

SECULARISMO ESTRATÉGICO. UNA SEMIÓTICA DE LA RELEVANCIA CATÓLICA EN EL ESPACIO PÚBLICO

Strategic Secularism. A Semiotics of Catholic Relevance in the Public Space

Mónica Cornejo-Valle*

Universidad Complutense de Madrid

Maribel Blázquez-Rodríguez

Universidad Complutense de Madrid

Palabras clave

Secularismo
Identidad católica
Catolicismo
España
Espacio público

RESUMEN: En este artículo se explora el uso del espacio público urbano madrileño para la reivindicación de la identidad y la agenda católicas, en la línea del proyecto moral católico denominado Nueva Evangelización propuesta por Benedicto XVI en 2010. Para ello se parte del análisis empírico de tres eventos distintos, protagonizados por activistas católicos, que pusieron en juego y en cuestión la (in)visibilidad de la identidad católica, al tiempo que cuestionaron las dicotomías clásicas religioso/secular y público/privado. El análisis semiótico de estos tres casos revela, por un lado, la coherencia entre distintos estilos de presencia religiosa en el espacio urbano, que posibilita a este proyecto implementar su agenda confesional a partir del uso de medios seculares. Por otro lado, el artículo también propone una aproximación teórica que recoge la herencia crítica de la noción de secularismo estratégico de Vaggione, pero replanteado en el marco de una semiótica de la relevancia de Engelke, entendida como una perspectiva que permite dar cuenta del uso estratégico de los signos y sus significados para construir la presencia y el valor social del proyecto moral católico.

Keywords

Secularism
Catholic identity
Catholicism
Spain
Public space

ABSTRACT: This article explores the use of Madrid's urban public space for the vindication of Catholic identity and agenda, in line with the Catholic moral project called New Evangelization proposed by Benedict XVI in 2010. To this end, the text is based on the empirical analysis of three different events, led by Catholic activists, who put into play and question the (in)visibility of Catholic identity, while questioning the classic religious/secular and public/private dichotomies. The semiotic analysis of these three cases reveals, on the one hand, the coherence between different styles of religious presence in the urban space, which enables this project to implement its confessional agenda through the use of secular media. On the other hand, the article also proposes a theoretical approach that collects the critical heritage of the notion of strategic secularism proposed by Vaggione, but reconsidered within the framework of a semiotics of relevance developed by Engelke, understood as a perspective that accounts for the strategic use of signs and their meanings to build the presence and social value of the Catholic moral project.

* **Correspondencia a / Correspondence to:** Mónica Cornejo-Valle. Universidad Complutense de Madrid. Departamento Antropología Social y Psicología Social, Facultad de Ciencias Políticas y Sociología. Campus de Somosaguas (28223 Pozuelo de Alarcón-Madrid) – mcornejo@ucm.es – <http://orcid.org/0000-0003-1001-6666>.

Cómo citar / How to cite: Cornejo-Valle, Mónica; Blázquez-Rodríguez, Maribel (2022). «Secularismo estratégico. Una semiótica de la relevancia católica en el espacio público». *Papeles del CEIC*, vol. 2022/1, papel 258, 1-17. (<http://doi.org/10.1387/pceic.22757>).

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. INTRODUCCIÓN¹

Uno de los proyectos morales católicos más importantes por su ambición cultural y su alcance mundial es la llamada Nueva Evangelización. El objetivo de la Nueva Evangelización es recuperar la relevancia pública de la agenda católica en el mundo y su origen ideológico se remonta a 1979, cuando el Papa Juan Pablo II predicaba contra el laicismo en su primer viaje apostólico a Polonia. En su prédica apuntó la necesidad de que la Iglesia se movilizara para evangelizar en la propia Europa, a la que consideraba el corazón de la cristiandad y en la que, sin embargo, avanzaba el ateísmo y la increencia. Varias décadas más tarde, el Papa Benedicto XVI desarrolló la idea (Benedicto XVI, 2010) y, tras varias reuniones, comisiones y documentos (Sínodo de los Obispos, 2012a, 2012b, 2012c) creó el marco doctrinal y pastoral desde el que la Iglesia reinventa actualmente su identidad en un mundo altamente secularizado. Confirmados todos sus propósitos por el Papa Francisco (Francisco I, 2013), la Nueva Evangelización aspira a establecer el nuevo papel de los católicos en la sociedad, orientado a promover las conversiones desde la presencia y visibilidad de los católicos en la esfera pública, lo que también implica recabar el apoyo político e institucional para implementar la agenda moral de la Iglesia.

Abordar esa tarea implica, también, el trabajo de trascender la separación entre lo secular y lo religioso. En el marco de la Nueva Evangelización se anima a los católicos a adaptar la agenda, recursos y contextos confesionales a las agendas, recursos y contextos seculares. Así «la Iglesia reconoce que las ciudades humanas y la cultura que expresan, así como las transformaciones que tienen lugar en ellas» y «quiere identificar y comprender esas experiencias, lenguas y estilos de vida» para hacer sus expresiones confesionales «pertinentes al contexto» (Sínodo de los Obispos 2012c, proposición 25). Esta adaptación a sociedades secularizadas, que tiene una forma privilegiada de presentarse en el espacio urbano, es un aspecto de lo que Juan Marco Vaggione ha llamado secularismo estratégico (Vaggione, 2005). En esta línea, el objetivo de este artículo es explorar cómo se emplean medios seculares para implementar una agenda confesional, y analizar la implementación del proyecto moral general (la reivindicación de la relevancia católica) a través de diferentes acontecimientos y prácticas. Para ello, examinamos tres casos acaecidos en la ciudad de Madrid: la celebración del Día Internacional del Niño No Nacido en 2018, el escándalo de la estética de los Reyes Magos en 2017, y la protesta «Se armó el Belén» alrededor de la Navidad de 2016. La investigación del primer evento se ha basado en observación participante de las autoras, y en el seguimiento de noticias en algunos medios de comunicación y cuentas en redes sociales afines a la organización del movimiento (puesto que no tuvo repercusión en medios generales). La información sobre los otros dos casos procede del seguimiento de medios de comunicación generales y redes sociales, en los que los eventos se constituyeron realmente como significativos.

Si bien estos casos pudieran parecer completamente desconectados entre sí al considerarse de forma aislada, nuestra propuesta es agruparlos a fin de poder mostrar los elementos subyacentes que nos permitirán ver su continuidad lógica. Con el fin de explorar estos casos y su relevancia teórica, en la primera parte del artículo discutiremos algunos conceptos como secularismo estratégico, fe ambiental y la semiótica de la relevancia. Luego exploraremos el

¹ Esta investigación se ha realizado en el marco del proyecto «Expresiones religiosas en el espacio urbano en Madrid y Barcelona. Un estudio de casos múltiple sobre la visibilidad de la diversidad religiosa en el espacio público» (Referencia: CSO2015-66198-P), financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad.

manejo estratégico que las personas católicas hacen de sus expresiones públicas, de su reconocimiento, de su visibilidad e invisibilidad, lo que deliberadamente desdibuja los límites del imaginario secularista de la ciudad para abordar su agenda confesional. Finalmente, el artículo cierra con el análisis de los casos desde la lógica de una semiótica de la relevancia.

