

## **La reproducción de la moral religiosa en el fotoperiodismo**

### **Introducción**

Esta ponencia es el resultado de mi tesis de licenciatura intitulada *La reproducción de la moral religiosa en el fotoperiodismo*. Este trabajo de investigación está realizado desde el campo de estudio de las Ciencias de la Comunicación.

Quisiera advertir que no es un trabajo sociológico, filosófico o teológico sobre la religión – aunque sería absurdo negar el apoyo de estas corrientes de pensamiento- por el contrario, me ubico desde un campo de estudio multi interdisciplinar que permite la alimentación de su bagaje teórico-conceptual con el fin de abrir brechas para el estudio de fenómenos sociales. Es decir, estudio un fenómeno religioso entendido éste como un proceso de comunicación; como una forma de socializar un tipo conocimiento.

Me atrevo a hacer esta relación a partir de dos justificaciones que han guiado la tesis: 1) Las Ciencias Sociales permiten la incorporación de diversas disciplinas científicas para su renovación y enriquecimiento. Por ello he realizado una propuesta de análisis que pueda cuestionar epistemológicamente lo entendido como Sociología de la religión, posteriormente como Sociología de las religiones o incluso a lo que algunos llaman Sociología de las creencias (Gutiérrez-Martínez, 2007), de tal manera que pueda sumar a éstas, una nueva perspectiva desde el campo de estudio de las Ciencias de la Comunicación.

2) Esta relación epistemológica también deriva en la observación de nuevos fenómenos religiosos. Es decir, si hay una propuesta teórico-metodológica es porque hay objetos de estudios que así lo permiten y lo requieren para, apenas, comenzar a enunciar nuevas aristas de nuestra realidad. Por ello hablaré de un objeto de estudio particular que es la presencia de elementos religiosos en el fotoperiodismo, ya que responde a una forma de religiosidad despegada de las instituciones –aunque no quedan totalmente fuera de éstas– y más apegada a lo que los individuos son capaces de gestionar a partir de sus condiciones de interacción social, a pesar de estar en esferas laicas.

Estos son los dos temas que motivan un análisis aplicado a la fotografía periodística, entendida ésta como un espacio plausible que “congela” una intención explícita por difundir una serie de acontecimientos de interés público, ajena a la propaganda religiosa que, sin embargo, reproduce símbolos judeocristianos por ser parte del reconocimiento de un saber social que tiene su utilidad en ciertas actividades colectivas. Es una parte del proceso de comunicación que me permite ser analizada por estar detenida, al mismo tiempo que detiene un momento particular. Cuentan generalmente con una explicación e influye en ella lo que se dice de la misma. Bajo este contexto, como producto cultural y como hecho social, es un objeto analizable como fenómeno comunicativo y, sobretodo, uno social.

### **Ciencias de la Comunicación: un campo de estudio integral**

Comienzo por el primer punto: crear un lazo entre el campo de estudio de las Ciencias de la Comunicación y la Sociología que se encarga de revisar el pensamiento religioso.

La comunicación, en este sentido, la defino como un proceso fundamentalmente social con la característica de compartir saberes y conocimientos a partir de formatos o soportes como la voz, la escritura, los textos, las imágenes, las expresiones faciales y corporales, y demás experiencias sensoriales que los individuos son capaces de interpretar, reproducir y gestionar. Cabe subrayar que la comunicación no es sinónimo de medios de información ni *mass media* ni noticias ni publicidad. Éstas sí son formas reducidas o ejemplos de su puesta en práctica pero no refieren a lo más amplio y complejo de su quehacer. La comunicación, por el contrario, va desde lo intrapersonal, pasando por las pláticas más cotidianas entre al menos dos personas, hasta los discursos más elaborados orientados a públicos masivos.

Conlleva en su ejercicio la aplicación y reproducción constante de ciertos saberes generados en sociedad, en el cual sus participantes están contruidos, al mismo tiempo que coadyuvan a construir a otros sujetos de la misma colectividad. Digo que es un proceso constante e inacabado porque, tal como el lenguaje, siempre cambia y se adapta a nuevas perspectivas, a nuevas épocas y nuevas nociones sobre la realidad, al mismo tiempo que el desarrollo de la comunicación permite modificar a la realidad misma.

