

COLECCIÓN PERIFERIAS

POLÍTICA COMO SIGNO DE LOS TIEMPOS

RELIGIONES, DEMOCRACIAS Y ESTALLIDOS SOCIALES
EN CLAVE TEOLÓGICO-POLÍTICA



NICOLÁS PANOTTO



POLIEDRO
EDITORIAL
DE LA UNIVERSIDAD DE SAN ISIDRO

Política como signo de los tiempos

**Religiones, democracias y estallidos sociales
en clave teológico-política**

Por Nicolás Panotto

Panotto, Nicolás

Política como signo de los tiempos : religiones, democracias y estallidos sociales en clave teológico-política / Nicolás Panotto ; prólogo de Emilce Cuda. - 1a ed. - Beccar : Poliedro Editorial de la Universidad de San Isidro, 2022.

Libro digital, PDF - (Periferias)

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-48341-3-3

1. Teología. 2. Teología Política. 3. Religiones. I. Cuda, Emilce, prolog. II. Título.
CDD 201.6

Colección Periferias

Diseño editorial: Soledad Lohlé

Poliedro Editorial de la Universidad de San Isidro

Universidad de San Isidro Dr. Plácido Marín

Av. del Libertador 17175 Beccar (B1643CRD), Buenos Aires, Argentina



Poliedro Editorial de la Universidad de San Isidro es propiedad de la Fundación de Estudios Superiores Dr. Plácido Marín

Autorizada provisoriamente por Decreto PEN Nro. 1642/2012 conforme a lo establecido en el artículo 64 inciso "c" de la Ley 24521

Índice

Prólogo	5
Introducción	8
LUGARES DE LA POLÍTICA, LUGARES DE LA CREENCIA.....	12
La política como signo de los tiempos	13
Lo religioso y la disputa política por lo público.....	22
LAICIDAD Y LIBERTAD RELIGIOSA: EPICENTROS DE DISPUTA	34
Libertad religiosa: ¿realidad o ficción?.....	35
Sobre la instrumentalización neoliberal de la libertad religiosa	42
Libertad religiosa: una apuesta democrática en contextos de conflicto	47
Laicidad, activismos y construcción de saberes	50
MÁS ALLÁ DE LA POLÍTICA, O LA POLÍTICA COMO TRASCENDENCIA	55
Alteridad, paradoja y utopía: deconstrucción del poder desde la imaginación lúdico- teológica.....	56
Fe(s), ideologías, utopías y minorías	66
Bibliografía	70

Prólogo

Aprendiendo a ver juntos por donde pasa Dios hoy

El título es el desafío que Juan Carlos Scannone nos puso, a Nicolás y a mi, una tarde de invierno en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina, en el barrio de Villa Devoto, cuando lanzamos el primer Grupo de Trabajo CLACSO sobre Teología, ética y política.

Con Nicolás desde hace más de una década caminamos juntos. Tenemos similitudes y diferencias que nos enriquecen, nos une un mismo Espíritu, y caminamos juntos amorosamente. Hemos puesto en práctica el diálogo ecuménico, no por mandato, sino por simpatía, algo que parece ya no se estila, pero sin eso no hay república ni Iglesia. Sin simpatía no hay posibilidad de enamorarse, de construir conocimiento, de organizar el campo social, de una vida digna. Por amor se unen los cuerpos físicos, decían los griegos. El amor mantiene en equilibrio al cosmos. El amor marca el ritmo, incluso a la academia para que esta no devenga instrumento de devastación natural y social, ni de soporte teológico a lo político. La categoría “signo de los tiempos”, no menor en la obra que estoy prologando, se refiere a la manifestación de Dios en el presente, no a los hechos destacados de la historia en ese momento. Según el Concilio Vaticano II, Dios se sigue manifestando en la historia a través de su pueblo quien, como sujeto comunitario -es decir, cuando se une en el amor social a imagen del amor de la Santísima Trinidad-, expresa necesidades vitales y por tanto universales. No cualquier manifestación popular es considerada un signo de los tiempos. Las manifestaciones populares por intereses sectarios no son consideradas un signo de los tiempos. Un signo de los tiempos es, por ejemplo, el actual “clamor de la tierra y de los pobres” por la continuidad de la vida misma (*Laudato Si*, 1). Dicho de otro modo, Dios se manifiesta, habla en el lenguaje de la creación, que son las personas y la naturaleza, ante un clamor que implique una necesidad última de la especie; es decir, una necesidad tal que, si no se satisface, la vida misma está en peligro. Por lo tanto, un signo de los tiempos es la providencia interviniendo en la historia ante una necesidad universal manifestada por su pueblo. Dios habla en ese clamor, por ahí pasa Dios. Por eso Scannone dijo que los movimientos populares son hoy el signo de los tiempos.¹

Poder escuchar, en el clamor de la tierra y de los pobres, qué dice hoy Dios a su pueblo, es tarea del teólogo. Eso hace Nicolás. Teólogo cristiano es quien pone en palabras de la cultura de su tiempo -y con las mediaciones propias de su tiempo-: quién es el Dios uno y trino en el que cree; qué dice Dios a en la segunda persona de la trinidad, encarnada en Jesús de Nazaret, el Cristo; y qué dice Dios, en la tercera persona de la Trinidad, el Espíritu Santo, presente en los pueblos de la tierra que forman el Pueblo de Dios, a su pueblo unido en *ecclesia*, en cada momento histórico, cuando clama a Dios Uno y Trino desde sus sufrimiento.

