

ENTREVISTA

“EN AMÉRICA LATINA LAS INSTITUCIONES PÚBLICAS SON MENOS LAICAS DE LO SECULARIZADAS QUE SON SUS SOCIEDADES”

ENTREVISTA DE JUAN CRUZ ESQUIVEL

ROBERTO BLANCARTE

En cualquier clase de metodología de la investigación, suele afirmarse que el conocimiento es situado y que los temas a investigar están permeados -aunque no determinados- por el contexto político, económico y social del que el/a investigador/a es parte. La biografía profesional de Roberto Blancarte (Doctor en Ciencias Sociales por la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales en París, Francia; Profesor e Investigador de El Colegio de México) confirma dicha aseveración. En la entrevista concedida a *Sociedad y Religión*, el prestigioso sociólogo mexicano repasa su trayectoria académica, sus primeras inquietudes de investigación ancladas en los conflictos internacionales de fines de los años setenta del siglo pasado, la preocupación posterior de las relaciones entre el Estado y las Iglesias y su acercamiento a la laicidad como dimensión analítica interpretativa de los entramados vinculares entre religión y política.

La enriquecedora conversación no sólo aborda su biografía e historia personal, sino también discurre en el análisis de los procesos de secularización societal y laicización estatal, en clave comparativa en diferentes latitudes, resaltando el carácter no lineal ni homologable de los mismos. Por último, Roberto Blancarte analiza el estado actual de las publicaciones en el área de sociología de la religión y deja algunas recomendaciones a los jóvenes investigadores interesados en especializarse en cuestiones que cruzan la religión con la política, la sociedad y la cultura.

Juan Cruz Esquivel: Para comenzar, contame sobre tu trayectoria académica. Vos sos graduado a nivel universitario en Relaciones Internacionales...

Roberto Blancarte: Yo estudié Relaciones Internacionales en el Colegio de México. Hice la Licenciatura entre 1977 y 1981, y precisamente, entré al tema de las religiones vía los asuntos internacionales. Porque cuando yo estaba estudiando la licenciatura en diciembre de 1979, la Unión Soviética invadió Afganistán; eso fue como el inicio, en realidad es un poco antes el inicio, pero en esos años es el inicio de todo lo que estamos viviendo en términos de sistema de relaciones internacionales actual, viene de ese momento. Ahora explico por qué. En realidad, mi entrada al tema de las religiones viene porque la Unión Soviética invade Afganistán y yo me interesé en el tema y quise saber por qué la Unión Soviética había intervenido en Afganistán. Había teorías de que era por el expansionismo soviético, había teorías de que querían llegar a los mares del sur para obtener un puerto con mar caliente, porque todos los puertos de la Unión Soviética se congelaban a mitad de año. Y yo dije "Me parece que hay algo más" y me puse a investigar, finalmente, mi tesis tuvo que ver con que para mi gusto la Unión Soviética había intervenido en Afganistán como medida preventiva para frenar la expansión de lo que en esa época se llamaba el Islam Político que, ahora, le llamarías Fundamentalismo Islámico. El Islam Político surgió con la llegada del Imam Khomeini, en Irán, al poder a principios de 1979. Y muy rápidamente la revolución islámica de Irán tuvo una

expansión en muchas otras áreas alrededor de Irán; Afganistán es vecino de Irán, pero también, sobre todo, eran vecinas las repúblicas soviéticas de Asia Central. Entonces, mi tesis trató de explicar cómo la Unión Soviética había tratado de intervenir, por razones históricas también de presencia que se había ido incrementando de la Unión Soviética en Afganistán, pero sobre todo como una medida para frenar el expansionismo del Islam Político en la República Soviética de Asia Central que son repúblicas musulmanas. Digamos que esa fue la manera en como yo llegué al tema de la religión. Me di cuenta de la importancia de la religión, y en ese caso del islam en particular, para explicar eventos internacionales.

JCE: Y de allí fuiste a hacer tu Doctorado a Francia...