2. OBSERVACIONES SOBRE MADRID COMO ESCENARIO RELIGIOSO

Para abordar el análisis sobre la presencia pública del catolicismo en una ciudad como Madrid (históricamente vinculada al catolicismo), nos parece necesario comenzar por una problematización de su ambigua visibilidad confesional en el espacio público (Díez de Velasco, 2013). Por un lado, el catolicismo tiene una presencia casi masiva en la ciudad: por todas partes hay edificios católicos, estatuas, cruces, imágenes, además de los nombres de los santos, obispos y la Virgen María en calles, plazas, clínicas, escuelas, empresas, y más. Si se consideran solo los asientos catastrales en el municipio, hay 336 parroquias e iglesias², además de 1.414 asociaciones, escuelas y comunidades de vida religiosa, a veces alojados en edificios históricos que están etiquetados y protegidos como patrimonio cultural (Ministerio de Justicia, 2021). Las cuatro fiestas locales contemporáneas son católicas; ocho de las doce fiestas nacionales también son católicas y el 58 por ciento de los residentes de la ciudad se describieron a sí mismos como católicos en 2021 (Centro de Investigaciones Sociológicas [CIS], 2021).

Como la presencia del catolicismo en la ciudad tiene raíces históricas, generalmente se acepta que los nombres católicos, edificios, decoraciones, procesiones y algunas otras formas de presencia sean «tradicionales», como el legado de una historia particular con un valor como patrimonio cultural, independiente de la dimensión confesional. La normalización subjetiva de esta presencia hace que el material y los símbolos del catolicismo resulten paradójicamente invisibles. Así, de acuerdo con nuestra experiencia en la ciudad, muchos residentes solo perciben violaciones del paisaje secular cuando aparecen expresiones de religiosidad no católica (Testigos de Jehová ofreciendo su Atalaya, pentecostales predicando, mujeres en *hiyab*), mientras que no se tiene en cuenta que esas escenas sucedan en un paisaje fuertemente marcado por el simbolismo católico (frente a una parroquia, en una calle dedicada a una advocación de la Virgen, o en medio de más crucifijos que *hiyabs*).

A pesar de que este retrato puede entenderse como una imagen obvia de la hegemonía religiosa en una ciudad, la Iglesia Católica está de hecho preocupada por la pérdida de su hegemonía cultural y política en la sociedad, por la pérdida del significado espiritual y moral de sus símbolos, y por su condición de visibilidad/invisibilidad. Este es el caso particularmente en Europa y América Latina, territorios que la Iglesia considera parte de su patrimonio espiritual (Juan Pablo II, 1999; 2003). En el contexto español, la democracia y el pluralismo han disminuido la hegemonía cultural y política de la Iglesia Católica en la sociedad en varios sentidos. Hasta 1975, los sacerdotes formaban parte del gobierno, el nacionalcatolicismo era la ideología oficial de la dictadura franquista (1939-1975), en un contexto donde el 99 por ciento de la población se declaró católica (CIS, 1965). Hoy, el 60 por ciento de la población española se describe como católica (CIS, 2021) y el 84,1 por ciento piensa que las autoridades religiosas no

² Datos de la Archidiócesis de Madrid para 2018. Ver: <https://www.archimadrid.org/index.php?Itemid=1146>. Última consulta: 27/01/2022.

deben participar en las decisiones del gobierno (CIS, 2017). En este contexto, algunos católicos españoles trabajan para reposicionar la Iglesia y ganar influencia pública y visibilidad a través de múltiples repertorios de acción colectiva (Cornejo-Valle y Pichardo 2017, 2020). Estos repertorios son complejos y, a veces, contradictorios; pero cuanto más complejos y flexibles son, más se amplía la gama de contextos sociales, culturales y políticos a los que alcanzan y afectan, extendiendo su influencia a diferentes debates públicos. Estos repertorios de acción colectiva incluyen, por un lado, prácticas religiosas tradicionales en una lógica de patrimonialización que vincula la identidad católica con el nacionalismo español y la memoria colectiva. Y, por otro lado, también comprenden nuevas acciones en la línea de la «eventización» de lo sagrado (Knoblauch, 2014; Pfadenhauer 2010), como se manifiestan en las celebraciones contra la interrupción voluntaria del embarazo, que también forman parte de una dinámica global de desprivatización (Casanova, 1994) y reposicionamiento de actores cristianos en el ámbito público.

3. LOS SENTIDOS DEL SECULARISMO ESTRATÉGICO

En 2005, Juan Marco Vaggione introdujo la noción de «secularismo estratégico» para referirse a la articulación deliberada de discursos y prácticas seculares por parte de actores religiosos para defender sus posiciones doctrinales en los asuntos públicos. Su investigación intentaba dar cuenta de las formas en que los activistas cristianos ultraconservadores articulaban su proyecto moral contra las políticas de género. Para el caso, el secularismo estratégico resulta visible al menos en dos dimensiones: la discursiva y la organizativa.

En el plano discursivo, los argumentos de los activistas religiosos sobre los derechos sexuales y reproductivos se expresan en términos de una defensa de la familia «natural» (referida únicamente a la familia heterosexual reproductiva). Sin embargo, el discurso presenta un desplazamiento estratégico de la argumentación basada en la moral o la revelación (como se daba en el origen del movimiento anti-abortista) hacia las jergas científicas y jurídicas que hablan de «la vida» y de la libertad religiosa como derechos fundamentales que sobreescriben los «derechos sexuales», precariamente definidos en la legislación internacional (Morán Faúndes y Vaggione, 2012; Vaggione, 2005). En el plano organizativo, por su lado, el activismo religioso no solo es llevado a cabo por iglesias o el clero en entornos religiosos, sino también en tribunales, parlamentos, calles, programas de televisión, y dondequiera que las organizaciones basadas en la fe participen como actores legítimos de la sociedad civil, sin la necesidad de invocar ninguna autoridad sagrada para hablar y actuar en estos ámbitos. Vaggione lo llamó la «oenegeización de lo religioso» (2005: 240) para poner la atención sobre la afiliación secular del nuevo activismo religioso.

Aunque la noción surge en ese marco concreto, los desplazamientos de discursos e instituciones convencionalmente religiosos hacia lenguajes y organizaciones seculares se pueden observar en otros contextos, abriéndose vías adicionales de investigación. Por ejemplo, se observa en otros ámbitos de intersección entre la sexualidad y la religión, como los discursos y prácticas en torno al SIDA, como ha analizado detalladamente Burchardt (2015). El énfasis en la sexualidad como otra línea fuerte de los proyectos morales católicos ha llevado a algunos a explicar los esfuerzos por devolver la agenda católica al espacio público como un esfuerzo de desprivatización de «lo íntimo» (Dobbelaere y Pérez-Agote, 2015; Vaggione, 2017).

Sin embargo, contemplando varios casos y temas de forma conjunta, es posible ver más allá de la cuestión de lo íntimo y descubrir un siguiente nivel temático, que se encuentra en los ingredientes de la bio-agenda católica y, especialmente, en los otros objetivos de la llamada «cultura de la muerte» que incluye también la eutanasia, la reproducción asistida o la investigación con células madre (Bracke y Paternotte, 2016; Cornejo y Pichardo, 2017; Juan Pablo II, 1995; Vaggione, 2012). Pero podemos ir más allá.