Por supuesto todo esto abre otra pregunta crucial: ¿toda manifestación popular representa al pueblo, incluso al Pueblo de Dios? Esta pregunta explica por qué Nicolás se mete de lleno con el tema “pueblo”. Al respecto diré, sin mayores referencias dado el poco -pero preciso- espacio que otorga un prólogo, que un agregado de personas no es pueblo sino masa; y una masa no necesariamente es la suma solo de los pobres. Lo que hace que esa masa se conforme como pueblo es la unidad amorosa para salvar la vida. De lo contrario, se podrán escuchar múltiples demandas, pero no una; se podrán escuchar demandas masivas, pero no necesariamente se escuchará un pueblo, y mucho menos el Pueblo de Dios presente en los pueblos de la tierra. El pueblo está en la unidad de la demanda o clamor, o no está el

¹ Juan Carlos Scannone, *La ética social del Papa Francisco*, Ágape, Buenos Aires, 2018.

pueblo. Esa demanda o clamor, es toma de posición en un discurso porque sí, sin estrategia, solo por necesidad y amor. Es un tema de confianza. Es la toma de posición en un credo. Ser uno, como el Padre es Uno, esa es la cuestión para salvarse. Sin estrategia: solo deja todo y únete. La pregunta no es: por qué uno. La pregunta es: uno para qué. La respuesta la dio Jesucristo en la parábola del joven rico: para salvarse, para tener vida. Que el pueblo está en la unidad, no es un invento populista.

La unidad en las relaciones la genera el amor, quien emerge “en” (y no como) tercera persona -hoy, en términos europeos, diríamos sujeto en lugar de personas-; el amor, en persona, procede de la relación. El Espíritu Santo, tercera persona de la Santísima Trinidad, es el amor; es la unidad que, en persona, procede del amor intra-trinitario entre el Padre y el Hijo. Esto último, es principio de fe para el cristianismo, claro está, pero aun para los no creyentes puede resultar interesante la función del amor como principio de unidad en persona; la función de la esperanza como dinamismo social por la justicia evangélica; y la función de la fe, vuelta *con-fianza*, como condición de una política democrática. Tristemente el miedo residual europeo al fascismo nos impide pensar en el pueblo como persona comunitaria que emerge de una relación amorosa entre diferentes. Es una analogía a partir del dogma cristiano. Eso hacemos en América Latina, sin fascismo ni comunismo, pero con desocupación, hambre, analfabetismo, extractivismos.

Esta breve introducción me sirve para decir que el teólogo Nicolás Panotto, colega y amigo, compañero de ruta en el diálogo ecuménico con el pueblo, presenta una reflexión teológica de alto nivel. ¿Por qué digo esto? Porque si creemos que Dios se manifiesta en la historia -lo que para los creyentes representa un signo de los tiempos-, cómo podremos los teólogos hacer teología si no aprendemos también a leer los signos de los tiempos, que son históricos, que son lo político -algo distinto de la política. Cómo distinguiremos: cuándo la demanda social es democrática -es decir, por intereses particulares susceptibles de ser satisfechos por las instituciones vigentes-; o cuándo la demanda social es popular -es decir, por necesidades vitales imposibles de satisfacer si no cambian las condiciones que generan las relaciones de fuerza que amenazan la vida misma. Tenemos en común con Nicolás, además de ser teólogos cristianos, por un lado, haber estudiado teoría y filosofía políticas, por eso no las confundimos, por eso sabemos distinguir la ética de la ideología. Por otro lado, haber profundizado, también ambos, en los modos de constitución de las identidades populares, no nos hace politólogos, sino teólogos que caminan junto al Pueblo de Dios.

Como buen teólogo latinoamericano, Panotto pone en juego el método teológico propio de ese continente -ver-juzgar-actuar-, para poder distinguir cuando los hechos sociales históricos son signo de los tiempos, y cuando no lo son. Ahora, para comenzar a ver, se debe aprender a mirar, a sentir, a escuchar, a tocar, a olfatear y a saborear. De lo contrario no se ve, se ideologiza, como el autor muy bien lo explica. Por eso mismo es importante destacar que dicho método tiene como punto de partida la realidad, la cual se expresa en el sufrimiento a causa de injusticias sociales, que pone de manifiesto relaciones deshumanizantes antes que amorosas; y en las respuestas socio eclesiales a ese sufrimiento, que siempre son políticas si se expresan públicamente, algo que también el autor explica con claridad, porque es uno de sus temas principales, la teología pública -termino mas utilizado en el Norte.

Cuando la fe mueve a salir del aislamiento como pueblo a los creyentes, es decir, unidos, las personas que conforman ese pueblo hablan en público, hacen política en tanto palabra pública que denuncia la injusticia y anuncia el Reino. La práctica pública de la Iglesia cristiana de ese continente, es decir, cuando las personas de fe se unen como uno, como un pueblo, antes que partir de un programa sociopolítico y económico estratégico a futuro -al estilo europeo-, se une en torno a una demanda por justicia en memoria comunitaria de un pasado de sufrimiento, lo que el Papa Francisco llama experiencia mística comunitaria. Mística, porque se siente en todo el cuerpo, como el amor, como el odio padecido. Para explicar esto, desde ya mucho mejor que yo, Panotto cita a los autores más reconocidos. No

los cita como ornamento narcisista para medirse con posibles pares. Los cita con propiedad porque los ha estudiado minuciosamente durante años, y en algunos casos ha estado en contacto directo con ellos.

La deconstrucción de categorías colonialistas, tanto como la constitución de identidades alternativas a los modelos culturales hegemónicos es una constante en toda su obra. Panotto es un teólogo que entra de lleno en el debate sobre lo público y lo privado, poniendo de manifiesto que en el espacio público actual se debate lo privado, desde la propiedad hasta la idea misma de familia. Menos los vicios, todo es público. Invito a detenerse en este punto que hoy atraviesa todos los discursos teológicos. Con esto, Panotto muestra muy bien que la secularización del Estado no es lo mismo que la secularización de la sociedad, por lo que se requieren distintos acuerdos según el espacio comunicativo.