Dicho sea de paso, es un proceso complejo del cual nadie tiene el control. Entre más espontánea sea una conversación, más difícil es mantener un tema. De esto influyen las

competencias sociales entre los participantes de las mismas. Se habla de lo que se sabe, de lo que se ha vivido y de lo que se ha aprendido. Por ello, los saberes se comparten de manera casi natural, casi espontánea. Nos llegan aprendizajes de los cuales podemos no estar de acuerdo o incluso refutarlos pero sabemos que están ahí, que hay quienes se apropian de ellos y que conformar ciertas dinámicas colectivas.

Uno de esos conocimientos es el religioso. Nos enteramos de los valores judeocristianos que constituyen a Occidente desde sus instituciones pero también por fuera de éstas. Es una forma de conocimiento que compite con otras tantas por el “monopolio de las creencias” (Gutiérrez-Martínez, 2007). Se inserta como una serie de saberes y valores secularizados y sincretizados que dan explicaciones a escenarios de incertidumbre que también son parte de nuestra sociedad. Por ello, estos principios fundamentalistas se socializan, se comunican y son arrastrados a discursos y prácticas por fuera de las instituciones, que dan cuenta de una dotación de certidumbre dentro de la sociedad moderna.

Así parece que sin incertidumbre la modernidad como proyecto de sociedad deja de existir, y ello incluye estados-nación, las instituciones republicanas, las cuales dejan de justificarse, y el individualismo deja de ser el baluarte del sentido de la acción, el mundo se agota sin certidumbres que generen dudas (Gutiérrez-Martínez, 2013: 166)

La religión no es la única fuente de certidumbre, también está el Estado, la razón, la ciencia, la economía, el amor, la psicología y otras formas de creencia o visiones del mundo que luchan y circundan nuestras nociones, que dan explicaciones y, en veces, satisfacen los sentidos de la vida o la muerte. Pueden complementarse sin que esto refiera a una práctica contradictoria, mas sí paradójica, de la cual cada persona es capaz de construir su propio código emergente de sentidos.

Lo religioso aborda por excelencia la temática de las incertidumbres y más allá de eso, es una manera de expresar nuestros sentimientos y emociones de manera social. Lo que impera en las instituciones religiosas es su capacidad de hablar y reflexionar sobre las emociones como un espacio legítimo que relaciona lo individual con lo colectivo, lo íntimo con lo público, lo real con lo irreal: “Antes que nada las concepciones religiosas tienen por objeto expresar y explicar no lo excepcional y anormal que hay en las cosas, sino, por lo contrario, lo que en ellas es regular y constante” (Durkheim, 2012:82). Para Durkheim hay una premisa básica:

la religión es hecho social porque reconoce que ésta trata con “cosas” reales. Más allá de creencias míticas, fantásticas, mágicas, espiritistas, animistas, etcétera, él sustenta que la religión está conformada por personas reales que son capaces de gestionar y desarrollar sentimientos reales, de manera colectiva.

Por eso apelo a la idea de comunicación como una acción que permite producir y reproducir, ya que es un fenómeno que se encuentra en constante mover, no inicia ni termina; está en medio, generando, estructurando y respondiendo a lo que los individuos son capaces de gestionar por sí mismos. Las personas también necesitan expresar sus sentimientos pero no es tan fácil encontrar espacios para ello, incluso se tienen que pagar terapias pues de lo contrario puede haber críticas o se vuelven muestras de debilidad ante los demás. Hay mecanismos sociales para administrar esas condiciones.

Es por eso que el pensamiento religioso se materializa en formas simbólicas. Vemos cierta carga moral en nuestro hablar, en nuestro actuar pero también en las publicaciones mediáticas. Los elementos religiosos pueden estar presentes en cualquier forma de comunicación cumpliendo ciertas condiciones que son, por ejemplo, apelar a una competencia de valores frente a otros tantos, ya sea la caída del comunismo, la ineficacia del Estado, la fundación de la vida, los problemas científicos y bioéticos, la violencia sin regulación, los mismos conflictos entre religiones e interreligiosos y demás luchas por la Verdad. Se vuelven simbólicos y mediáticos en tanto son legítimos para un grupo y reconocibles para los demás.