Si bien la concepción temprana del secularismo estratégico de Vaggione ha impactado en los estudios feministas y de género (Bessone, 2012; Carbonelli *et al.*, 2011; Miskolci y Campana, 2017; Morán Faúndes, 2012; Morgan, 2014; Rodríguez Rondón, 2017), otros autores han utilizado la misma noción en otros campos. Matthew Engelke definió este concepto como el «uso de temas y objetos seculares como parte de una agenda religiosa general» (Engelke, 2009: 52), practicada por actores cristianos para abordar su percibida marginalidad social. Otros autores han utilizado el secularismo estratégico para referirse a la dinámica de las relaciones iglesia-estado, así como su evolución y ambigüedades (Berg-Sørensen, 2013; Rahim, 2009). La presencia de concepciones independientes de la misma expresión apunta a las intersecciones deliberadas y ambiguas de lo secular y lo religioso con lo público y lo privado. Sin embargo, a los efectos de nuestra reflexión, nos interesa explorar la noción de Engelke (2009), en la medida en que introduce algunos elementos diferentes a la de Vaggione (2012), con la que en cierto modo puede tener tensiones en elementos como la atención al nivel micro, el valor analítico dado a objetos, símbolos y lugares, o su uso del enfoque semiótico, que precisamente permite articular las diferentes concepciones posibles de una expresión como «secularismo estratégico». O, al menos, esta es nuestra propuesta.

En varios textos, Engelke (2009, 2011, 2012) se ocupa de describir cómo la Sociedad Bíblica de Inglaterra y Gales desarrolló una «campaña por la cultura» para ser visibilizada a través de medios seculares. En ella, presentaban el cristianismo y la Biblia como una fuente de sentido común en cuestiones morales y también como una forma particular patrimonio cultural (Engelke 2009, 2010, 2012). Uno de los episodios más interesantes de dicha campaña fue la intervención del oficial de artes de la Sociedad Bíblica, que organizó una instalación de cometas en forma de ángeles cuyo destino era convertirse en la decoración navideña de un centro comercial (Engelke, 2012). Las cometas y la instalación fueron diseñadas profesionalmente por una compañía londinense no cristiana pero de cierta reputación en el sector del diseño. A través de la instalación decorativa, el oficial de la Sociedad Bíblica quería crear una «fe ambiental» (Engelke, 2012), una atmósfera y una experiencia sensorial espirituales que pudieran de alguna forma re-encantar el espacio en la temporada navideña. Así, la Sociedad Bíblica trataba de tender puentes entre lo secular (el centro comercial, el consumo) y lo religioso. De la misma manera, cuando Engelke propone usar el concepto de «ambiente» para la recreación estética de la fe en ese contexto, también tiende un puente conceptual para articular lo secular y lo religioso, no solo como narrativas ideológicas modernas, sino como experiencias estéticas y sensoriales particulares que pueden coexistir en el mismo entorno (una zona comercial o una intersección de tráfico).

A través de este enfoque podemos extender el significado del secularismo estratégico a la reinterpretación de símbolos y prácticas tradicionales (como la decoración o las escenas navideñas), especialmente para observar las resignificaciones que los actores religiosos llevan a cabo con el fin de mantener la religiosidad como elemento significativo y relevante en contextos seculares. En este caso, la creación estética de una fe ambiental tiene lugar como ejercicio deliberado de «semiótica de la relevancia» (Engelke, 2010: 705), esto es, un uso estraté-

gico de objetos y espacios a través de los que se habilitan significados concretos (vinculados a los objetos decorativos), a partir de una experiencia sensorial que evoca los valores y la identidad cristiana. En ese sentido, mientras las formas concretas de las tradiciones religiosas pueden evolucionar, la semiótica de la relevancia revela el trabajo de los actores sociales por mantenerse relevantes en la sociedad mediante la presencia concreta de los signos que les identifican, especialmente cuando esta presencia se da en espacios sin significado religioso por sí mismos (que, en este sentido, podríamos considerarlos seculares).

Esta línea de razonamiento permite presentar el secularismo estratégico también como un juego semiótico. En este caso, un juego en el que objetos concretos, cuerpos y movimientos en el espacio público se pueden leer como índices y marcadores (signos) que crean relevancia al hacer presentes determinadas identidades o agendas. De hecho, el juego del secularismo estratégico también pone en evidencia las ambigüedades y tensiones respecto a lo que se entiende como secular y religioso, pues aparecerán amalgamados o fusionados. Esta idea ha sido aplicada por Susan Gal (2002) a la dicotomía público-privado, y llegó a la conclusión de que, más que polos opuestos, las dos categorías funcionan como colores de un caleidoscopio, que se combinan de diferentes formas en situaciones distintas. Al contemplar nuestros tres casos de forma conjunta, obtenemos esta misma impresión. Por muy estratégica que sea, ello no significa que la adaptación de la agenda católica a los medios seculares sea siempre idéntica. La aproximación del concepto de secularismo estratégico desde una perspectiva semiótica permite explorar diferentes medios, usados de forma diferente para entenderse en relación a un fin común: favorecer la presencia, relevancia y pertinencia de la identidad y la agenda católicas en la esfera pública.

4. AMBIENTES DE FE EN EL ESPACIO PÚBLICO MADRILEÑO

A continuación presentamos un análisis de los casos en sus elementos más significativos y en los términos teóricos propuestos. Como indicábamos antes, estos tres escenarios reflejan de forma divergente un mismo proyecto moral, la Nueva Evangelización, del que hemos destacado su énfasis en la relevancia social del catolicismo. Los medios por los que se llega a esta finalidad varían en función del contexto, hasta el punto de aparentar desconexión entre los distintos acontecimientos.

4.1. El Belén Popular, del 3 de diciembre de 2016 al 9 de enero de 2017

La decoración navideña de las calles de Madrid es responsabilidad del Ayuntamiento. En 2015, después de veintisiete años de gobiernos municipales formados por el partido conservador (Partido Popular), se eligió un nuevo gobierno de izquierda (Ahora Madrid-Podemos) en la ciudad, que tomó posesión en 2016. Para la siguiente temporada navideña, la nueva comisión de festejos del gobierno local decidió adornar la Puerta de Alcalá (un arco triunfal en la Plaza de la Independencia al centro de una gran rotonda de tráfico) con varias luces de formas geométricas abstractas. El psiquiatra José Miguel Gaona, invitado habitual de algunos medios de comunicación conservadores y cuya oficina se encuentra en la misma plaza, colocó un belén doméstico (la «Sagrada Familia» en la tradición católica) debajo del arco triun-

fal. Tuiteó una foto de ello con el mensaje «Por fin la Puerta de Alcalá tiene su belén. Pequeño en tamaño pero grande en significado». En el mismo *post* mencionó directamente la cuenta de uno de los programas de radio de la emisora COPE (que pertenece a la Conferencia Episcopal Española). El mensaje fue inmediatamente recibido por la directora del programa (y también amiga de Gaona), Cristina López-Schlichtin, que difundió el mensaje con entusiasmo, invitando a todos los oyentes a poner sus propios belenes domésticos en el mismo lugar. En las horas y días siguientes el mensaje fue transmitido por todos los medios de comunicación conservadores y, en pocos días, la plaza se llenó de pequeños belenes, así como de banderas españolas, pinturas infantiles, saludos navideños y mensajes en papel. La nota más larga expuesta en la plaza fue una carta a la alcaldesa progresista (Manuela Carmena³) que decía:

Señora Carmena:

Muchas de las personas que vivimos en Madrid, nos consideramos Católicos, Cristianos y Españoles y por ello nos sentimos orgullosos. Como tales, nos gusta celebrar la NAVIDAD, la llegada de Jesús, centro de todas estas fiestas a las que otras personas dan otro sentido.

