

La persistencia del lenguaje religioso en el discurso político. El caso de Hugo Chávez*

The persistence of religious language in the political discourse.
The case of Hugo Chavez

Recibido: 02 de octubre de 2012 - Revisado: 02 de noviembre de 2012 - Aceptado: 30 de enero de 2013

Cristian Rojas González**

Resumen

Desde diversas perspectivas se ha pretendido poner límites al uso del lenguaje religioso en el discurso público, bajo argumentos como la defensa de laicidad o el pluralismo. El filósofo alemán Jürgen Habermas ha planteado que el discurso religioso pueda entrar a participar en el debate social tras una traducción de sus postulados a términos seculares universalmente aceptables. Sin embargo, la persistencia del lenguaje religioso en política aún es capaz de comunicar con éxito, y se mantiene como un recurso válido incluso en una izquierda de corte socialista como la del presidente Hugo Chávez. El propósito de este artículo es analizar la relación discursiva entre política y religión a partir del ejemplo del gobierno venezolano.

Palabras clave

Religión, discurso político, secularización, Hugo Chávez, Jürgen Habermas, Teología de la Liberación, Revolución Bolivariana.

Abstract

From different perspectives there has been an attempt to put limits on the use of religious language in public discourse, with arguments like the defense of secularism or pluralism. The German philosopher Jürgen Habermas has argued that the religious discourse can share in the social debate after a translation of its principles into universally acceptable secular terms. However, the persistence of religious language in politics is still able to communicate successfully, and remains a valuable resource even in a socialist-style left like that of President Hugo Chavez. The purpose of this article is to analyze the discourse relationship between politics and religion from the example of the Venezuelan government.

Keywords

Religion, political discourse, secularization, Hugo Chavez, Jürgen Habermas, Liberation Theology, Bolivarian Revolution.

* Artículo resultado del proyecto de investigación en Ciencias Políticas de la Universidad de los Andes, Santiago de Chile.

** Politólogo de la Universidad del Rosario, Bogotá-Colombia. Magister (c) en Filosofía Aplicada de la Universidad de los Andes, Santiago de Chile.

Correo electrónico:
cfojas@miuandes.cl

Introducción

El lenguaje religioso ha acompañado al discurso político de manera ininterrumpida a lo largo de la historia, aunque ha recibido una fuerte resistencia en ideologías disímiles como el liberalismo o el marxismo. Este tipo de lenguaje ha desempeñado un papel importante en la persuasión y en la legitimación de proyectos políticos tan diversos como las monarquías absolutas o la democracia norteamericana.

Es tal la persistencia del lenguaje religioso en política, que la relación se ha podido observar incluso en perspectivas socialistas del siglo XX. El ejemplo más claro se dio al interior de la Iglesia católica con el avance de una escuela teológica que buscaba conciliar la fe con un discurso revolucionario que para la segunda mitad del siglo se presentaba como respuesta al sistema capitalista. Su punto más alto en la teoría se alcanzó con la obra *Teología de la liberación*, de Gustavo Gutiérrez, que dio nombre a todo un movimiento que tuvo como principal escenario a Latinoamérica. En la práctica su cenit llegó con el gobierno de la triunfante Revolución Nicaragüense, que se apoyó en la Teología de la Liberación (TL) y tuvo entre sus ministros a dos de sus representantes: los hermanos Fernando y Ernesto Cardenal.

La TL pareció disolverse con el debilitamiento de los proyectos revolucionarios en América Latina tras la caída de la Unión Soviética. Sin embargo, su discurso ha vuelto de la mano de nuevas realidades socialistas en el subcontinente, como es el caso de la Revolución Bolivariana del presidente venezolano Hugo Chávez Frías. En su toma de posesión de 2007 el mandatario recurrió a frases como: “Juro por Cristo, el más grande socialista de la historia” (Chávez, 2007, p. 17), y en reiteradas ocasiones acude a lo sagrado en su discurso.

Este caso será estudiado en el presente artículo para observar las dificultades que tiene en nuestro tiempo el alcance de lo que, para

el filósofo alemán Jürgen Habermas, sería una etapa posmetafísica de justificación de lo político. Con este propósito expondremos en síntesis el pensamiento de Habermas sobre el lenguaje religioso de la modernidad, para analizar a partir de él el discurso chavista. En un segundo momento observaremos el discurso religioso de Hugo Chávez en términos generales y bajo la perspectiva de la TL. Se analizarán dos aspectos de este discurso: el uso del lenguaje y los conceptos religiosos que alude.