La comunicación es el mecanismo más amplio para organizar cualquier saber. Es poner en común pero también crear disenso, es llegar a acuerdos pero también plantear conflictos, es dar a conocer y hacer saber que el otro es ignorante. En términos poco idealistas, la comunicación es ese proceso en donde se instauran canales para compartir los saberes y conocimientos: sean racionales, mágicos, míticos, místicos, religiosos, emocionales o de cualquier índole. Es un fluir, un ir y venir de información cargada de lo que existe en la sociedad y lo que ésta pueda ir produciendo y aportando.

Algunas categorías de análisis que sustentan esta experiencia de entender la construcción de la sociedad de manera empírica son: 1) La externalización, 2) la objetivación y 3) la internalización, conceptos propuestos por el sociólogo austriaco Peter Berger en su libro *El*

*dosel sagrado, para una teoría sociológica de la religión.* Estas mismas ideas, reconoce el autor, fueron recuperadas de un trabajo colectivo con el sociólogo esloveno Thomas Luckmann llamado *La construcción social de la realidad*. La aportación de Peter Berger consiste en adaptar esa teoría al caso de la religión como una forma de observar un conocimiento específico que cumple con las características de una institución social que genera nociones de realidad.

Estas tres características conllevan un hilo conductor que es más o menos a lo que yo he propuesto como comunicación. Una forma de hacer partícipe al Otro de las construcciones dadas. Es crear instituciones y perpetuarlas.

Para el autor, el primer momento de la socialización se refiere al encuentro del individuo frente a su realidad; es un reconocimiento de su cultura, su contexto, su educación y demás instituciones que lo permean, que estaban ahí antes de él: “La externalización es el vuelco permanente del ser humano hacia el mundo, tanto en la actividad física como mental” (Berger, 1969:14). No es un proceso que se acaba con la educación, sino que siempre hay un constante reconocimiento y descubrimiento de ciertos elementos de la cultura. Esta idea, como bien se enuncia, tiene que ver con lo externo al individuo, como algo que no le pertenece; eso que es distinto a sus instintos y a su propia biología. Es la sociedad misma, más fuerte que una persona, a través de la cual adquiere las construcciones particulares para desenvolverse, actuar y ser reconocido como miembro de la misma.

El segundo está relacionado con un distanciamiento a eso que en un principio fue aceptado: “La objetivación es la conquista por los productos de esta actividad (también física y mental) de una realidad que se enfrenta con sus productores originales como una facticidad externa a ellos y diferente de ellos.” (Berger, 1969: 14). Esto quiere decir que al haberse apropiado de los elementos culturales, hay una amplia distancia de sus instituciones. No basta saber, por ejemplo, cómo funciona una familia y participar en ella, sino que la objetivación es la manera de entender que ésta no es única y se replicará de manera constante con otras personas. Si bien podemos ser parte de una familia, también es un objeto que podemos reconocer y que nos es ajeno, pues no podemos manipularlo o cambiarlo de manera individual. La objetivación hace referencia a la capacidad de construir sentidos o instituciones de manera colectiva pero a la incapacidad de controlarlos: “El hombre construye instituciones que luego

se enfrenta a él como poderosas estructuras controladas y hasta amenazante del mundo externo” (Berger 1969: 22). Vemos, por ejemplo, el caso de lo que en general se conoce como *burocracia* que comparte connotaciones tanto positivas como negativas y que no sólo depende del Estado, sino que hay burocratización en otros ámbitos de la vida que no tienen que ver con los políticos.

El tercer momento refiere al individuo como un ser capaz de apropiarse y reproducir su realidad, al mismo tiempo que la modifica y la reestructura al ser éste un objeto con la capacidad de hacer partícipes a los demás de esas instituciones: “La internalización es la reapropiación por los hombres de esa misma realidad quienes la transforman nuevamente de estructuras del mundo objetivo en estructuras de la conciencia subjetiva” (Berger, 1969:14-15). Digamos que, para Berger, es una aproximación a la idea final de socialización, aunque aclara que no hay ser totalmente socializado, más bien hay un acercamiento a ello.