Agradeceríamos nos permita la celebración de lo que para nosotros es lo más importante, y respete la tradición y cultura de nuestra España, y NO nos haga prescindir de los Belenes y Nacimientos que para nosotros tanto significan.

Le deseamos muy Felices Fiestas!!!!⁴

Otros mensajes más breves rezaban lemas como «Hacemos patria» o también «Bienvenido Jesús» y «El primer refugiado», que hacían referencia a la crisis de los refugiados y a la gran pancarta que colgaba en la fachada del Ayuntamiento con el lema «Refugiados bienvenidos». Los medios conservadores presentaron a ciudadanos anónimos que se declaraban sorprendidos y heridos por la ausencia de la Sagrada Familia en la Puerta de Alcalá. Algunos decían que «el belén siempre ha estado en la Puerta de Alcalá, y se ha convertido en un símbolo de la ciudad» (Blanco, 2016), aunque esto no fuera realmente así. Al menos en los tiempos recientes, las figuras de la Sagrada Familia no habían sido colocadas allí hasta 2006, cuando el alcalde conservador Ruiz-Gallardón puso varias siluetas de luz en las tres aberturas del arco, incluyendo un belén por primera vez. No obstante, el *hashtag* #PontuBelenPuertadeAlcala tuvo éxito, y la convocatoria atrajo a unos 500 belenes según la Asociación de Belenistas, que retiró voluntariamente las pequeñas figuritas en enero de 2017⁵. En última instancia, las figuras se convirtieron en una protesta contra el estilo secular del gobierno de la ciudad y en una exhibición de la fe de la ciudadanía como respuesta⁶. Un representante del municipio afirmó que el gobierno apreciaba la participación de la gente en las calles con sus pequeñas decoraciones, y la alcaldesa Carmena señaló que «quieren celebrar una Navidad para todos, y la visión de todos de la Navidad es bienvenida» (González, 2016).

³ Manuela Carmena se ha descrito a sí misma como agnóstica (ver: [https://www.libertaddigital.com/espana/\(2015-09-02/manuela-carmena-soy-agnostica-pero-me-gusta-mucho-el-papa-1276556153](https://www.libertaddigital.com/espana/(2015-09-02/manuela-carmena-soy-agnostica-pero-me-gusta-mucho-el-papa-1276556153)). Última consulta: 27/01/2022).

⁴ Ver: <https://www.religionenlibertad.com/polemicas/54245/que-paso-con-los-500-belenesprotesta-que-los-madrilenos-pusieron-.html>. Última consulta: 27/01/2022.

⁵ No había más de 200, según nuestro trabajo de campo.

⁶ Para más descripción y análisis, ver [https://www.libertaddigital.com/espana/\(2016-12-\(20/los-madrilenos-lle-nan-la-puerta-de-alcala-de-belenes-en-protesta-por-las-navidades-de-carmena-1276589156/](https://www.libertaddigital.com/espana/(2016-12-(20/los-madrilenos-lle-nan-la-puerta-de-alcala-de-belenes-en-protesta-por-las-navidades-de-carmena-1276589156/) y <https://www.religionenlibertad.com/espana/53876/revolucion-los-belenes-original-respuesta-los-madrilenos.html>. Última consulta: 27/01/2022.

Esta viñeta se parece mucho al ejemplo de fe ambiental de Engelke (2012, 2010), que involucra el debate sobre la decoración navideña en espacios públicos y también la idea de crear un ambiente familiar para sentir la presencia del legado cristiano en escenarios contemporáneos. Mientras que para las cometas-ángel la ubicación elegida fue un centro comercial, en nuestro caso de estudio se trató de una rotonda: un típico no-lugar urbano (Augé, 2008), esto es, un espacio de tránsito para coches y peatones. En este caso, y en línea con la noción de secularismo estratégico, podríamos considerar como medios seculares de una agenda confesional tanto el lugar como el activista, que inicia la campaña y que se presenta a sí mismo como psiquiatra en defensa de una tradición y no como actor religioso en defensa de una confesión. A juzgar por la reacción popular, y al igual que en el ejemplo de Engelke (2010), prevalecía un sentimiento compartido entre los activistas católicos conservadores de Madrid de escasez de visibilidad o reconocimiento. De hecho, como sugieren los mensajes que acompañaban a los belenes, junto a la creencia de que la rotonda estaba históricamente vinculada al belén, prevalecía también una sensación entre las personas católicas de que su identidad estaba desapareciendo de la Navidad, y que ello se debía a un trato irrespetuoso por parte del gobierno de izquierda. Si consideramos la dimensión política explícita en la escena, se aprecia que la agenda religiosa se presenta por medios no religiosos tales como las banderas nacionales, las referencias a los refugiados, el lenguaje sobre la patria o las referencias contra la alcaldesa, utilizadas para fusionar la identidad católica con asuntos que van más allá de lo católico (como la identidad nacional o el alineamiento político conservador).

4.2. La cabalgata de los Reyes Magos, 5 de enero de 2016, Castellana y Recoletos

El Desfile de Reyes Magos es una de las tradiciones católicas más populares en el Estado español. Cada año, el 6 de enero, se celebran desfiles de los Reyes Magos y sus cortes en todas las ciudades del Estado, y en Madrid se acoge tanto la gran cabalgata central como un número variable de pequeños desfiles que se organizan en los barrios, en las horas o días anteriores a la gran cabalgata central. El evento suele consistir en varios remolques que llevan a los Reyes Magos, sus ayudantes los pajes, y otros miembros de su corte que suelen cambiar cada año. Entre la compañía real podemos encontrar personajes históricos y de fantasía que pueden incluir hadas, científicos, artistas, personajes de los universos de *Disney* o de *Star Wars*, celebridades televisivas y otras figuras de la cultura popular. Todos marchan juntos por los paseos de la Castellana y Recoletos, saludando a las familias hasta llegar a un gran escenario final donde la alcaldesa los recibe. Ya en el escenario, los Reyes Magos dedican amables palabras a las familias y preguntan a los niños si se portaron bien durante el año. El desfile principal es organizado por el municipio sin la participación de la Iglesia Católica, y es ampliamente aceptado como una tradición urbana secular solo históricamente vinculada a lo religioso, como indica la presencia de *Mickey Mouse* o *Darth Vader*. Los diferentes estilos, estéticas, personas en el desfile, así como los detalles de la organización, suelen ser objeto de comentarios públicos y, de vez en cuando, la Iglesia o los medios de comunicación católicos y activistas conservadores han criticado las cabalgatas, preocupados por la secularización del evento y la corrupción de su «verdadera» naturaleza (religiosa).