El discurso religioso de la modernidad en Habermas

Como hemos dicho, Habermas habla de una etapa posmetafísica de justificación de lo político, en referencia al abandono del recurso del lenguaje religioso para la legitimación del poder. Sin embargo, reconoce que en la actualidad la teoría de unos procesos de secularización progresiva del mundo debe ser revaluada, y observa que solo Europa estaría exenta de una revitalización de las fuerzas sacras que afecta, incluso, al discurso público (Habermas, 2006, p. 9).

Lo que Habermas observa es que la religión mantiene actualmente su función expresivo-simbólica debido a que no se ha dado una completa ‘lingüistización’ de lo sacro, es decir, no se ha dado una traducción del lenguaje religioso a términos seculares con la cual podría tener cabida en el discurso de la sociedad moderna y plural (Mardones, 1998, p. 66). Esta ‘lingüistización’ no solo es importante para comunicarse entre los no creyentes, sino para disolver el núcleo “arcaico” de lo normativo (Mardones, 1998, p. 66).

El filósofo de la religión José María Mardones (1998, p. 53), en su estudio sobre Habermas y la religión, observa que la Acción Comunicativa que plantea el filósofo alemán tiene una raíz prelingüística que puede ser reconstruida y tiene un carácter simbólico que crea un sentimiento grupal. Este referente prelingüístico —llamado así por el ausente proceso

de lingüistización— es latente en la religión y tiene una acogida importante entre los creyentes, incluso para la promoción de proyectos políticos revolucionarios. En este sentido hay que observar que para Habermas las religiones “han sido muchas veces movimientos de protesta contra la tendencia fundamental de la evolución social e intentan fundamentar otras formas de trato del hombre con el hombre y con la realidad en conjunto” (Mardones, 1998, p. 78), por lo que se ha de afirmar que pueden alcanzar un sentido beligerante e incluso subversivo.

Este es el caso de la TL, en la cual el discurso político se mezcla con el religioso sin que las referencias a lo sagrado se traduzcan a términos seculares. Lo vemos, por ejemplo, en Gustavo Gutiérrez (1985) y su idea de liberación: “Sin la perspectiva de la liberación política permanecemos en una relación de dos ‘órdenes’ como tales, el de la creación y el de la redención” (p. 233). En este caso creación y redención mantienen su sentido teológico y la liberación política se expresa con un perfil revolucionario.

Con los mismos rasgos de discurso religioso-político se expresa Hugo Chávez (2005a): “Recuerden que Cristo andaba buscando a los apóstoles, y fueron los apóstoles por el mundo y solo así hicieron la Revolución Cristiana” (p. 201). Para ahondar en esto analizaremos algunas alusiones religiosas en su discurso a partir de la perspectiva habermasiana.

La religión en el discurso de Hugo Chávez

Ya hemos mencionado que el discurso de Hugo Chávez tiene amplia coincidencia con la TL, lo cual responde a que comparten el cristianismo en el ámbito religioso y el socialismo en el político.

Chávez condena el capitalismo a partir del relato bíblico y reivindica al socialismo a partir de la figura de Cristo. En su mensaje

anual a la Asamblea Nacional en 2011 dijo que “Cristo fue uno de los más grandes socialistas, el primero de nuestra era y Judas el más grande capitalista, el ejemplo, pues, de lo que es un capitalista: Judas” (Chávez, 2011, p. 61). Además recurre a términos propios de la religión cristiana en el mismo sentido en que lo hace la TL. Podemos ver el ejemplo de la resurrección, sobre la cual ha dicho:

Cuando yo estaba rezando el padrenuestro y mirándole la cara a Cristo, ese gran revolucionario de todos los tiempos, estaba pensando que nosotros estamos todos como Cristo, como dice la oración que: “fue crucificado, muerto y sepultado, descendió a los infiernos y resucitó y subió a los cielos”. Nosotros venimos resucitando de los infiernos (Chávez, 2005b, p. 32).

En esta lectura de la resurrección coincide con el teólogo de la liberación Jon Sobrino (1999), para quien “Galilea es el lugar de lo pobre y de lo pequeño. Y ahí, según Marcos, se dejará ver el Resucitado... para nosotros Galilea es El Salvador (Centroamérica), que bien puede servir como ejemplo de muchos otros crucificados” (p. 30). Sobrino (1999) se expresaba a partir de una idea del también teólogo de la liberación Ignacio Ellacuría: “Ignacio El la curia habló del seguimiento de Jesús, pero a ello añadió que debemos vivir como resucitados en la historia” (p. 27).