Este delicado tema, central según mi opinión, tanto para las religiones como para los partidos y movimientos políticos, lo lleva directo a plantearse el tema de la libertad religiosa. Esto parece un tópico decimonónico ya resuelto. Sin embargo, en el siglo XXI es imperioso retomarlo si se quiere mantener una forma democrática de las sociedades, al margen del liberalismo aunque, como señala Panotto, la libertad religiosa se vincula con lo político a partir del liberalismo, y caerá con él. Esto restablece la disputa por el saber entre religión y ciencia. El conocimiento, que hasta ahora fue apropiado por la ciencia y la tecnología como laboratorios apropiados para la verificación de los resultados, hoy vuelve a estar en disputa ante el fracaso científico-tecnológico que expresa la crisis civilizatoria socioambiental o ecológica. Por todo esto, señala Panotto, la democracia no puede dejar de hablar de libertad religiosa. A esto agrego: las religiones tampoco. ¿Por qué digo esto? Porque a un cuarto del siglo veintiuno vemos que también la lucha por la verdad vuelve a ser un tema de la religión. No se discute el dogma sino la puesta en práctica del mensaje evangélico. Esa práctica, ¿es pública -es decir a la luz de lo público, a puertas abiertas, con todo el pueblo-, o es privada, en gueto, para catecúmenos que buscan un reducto de salvación? ¿Esto último corresponde al cristianismo y al catolicismo? ¿Qué significa, entonces, la libertad para lo público aun dentro de las religiones?

Los teólogos no sólo hablan de Dios y de la obra de Dios, sino también de la instrumentalización de la religión políticamente. Uno de esos teólogos es Nicolás Panotto, quien nos advierte que la fe no es una ideología, pero puede generarlas.

Emilce Cuda
Roma, marzo 2022

Introducción

Este libro es un “experimento”. Un entrecruce de campos generalmente poco conectados, que, sin embargo, poseen más vínculos de lo que generalmente reconocemos. Nos referimos a la mentada relación entre religión y política, que tanto ocupa medios de comunicación, debates académicos y conversaciones de sobre mesa. Y no por simple vicio o casualidad, sino porque la presencia del campo religioso es cada vez más evidente dentro de los vericuetos y superficies de las democracias contemporáneas.

El elemento religioso siempre ha formado parte de las configuraciones sociopolíticas y culturales latinoamericanas, no sólo apañando, legitimando o sosteniendo discursos, modelos y prácticas específicas sino también vehiculizando, desde la especificidad de su representación identitaria (sea cual fuere), el establecimiento de regímenes políticos hasta procesos de transformación social. Sin embargo, a pesar de tal evidencia, lo religioso sigue siendo, si no un tema marginal, un elemento abordado de forma a veces superficial dentro de la teoría política o las lecturas críticas contemporáneas.

La pregunta es: ¿por qué el factor religioso es inevitable y, por momentos, hasta indispensable a la hora de leer los procesos políticos de nuestra región? Una primera reacción es apelar al elemento “instrumental”, especialmente por parte de sectores conservadores, subrayando la presencia de discursos religiosos en el espacio público que insisten en agendas políticas particulares, en el uso que hacen candidatos políticos de narrativas religiosas como capital simbólico, o la capacidad de lobby de ciertos sectores a la hora de debatir sobre políticas públicas sobre temas controversiales, especialmente para algunos segmentos eclesiales. Aunque todo esto es verdad, también existe la tendencia, especialmente dentro de algunos análisis políticos, de adentrarse en estereotipos y miradas homogeneizantes, que no sólo brindan miradas superficiales sobre el mundo religioso, sino que, además, llegan a promover miradas contraproducentes para una discusión y confrontación más profunda sobre estas prácticas, incluso obturando posibles acciones de incidencia como contrarrespuesta.

Este libro parte de tres presupuestos o puntos de partida. En primer lugar, que es necesario complejizar el modo en que se entiende la relación entre lo religioso y lo político. En otro trabajo, hablamos de tres modos de abordar dicha relación.² Una primera es tomarla desde una mirada *institucionalista*, donde la relación se analiza en términos de influencia de competencias de lo religioso dentro de la maquinaria burocrática. Es decir: la influencia se mide en la medida que logran escaños o candidatos/as, si forman parte de configuraciones partidarias, si ganan elecciones, entre otros elementos. Una segunda mirada es la *pragmática* o *instrumental*, donde la incidencia se computa en la forma en que cada sector se beneficia del otro. Hablamos de cuando los grupos políticos apelan a sectores religiosos para ganar capital simbólico, moral o electoral, y de grupos religiosos que se vinculan con sectores políticos para ganar visibilidad, lobby o incluso beneficios económicos. Una tercera mirada es la *socio-cultural* o lo que algunos/as han llamado *giro antropológico*³. Mientras las dos primeras parten su análisis desde un marco institucional o en torno a la configuración del vínculo, esta perspectiva se concentra más en indagar sobre *la dimensión política constitutiva de lo religioso en tanto proceso de identificación*. Es decir, lo político de lo religioso no remite sólo a cómo se vincula con partidos o narrativas ideológicas particulares sino con su capacidad de construir sentido social. Es decir, en cómo los propios elementos identitarios del campo religioso -sus

² Nicolás Panotto, “Fe que hace la diferencia: prácticas religiosas, ontología(s) y construcción de lo público. Un caso dentro del pentecostalismo argentino”. En *Liminales. Escritos sobre psicología y sociedad*. Universidad Central de Chile 29, Vol 1. N° 10. Noviembre, 2016 / 29-45

³ Joaquín Algranti, “Notas para el estudio de las comunidades pentecostales”. En: *Scripta Ethnologica*, (XXVIII): 2006, 95-120

discursos teológicos, configuraciones institucionales, procesos comunitarios, modos de articularse con otros espacios, etc.- canalizan sentidos para entender la participación ciudadana, los modos de diferenciación con otros sectores sociales, la forma de comprender la sociedad y el mundo.