En enero de 2016, numerosas voces de la Iglesia, partidos conservadores y activistas católicos protestaron contra la cabalgata de ese año, lo que se convertiría en el primer conflicto pú-

blico intenso durante el mandato de la alcaldesa progresista Manuela Carmena⁷. Ese año, los Reyes Magos exhibieron unas coloridas y brillantes túnicas diseñadas por la celebridad de la moda Agatha Ruiz de la Prada, que renovaron el estilo típico de los trajes tradicionales que habitualmente recrean una fantasía orientalista. Otra de las críticas al evento se lanzó contra la eliminación de los «asientos VIP» en primera fila frente al escenario desde el que sus Majestades mágicas se dirigen a los asistentes. En vez de reservar estas plazas para autoridades y celebridades como había sido habitual hasta entonces, la alcaldesa Carmena invitó a niños y niñas con discapacidad y a sus familias a ocupar ese espacio por primera vez⁸. Ese mismo año, el gobierno municipal también quiso fomentar la igualdad de género en dos de los desfiles vecinales apoyando la participación de mujeres como Reinas Magas, en sustitución de los personajes masculinos, lo que también fue duramente criticado. También disgustó a los críticos la ausencia de animales vivos (tradicionalmente camellos) y la inexplicable omisión de la estrella de Belén en el desfile, ambos elementos icónicos de la representación católica de los Reyes Magos, no solo en cabalgatas sino en belenes, postales navideñas y otras decoraciones.

Los medios católicos, los activistas conservadores y el Partido Popular (en el papel de la oposición en ese momento) interpretaron los cambios como una campaña secularista para des-cristianizar la tradición. Los vestidos de los Reyes Magos fueron comparados con cortinas de baño⁹, las Reinas Magas fueron acusadas de ser un ataque feminista a la tradición¹⁰, y el estilo de los desfiles fue considerado un artificio ostentoso que decepcionó a los niños y ofendió a los católicos¹¹. Los concejales del Partido Popular denunciaron la «fobia izquierdista al cristianismo» y la «falta de sentido común», desafiando al gobierno local con declaraciones islamófobas como «Seguro que no se atreverían a hacer un Ramadán laico»¹². La declaración más difundida fue un tuit publicado por la diputada del Partido Popular en el Congreso, la Marquesa Cayetana Álvarez de Toledo: «Mi hija de 6 años: Mamá, el traje de Gaspar no es de verdad. No te lo perdonaré jamás, Manuela Carmena. Jamás». También otros miembros del Partido Popular tenían argumentos semejantes que reflejaban su ofensa: «Me encantaría que algún iluminado explicara a mi hija de 5 años por qué los Reyes son reinas, los animales no existen y la ropa no es la adecuada (...) ¿Lo siguiente qué será, Semana Santa?»; o «estará satisfecha la señora comunista habiendo destruido la ilusión de miles de niños por sus caprichos sectarios. Eso no se hace»¹³. Estas declaraciones fueron objeto de chistes y memes que cuestionaban cuál era la «verdad» de la ropa y otros elementos de una tradición que, ciertamente, se remite a la Biblia, donde no aparecen descritos tales detalles¹⁴. En los años siguientes, el estilo de la cabalgata volvió a la fantasía orientalista patriarcal que muchos residentes recuerdan desde su infancia, sin más protestas.

⁷ La secuencia temporal de los casos no es particularmente relevante para nuestros propósitos, puesto que estos se introducen en orden creciente de complejidad: de lo más sencillo a lo teóricamente más controvertido.

⁸ Ver: https://elpais.com/ccaa/2016/01/04/madrid/1451943447_811298.html. Última consulta: 27/01/2022

⁹ Ver: <https://www.actuall.com/laicismo/carmena-se-congratula-de-descristianizar-la-navidad-y-la-cabalgata-de-reyes> y <https://www.religionenlibertad.com/polemicas/46702/dos-cabalgatas-de-madrid-ostentaran-reinas-magas-sus-concejales-presumen-de.html>. Última consulta: 27/01/2022.

¹⁰ Ver: https://elpais.com/ccaa/2016/01/06/madrid/1452098031_792632.html. Última consulta: 27/01/2022.

¹¹ Ver: http://www.abc.es/sociedad/abci-cabalgatas-mas-inverosimiles-201601070733_noticia.html. Última consulta: 27/01/2022.

¹² Ver: <https://www.religionenlibertad.com/dos-cabalgatas-de-madrid-ostentaran-reinas-magas-sus-concejales-presumen-de-46702.htm>. Declaraciones similares por la expresidenta del Partido Popular, Esperanza Aguirre en <https://twitter.com/EsperanzaAguirre/status/679617078157008896>. Última consulta: 27/01/2022.

¹³ Todas estas y otras declaraciones similares vertidas en medios o en Twitter se recogen en Guillen (2016).

¹⁴ Véase Mateo 2:1-12 como la única fuente bíblica para la visita de los Reyes Magos al Mesías.

Por supuesto, una tradición que se recrea año tras año siempre está cambiando su estética y sus elementos con mayor o menor detalle y consenso. Una búsqueda de viejas imágenes de los Reyes Magos en Madrid mostrará de inmediato lo «poco tradicional» que es la tradición y lo diferente que ha sido la experiencia estética en décadas anteriores (en los años sesenta desfilaban toreros en vez de pajes, y la corte se transportaba en motocicletas, haciendo publicidad de Vespa¹⁵). En este sentido, la sensación de continuidad de la tradición no se fundamenta en la conservación de vestidos consuetudinarios, roles de género convencionales, asientos «VIP» y otros elementos que los conservadores y la Iglesia subrayaron en 2016. La continuidad de la tradición es una experiencia subjetiva, basada en algo tan volátil como la fe ambiental, y que incluye al menos dos dimensiones. Por un lado, un cierto gusto estético (la fantasía orientalista) que incluye ciertos referentes simbólicos (camellos, estrellas); y un sentido de la estructura social, que afecta a la legitimidad de los participantes. En este caso, plantea contrastes como que *Darth Vader* y las autoridades gubernamentales puedan ser aceptables como recreadores de la experiencia de tradición, pero no así unas reinas magas y familias con discapacidad.

Por otro lado, la discontinuidad en estos elementos es presentada por sus críticos como una irrupción en la experiencia de la propia creencia, como se ve en las numerosas críticas que hablan de la ilusión de los niños. El discurso explícito se da en términos de tradición, pero otra de las preocupaciones intensas de los actores conservadores es la transmisión de las creencias entre generaciones. Ello lleva a poner en cuestión la idoneidad de las creencias de los propios organizadores. Es muy interesante que los críticos católicos no afirmaran que el gobierno municipal debía entregar la organización del evento a la Iglesia para restaurar su significado espiritual. Lo que se pedía, de hecho, es que una institución secular mantuviera el carácter confesional del evento, porque ello era «lo tradicional». De esta manera, se usa la tradición como intermediaria y como custodia de la agenda religiosa, y se pone en cuestión si una alcaldesa agnóstica y «comunista», a quien se atribuyen intenciones secularizadoras, es la proveedora adecuada de la experiencia de la fe ambiental denunciada como «falsa». Puesto que el desfile de los Reyes Magos es ampliamente aceptado como legado cultural en España, la tradición fue invocada aquí para apoyar la hegemonía católica por medios seculares, en la lógica del secularismo estratégico.

4.3. Marcha por el Día Internacional del Niño No Nacido, 18 de abril de 2018, en la calle Serrano (hacia puerta de Alcalá)

El día internacional del Niño No Nacido (establecido extraoficialmente por el Papa Juan Pablo II en 1999) se celebra anualmente en torno al 25 de marzo en todas partes del mundo donde hay activismo católico contra la interrupción voluntaria del embarazo. En Madrid, los activistas son convocados por la plataforma «Sí a la vida» en la calle Serrano, la principal zona comercial de lujo de la ciudad, y en los días previos los medios católicos españoles anuncian la convocatoria. Aunque según nuestras observaciones directas de varias marchas, el número de participantes no era grande (entre 500 y 2000 personas, con variaciones dependiendo del

¹⁵ Para esta investigación hemos consultado la hemeroteca digital del diario ABC en su edición de Madrid, donde encontramos una larga trayectoria de Reyes Magos motorizados por empresas como Vespa y Renault y el testimonio escrito de la participación de personajes de actualidad y de «cuentos infantiles» en las cabalgatas desde la década de los 50.

momento), la cobertura de los medios afines generalmente muestra fotos abarrotadas de participantes, que contabilizaban miles de manifestantes.