Esta idea propia de la TL es utilizada por Chávez (2005b) en más de una ocasión, pues en otro discurso ha dicho que “los líderes como Cristo dieron su vida por un pueblo y los pueblos nunca mueren, retoñan como la sabana en invierno; resucitan de entre los muertos y hoy, (es) lo que está pasando en Venezuela” (p. 28). Con lo cual vemos que la idea de la resurrección de los pueblos en la historia, unida a la idea de la resurrección de Jesucristo, es una clara coincidencia de Chávez con la TL que nos permite observar el perfil de su discurso político-religioso.

Además de la coincidencia en el uso del lenguaje, se observan coincidencias de fondo en la teoría, por ejemplo, en la idea de la praxis revolucionaria. Dice el teólogo Georges Cottier (1982) que “el contexto ideológico de la praxis implica la convicción de que el hombre puede y debe ‘transformar el mundo’. Y a la inversa, ‘comprender el mundo’ parece significar que se conforma pasivamente con el statu quo” (p. 275).

Esta es una idea central en la TL y así puede leerse en Gustavo Gutiérrez (1985):

Nuestro punto de partida estará dado por las cuestiones que plantea la praxis social en el proceso de liberación y la participación de la comunidad cristiana en él, dentro del contexto latinoamericano... todos los recursos a la palabra del Señor, todas las referencias a la teología contemporánea estarán hechos teniendo en cuenta esa praxis (p. 187).

De esta manera, el cristianismo no se entiende como el culto o el dogma correcto sino como la praxis correcta, “a la simple ortodoxia cúlctico-legalista los profetas y Jesús anteponen constantemente la ‘ortopraxis’ de la verdad hecha historia a través de la acción efectiva en el mundo” (Assman, 1976, p. 22).

Esta acción efectiva en el mundo es para Chávez (2005) su Revolución Bolivariana, que, según él, hace suya la misión de Cristo: “Asumimos las banderas de Cristo, y tenemos una meta... La pobreza será cero en Venezuela y hemos comenzado a dar avances” (p. 8). Para entender el uso de este tipo de discurso observaremos el lenguaje a partir de Habermas y algunos conceptos relevantes utilizados.

Discurso chavista y teoría habermasiana

Para empezar hay que decir que según Habermas (2006).

Las tradiciones religiosas están provistas de una fuerza especial para articular intuiciones morales, sobre todo en atención a las formas sensibles de la convivencia humana. Este potencial convierte al habla religiosa, cuando se trata de cuestiones políticas pertinentes, en un serio candidato para posibles contenidos de verdad, que pueden ser traducidos entonces desde el vocabulario de una comunidad religiosa determinada a un lenguaje universalmente accesible (p. 139).

Esto es importante considerando la diversidad social, que cuenta también a los ciudadanos no creyentes que carecen de oídos para el lenguaje sobre lo sacro.

En este sentido, dice Habermas (2006) que solo con la traducción del lenguaje sagrado al profano pueden las voces religiosas tener acceso al discurso público (p. 140). Sin embargo, esto tiene especial validez en una sociedad con una avanza secularización, como puede encontrarse en Europa, pero no es necesariamente el caso de América Latina, incluida Venezuela, en donde según estimaciones del gobierno al menos el 92% de la población es nominalmente católica (U.S. Department of State, 2011). Es por esto que el discurso de Chávez puede mantener las raíces sagradas de los conceptos y comunicar al pueblo su proyecto revolucionario sin necesidad de una ‘lingüistización’ de lo sacro.

El uso del lenguaje

Chávez (2006) alude, por ejemplo, a la Sagrada Escritura para referirse a la lucha de clases: “Isaías representó la lucha de clases entre pobres y ricos, miren lo que dijo Isaías ‘¡Ay de aquellos que añaden una casa a otra!’. Esto tiene que ver con lo económico porque no habrá socialismo sin transformación económica”. Este uso del profeta Isaías coincide, además, con el que hace Gustavo Gutiérrez (1985, p. 202).