RB: Terminé la licenciatura en 1981 y en 1982 pedí una beca para irme a estudiar a Francia. Originalmente quería estudiar cuestiones de campesinado, pero precisamente terminando mi tesis de licenciatura me di cuenta que quizás valía más la pena seguir tocando el tema de la religión. Entonces, ya estando en Francia, cambié de tema y propuse hacer algo respecto relaciones Iglesia-Estado en México en el Siglo XX, que al final terminó siendo una tesis que se llamó “La doctrina católica ante las cuestiones sociales y políticas” en el México de la revolución del siglo XX. Y ahí fue donde empecé a seguir varios seminarios en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales donde yo estaba inscripto. Seguí un seminario con Danièle Hervieu-Léger, era un seminario que nos daba como curso lo que después ella terminó escribiendo, o que estaba escribiendo en esa época, estoy hablando de 1983-84, en su libro ‘Hacia un nuevo cristianismo’. Y luego tomé el seminario de Emile Poulat que era sociología del catolicismo, y tomé un curso con Jean Séguy, básicamente Max Weber y la sociología de la religión...y creo que algún otro, pero creo que esos fueron los más importantes porque esos tres eran seminarios de L’ecole que tenían que ver con la escuela de sociología de la religión que en esa época estaba en boga, digamos, en uno de sus mejores momentos. Con la gente de la nueva generación como Danièle Hervieu-Léger que estaban

llegando a suplir, de alguna manera, a los de la vieja generación que eran Poulat, Jacques Maître, Jean Séguy, Henri Desroches, cuatro o cinco de esa generación.

JCE: ¿Podríamos decir que Poulat te marcó en tu trayectoria o perfil de especialización dentro del campo de la sociología de la religión a posteriori?

RB: Sí porque, al final, yo tomé cursos con todos ellos y todos fueron muy útiles, pero quien me dio la clave de interpretación para lo que yo estaba queriendo estudiar, que era la relación entre el episcopado católico mexicano frente a los gobiernos de la revolución mexicana, fue Poulat, y básicamente... el seminario de Poulat era muy complejo, era un seminario muy raro, porque no era un seminario donde él ofreciera una plática, o diera clases, o algo parecido, sino que era un seminario donde se tocaban temas de manera muy difusa, muy vaga, y Poulat iba interviniendo, y él suponía, que era una cosa muy importante, que tú tenías que ir leyendo sus libros para ir entendiendo qué era lo que estaba diciendo. Pero hacía que mucha gente llegara y no entendiera qué estaba pasando, porque no entendía las claves de interpretación de Poulat, porque no lo había leído. Y yo al principio pensaba que no lo entendía porque no hablaba bien francés, yo decía, "no entiendo de qué se trata esto", y me entraba la duda de si era porque yo no hablaba suficientemente bien francés, hasta que llegaron unos franceses al seminario y me dijeron que no entendían, entonces dije "ah, no es por el idioma", y por suerte me fui quedando y después de un año o dos años, leyendo a Poulat y oyendo a Poulat, fui entendiendo sus claves de lectura, y básicamente sus claves de lectura eran que, habiendo él trabajado sobre la Modernidad y la reacción de la Iglesia Católica ante la Modernidad en los Siglos XIX y XX, había entendido que la Iglesia había construido un pensamiento social propio, que era esencialmente intransigente ante otros modelos sociales y políticos, y al mismo tiempo integralista, en el sentido de que buscaba recuperar una integridad religioso-político frente al mundo moderno que había precisamente propuesto una ruptura entre lo político y lo religioso.

Fuera el liberalismo, fuera el socialismo, fuera el comunismo, los modelos modernos respecto a lo social y lo político planteaban una ruptura en la manera de asumir lo político y asumir lo religioso, y lo que Poulat entendió fue que la Iglesia estaba proponiendo una perspectiva integral, integralista, no integrista porque ello nos remite a otra cosa, una perspectiva integralista e intransigente respecto de los otros modelos sociales, y que finalmente lo que nosotros veíamos no era una postura que a veces era difícil de descifrar, si lo querías meter en tu abanico político de izquierdas y derechas, porque uno siempre quería ver era “ah, lo que dijo este obispo es de izquierda” o “lo que dijo este obispo es de derecha”, y lo que decía el obispo en materia de justicia social parecía de izquierda y lo que decía en materia de familia parecía de derecha, entonces entender el pensamiento integralista e intransigente de la Iglesia como un modelo propio presentado frente a los otros modelos sociales daba la clave de comprensión de la doctrina, los discursos y las posturas políticas del episcopado católico en general. Luego, por el contrario, podías tener obispos muy de derecha o muy de izquierda que se salían del grueso del pensamiento tradicional, pero que la doctrina tradicional, prevaleciente, en el 90% de los obispos era esa. Y eso a mí me dio la clave para leer todo lo que habían dicho los obispos mexicanos, encajaba perfectamente, y me permitía entender muy bien cuál era la postura del episcopado frente a las transformaciones sociales y políticas en el México del Siglo XX.