Estos tres abordajes no son excluyentes entre sí. La aplicación de cada uno tendrá que ver con el objeto, coyuntura o práctica que se desee analizar. Sin embargo, las tres miradas deben ir de la mano para alcanzar las complejidades siempre presentes a la hora de analizar este vínculo en cualquiera de sus formas. Lo que queremos destacar es que en el análisis político tradicional preponderan generalmente los dos primeros, mientras que el análisis socio-cultural tiende a quedar relegado o inexistente. Esto último se ubica más como una tarea para científicos de la religión, o a tal vez teólogos/as. Lo que termina haciendo dicha escisión es entablar un análisis sobre un fenómeno sin adentrarse a conocer su propio objeto. No sólo ello, sino que, además, propone una mirada reduccionista de lo propiamente político, definido sólo desde sus aristas institucionales y desde las típicas abstracciones de la teoría liberal moderna, que deja fuera una posible diversificación de lo político como un complejo campo de construcción y movilización socio-cultural, donde lo religioso es un elemento más.

Un segundo punto de partida es *de quién estamos hablando cuando nos referimos a incidencia religiosa en la política*. Frases como “la iglesia se mete en el Estado”, “lo religioso debe quedar fuera de la política”, entre otras, sugieren conceptualizaciones demasiado generales, que requieren ser precisadas con mayor exactitud. “Lo religioso” es un campo demasiado vasto y con expresiones sumamente diversas. Incluso al hablar de “iglesia”, ¿a qué nos estamos refiriendo? ¿Al catolicismo, al campo evangélico, al pentecostalismo, a una denominación independiente? Pero más aún, ¿quiénes son los que realmente operan en el campo político? Aquí debemos tener en cuenta que existe un gran entramado de configuraciones institucionales hacia dentro de los cuerpos religiosos: denominaciones, juntas pastorales (barriales, provinciales, nacionales), organismos y federaciones eclesiales, organizaciones basadas en la fe, espacios de diálogo ecuménico e interreligiosos, movimientos sociales religiosos y hasta redes políticas regionales que articulan un vasto conglomerado de organizaciones nacionales, para incidir en organismos multilaterales.⁴ Cada una de estas instancias institucionales responden a agendas propias que, aunque se presenten a partir de una identificación confesional, no necesariamente representan el conjunto completo de expresiones que habitan esa expresión religiosa. Por ello, a la hora de analizar cómo lo religioso incide en lo político, una de las primeras preguntas que debemos hacer es quién lo hace, desde qué mirada ideológica, teológica y social, y en qué medida se relaciona con la comunidad que representa. Esto nos permitirá acotar el análisis y ver una foto más completa del asunto.

Finalmente, el tercer punto de partida es *la necesidad de complejizar la definición del propio fenómeno religioso*. Cuando nos referimos a “religión”, tendemos a pensar en un cuerpo institucional, con una jerarquía fija y una teología inamovible. También como una comunidad que sigue sin cuestionamientos lo que plantea el dogma o su liderazgo. La realidad es sin duda mucho más compleja. Por esa razón, hoy día se están apelando a términos como religiosidad popular, nuevos movimientos religiosos, creencias, espiritualidades o religiosidad vivida, como modos de dar cuenta de las reapropiaciones constantes por parte de los y las creyentes, así como de los cambios persistentes dentro de los conjuntos institucionales.⁵ Este elemento es fundamental, no solamente con el propósito de generar una mirada más diversa

⁴ Nicolás Panotto, “Incidencia religiosa en clave multilateral: la presencia de Redes Políticas Evangélicas en las Asambleas de la OEA”, en *Revista Cultura y Religión*, vol.14, núm.1, 2020, pp.100-120.

⁵ Alejandro Frigerio, “Nuestra arbitraria y cada vez más improductiva fragmentación del campo de estudios de la religión”. *Revista Cultura y Religión*, 15 (1), 301-331; Nicolás Panotto, “La dimensión política de la espiritualidad como mística: alteridad, lenguaje y hospitalidad radical en la construcción de lo público”. *Hojas y Hablas* No. 20. julio - diciembre de 2020, pp. 13-28

del campo religioso, sino también para dar cuenta de la multiplicidad de desplazamientos que hay a la hora de analizar los modos en que lo político y lo religioso se entrecruzan, teniendo en cuenta los procesos de reapropiación de los sujetos creyentes sobre los discursos teológicos y políticos, los conflictos intra-comunitarios a la hora de que una expresión religiosa asume una posición socio-política, la pluralidad de voces en su seno, los movimientos y organizaciones que se construyen a partir de las disidencias internas, y el amplísimo abanico de articulaciones y agendas colectivas entre los actores religiosos, organizaciones de sociedad civil y movimientos sociales.

La estructura de este libro aspira profundizar las intuiciones y sensibilidades epistémicas presentadas hasta aquí. En la primera parte, nos concentraremos en analizar con mayor detenimiento las matrices posibles para aplicar a la hora de hablar de la relación religión-política. Para ello, en el primer capítulo definiremos lo político desde la noción de “signo de los tiempos”, un concepto teológico que nos permite adentrarnos a una mirada más amplia de los procesos políticos, concibiéndolos como un gran conglomerado de expresiones socio-culturales que nacen a partir de demandas concretas que irrumpen como una falta frente al agotamiento de las formas políticas hegemónicas, y que se plasman en coyunturas de disrupción, como lo vemos en los crecientes estallidos sociales que pululan por nuestra región. En el segundo capítulo nos adentraremos en un debate un poco más teórico en torno a la tensión entre definiciones de lo público y los contra-públicos en relación con el campo religioso, partiendo del cuestionamiento al concepto de razón pública en Jürgen Habermas que hacen Nancy Frazer y Charles Taylor, especialmente sobre su concepción liberal secularista en torno a lo religioso. Finalmente propondremos una noción agonista de lo político y el rol del pluralismo religioso para alimentar la democracia.