También podemos observar que en Chávez lo que Habermas considera como la disolución del núcleo arcaico de lo normativo gracias al discurso secular no ocurre, pues el mandatario venezolano refuerza la autoridad de sus decisiones con la mención de lo sagrado. Por ejemplo, se refirió a los resultados de la Comisión Presidencial para la Constituyente Económica como una “segunda Biblia”: “Así la llamo, con el perdón. La Biblia es la Biblia, pero para mí esta es la segunda Biblia y debe ser para nosotros algo casi sagrado. Lo sagrado es palabra de Dios, pero esta es la palabra del pueblo y la voz del pueblo es la voz de Dios” (Chávez, 2005b, p. 567). Vemos que el vínculo —aunque sea puramente discursivo— entre la autoridad divina y las decisiones de su gobierno busca dar fuerza a sus mandatos.

Esta perspectiva es usada de manera insistente en su proyecto económico, especialmente en la condena del liberalismo, de la cual se han hecho algunas alusiones. Podemos añadir otra cita que nos permite observar una argumentación religiosa anticapitalista: “Venezuela está haciendo esfuerzos supremos por alejarse, y nos estamos alejando de la maldición del neoliberalismo, del egoísmo, porque es egoísmo y es lo que condenaba Jesús y es a lo que vino, si Jesús llegara otra vez aquí y se hiciera hombre, sería antineoliberal” (Chávez, 2005c, p. 149). Lo que hace acá Chávez es usar el Evangelio como un palimpsesto, y es un recurso que utiliza en muchas otras ocasiones. Para entenderlo hay que abordar la teoría sobre el palimpsesto y después revisar algunos ejemplos.

Un palimpsesto es un manuscrito antiguo que conserva huellas de una escritura que fue borrada, y sobre el cual se puede volver a escribir. El filósofo español Reyes Mate usa esta imagen del palimpsesto para explicar cómo los conceptos que se han forjado en la religión pasan a tener un uso político en el lenguaje secular, es decir, sobre el manuscrito de la religión se escribe el discurso laico sobre determinados valores. Es el caso de la Revolución Francesa,

que “no inventó los conceptos de igualdad y fraternidad. Eran valores que venían de tradiciones monoteístas y que ella eleva a principios políticos. Lo mismo puede ocurrir hoy o mañana con el perdón como virtud política” (Mate, 2008, p. 28).

En el caso de Hugo Chávez hemos visto que usa los textos veterotestamentarios del profeta Isaías para escribir sobre ellos la idea dieciochesca de la lucha de clases, o sobre el mensaje evangélico contra el egoísmo escribir la condena del neoliberalismo. De esta misma manera, la TL sobre la opresión del pecado escribe su denuncia de la opresión política, pues Gustavo Gutiérrez (1985) plantea que “el pecado exige una liberación radical, pero esta incluye necesariamente una liberación política” (p. 237).

La diferencia entre la Revolución Francesa, por un lado, y Chávez y la TL, por el otro, es que en la primera los conceptos originados en la religión son plenamente secularizados, mientras que en los segundos el lenguaje sagrado permanece, aunque es reescrito para responder a los fines específicos de la lucha política. Es lo que ocurre con el concepto central de la redención que, como se observa en la cita previa de Gustavo Gutiérrez, es expresada en términos de liberación política. Para este caso, Gutiérrez (1985, p. 233) hace referencia a la comparación de Karl Marx en *El capital*, entre la acumulación primitiva que determinó la propiedad privada de los medios de producción en la historia humana y el pecado original que acompaña dicha historia luego de que Adán mordiera la manzana prohibida. Marx usa esta figura religiosa de manera alegórica, mientras que en la TL la idea de pecado permanece como ruptura con Dios.

El uso de los conceptos

Lo que el discurso político logra apoyándose en imágenes religiosas tradicionalmente arraigadas no solo es buscar legitimación y fortalecer su autoridad, sino reafirmar elementos

determinantes en su proyecto político, como es la esperanza en el futuro. Sobre esta esperanza hablaremos a continuación.