JCE: Y hablando de las herramientas conceptuales francesas, en este caso de Poulat ¿En qué medida te parece que el modelo de laicidad que se ha establecido en Francia sirve para interpretar los procesos de laicización en América Latina o en otras latitudes?

RB: Yo seguí trabajando el tema de las relaciones Estado-Iglesia, pero precisamente luego me interesó más tanto el tema de la secularización como el de la laicidad, porque me pareció que al final el tema de las relaciones Estado-Iglesia terminaba por agotarse un poco, porque una vez explicada la clave general del comportamiento del episcopado lo demás era simple y sencillamente ir analizando la coyuntura. Publiqué

mi tesis, que se publicó como "Historia de la Iglesia Católica en México", y una vez publicado eso, yo ya había dado la explicación general y ya no me seguía interesando tanto la cuestión coyuntural y fue por eso que me metí más al tema de la secularización de la sociedad y la laicización de las instituciones públicas. Y trabajando con el tema de la laicidad, me fui dando cuenta poco a poco que el modelo de laicidad francés respondía a la coyuntura histórica francesa, pero que había muchas otras cosas que aparecían en los casos mexicanos o de otros países que no encajaban en ese modelo pero no necesariamente eran desviaciones de un modelo, eran apropiaciones históricas distintas de un proceso general que incluso podía tener características generales que la hacían compatible con lo sucedido en Francia pero no necesariamente eran variantes o desviaciones del mismo. Y luego una vez me invitaron a dar una plática en el Parlamento de la Unión Europea, en una comisión, y hablando del tema me di cuenta de cómo el tema de la laicidad era hasta cierto punto muy francés, como en efecto todo el mundo lo señalaba, pero por otro lado que había poco desarrollo del concepto fuera de Francia, aunque hubiera elementos de esa laicidad que otros países europeos compartieran. Ahí me di cuenta de que a parlamentarios de otros países les parecía muy extraño ese concepto, a pesar de que, para mi gusto, aunque fuera un concepto extraño a ellos, ellos en sus sociedades estaban experimentando procesos similares de relación entre lo religioso y lo político, o de secularización de sus instituciones públicas, etc. Entonces, lo que me preocupó fue la necesidad de buscar marcos generales interpretativos que superaran la visión específica francesa, o la idea de que eso era una experiencia única de Francia exportable en algunos casos, pero que era una cosa con la que solo tenía que ver eventualmente Francia y los países en los que Francia tuviera alguna influencia, y me di cuenta de que había más elementos que podían hacer comprensible lo que estaba sucediendo más allá de la experiencia francesa. Curiosamente no eran los ejemplos de América Latina, porque curiosamente se parecían a la experiencia francesa: en América Latina teníamos Repúblicas como la francesa, y en América Latina teníamos separación Iglesia-Estado en buena medida, como en el caso francés. Pero esa plática en la Unión

Europea me hizo ver muchas cosas, porque me hizo ver que había otras realidades en términos de régimen, muy distintas, y que sin embargo compartían desarrollos de laicización, aunque no se llamaran así, que podía haber laicidad en Monarquías, sin separación Iglesia-Estado, y que eran formas de laicización de las instituciones públicas, o sea que había una secularización de las instituciones públicas, aunque ellos ni siquiera se acercaran al nombre o al proceso identificado como laicidad. Y entonces eso sí me permitió tratar de hacer una abstracción del concepto, para tratar de ver cuáles eran sus características esenciales, más allá de las particularidades nacionales y más allá de las particularidades en términos incluso de régimen. Me di cuenta de que había países que no conocían la separación Estado-Iglesia, como Dinamarca, o Noruega y que eran más laicos que muchos de los que se dicen laicos, ciertamente mucho más que los latinoamericanos. Y ese tipo de reflexiones me permitieron también contrastar lo que estaba ocurriendo en América Latina, para entrar en los procesos de secularización social y de laicización de las Instituciones públicas. Y esa constatación se la pude hacer ver a mis colegas europeos o canadienses, y fue a partir de ese tipo de constataciones que Michelline Milot, Jean Bauberot y yo pudimos hacer esta declaración universal, porque precisamente pude contribuir a un diálogo en el que desde fuera de Francia o la realidad tan francófona como puede ser la de Quebec, uno mostraba que la laicidad no tenía que ver únicamente con esa experiencia tan francesa o francófona, sino con algo más que quizás se acercaba a la experiencia del mundo latino, y por “mundo latino” me refiero al de la Iglesia latina, el cristianismo latino, que se contrasta con el cristianismo protestante y el cristianismo ortodoxo.