No sólo es el reconocimiento de una ideología particular en forma de institución o fuera de ésta, sino más allá, es el apropiamiento individual de un saber social que se vuelve parte de la conciencia de una persona. “La internalización es, más bien, la reabsorción en la conciencia del mundo objetivado, de manera tal que las estructuras de este mundo llegan a determinar las estructuras subjetivas de la conciencia misma. Es decir, la sociedad funciona ahora como el agente formativo de la conciencia individual” (Berger, 1969: 28). No sólo se obedece a lo dicho, sino que se responde a ello porque hay una convicción personal en su uso.

A modo de síntesis, estas tres ideas explican el funcionamiento tanto individual como colectivo de cómo se socializan los conocimientos. En esta misma línea, pongo el acento en uno de ellos que es el religioso pues es una visión del mundo que ha perpetuado a través de los años y que se re significa a pesar de los intentos de algunos extremistas de la modernidad para que desaparezca o sea desplazado a un espacio privativo.

Por el contrario, desde estos tres conceptos se puede entender la reproducción de discursos religiosos de manera viral. Fuera de sus instituciones y como una premisa en esta denominada “competencia de saberes”.

Apegado a mi propuesta de incluir a la comunicación como un elemento nuclear en esta transición de pensamientos. Busqué y encontré evidencias plausibles en un *corpus* de

fotografías periodísticas donde efectivamente hay una producción tangible de estos símbolos judeocristianos. Sin embargo, esto refiere no propiamente a un fenómeno religioso, sino a uno de religiosidad.

### **Individualismo, bisagra de nuevas formas de religiosidad**

A partir de aquí comenzaré a explicar la segunda parte de esta tesis que busca no sólo generar una nueva relación epistemológica, sino señalar un objeto de estudio que también mezcla lo religioso con lo comunicativo, en este caso, como ejemplo, un análisis científico de los elementos religiosos en el fotoperiodismo.

La distinción entre los fenómenos estrictamente religiosos y las formas de religiosidad se basa en que los primeros tienen sustento en lo que el individuo explícitamente reconoce y acepta como una actividad religiosa dentro de una institución religiosa, definida por un nombre y ubicada desde la autodefinición, es decir, alguien puede decirse y saberse perteneciente de una religión sin problema alguno. Esta función está regulada por un aparato burocrático al interior de la Iglesia (Weber, 2014). Hay roles definidos y rituales particulares. Es, en pocas palabras, una concepción tradicional de la religión. Que no por ello menos compleja o atrasada. Al contrario, los fenómenos que circundan estas prácticas están cargados de una sinergia especial con cada uno de sus participantes. Por ello, cada rito desarrollado es único e irreplicable, cada forma de comunicación gestada al interior es casi esporádica y poco controlable. Pero este no es el fenómeno que me interesa abordar.

El segundo término, el de religiosidad, es al que hago referencia. Tiene que ver con una transición de lo institucionalmente religioso a las prácticas de sus valores fuera de esta esfera.

La religiosidad significa un conjunto de creencias ritualizadas que generan grupo y sentido de pertenencia que se sacraliza dentro de la relación grupal, en donde no necesariamente o únicamente tiene que existir una relación institucional o confesional de alguna Iglesia específica y/o establecida para que se manifieste y se pueda gestar (Gutiérrez-Martínez, 2010:175)

Es ese punto donde el individuo no sabe ubicarse, no sabe nombrarse sin embargo es partícipe de formas similares de religiosidad. Aquí no es necesario ser creyente, hay prácticas reguladas entre creyentes, ateos, agnósticos y demás (no) creencia. Es un “sentimiento de la existencia de una realidad metaempírica, no suponiendo necesariamente la mediación de una

institución, ni la de una alteridad radical (Dios)” (Suárez Suárez, 2010:424). Tampoco es necesariamente una fe, es, mejor dicho, un cuestionamiento a la fe desde cualquier postura. Es un tratar de ella, es hablarla, enunciarla y hacerla saber al mismo tiempo que nos es propia; “hay formas de religiosidad y, por ello, sentido de lo sagrado, del límite, de la interrogación y de la espera, de la comunión con algo que nos supera, incluso faltando la fe en una divinidad personal y providente” (Eco, 2012:100). Esto es a lo que haré alusión. Una parte que deriva de la religión pero que muta y se transforma a partir de las condiciones de secularización planteadas por las Iglesias modernas (Weber, 2008).