Durante las marchas, las personas suelen portar pancartas y carteles, algunos con imágenes de fetos, banderas nacionales españolas y otros símbolos (como los de asociaciones específicas o de escuelas católicas). En 2018, los carteles con eslóganes decían cosas como: «Mujer, no estás sola, puedes contar conmigo», «Sí a las familias con un propósito», «Cada vida importa», «Derecho a la vida», «Gracias a la vida», «No mates el cuerpo con el aborto. No mates el alma con el pecado», «Mamá, ¡déjame vivir! Es la voluntad de Dios», «El feminismo mata» y «Yo era un embrión ¿y tú?» entre otros. Los manifestantes también cantaron y gritaron sus consignas: «España, unida, jamás será vencida», «La vida es maravilla» y «No al aborto, sí a la vida». Los participantes de la marcha (incluidos algunos miembros del Partido Popular y del partido ultraconservador Vox) caminaron detrás de una pancarta con el lema «Sí a la vida». Varios metros adelante, una de las organizadoras aplaudía y gritaba lemas con un megáfono, subida en una camioneta repleta de banderas verdes y de adolescentes saltando que avanzaba a la cabeza. A su vez, la camioneta avanzaba rodeada de otros adolescentes que bailaban y gritaban las consignas a pie. La mayoría del personal a cargo de la ocupación de la calle eran adolescentes con chalecos verdes, y los líderes repetían, a través de sus megáfonos y micrófonos, lo jóvenes que eran los manifestantes y lo esperanzador que era esto para el futuro del movimiento antiabortista.

Si bien la escena era menos explícitamente religiosa que los dos casos anteriores, se apreciaban algunas personas con grandes banderas nacionales con el Sagrado Corazón de Jesús en llamas. También había una cruz blanca de dos metros de altura, varios sacerdotes y monjas aquí y allá, más cruces, y otras referencias icónicas como pequeños carteles o pancartas de asociaciones católicas, o elementos religiosos personales como mochilas de la última visita papal o adornos corporales. Sin embargo, la estética dominante estaba marcada por la sobreabundancia de banderas nacionales en todos los formatos, y el color verde que se veía en pancartas, ropa, viseras, pañuelos y globos por todas partes. Exactamente el mismo verde claro de la marcha coincidía con el verde de las camisetas oficiales usadas por los participantes en una carrera contra el cáncer que estaba sucediendo al mismo tiempo a unos pocos metros de la marcha. Cuando estábamos en la primera mitad de la marcha, la carrera contra el cáncer terminó, y los corredores que volvían para casa se cruzaron con los participantes de la marcha y sus carteles de fetos. Durante un cuarto de hora más o menos, los activistas contra el aborto parecían duplicar su número y algunos participantes, divertidos por la escena, pedían a los corredores que se sumaran a la marcha.

La primera parte del evento fue la marcha y la segunda fue un espectáculo. La marcha nos llevó hasta un gran escenario (de unos 10 metros) con un potente sistema de sonido, una pantalla gigante (3x2 metros), un globo aerostático verde y blanco, y un gran cartel de «Sí a la vida» que se podía ver desde lejos. Al llegar al escenario pudimos escuchar la música atronadora y las voces de dos animadores gritando a través de los micrófonos para que se les oyera por encima de la música, que sonaba muy alto. Luego comenzó el espectáculo, con una compleja combinación de testimonios contra la interrupción del embarazo, eslóganes, música en vivo, recordatorios de cómo donar, manifiestos por la vida, el discurso de una médica, un minuto de silencio y la liberación de globos verdes que inundaron el cielo y estaban destinados a representar la ascensión de las almas no nacidas al cielo. Este tipo de acontecimiento no es «tradicional», y su dimensión religiosa se invisibiliza como estrategia explícita para llegar al público, más allá de los creyentes cristianos. Esto se hace presentando las cuestiones antia-

borto como una preocupación secular sobre la vida humana, basada en premisas científicas sobre el origen y el propósito de la misma. En este sentido, García Martín (2020) ha recogido testimonios explícitos de los organizadores, que piden a los participantes no ostentar simbolismo confesional en un esfuerzo por trascender la confesionalidad del evento.

La conexión entre este caso y la noción de secularismo estratégico de Vaggione (2005) es obvia, ya que el movimiento antiabortista es uno de los procesos que este autor analizó. Aquí, el secularismo estratégico consiste en traducir el contenido doctrinal (básicamente expresado en la encíclica *Evangelium Vitae*) a una retórica científicista (con énfasis en la noción de «vida», la intervención de médicos, imágenes de ecografías) y en la realización de reivindicaciones expresadas en lenguaje legal, ambos discursos presentados por ONG y asociaciones afines (como los organizadores antiabortistas). Sin embargo, cabe preguntarse si en este caso es pertinente hablar de fe ambiental y en qué sentido hacerlo. La dimensión religiosa del evento no es fácilmente visible, y la estrategia era secular por varias razones, pues se trataba de una marcha por una calle comercial (y no de una oración o práctica similar en un lugar de culto). No obstante, la escena nos parece una buena representación del paisaje religioso contemporáneo en la ciudad, no tanto en los términos directos de una fe ambiental como las que se presentan en los dos casos anteriores, sino como el esfuerzo de creación de una secularidad ambiental, de una cierta atmósfera de no-fe a través de la que también se aspira, estratégicamente, a trascender la división entre lo secular y lo religioso.

5. HACIA UNA SEMIÓTICA DE LA RELEVANCIA

Considerados separadamente, los tres casos anteriores tienen poco en común excepto un puñado de actores similares (aunque no todos) y una meta (no siempre explícita) que apunta a la búsqueda de una relevancia de lo católico en la esfera pública. Ni los medios ni las estrategias ni los temas son los mismos. Aun así, al ponerlos bajo el mismo prisma, emergen los hilos de una trama que apunta a un mismo proyecto moral, pergeñado en los documentos doctrinales de la Nueva Evangelización y que tiene para la sociología el interés de mostrar las nuevas articulaciones de lo religioso en la sociedad post-secular. Los tres casos descritos representan escenas políticas contradictorias, en las que la agenda religiosa y los medios seculares se entremezclan y crean ambigüedades, a veces, a través de la crítica o de la ocultación. El primer caso se puede leer como una demanda y un esfuerzo para reunir lo sagrado (la Sagrada Familia como decoración familiar inequívocamente religiosa) y lo secular (banderas nacionales, la gran rotonda como no-lugar) en la misma experiencia ambiental. El segundo caso muestra la reivindicación de un punto de vista católico (presentado como «tradición») para la versión aparentemente secularizada de una narración bíblica. Y el tercer caso representa los esfuerzos por secularizar lo que se concibe como sagrado (los fetos de acuerdo con la retórica católica pro-vida), a fin de extender la influencia pública de una agenda confesional más allá de la comunidad de creyentes.