JCE: ¿De qué se trató esa declaración universal?

RB: La declaración universal fue precisamente producto de una plática, recuerdo que estábamos en una reunión de la Asociación de Sociólogos de Lengua francesa, en Francia, y estábamos comiendo Michelline Milot, Jean Bauberot y yo, y dijimos, después de discutir mucho esto, “deberíamos de hacer una declaración sobre lo que es la

laicidad no exclusivamente en un área específica, en una experiencia histórica como la de Francia, o en un área específica como la francesa que incluya a Quebec, sino que incluya realmente realidades distintas", como puede ser la canadiense anglófona también, o la mexicana, y la experiencia latinoamericana, para tratar de decir cuáles son los elementos generales y comunes de una laicidad independientemente de las experiencias específicas, históricas, nacionales, como para quitarle el franco francés a esa teoría, o a esa perspectiva de la laicidad, y de alguna manera quizás más militante, proponer una laicidad abierta, que nosotros no le llamamos así, pero una forma de laicidad que contemplara una crítica a la laicidad anticlerical, vista como restricción de la libertad religiosa, pero al mismo tiempo como una crítica a las formas de laicidad que querían incluir a lo religioso dentro de la gestión pública, y nos parecía que deformaba el espíritu verdadero de lo que la laicidad ha venido construyendo en la modernidad. Entonces lo propusimos como un texto, me acuerdo que originalmente iba a aparecer como un texto en líneas corridas, y les dije que, cuando recibí el primer borrador, "no, esto tenemos que hacerlo como fue la Declaración de los DDHH y del ciudadano en 1789", o en un formato de articulado, como una declaración, que se parezca más a eso. Les gustó mucho la idea, y lo transformamos en un articulado como una Declaración Universal y la propusimos, y ha tenido mucho éxito, porque esa misma declaración se ha traducido a muchos idiomas, al chino, al inglés, con todo lo que las traducciones pueden traicionar el espíritu de cualquier documento, pero ha sido traducido.

JCE: Distinguieste los procesos de secularización societal de los procesos de laicización de las instituciones públicas, que muchas veces tienden a pensarse homologables, o que tienen un derrotero en común ¿Cómo es tu visión en América Latina, de ambos procesos? Porque la realidad es más compleja, porque los procesos de laicización de las instituciones públicas no van necesariamente acompañados de la secularización societal, o a la inversa.

RB: Creo que, en términos generales, ha habido un proceso de secularización de la sociedad que no siempre ha sido acompañado por procesos de laicización de las instituciones públicas. Pero muchas veces, los procesos de laicización de las instituciones públicas han empujado a esa secularización. Un caso muy claro es el de la propia pluralidad religiosa. La pluralidad religiosa en Europa produce la laicidad, un Estado laico que precisamente se va requiriendo para atender a una pluralidad religiosa que no puede ser reprimida, y en la medida que no puede ser reprimida necesita de un Estado que le tiene que dar respuesta a esa pluralidad. En América Latina, por el contrario, la pluralidad religiosa se da por un Estado que se laiciza de manera política, es decir, primero se crea el Estado laico, porque se quieren generar las condiciones para una pluralidad religiosa, o una libertad religiosa que permita la extensión de la pluralidad religiosa. Entonces, creamos el Estado laico formalmente, aunque todos fueran prácticamente 100% católicos, pero eso abre la puerta para permitir una mayor pluralidad religiosa, o la inmigración que trae precisamente esa pluralidad religiosa hasta cierto punto. Otro ejemplo de cómo la laicización de las Instituciones públicas genera secularización de la sociedad es el tema de la educación pública. Cuando se decreta la educación pública laica, se general condiciones para que la instrucción vaya separándose de la instrucción religiosa, y se va generando una cierta secularización de la sociedad. No es automático, pero es un factor que eventualmente contribuye a una concepción más secular de la sociedad, el tener una instrucción no religiosa en la escuela pública. Ahora, en términos generales, en América Latina lo que ha sucedido es que, por diversas razones, que tienen que ver con la nueva concepción de los DDHH, con la verdadera democratización social que viene después de la 2da Guerra Mundial y en América Latina sobre todo a partir de los 70s y 80s, y como producto también de esta pluralidad religiosa, se va generando la necesidad de un Estado más laico. Sin embargo no siempre es así, porque los procesos de laicización de las Instituciones públicas son procesos negociados en el ámbito de lo político, y en la medida que el ámbito de lo político negocia con la esfera de la religión, no necesariamente responde aun proceso más