Es una forma que depende del individualismo moderno a partir de la capacidad de las personas para relacionarse con varias esferas de su vida. La premisa es que “La religión es una esfera tan secular como las otras esferas” (Gaytán, 2010:125).

Apelo al individualismo porque es un valor que permite la libertad de creencias. Una persona laica puede manipular elementos religiosos porque su trabajo así lo exige y no estar de acuerdo con ellos (un periodista ateo que tiene que cubrir un evento religioso), por el contrario, una persona creyente puede reservarse su derecho de expresar su fe a partir de ciertos códigos éticos como el profesionalismo (un profesor que es creyente pero trabaja en una escuela laica).

Lo que caracteriza a la sociedad moderna es un culto al individuo: el *individualismo*. Hay mecanismos que privilegian la pluralidad, siendo la libertad del individuo la prioridad. Esto se aplica tanto a lo público como a lo privado. El derecho a elegir trasciende esta división por más porosa. (Gaytán Alcalá, 2014: 61). Por ello, el individualismo permite la suma de discursos ajenos. En este sentido, las escenas religiosas en este tipo de fotografías rebasan los códigos de ética y las creencias de los periodistas. Los individuos participantes (fotoperiodistas, editores, etc.) ni siquiera necesitan estar convencidos de ello, sin embargo son capaces de reproducirlos sin plantear conflictos con sus intereses personales.

Existirían, en efecto, sociedades en las que el individuo considerado no como simple sujeto empírico sino como ser moral, independiente, autónomo, y por lo tanto no social, es el valor supremo; y sociedades en las que el valor supremo es la sociedad misma aprehendida como un todo. Habría así sociedades “individualistas” y sociedades “holísticas” y la Modernidad consistiría, desde esta perspectiva, en la emergencia de sociedades individualistas (Miguel, 2010:135)

Esta es una característica de esta sociedad. Nunca antes se había permitido la sistematización de esta información y de este conocimiento de esta manera. Conceptos como laicidad, libertad o multiculturalidad son consecuencia de este culto al individuo: “Los valores están segregados en la ideología moderna, como lo es el del individualismo, contrariamente y en choque con la representación de las ideologías holistas del mundo en la vida” (Dumont, 1987:305). Hoy entendemos al individualismo como consecuencia de un proceso histórico y antropológico muy extenso. Hay un desprendimiento de las ideologías, creencias o religiones politeístas por dar prioridad al monoteísmo cristiano helénico, que encuentra sus primeras formas en el budismo de la India pero que establece su contingencia en el protestantismo, en particular en el ascetismo calvinista, y muta a otras esferas como lo político y lo económico (Dumont, 1987), y que se visibiliza en lo simbólico-mediático-comunicativo.

Este individuo no se encuentra más determinado por una creencia dominante, por un sistema político o por una forma de producción limitada por castas, (como el caso de la Antigua Grecia o las sociedades de la Edad Media), por el contrario, el individuo de la sociedad moderna tiene la capacidad de elegir su creencia – o no creencia-, separarse de la sociedad, emanciparse de su familia y trabajar en lo que desee. Además puede, paradójicamente, convivir con condiciones que le son externas, ajenas o contrarias a sus convicciones pues hay mecanismos sociales que permiten estas concatenaciones sin la necesidad de renunciar a sus decisiones personales.

Esta fórmula permite que formas de religiosidad se hagan presentes en espacios que aparentemente no le son propios. Que personas ateas o agnósticas manipulen imágenes de este tipo para presentarlas como el derecho público de la ideología del Otro.

Por tanto, se puede ver que el individuo moderno se caracteriza por su capacidad de desprenderse de sus creencias –que no renunciar a éstas- para participar en público. Al mismo tiempo que tiende a desprenderse y volver a aprehender formas de conocimiento, de manera constante, que provoca que pueda ser un reconecedor y socializador de ideas que incluso le son ajenas a sus convicciones.

## **La moral religiosa, otra forma de religiosidad**

Entendidas las condiciones de la sociedad moderna, como un tiempo que privilegia el individualismo y que permite un tipo particular de comunicación, con la característica de compartir saberes y conocimientos de manera potencial, para efectos de este trabajo he construido un concepto en términos weberianos, ideal, para aprehender un tipo de religiosidad particular que responde a estos planteamientos y que es base para localizar su desarrollo de manera simbólica en espacios que cuestionen su pertinencia en el ámbito privado. Me refiero a la *moral religiosa*. Un concepto que debo advertir, es totalmente divisible.