En los tres casos vemos también que la articulación secular-religiosa se desarrolla no solo en términos discursivos y políticos, sino sensoriales, a través de atmósferas urbanas particulares e interacciones con objetos, sonidos, imágenes y con el propio espacio público, en el que se crean ambientes de fe, incluso en la forma de ocultar la confesionalidad. En las protestas por el belén de la Puerta de Alcalá, pequeños objetos, banderas y mensajes interactuaron

con el atasco cotidiano en la rotonda, marcando el espacio y reclamando lo percibido como una tradición, aunque no tuviera la antigüedad que se le atribuía. Tal vez el desfile de los Reyes Magos es un caso más obvio de re-encantamiento de la ciudad, aunque solo sea porque el evento está diseñado para estimular la imaginación de los niños y porque la tradición en sí es sobre la ilusión y la magia (los Reyes eran magos, después de todo). A pesar de la evidente dimensión ideológica del Día del Niño No Nacido, también está diseñado para crear momentos emocionales a través de desencadenantes como eslóganes, testimonios conmovedores, sonido atronador, música pegadiza con letras sobre la supervivencia, minutos de silencio, la liberación de globos y, al final, un manifiesto político conmovedor que otorga a toda la experiencia un marco ideológico y un sentido de misión. Proponemos entender estas combinaciones complejas de fe ambiental y secularismo estratégico como una semiótica de la relevancia.

Engelke (2010) introdujo la expresión semiótica de la relevancia para referirse a las estrategias y medios seculares (símbolos, acciones) que los actores religiosos utilizan para imprimir lugares con visibilidad religiosa. Creemos, sin embargo, que «relevancia» es mejor término que visibilidad. Como señalábamos arriba, Madrid es una ciudad en la que los rastros de hegemonía católica son tan familiares que parecen invisibles y, por ello, carecen de saliencia cognitiva significativa para los lugareños. Esto es solo una característica de la escena urbana madrileña, algo con lo que trabajar. A veces, esa invisibilidad puede ser incómoda para los actores religiosos, cuya agenda implica cristianizar la ciudad secular. Sin embargo, en otras ocasiones, la invisibilidad es la clave para alcanzar la relevancia y lograr objetivos confesionales particulares, como la prohibición de la interrupción del embarazo. De hecho, los tres casos analizados aquí revelan cómo diferentes eventos católicos tratan la relevancia religiosa y el tipo de relevancia que exigen. Las protestas del belén exigieron la visibilidad del cristianismo en la época navideña, a través de una crítica a las decoraciones más seculares preferidas por los funcionarios de la ciudad. El desfile de los Reyes Magos exigió la conformidad con la versión católica de la tradición. Y el Día del No Nacido exige la aceptación pública de la bio-agenda confesional. Poniendo su acento en cuestiones distintas, todos los escenarios implican una reivindicación de la relevancia (que se aprecia ya como algo distinto a la visibilidad), en línea con los objetivos de la Nueva Evangelización.

Como sugiere el propio concepto —tomado de la lingüística (Sperber y Wilson, 1986)—, el trabajo por la relevancia consiste en hacer que lo confesional sea significativo y pertinente. Así también, la noción de semiótica está relacionada con los signos como vehículos de significado, pero, además, revela que los significados no son esencias sino convenciones, hechas de acuerdos colectivos. Esto resulta especialmente evidente cuando observamos procesos de negociación de los significados que, como en estos tres casos, hay además una dimensión política evidente que viene a reforzar la idea de confrontación y negociación en torno a los signos, a sus lugares e interpretaciones. En esta línea, sugerimos una semiótica de la relevancia que no se centre tanto en los significados como si estos estuviesen dados (como en el caso de Engelke), sino que se ocupe de los signos y marcadores. Esto es, poner nuestra atención en la presencia y los usos de los objetos y de los espacios que hacen de indicadores: en el uso de los cuerpos, las ropas, los adornos, el tráfico, los carteles, los sonidos, los colores, etc. como ítems a partir de los cuales se disputa la relevancia católica objeto a objeto, cualidad a cualidad, en un proceso incesante de construcción de significados y legitimidades.

En ese sentido, los belenes, la ropa de los Reyes Magos, su género, los camellos ausentes, las ecografías, los testimonios antiabortistas, los manifiestos y los silencios son usados por los

actores sociales para definir la presencia y el territorio de lo católico, al tiempo que desencadenan reacciones emocionales que ponen en juego el significado de esos objetos. En este proceso de construcción y negociación colectiva no está claramente definido para todos lo que es religioso, o secular, o tradicional, o público; y las críticas surgieron cuando los signos no fueron percibidos como suficientemente religiosos (como en los casos de los belenes y de los reyes magos). Complementariamente, cuando se busca una estrategia para disimular la confesionalidad de una demanda política (por ejemplo, la prohibición del aborto), los signos convencionalmente religiosos se retiran y se abunda en el simbolismo nacionalista o en el imaginario bio-médico, con imágenes como las de las ecografías.

Finalmente, la perspectiva semiótica permite apreciar el uso del espacio urbano como un marcador retórico más en la búsqueda de la relevancia confesional, en una línea que recordará a las geografías morales de Robert Sack (1999), quien ha enfatizado el papel de los espacios en nuestro sentido sobre el bien/lo bueno. Los tres episodios analizados se dan en lugares céntricos de la ciudad: la lujosa calle Serrano, las grandes avenidas de Castellana y Recoletos, y la monumental Puerta de Alcalá. Considerados como signos, estos lugares son buenos representantes de la hegemonía católica y evocan la historicidad, la dimensión y la distinción del catolicismo. Las raíces históricas y el tamaño de la población católica en España podemos entenderlos como elementos que comunican la relevancia social del catolicismo a través de lugares centrales de la ciudad por donde transitan multitudes y que en sí mismos son icónicos para el turismo y la imagen de marca de la propia ciudad. Asimismo, estos espacios también se cuentan entre las zonas más ricas y caras de la ciudad, lo que les dota de una capacidad de distinción, en sentido bourdieuano (Bourdieu, 1984), que contribuye a reforzar el mensaje de relevancia católica. Esto no significa que el proyecto moral católico se limite a las reivindicaciones de unos activistas de barrios ricos. Sin embargo, en los casos analizados, estas áreas urbanas aportan su distinción peculiar a la pugna por la relevancia (igual que lo harían otros espacios con características opuestas, cabe suponer que con un desempeño retórico distinto). Atendiendo a los atributos que los espacios aportan a la escenificación del proyecto moral, estamos ante tres escenarios que expresan hegemonía, un ingrediente que conviene a cualquier pugna por la relevancia. Al mismo tiempo, no son lugares particularmente religiosos o católicos, o no más que el resto de la ciudad. Están orientados a actividades tan seculares como los negocios, las compras de lujo, el tráfico y el turismo, lo que les convierte en paisajes perfectos para la Nueva Evangelización y su secularismo estratégico, ejercido como una semiótica de relevancia confesional en el espacio público.

6. REFERENCIAS

- Augé, M. (2008). *Non-Places: An Introduction to Supermodernity*. London and New York: Verso.
- Benedicto XVI (2010). *Carta apostólica Ubicumque et semper*. Ciudad del Vaticano: Libreria Edetrice Vaticana.
- Berg-Sørensen, A. (Ed.). (2013). *Contesting Secularism. Comparative Perspectives*. London: Ashgate.
- Bessone, P.G. (2012). Experiencia, aborto y maternidad en las católicas feministas. *Nómadas. Critical Journal of Social and Juridical Sciences*, 34(2), 149-162.