Para Marondes (1998) “el creyente es un ser esperanzado. Espera un futuro pleno” (p. 214), y esta esperanza busca trasladarse al ámbito político, en concreto al proyecto bolivariano. El elemento fundamental que funda la esperanza es el acompañamiento de Dios, y en este sentido Chávez (2005d) dijo: “Invo-co a Cristo, pues, para que siga con nosotros, dándonos la luz, el coraje y el ejemplo para seguir haciendo lo que tenemos que hacer” (p. 10). O en referencia a que Dios dirige su go-bierno, dijo: “Hemos dicho en muchas ocasiones: ‘Dios está al mando de todo esto’. Vamos siguiendo su camino y vamos siguiendo sus designios” (2005a, p. 497). En el mismo senti-do desafió a sus enemigos señalando el apoyo divino que recibe: “Busquen refuerzos donde quieran, llamen al diablo si quieren, Dios está con nosotros” (Chávez, 2005a, p. 478). Esta visión del acompañamiento y la guía divina es fundamental para la esperanza del creyente. El papa Benedicto XVI (2007) en su carta encíclica *SpeSalvi*, lo expresa de la siguiente mane-ra: “Saber que existe aquel que me acompaña incluso en la muerte y que con su ‘vara y su cayado me sosiega’, de modo que ‘nada temo’, era la nueva ‘esperanza’ que brotaba en la vida de los creyentes” (*SpeSalvi*, 6). Lo que Hugo Chávez hace es trasladar al Dios pastor de las almas al terreno de la política, trasladando a su vez la esperanza del creyente a la esperanza del ciudadano bolivariano.

Como heraldo de los designios divinos, Chávez asume también un rol tradicionalmen-te religioso: el del profeta. Por esto ha dicho que: “Así que, ahora en este puesto que tengo, donde me ha traído primero la corriente de Dios, sin duda, y la decisión de ustedes y el respeto de ustedes todos, yo aquí he llegado a cumplir mi compromiso” (Chávez, 2005a, p. 43). En este sentido tiene la misión de anunciar la verdad, y se trata de la verdad de Dios: “Una de mis prin-

cipales tareas, queridos amigos, y así la asumo, es decir las verdades en las que creo, porque la verdad, la verdad verdadera, sabemos nosotros los católicos que la tiene Dios” (Chávez, 2005a, p. 12).

El hecho de que Chávez no solo sea el que anuncia la verdad sino el que lleva a cabo el proyecto divino, no es incompatible con la figura del profeta, pues como explica Marondes (1998) el profeta es “entendido no solo como el que denuncia la injusticia o la falta de libertad o cualquier otra carencia humana, sino como el testigo que trata de realizar, hacer verdad, la palabra que anuncia” (p. 251). Esto es coheren-te con la relación entre la praxis política y los propósitos propios de la religión que habíamos observado en la TL, y en este caso se materializa en la figura del profeta que encarna el man-datario venezolano.

Bajo esa perspectiva, la esperanza de liberación bolivariana no es simplemente análo-ga con la redención en Dios, sino que se unen; por eso Chávez (2005a) afirma: “Construiremos aquí el cielo, el reino del hombre hijo de Dios aquí, en Venezuela la bolivariana” (p. 99). Esta afirmación añade el elemento de la conclusión histórica en Dios, pero como resultado de la acción política. Estas ideas también coinciden con el enfoque de la TL sobre la esperanza y la liberación definitiva, por eso Gustavo Gutiérrez (1985) dice lo siguiente:

La esperanza en nuevos gestos de Dios está basada en la “fidelidad” de Yahvé: en la firmeza del amor por su pueblo, que se manifiesta en las iniciativas precedentes a su favor. Esas nuevas acciones llevan a, y se alimentan de, una acción al final de la historia (p. 217).

Esto, según Ratzinger (1987, p. 267), identifica a la TL con el modelo milenarista. El milenarismo o quiliasmo se basa en “el capítulo 20 del Apocalipsis de San Juan, en el que se anuncia un reinado de Cristo y de los santos

sobre la Tierra que durará mil años antes de que llegue el fin del mundo” (Ratzinger, 1987, p. 262) y ha inspirado diversas ideologías políticas que proclaman el modelo último del fin de la historia. El marxismo presentó una versión secularizada, por eso dice Ratzinger (1987) que “si queremos usar modelos históricos, podemos decir que el marxismo puede encuadrarse en este modelo milenarista y no en el de la utopía” (p. 265), mientras que el propio Marx (1968, p. 17) acusaba de quiliastas a los demócratas franceses. Así, entre Marx y el milenarismo se da una coincidencia de una idea religiosa y una perspectiva política, mientras en Chávez el milenarismo religioso y político se unen en uno solo y se alimentan de una esperanza teológica.