La religión no es lo mismo que la moral ni son sinónimos. Cada uno tiene sus connotaciones, sus usos y sus orígenes. Hoy podemos hablar perfectamente de un tipo de moral sin que intervenga en ningún sentido la religión. Hay tipos de moral políticas, estatales, aplicadas al derecho, ideológicas, partidarias, económicas y demás formas de distinguir entre lo correcto y lo incorrecto, entre lo bueno y lo malo y lo positivo y negativo con base en el referente que sea.

La moral refiere a los sentidos de comunidad de los cuales hace uso una colectividad para llevar a cabo ciertas actividades: “Moral procede del latín mos o mores, “costumbre” o “costumbres”, en el sentido de conjunto de normas o reglas adquiridas por hábito. La moral tiene que ver así con el comportamiento adquirido, o modo de ser conquistado por el hombre”. (Sánchez Vázquez, 2006:23). Me inclino en concentrarme en la moral como un conjunto de ideas que distinguen entre el bien y el mal en un contexto determinado, que parecieran propias del individuo, pero que están constituidas por saberes sociales, a partir de los cuales toma decisiones para casos específicos, de manera consciente.

El estudio de la moral, desde esta perspectiva, es una forma de entender una dinámica social a partir de la construcción de una forma de pensamiento que aporta a la consciencia del individuo; éste capaz de asumir una postura moral que más o menos es compartida por los demás y que hasta cierto punto es reconocida por algunas instituciones.

Por otra parte la religión se sitúa en la institucionalización de valores judeocristianos. Para efectos metodológicos, lo que caracteriza a la religión es su fundamento sagrado frente a lo

profano. Es Durkheim quien populariza esta distinción pero que corresponde al teólogo escocés William Robertson Smith. Para el sociólogo francés “Una religión es un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas -es decir, cosas separadas, prohibidas-; creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos aquellos que se adhieren a ella”. (Durkheim, 2012:100). Haré uso de la palabra religión para referirme a una forma de ver el mundo que divide entre lo profano y lo sagrado, y que dota de cohesión a una colectividad a partir de sus significados sobre el mundo. Además, genera órdenes y sentidos a las prácticas cotidianas. Es un proceso complejo de gestión de rituales que es efectuado por voluntad propia de las personas que deciden ser creyentes y que aceptan ser parte de una institución que tiene reglas morales determinadas (aunque haya evidencias de prácticas religiosas desarrolladas desde fuera de esta institución), al mismo tiempo que son capaces de compartir y reproducir estas normas por sí mismos, como individuos insertos también en otras esferas sociales.

Ahora bien, he decidido unir estas dos definiciones, moral y religión, para hablar de una cultura de valores que generan principios de acción más allá de una colectividad religiosa. La moral religiosa es un concepto que pudiera aplicarse a varias religiones, sin embargo, me he propuesto a observar, en particular, a la moral judeocristiana por representar más que una ideología, una cultura de valores en Occidente cuya importancia, vigencia y pertinencia implica consecuencias en nuestra sociedad.

Si bien señalé que hay momentos donde no son sinónimos ni se pueden usar indistintamente, también es cierto que tienen puntos de encuentro convexos. Hay acciones que están cimentadas en el judeocristianismo pero que logran cierta independencia al ser ejercidos no por rituales o protocolos institucionalizados, sino por conveniencias (léase como convenciones).

Es decir, me refiero a una parte de la religión que tiene que ver con las ideas sagradas del bien y del mal pero referidas a prácticas con sustratos ideológicos específicos (códigos morales) que a pesar de ser entendidos, generados y compartidos en un contexto como el de las iglesias, cuyos miembros aceptan reconocer y apropiárselos, tienen la capacidad de vincularse con otras áreas de conocimiento y otras dinámicas sociales. Es decir, si bien la moral religiosa nace en la institución religiosa, no permanece exclusivamente en ésta; se

desprende, se aísla, muta y se propaga en la medida en que haya individuos que reproduzcan sus valores e ideología de manera independiente. Se vuelve un conjunto de valores o referentes sobre la vida, una cosmovisión que es traslucida ante las prácticas cotidianas y no ante los rituales. Es una forma de religiosidad, distinta a lo puramente religioso-institucional, que permite un parámetro de negociación ante los demás, por lo que puede ser aplicada tanto por creyentes formales de la religión como por ateos, agnósticos u otro tipo de personas que decidan adherirse a sus principios o no. Con esta subdivisión de la religión me despego de la burocracia en sus instituciones, sus jerarquías, sus rituales al interior de las iglesias, etcétera, para enfocarme en las ideologías morales que son absorbidas por sus individuos.