La segunda parte se centra sobre una temática que hoy día articula buena parte del debate sobre la relación entre campo religioso y espacio público latinoamericano, como es el de *la libertad religiosa y los regímenes de laicidad*. El conjunto de ensayos que se presentan en esta sección se focaliza sobre tres ejes principales. Primero, en que los regímenes políticos en América Latina presentan grandes debilidades y falencias -tanto en términos institucionales como políticos y filosóficos- a la hora de hablar sobre garantía del Estado laico y la promoción de la libertad religiosa como derecho. Segundo, que esta debilidad hace que la libertad religiosa sea un término instrumentalizado, especialmente por sectores religiosos conservadores que, en su nombre, pretenden establecer un marco reactivo para legitimar su oposición y el rechazo de agendas políticas, vinculadas especialmente con los derechos humanos y políticas públicas a favor de las minorías. Finalmente, se plantea la necesidad de un abordaje de la temática a partir del pluralismo religioso y los activismos sociales, con el objetivo de construir contra-narrativas en el espacio público (nacional y regional), desde voces de fe comprometidas con los derechos humanos, con el propósito no sólo de acompañar el reclamo de movimientos sociales y organizaciones de sociedad civil, sino también con la construcción de una laicidad genuina, incluyente y plural, lo que se contrapone a la visión liberal tradicional que confunde la separación Iglesia-Estado con la separación Espacio Público-Religiones/Espiritualidades. Creemos que la apuesta para contrarrestar el avance de agendas fundamentalistas y conservadoras en nombre de la libertad religiosa, no debe centrarse en un paradigma separatista, donde lo religioso se relega a la vida privada, sino inclusiva, apostando por una mirada que integre las voces religiosas y espirituales dentro del conflicto de posiciones en el espacio público, para confrontar aquellas posiciones que pretenden absolutizar una perspectiva única en nombre de la fe, lo cual también requiere del desarrollo de políticas públicas que garanticen y generen estas dinámicas.

La última parte se adentra en un campo tal vez poco común dentro de este tipo de trabajos, como es la teología. Aquí se abordarán dos temas. Por un lado, sobre cómo la dimensión de alteridad/trascendencia en la teología habilita a pensar la fe en clave de descentramiento, de desplazamiento, de corrimiento y antagonización de las matrices sociales,

siendo la fe y las iglesias espacios de paradoja y alteridad, es decir, instancias críticas frente a los esquemas sociopolíticos hegemónicos. En esta dirección, el último capítulo presenta la intrínseca relación entre fe, ideologías y utopías, para cuestionar la demonización que el fundamentalismo y el neoconservadurismo religiosos hacen sobre la relación entre estos campos, renegando o deslegitimando cualquier mediación subjetiva y política sobre la fe. Esta sección no sólo apunta a un público cristiano que intenta construir una contra-narrativa crítica y comprometida, sino también quiere ahondar en una visión teológica que aporte al abordaje socio-cultural de la relación religión-política, tal como fue presentada anteriormente, donde podemos ver en la narrativa teológica una herramienta para la lectura crítica del campo religioso en su adentramiento político.

Para concluir, valga destacar que este libro compila un conjunto de ponencias, conferencias y escritos en revistas de investigación y difusión, los cuales responden a públicos, contextos y problemáticas muy variadas. Más allá de su dispersión en tiempo y espacio, su clasificación da cuenta de ciertos hilos conductores, que apuntan a la imperiosa necesidad de continuar indagando en torno a los sorprendentes y variados vínculos entre el campo religioso y político, desde las constantes interrupciones y desplazamientos del espacio público latinoamericano que mantienen la política una constante ebullición, donde las creencias religiosas participan, aportan y disputan activamente desde las diversas trincheras en juego.

**LUGARES DE LA POLÍTICA,
LUGARES DE LA CREENCIA**

La política como signo de los tiempos

La noción de *signos de los tiempos* cobró fuerza en el período post Vaticano II, bajo la órbita de los denunciados peligros que trae consigo el histórico etnocentrismo eclesial, donde las fronteras institucionales no sólo se transformaron en una trinchera para defender una pretendida infalibilidad identitaria sino también para cooptar la propia dimensión revelatoria de Dios en la historia. Podríamos decir que fueron dos los contextos desde los cuales surgió esta concepción: por un lado, la necesidad de pensar en la acción divina a través de acontecimientos históricos que involucran otros agentes más allá de la iglesia, y por otro, el cuestionamiento a esa visión colonialista tan enraizada en el ethos cristiano, que no concibe la posible manifestación de Dios por fuera de su círculo religioso.

Los signos de los tiempos son acontecimientos históricos que irrumpen como novedad, que interrumpen los procesos conocidos para dar cuenta de otras voces, de nuevos escenarios, con el propósito de revelar una ruptura y subversión frente a lo establecido, entendido como aquello que llega a un agotamiento tanto por su irrelevancia como por su imposibilidad de representar los anhelos y necesidades de un momento concreto. La dureza de estos sistemas o cosmovisiones producen un resquebrajamiento de lo conocido como reacción a la opresión que provoca su accionar o presencia. Los signos de los tiempos simbolizan circunstancias y devenires sobre lo que debe cambiar radicalmente, para dar lugar a la imbricación de dos elementos coexistentes: la demanda/denuncia por una transformación y la apertura de una (nueva) posibilidad, a partir de la emergencia de otros lugares, otras voces, otras prácticas.

