, M. (1975). *El político y el científico*. Madrid: Alianza.
- Weber, M. (2012). *Sociología de la religión*. Madrid: Akal.

Referencias de documentos vaticanos

- Concilio Vaticano II (CVII). (1967). *Gaudium et spes*. Vaticano: Vaticana.
- Iglesia católica (1998). *Catecismo*. Bilbao: Editores del Catecismo.
- Juan Pablo II (1979). *Peregrinación apostólica a Polonia*. Vaticano: Vaticana.
- Juan Pablo II (1988). *Christifideles laici*. Vaticano: Vaticana.
- Juan Pablo II (1991). *Centesimus annus*. Vaticano: Vaticana.
- Juan Pablo II (2003). *Ecclesia in Europa*. Vaticano: Vaticana.
- PCJP (2006). *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*. Madrid: BAC.
- Ratzinger, J. (2005). *Pro eligendo pontifice*. Vaticano: Vaticana.