### **La moral religiosa en el fotoperiodismo: los sentidos de la incertidumbre**

Luego entonces, la simple presencia de símbolos religiosos judeocristianos en el fotoperiodismo es ya una forma de religiosidad, que responde al uso de una moral religiosa; una forma externa, casi natural de divulgar un conocimiento a partir de un soporte como la fotografía.

La fotografía nunca es inocente, siempre hay intenciones detrás de ella. El fotógrafo tiene una carga visual retrospectiva educada, y en el caso del periodismo, una tarea por conseguir una imagen que cumpla con ciertos criterios éticos y editoriales. Aun con estas restricciones, quise buscar en este oficio la reproducción de símbolos religiosos, pues no se puede obviar la presencia de estos elementos ahí.

Mi *corpus* se limita a la observación de diez años, de 2005 a 2014. Recorrí todas las categorías premiadas y con mención honorífica del World Press Photo buscando la evidencia explícita de elementos simbólicos religiosos judeocristianos. El resultado de esta selección bruta fue de 53 fotos: 40 corresponden a la religión católica, 7 a la protestante y 6 a la judía. Para establecer esta distinción me basé en la interpretación evidente de los símbolos que estaban presentes y cuando no eran claros, recurría a las descripciones que explicaban el contenido. Además, seleccionaba fotografías con estas características pero que se encontraban dentro de fotoreportajes o fotosecuencias, por lo que en la mayoría de las ocasiones sustraigo las fotos de sus contextos.

Para la ejecución del análisis, de esas 53 fotografías, sólo quedaron 21. Una última selección me permitió discriminar las menos evidentes o confusas. Además de que la disminución de fotos me ha permitido ser más concreto al momento de usarlas y enunciar los sentidos de las imágenes. Más que un análisis estético, mi intención es explicar ese conjunto de atribuciones simbólicas como algo que incluso trasciende al fotoperiodismo.

A partir de las fotos seleccionadas atravieso dos ejes descriptivos con los que pude hacer cortes temáticos para acotar un acercamiento a mi objeto de estudio, con el cual pueda categorizar las imágenes, insertándolas en posibles situaciones similares:

1) **Incertidumbres:** En este eje están los temas que motivan la presencia de símbolos correspondientes a la *moral religiosa* en las fotografías. Esta moral representa una certeza ante la incertidumbre, dota de significados o permite un parámetro de cuestionamiento de la realidad. Aquí parto desde los conceptos de *vida/muerte* que son campos que aborda la religión desde su idea de Fundación/Fin del mundo. Por ello las categorías son las siguientes: Vida/Sobrevivencia/Modo de vida. Enfermedad. Guerras/Guerrillas/Conflictos civiles/Conflictos políticos. Catástrofes naturales. Muerte/Después de la muerte.

2) **Espacios de prácticas religiosas:** Este segundo eje permite ver su presencia de manera física con la intención de observar desde lo religiosamente institucional hasta lo que está ajeno de ello. Es, pues, una descripción de cómo los individuos permiten, desarrollan y gestionan esta transición diametralmente impuesta en el debate entre lo público y lo privado. Aquí se estudia desde lo íntimo, es decir el interior de un hogar. La calle. Otros espacios privados como escuelas, institutos, empresas, organización. Las iglesias. Cementerios. Hasta llegar a la privación de la libertad que es la cárcel.

El primero es el eje rector de este análisis mientras que el segundo interviene de manera geográfica, localizando espacialmente los temas de las fotografías. Hay una relación entre el porqué aparecen estos fenómenos y dónde se llevan a cabo, pues los mismos motivos pueden trasladar a esta reproducción desde su institución hasta espacios privados donde los individuos recurran de manera autónoma y autosuficiente a su uso.