En esta idea subyace una profundidad constitutivamente teológica: el devenir de la irrupción/novedad representa el sello de la acción siempre extraordinaria de Dios. La historia deja de ser un tablero de ajedrez de movimientos fijos y bandos contrapuestos, para abrirse a ser una plaza repleta de puntos de fuga, de escapes, de posibilidades de juego, de escondites, de fisuras, de posibles acciones y caminos, a partir de un sinnúmero de agentes que no responden necesariamente a las estipulaciones religiosas, como lo vemos en el ejemplo de la mujer samaritana (Juan 4.5-43), en cuya persona se encarnan todos los prejuicios y estigmas socio-religiosos de la época, y al mismo tiempo el devenir en emisaria de la Buena Nueva luego de su encuentro con Jesús (a pesar de la resistencia de los prejuiciados discípulos).

Los signos de los tiempos, entonces, dan cuenta de tres elementos teológicos fundamentales. Primero, que la acción de Dios va por un camino contrario al de la programática dogmática, las escalas morales, los preconceptos sociales o la deliberación de una escatología determinista. Más bien, la presencia de Dios se hace patente en la novedad que interrumpe, que subvierte, que trae consigo lo nuevo; es decir, que revela, en el pleno sentido del término. Segundo, que la presencia divina en la historia no tiene un emisario o institucionalidad propias ni únicas. El reino imprime un horizonte utópico y ético que se materializa en quien asume la hospitalidad de la manifestación del Espíritu, lo cual se traduce en la acogida del que sufre, en un cuestionamiento a todo marco de sentido que pretenda totalidad, en una aceptación de la pluralidad constitutiva de la vida y el cosmos, en denuncia frente a lo que impone sufrimiento, entre otros elementos. Por último, y como consecuencia de lo dicho, los signos de los tiempos valoran la acción ya presente de Dios en la historia, más allá de cualquier lectura a posteriori que pueda hacer un corpus religioso. Las interpretaciones teológicas son inevitables y necesarias, pero ellas son atisbos de acercamiento a algo que las excede, como es la propia manifestación divina. Por esa razón, ninguna lectura particular puede arrojar un posicionamiento absoluto, sin ser dable a la crítica y a la revisión constante no sólo de la comunidad sino de la confrontación frente al inabarcable movimiento de la realidad.

Inevitablemente, el reconocimiento de los signos de los tiempos conlleva una compleja tarea hermenéutica y de discernimiento. Los acontecimientos no aparecen como

definiciones ni hechos explicados con claridad, sino como movimientos que trastocan los lugares seguros, para demostrar que ya no expresan las demandas sociales existente y, por ende, se necesitan otras interpretaciones. En otras palabras, el reconocimiento de los signos de los tiempos imprime una inevitable tarea de disputa de sentido. Parte del hecho de que lo divino empuja en su alteridad desde el impacto que produce el núcleo que se forma entre lo que se acaba y lo que insiste por aparecer.

El método que la teología de la liberación nos enseñó en su momento –con la famosa tríada *ver, juzgar, actuar*–, constituye una tarea indispensable en este campo, donde el quehacer teológico no tiene que ver con la imposición de marcos interpretativos (aunque ello es inevitable desde las preconcepciones que todos/as traemos auestas), sino con la búsqueda de matrices de lectura de la realidad que nos impulsen siempre a poner entre paréntesis nuestros discursos, a la luz de la acción de Dios en y desde las agitaciones históricas. “La teología como crítica de la praxis”, decía Gutiérrez.

Vivimos en un tiempo donde los procesos políticos –sea a nivel global como nacional y local– tienden a acelerarse. Los cambios bruscos, los eternos retornos, las políticas de fractura y choque, hacen que los análisis y proyecciones se acoten cada vez más, teniendo que ejercitar una constante relectura de contingencias que se nos van de las manos. Sin duda hay un sinnúmero de matrices históricas que nos atraviesan, que poseen una genealogía hasta las raíces de lo que nos acontece; pero ellas también son constantemente reapropiadas a partir de los inagotables cambios y contrastes que se producen en nuestra convivencia. Por esta razón, la teología hoy tiene el desafío ineludible de desarrollar una sensibilidad y un marco referencial (entiéndase *metodología*), que abandone ese lugar de atrincheramiento que muchas veces la caracteriza, para desarrollar herramientas que le permitan ser relevantes en su lectura de un contexto tan vertiginoso y movido como el que vivimos.

Política y demanda

Este desafío de la teología es también un desafío para la política como escenario. La teología es el pensamiento crítico sobre la praxis histórica, dirá Gustavo Gutiérrez, lo que se transformará en un emblema de la teología de la liberación latinoamericana. De la misma forma, la política tampoco es un campo de “aplicación” de ciertas prácticas institucionales preestablecidas sino un terreno de discernimiento y construcción hermenéutica, donde nace el sentido de lo común, de lo propio, de lo diverso, que nos convoca, nos atraviesa y nos habita.

Por ello la política se mueve a partir de la interpretación de las demandas populares como epicentros que convocan y a la vez atraviesan, interrumpen, desafían y pugnan las apelaciones ideológicas sobre la realidad en los diversos grupos que componen la sociedad. En línea con la hermenéutica de la teología de la liberación, la *demanda* se presenta como el acto primero que origina la construcción del sentido político. Según Ernesto Laclau⁶, el epicentro de un espacio social son las demandas populares. Ellas van desde necesidades concretas en términos de subsistencia hasta reclamos por derechos de reconocimiento e inclusión. Las demandas insatisfechas no sólo constituyen una “falta” en términos materiales, políticos o simbólicos, sino que dan cuenta de la pluralidad inherente de cualquier sociedad, donde la multiplicidad de subjetividades (individuales y colectivas) exige que sus posicionamientos sean atendidos, o visibilicen modos distintos de atender a una carencia de la comunidad. Las demandas pueden originarse por una insuficiencia o privación, como también a partir del simple deseo de hacer las cosas de otra manera o lugar.