general que está pasando a nivel social de secularización, y que tiene que ver con la fuerza de los mercados, que suelen ser completamente amorales, y desideologizados, y empujan a una secularización social, en donde los valores religiosos son completamente intrascendentes. Y, sin embargo, esa fuerza enorme que generan los mercados y secularizan las sociedades, junto con otros factores como el avance de la ciencia, o el avance de la cultura en general, no siempre es respondido a nivel de las Instituciones políticas, porque las Instituciones políticas están negociando con las religiosas, y requieren todavía de los elementos religiosos para subsistir, como autoridad política. Y eso distorsiona muchísimo el panorama, porque muchas veces nos encontramos con sociedades muy secularizadas, o más secularizadas, pero cuyas Instituciones políticas no responden a lo que la sociedad requiere. Siempre doy el caso de Chile, que hasta 2004 no tiene una Ley de divorcio, cuando los ciudadanos chilenos claramente, la propia secularización de la sociedad los llevaba a tenerla. Y como ese ejemplo hay muchísimos. Creo que Costa Rica es una sociedad más secularizada de lo que sus instituciones públicas están laicizadas. En Costa Rica no existe separación Iglesia-Estado y sin embargo su sociedad es mucho más liberal y secular de lo que las Instituciones en general establecen. O puede pasar al revés, puedes tener un Estado muy secular, como Cuba, que en realidad tiene un componente más anticlerical, aunque en realidad la sociedad no estoy seguro de que esté tan secularizada como sus leyes lo dirían. Y no me refiero a que sean muy católicos, sino a que probablemente haya formas de religiosidad popular mucho más imperantes y que permean percepciones de la vida y la cultura que no necesariamente son producto de la laicización de las Instituciones públicas. El fenómeno puede ser muy desigual en términos de más laicización de las Instituciones públicas respecto de la secularización de la sociedad o viceversa. Aunque en términos generales diría que en América Latina lo que hay es instituciones menos laicas de lo secularizadas que son sus sociedades.

JCE: En la secuencia del ejercicio que vos planteabas, de cómo reformular o repensar categorías que surgieron, como la laicidad, de

una experiencia histórica particular y tienden a universalizarse, sin desconocer las situaciones diversas en cada país; ¿qué conceptos o categorías analíticas de la sociología de la religión o los estudios religiosos, te parece que han quedado obsoletos y cuáles conservan cierto potencial heurístico en la actualidad?

RB: Creo que los conceptos no son fijos sino dinámicos, y los conceptos se van transformando porque la propia visión de la sociedad, las propias realidades sociales van modificando esos conceptos. Entonces, por ejemplo, el concepto de secularización es un concepto que constituía un paradigma completamente distinto de lo que constituye actualmente, en los 70s. En los 70s, antes de la llegada de Jomeini precisamente, y de todo lo que ha pasado después, la idea de secularización era una idea que estaba anclada en la modernidad industrial y urbana, se pensaba que a medida que una sociedad se modernizara, se industrializara, se urbanizara, se iba a secularizar también, y por lo tanto había una idea de secularización que se iba extendiendo en el mundo, desde los países occidentales hacia el resto del mundo, y lo que vimos desde finales de los años 70 es algo que cuestiona totalmente ese paradigma, porque precisamente se ha visto que lo religioso no desapareció de la esfera pública, siempre estuvo allí en el fondo, algunos dicen que regresó, pero en realidad estaba. Y más bien lo que se ha visto es que no sólo ese modelo de secularización no se ha extendido a otras sociedades, sino que hay una revisión de lo que en las propias sociedades industriales y urbanas está sucediendo. El problema es que ese paradigma estaba anclado en la idea de una pérdida de religiosidad, y lo que el nuevo paradigma de la secularización alcanza a ver mejor es que en realidad hay una transformación de lo religioso y que las sociedades están modificando sus formas de creer, y que la secularización no debe ser entendida como un proceso de pérdida de religiosidad sino como una transformación de lo religioso, que en efecto está sucediendo, que no elimina muchas de las características que se le habían señalado a ese proceso de secularización, pero que son completamente distintas de cómo se percibía hace 30 o 40 años. Lo mismo puede decirse del concepto de laicidad: cómo se percibía a principios del Siglo XX no