Conclusiones

Hemos visto que el persistente discurso político-religioso del presidente venezolano Hugo Chávez representa un ejemplo claro de persistencia del lenguaje religioso en el discurso público. Para entender esto observamos que en él los conceptos religiosos no se traducen a términos seculares, como propone Habermas. Chávez escribe su proyecto político sobre las nociones religiosas sin que estas pierdan su dimensión teológica, retomando además elementos de la Teología de la Liberación.

Con esto podemos concluir que la secularización del discurso político está lejos de ser una realidad y existe más en las teorías de los centros de estudios que en la plaza pública. Esto se debe, en parte, a que los procesos de secularización de la población no han sido los que proyectaban algunos entusiastas de diversas ideologías políticas. Venezuela es solo un ejemplo de muchos pueblos de América, Asia, África y algunos de Europa que tienen disposición a lo sagrado y siguen teniendo oídos para sus nociones en la comunicación política.

Sin querer hacer un juicio de valor sobre este fenómeno, hay que decir que los conceptos de redención o pecado, las menciones de Jesu-

cristo o la Biblia, la representación de la figura del profeta o del fin de la historia, etcétera, permanecen como elementos de persuasión que difícilmente serán abandonados por los proyectos de izquierda o derecha, mientras sean capaces de comunicar con más familiaridad que otras nociones propias de complejas construcciones ideológicas.

Referencias

- Assman, H. (1976). *Teología desde la praxis de la liberación*. Salamanca: Sígueme.
- Benedicto XVI. (2007). *Spe Salvi*. Roma: Librería Editrice Vaticana.
- Chávez, H. (2005a). 1999, año de la refundación de la república. *Selección de discursos del presidente de la República Bolivariana de Venezuela, Hugo Chávez Frías. Gobierno Bolivariano, año 1*. Caracas: Ediciones de la Presidencia de la República.
- Chávez, H. (2005b). 2000, año de la relegitimación de poderes. *Selección de discursos del presidente de la República Bolivariana de Venezuela, Hugo Chávez Frías. Gobierno Bolivariano, año 2*. Caracas: Ediciones de la Presidencia de la República.
- Chávez, H. (2005c). 2002, año de la resistencia antiimperialista. *Selección de discursos del presidente de la República Bolivariana de Venezuela, Hugo Chávez Frías. Gobierno Bolivariano, año 4*. Caracas: Ediciones de la Presidencia de la República.
- Chávez, H. (2005d). 2004, año de la gran victoria popular y revolucionaria. *Selección de discursos del Presidente de la República Bolivariana de Venezuela, Hugo Chávez Frías. Gobierno Bolivariano, año 6*. Caracas: Ediciones de la Presidencia de la República.

- Chávez, H. (2006). *Discurso sobre el partido único*. Presentado en el Teatro Teresa Carreño, Caracas. 15 de diciembre de 2006. Recuperado de http://www.analitica.com/bitblbio/hchavez/partido_unico.asp
- Chávez, H. (2007). *Juramentación del presidente de la República Bolivariana de Venezuela, Hugo Chávez Frías (periodo 2007-2013)*. Recuperado de <http://www.alopresidente.gob.ve/>
- Chávez, H. (2011). *Mensaje anual del comandante Hugo Chávez, presidente constitucional de la República Bolivariana de Venezuela, presentado ante la Asamblea Nacional*. Recuperado de <http://www.asambleanacional.gob.ve/>
- Cottier, G. (1982). Sobre la teoría de la praxis. *La fe cristiana y los marxismos hoy* (pp. 273-282). Bogotá: Celam.
- Gutiérrez G. (1985). *Teología de la liberación*. Salamanca: Sígueme.
- Habermas, J. (2006). *Entre naturalismo y religión*. Barcelona: Paidós Básica.
- Mardones, J. (1998). *El discurso religioso de la modernidad. Habermas y la religión*. Barcelona: Anthropos.
- Marx, K. (1968). *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*. Barcelona: Ariel.
- Mate, M. (2008). La religión en una sociedad postsecular. *Claves de razón práctica*, 181, pp. 28-33.
- Ratzinger, J. (1987). *Iglesia, ecumenismo y política*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Sobrino, J. (1999). *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*. Madrid: Trotta.
- U.S. Department of State. (2011). *International religious freedom report*. Recuperado de [http://www.state.gov/j/drl/rls/irf/religiousfreedom/index.htm# wrapper](http://www.state.gov/j/drl/rls/irf/religiousfreedom/index.htm#wrapper)