⁶ Ernesto Laclau, *La razón populista*. Buenos Aires: FCE, pp. 97-103; Cfr. Nicolás Panotto, “De hegemonías, culturas, sujetos y prácticas políticas: una relectura antropológica crítica de Ernesto Laclau” en Guillermo Duque, comp. *Democracia, Estado e ideología*. Bogotá: Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia, 2017. 43-66

Las demandas tienen una relación paradójica con el universo simbólico (es decir, los imaginarios, discursos, rituales, dinámicas institucionales) que representa un espacio social: por un lado, son enunciadas a partir de él, pero por otro ponen en evidencia sus limitaciones. Como dice Laclau, las demandas crean un sistema relativamente estable de significación (ya que, para atender a una falta, hay que crear un conjunto de acciones o imaginarios que respondan a ella), pero al mismo tiempo, cuando la respuesta a una demanda excede los recursos materiales existentes o tensiona los sentidos hegemónicos para evaluarla, impulsan a la creación de otros discursos, prácticas e institucionalidades.

Son muchas las implicancias que tienen las demandas como unidad mínima de análisis. Pero uno de los aspectos más importantes a considerar es la relación entre *demanda, contexto e ideología política*. Es decir, lo que determina la dinámica de un campo social no son (o no deberían ser) los modos en que las ideologías políticas particulares se atribuyen un lugar único de hegemonía como respuesta unidireccional sobre el modo en que una sociedad se entienda a sí misma, sino en la medida en que responde a la pluralidad de demandas que la organiza, lo que al fin y al cabo constituye la pluralidad de actores, discursos, imaginarios y voces que le dan origen. En otros términos, la demanda determina la institucionalidad política y sus diversas ideologías, y no al revés.

Más aún, el concepto de demanda involucra entender la política como un ejercicio de articulación entre muchos esfuerzos, y no la enarbolación de una única expresión. Es decir, la demanda constituye el centro neurálgico de lo público, ya que lleva a la comunidad a debatir sobre “lo común”. Pueden existir identidades políticas que pueden asumir un lugar de representación de otras voces, dinámica que Laclau definió como la construcción de un espacio político a partir de una cadena de equivalencias nucleadas por un punto nodal, es decir, cuando una expresión ideológica particular logra, al constituirse de manera maleable y asumiendo un discurso abarcativo, incorporar elementos singulares de otras posiciones dentro de un vasto arco de representaciones.

Todo esto nos debe llevar a entender que el debate político no se puede depositar en ideologías que se contraponen desde la lógica antagonista amigo-enemigo (lo cual significa que sólo una de ellas encarna la única verdad posible para personalizar la dimensión política de una sociedad), sino en qué medida las expresiones ideológicas dan cuenta de las demandas reales en la comunidad. En este sentido, muchas de las discusiones entre izquierda y derecha, conservadurismo y progresismo, vistas como extremos homogéneos y espejos únicos, quedan como debates insípidos cuando lo único que pretenden es legitimar su posicionamiento, dejando la respuesta a las demandas como una consecuencia secundaria. Peor aún es cuando el juego de las demandas se invierte: en lugar de escuchar a la sociedad como un todo plural, las demandas se “imponen” o legitiman desde lo que una expresión ideológica dispone o descarta según lo que considera verdadero o falso, pertinente o descartable.

Aquí tampoco estamos diciendo que hablar de demanda no permite la toma de posiciones específicas y hasta radicales. Más bien, nuevamente, ubica la necesidad de posicionamientos, no tanto en la apología partidaria sino en la atención al reclamo. Por ejemplo, en un contexto de debate sobre los derechos humanos, lo central no es definir qué grupo representa más esa bandera sino crear un espacio de litigio y consenso transitorio sobre la amplitud del término, la necesidad inalienable de tratarlo en un contexto de vulneración como el que vivimos en la región y en la construcción de políticas públicas que habiliten acciones específicas. Como vemos últimamente: hay sectores que menosprecian la urgente atención al creciente fenómeno del femicidio usando la crítica al feminismo como excusa. Este es un claro ejemplo de anti-política.

Esto nos lleva, por último, a distinguir entre la demanda como categoría política y la demanda como categoría neoliberal. Mientras esta última parte más bien del concepto de falta desde la lógica del consumo y de la meritocracia impuesta por el capitalismo, la primera

entiende la falta desde una perspectiva posfundacional, es decir –apelando a una perspectiva psicoanalítica- como una fisura entre la carencia y el goce, a saber, desde una sensibilidad por el futuro de la comunidad pero a su vez desde la potencia de las mismas posibilidades presentes. En resumen, la demanda política es el reconocimiento de la proyección de la comunidad social desde la pluralidad que la constituye, como así también –o desde ello- de la posibilidad-de-ser distinta.

Hacer política desde el lugar del otro/a, como tan de moda está hoy decirlo, es hacer política desde las demandas y no desde la defensa de las ideologías particulares como fin en sí mismo. Si apelamos a una deconstrucción de los esencialismos ideológicos, entonces es necesario ubicar el lugar político de lo ideológico en otro lugar. Esta política conlleva el principio del diálogo radical, una ética de la vulnerabilidad de los posicionamientos propios y la práctica de la articulación con otras representaciones como punto de partida. Rechazar el reclamo de tantos colectivos por el sólo hecho de no representar mi universo de sentido, usando como lente el rechazo de la ideología ajena sin contemplar la situación de personas reales, de las relaciones, de los derechos inalienables y de los cuerpos de quienes reclaman, significa adentrarnos a una figura anti-política, que lamentablemente vemos cada vez de forma más asidua.