incluía la diversidad, la multiculturalidad y la necesidad de aceptar precisamente un mundo diverso para poder ser igual, para poder alcanzar la igualdad. La igualdad para el liberalismo en el Siglo XIX y el XX, significaba que todos fuéramos iguales, ocultando bajo esa igualdad jurídica una serie de desigualdades sociales. Ahora la laicidad no, la laicidad precisamente por eso cubre áreas que ante no se pensaba que tenían que ver con la laicidad, como los derechos sexuales y reproductivos, en la idea que la laicidad se descubre como un mecanismo para el respeto de minorías, no sólo religiosas, sino de otro tipo de preferencias, sexuales, étnicas, otro tipo de diferencias sociales y políticas, la laicidad se concibe como un paraguas mucho más amplio de lo que era a principios del Siglo XX. Entonces la laicidad sigue siendo un instrumento estrictamente político-jurídico, y sin embargo es un instrumento jurídico y político que cubre áreas sociales mucho más amplias, derechos, libertades que eran inimaginables hace 50 años. Ahora tenemos libertades y derechos que antes no imaginábamos, y entonces la laicidad no puede ser pensada como se pensaba hace 50 años. Digamos que, en buena medida, el concepto de religión, de iglesia, todos se han venido transformando en la medida que vemos que muestra percepción de esos conceptos estaba anclada a una realidad histórica y no pueden estarlo.

JCE: ¿Cómo estás viendo las publicaciones en revistas del área de la sociología religiosa, en general, el nivel de las publicaciones, la diversidad de temas que abordan?

RB: Creo que pasamos por un momento donde hubo necesidad de revistas que se dedicaran específicamente a la sociología de la religión en la medida que la disciplina de la sociología de la religión se estaba construyendo y legitimando, porque precisamente por esta idea de la tesis de la secularización, a la sociología de la religión, a pesar de haber sido creada por los fundadores de la sociología, fue muy cuestionada durante muchas décadas, entonces en la medida que se fue construyendo la disciplina se necesitaban revistas para abrigar a la disciplina que estaba creando un campo, creando su propia legitimidad.

Y sin embargo ahora, que la religión es algo dado y nadie tiene que andar discutiendo su validez teórica o su validez como disciplina de estudio, se ha salido de las revistas disciplinarias y ahora uno encuentra esos temas en cualquier revista de temas sociológicos. Y hay revistas de estudios culturales, estudios antropológicos, entonces hay una especie de big bang donde lo religioso aparece en todos lados, en revistas de estudios urbanos puede aparecer, estudios culturales, económicos, porque hay la consciencia más clara de que la religión tiene que ver con estas cosas.

JCE: ¿Qué le dirías a un joven investigador que tiene interés en incursionar o especializarse en temas de religión?

RB: Que busquen temas interesantes, que les sean, que constituyan una verdadera interrogante, curiosidad para ellos. No hay nada peor que un alumno queriendo hacer una tesis que no le interesa, que sacó un tema porque se lo mencionaron, o le parece relevante o le puede dar una tesis, pero que no le intriga realmente. Para mí una buena tesis siempre es producto de una curiosidad personal, de una búsqueda personal para encontrar una respuesta a una pregunta que uno se está haciendo. Siempre les digo, busquen una pregunta que realmente les apasiona, porque ahí si van encontrar un tema y lo van a llevar a cabo, y de manera interesante, en la medida que responda realmente a una curiosidad personal. Y creo que para eso el mundo religioso te tiene que parecer interesante, para mí, que soy un agnóstico desde que tengo uso de memoria, el tema religión es muy interesante porque no alcanzo a creer, a entender, todas las cosas que las personas pueden creer, me parece extremadamente interesante ver todo lo que la gente cree y por qué cree, y hace las cosas en función de lo que cree. Entonces eso para mí es mi mayor motivación a la hora de estudiar estos temas, y creo que los estudiantes deberían tener curiosidades de esos tipos.

JCE: Muchas gracias por compartir tus reflexiones.