## **Conclusiones:**

- 1) Los fenómenos religiosos no pertenecen exclusivamente al aspecto privado, a la fe, a lo íntimo o a comunidades cerradas. Están en lo público, incluso en la privación de la libertad, en la cárcel.
- 2) Estos hechos sociales pueden manifestarse públicamente y fuera de una institución religiosa como símbolos que se reconocen, se socializan, se critican, se adoptan, se refutan o conviven paradójicamente con otras formas de conocimiento en una denominada “competencia de saberes”.
- 3) La *moral religiosa* es aquel conjunto de valores que se considera más como una cultura que como algo propio a una religión, por ende, transita de una institución religiosa hacia los individuos, como portadores de la misma, pues son éstos quienes se la apropian y la replican.
- 4) Los símbolos que forman parte de la moral religiosa existen y se distribuyen por su capacidad de empatía con los otros. Refieren a la expresión ordenada, plausible y sistemática de los sentimientos y emociones por encima de su carácter sagrado.

## BIBLIOGRAFÍA

Berger, Peter,

*El dosel sagrado. Para una sociología de la religión*, Kairós, Barcelona, 1972.

Dumont, Louis,

*Ensayos sobre el individualismo*, Alianza Editorial, Barcelona, 1987.

Durkheim, Émile,

*Las formas elementales de la vida religiosa*, Fondo de Cultura Económica, México, 2012.

Eco, Umberto,

- *Et al, ¿En qué creen los que no creen?*, Ediciones temas de hoy, Argentina, 1997. En línea << [http://www.bsolot.info/wp-content/uploads/2011/02/Eco\\_Umberto\\_Martini\\_Carlo\\_Maria-En\\_que\\_creen\\_los\\_que\\_no\\_creen.pdf](http://www.bsolot.info/wp-content/uploads/2011/02/Eco_Umberto_Martini_Carlo_Maria-En_que_creen_los_que_no_creen.pdf) >>

Gaytán, Felipe,

- “La incierta mirada hacia lo sagrado”, en Daniel Gutiérrez-Martínez (Coord.), *Religiosidades y creencias contemporáneas. Diversidades de lo simbólico en el mundo actual*.
- “Uno, todos, ninguno, el cuerpo en la distinción público y privado” en Hugo José Suárez *et al* (Coords.) *La Sociedad de la Incertidumbre*, UNAM-IIS, México, 2014.

Gutiérrez-Martínez, Daniel

- “Modernidad, religiosidad y espíritu del tiempo”, en Daniel Gutiérrez-Martínez (Coord.), *Religiosidades y creencias contemporáneas. Diversidades de lo simbólico en el mundo actual*.
- “Individualismo en la modernidad; estrategias de sentido intersubjetivas de la ecosofía”, en Hugo José Suárez *et al* (Coords.) *La Sociedad de la Incertidumbre*, UNAM-IIS, México, 2014.
- *Religiosidades y creencias contemporáneas. Diversidades de lo simbólico en el mundo actual*, El colegio Mexiquense, México, 2010.
- *Sistema de creencias y desigualdad social: un estudio socio-histórico sobre la desigualdad social en las regiones indígenas de México, el caso de los*

*otomíes del estado de Querétaro* (Tesis de doctorado), El Colegio de México, 2007.

Miguel, Roberto,

“Usos ideológicos de la religión”, en Daniel Gutiérrez-Martínez (Coord.), *Religiosidades y creencias contemporáneas. Diversidades de lo simbólico en el mundo actual*.

Roland Barthes,

*La cámara lúcida, nota sobre la fotografía*, Ediciones Paidós, Barcelona, 1990.

Sánchez V., Adolfo,

*Ética*, Debolsillo, México, 2006.

Suárez, Hugo J.

- “Apuntes sobre el paisaje religioso en Guanajuato”, en Daniel Gutiérrez-Martínez (Coord.), *Religiosidades y creencias contemporáneas. Diversidades de lo simbólico en el mundo actual*.
- *La fotografía como fuente de sentidos*, FLACSO, Costa Rica, 2008.

Weber, Max,

- *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Fondo de Cultura Económica, México, 2008.
- *Sociología de la religión*, Colofón, México, 2014.