- Blanco, P. (Diciembre 22, 2016). Llenan de belenes la Puerta de Alcalá para exigir la vuelta del Nacimiento. Recuperado de <https://www.larazon.es/local/madrid/llenar-de-belenes-la-puerta-de-alcala-para-exigir-la-vuelta-del-nacimiento-OC14162729>
- Bourdieu, P. (1984). *Distinction: A social critique of the judgement of taste*. Cambridge: Harvard University Press.
- Bracke, S., y Paternotte, D. (2016). Unpacking the Sin of Gender. *Religion and Gender*, 6(2), 143-54.
- Burchardt, M. (2015). *Faith in the Time of AIDS. Religion, Biopolitics and Modernity in South Africa*. Basingstoke: Palgrave-MacMillan.
- Carbonelli, M., Mosqueira, M., y Felitti, K. (2011). Religión, sexualidad y política en la Argentina: intervenciones católicas y evangélicas en torno al aborto y el matrimonio igualitario. *Revista del Centro de Investigación. Universidad La Salle*, 9(36), 25-43.
- Casanova, J. (1994). *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.
- Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS). (1965). *Actitudes Religiosas Estudio 1006*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS). (2017). *Redes Sociales (I) / Religión (III) (ISSP) Estudio 3(194)*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS). (2021). *Barómetro de Marzo, Estudio 3313*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Cornejo-Valle, M., y Pichardo, I. (2017). La ideología de género frente a los derechos sexuales y reproductivos. El escenario español. *Cadernos Pagu*, 50, 1-32.
- Cornejo-Valle, M., y Pichardo, I. (2020). The Ultra-Conservative Agenda against Sexual Rights in Spain: A Catholic Repertoire to Reframe Public Concerns. En M. Van Der Berg y M. Derks (Eds.), *Public Discourses about Homosexuality and Religion in Europe and Beyond* (pp. 219-239). Londres y Nueva York: Palgrave-MacMillan.
- Díez de Velasco, F. (2013). La visibilización de las religiones en España: apuntes para una revisión bibliográfica. *Ilu, Revista de Ciencias de las Religiones*, 18, 249-289.
- Dobbelaere, K., y Pérez-Agote, A. (Eds.). (2015). *The Intimate. Polity and the Catholic Church: Laws about Life, Death and the Family in So-called Catholic Countries*. Leuven: Leuven University Press.
- Engelke, M. (2009). Strategic Secularism: Bible Advocacy in England. *Social Analysis*, 53(1), 39-54.
- Engelke, M. (2011). The Semiotics of Relevance: Campaigning for the Bible in Greater Manchester. *Anthropological Quarterly*, 84(3), 705-735.
- Engelke, M. (2012). Angels in Swindon: Public Religion and Ambient Faith in England. *American Ethnologist*, 39(1), 155-70.
- Francisco I. (2013). *Evangelii Gaudium*. Ciudad del Vaticano: Libreria Edetrice Vaticana.
- Gal, S. (2002). A Semiotics of the Public/Private Distinction. *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, 13(1), 77-95.

- García Martín, J. (2020). *Religión, política y estrategias de desprivatización: la movilización de los grupos laicos de inspiración cristiana en el Estado Español* (tesis doctoral inédita). Universidad del País Vasco, Leioa.
- González, F. (Diciembre 13, 2016). Los madrileños plantan sus belenes en la Puerta de Alcalá tras el desprecio de Carmena. Recuperado de <https://okdiario.com/videos/2016/12/13/madrilenos-plantan-belenes-puerta-alcala-desprecio-carmena-597511>
- Guillen, B. (Enero 8, 2016). El PP lanza una ofensiva contra Carmena por la cabalgata de Reyes. *El País*. Recuperado de https://elpais.com/ccaa/2016/01/06/madrid/1452098031_792632.html?event_log=oklogin
- Juan Pablo II (1995). *Evangelium Vitae*. Ciudad del Vaticano: Libreria Edetrice Vaticana.
- Juan Pablo II (1999). *Exhortación apostólica postsinodal «Ecclesia en América»*. Ciudad del Vaticano: Libreria Edetrice Vaticana.
- Juan Pablo II (2003). *Exhortación apostólica postsinodal «Ecclesia en Europa»*. Ciudad del Vaticano: Libreria Edetrice Vaticana.
- Knoblauch, H. (2014). Benedict in Berlin: The Mediatization of Religion. En A. Hepp y F. Krotz (Eds.), *Mediatized Worlds: Culture and Society in a Media Age* (pp. 143-158). Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Ministerio de Justicia (2021). *Búsqueda de entidades religiosas en España*. Recuperado de <https://maper.mjusticia.gob.es/Maper/RER.action>
- Miskolci, R., y Campana, M. (2017). Ideología de género: notas para a genealogia de um pânico moral contemporâneo. *Sociedade e Estado*, 32(3), 725-48.
- Morán Faúndes, J.M. (2012). El activismo católico conservador y los discursos científicos sobre sexualidad: cartografía de una ciencia heterosexual. *Sociedad y Religión*, 22(37), 167-205.
- Morán Faúndes, J.M., y Vaggione, J.M. (2012). Ciencia y religión (hetero)sexuadas: el discurso científico del activismo católico conservador sobre la sexualidad en Argentina y Chile. *Contemporânea-Revista de Sociologia da UFSCar*, 2(1), 159-185.
- Morgan, L. (2014). Claiming Rosa Parks: Conservative Catholic Bids for «Rights» in Contemporary Latin America. *Culture, Health & Sexuality*, 16(10), 1245-1259.
- Pfadenhauer, M. (2010). The Eventization of Faith as a Marketing Strategy: World Youth Day as an Innovative Response of the Catholic Church to Pluralization. *International Journal of Nonprofit and Voluntary Sector Marketing*, 15(4), 382-394.
- Rahim, L.Z. (2009). Governing Islam and Regulating Muslims in Singapore's Secular Authoritarian State. *Asia Research Centre, Working Paper*, 156.
- Rodríguez Rondón, M.A. (2017). La ideología de género como exceso: pánico moral y decisión ética en la política colombiana. *Sexualidad, Salud y Sociedad-Revista Latinoamericana*, 27, 128-48.
- Sack, R. D. (1999). A Sketch of a Geographic Theory of Morality. *Annals of the Association of American Geographers*, 89(1), 26-44.

- Sínodo de los obispos (2012a). «*Lineamenta*». *La nueva evangelización para la transmisión de la fe cristiana*. Ciudad del Vaticano: Libreria Edetrice Vaticana.
- Sínodo de los obispos (2012b). «*Instrumentum Laboris*». *La nueva evangelización para la transmisión de la fe cristiana*. Ciudad del Vaticano: Libreria Edetrice Vaticana.
- Sínodo de los obispos (2012c). «Proposiciones finales». *Sínodo Episcoporum Bolletino*, 33-plurilingue, 27/10/2012.
- Sperber, D., y Wilson, D. (1986). *Relevance: Communication and cognition* (Vol. 142). Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Vaggione, J.M. (2005). Reactive Politicization and Religious Dissidence: the Political Mutations of the Religious. *Social Theory and Practice*, 31(2), 233-255.
- 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. (2017). La Iglesia Católica frente a la política sexual: la configuración de una ciudadanía religiosa. *Cadernos Pagu*, 50.