Hacia una política posdesarrollista de los lugares

Las demandas de la política posan su mirada en las dinámicas de los lugares concretos de los sujetos individuales y colectivos, lo que cuestiona toda teleología determinista del curso de los poderes y los juegos sociales. El concepto de “desarrollo” ha servido muchas veces a este propósito: no sólo representa una condicionalidad sobre las metas que encauzan el sistema político-económico, sino que además enmarca un conjunto de preconceptos coloniales que refieren no sólo a una comprensión restringida de lo cultural (lo cual se define en términos occidentales) sino también un modo de clasificar el mundo, como sabemos, entre grupos desarrollados y otros sub-desarrollados, lo cual trae consigo una valoración socio-cultural.

Siguiendo el análisis que propone Arturo Escobar⁷, la noción de desarrollo ha cumplido un rol central desde dos tipos de mecanismos: 1) *la profesionalización del desarrollo*. Este concepto refiere al conjunto de técnicas y prácticas disciplinarias a través de las cuales la generación, difusión y validación del conocimiento se organiza, maneja y controla; y 2) *la institucionalización del desarrollo*. Implica el establecimiento de un campo institucional en el cual, y desde el cual, discursos y técnicas son producidos, recordados, establecidos, modificados y puestos en operación.

Un elemento central para pensar sobre este marco son las implicancias discursivas del concepto de desarrollo, las cuales conllevan a considerar su lugar en la creación de subjetividades e identidades. En este sentido, especialistas acuerdan que mucho se ha hablado de desarrollo sin cuestionar su estatus ontológico, es decir, su rol como un significante que ha demarcado dinámicas hermenéuticas y epistemológicas con respecto a la construcción y valoración de los conocimientos que enmarcan nuestra vida.

Aquí la idea de *posdesarrollo*. Dicho término encierra en sí una vasta cantidad de perspectivas y marcos teóricos, aunque nos detendremos sólo en dos: *las políticas de lugar y la resignificación de la globalización*. La primera recupera la noción de localidad, la cual se tornó difusa en medio del conglomerado de la globalización. De esta manera, las comprensiones de cultura local y lugar se contraponen al espacio homogéneo circunscripto por la modernidad, el Occidente y el mismo Capital. “El foco, por lo tanto, cambia hacia los vínculos múltiples de la identidad, lugar y poder –entre la creación del lugar y la creación de

⁷ Arturo Escobar. *Más allá del Tercer Mundo. Globalización y diferencia*. Bogotá: ICANH, 2005, p.431

gente- sin naturalizar o construir lugares como fuentes de identidades auténticas y esencializadas”.⁸ Aquí una crítica hacia las mismas ciencias sociales y humanas en estos campos: acallar estos esfuerzos tras la abstracción de conceptos como el Capital, la Globalización o el Estado, hace que se pierda de vista la presencia de alteridades y movimientos subalternos que están presentes en nuestros contextos.

Este énfasis en la multiplicidad de localidades conlleva la deconstrucción de los mecanismos diferenciales dicotómicos promovidos por Occidente, tal como hemos visto en el caso de la bipolaridad desarrollo/subdesarrollo. Esto deviene del cuestionamiento de la división entre naturaleza y cultura, que a su vez es fuente de otras dicotomías, como teoría y práctica, razón y emociones, cuerpo y mente, lugar y espacio, entre otras. En este sentido, existen culturas que conciben los elementos biofísicos, humanos y supranaturales a través de entrecruzamientos y relaciones, tal como lo propone el Buen Vivir.

Pero no sólo debemos hablar de “deconstrucción” de principios ontológicos e identitarios sino también de resaltar la construcción de alteridades que cuestionen los marcos hegemónicos. Aquí la importancia de los *movimientos sociales* como un cuerpo de múltiples identidades políticas que enfrenta la homogeneidad de los modelos tradicionales. En palabras de Escobar, “La política [...] también está ubicada en el lugar, no sólo en los supra niveles del capital y el espacio. El lugar, se puede añadir, es la ubicación de una multiplicidad de formas de política cultural, es decir, de lo cultural convirtiéndose en política, como se ha evidenciado en los movimientos sociales...”⁹

El segundo elemento ha abordar, y que se relaciona con el punto anterior, es la *resignificación de la globalización*. Las políticas del lugar activan una multiplicidad que refleja un abordaje distinto al que predomina en los estudios sobre la globalización. Una mayoría de los estudios dentro de las ciencias sociales son “capitalocéntricas”, lo que lleva a una comprensión centrada en ciertas categorías reduccionistas –desde elementos abstractos como el Capital o desde abordajes unidireccionales, como el económico o cierta perspectiva política institucional-, lo cual, por una parte, no permite considerar otro tipo de elementos pertinentes para analizar la globalización, como también presenta al capitalismo desde una definición suturada, sin tener en cuenta las complejidades de su construcción. “El capitalismo ha sido investido de tal predominancia y hegemonía, que se ha hecho imposible pensar la realidad social de otra manera, mucho menos imaginar la supresión del capitalismo; todas las otras realidades (economías subsistentes, economías biodiversificadas, formas de resistencia del Tercer Mundo, cooperativas e iniciativas locales menores) son vistas como opuestas, subordinadas o complementarias al capitalismo, nunca como fuentes de una diferencia económica significativa”.¹⁰

El lugar es “lo otro” que subvierte al capitalismo. “La noción de exterioridad no implica una afuera ontológico, sino refiere a un afuera que es precisamente constituido como diferencia por el discurso hegemónico. Con la apelación desde la exterioridad en la cual es localizado, el Otro deviene en la fuente original del discurso ético *vis a vis* una totalidad hegemónica”.¹¹ Los modelos de cultura y conocimiento siempre tienen características locales, propias y específicas, a pesar de estar inmersas en marcos más amplios. El sometimiento de la multiplicidad de localidades a las lógicas neoliberales y capitalistas requiere precisamente resaltar la cuestión del lugar como estrategia de subversión, en contra del dominio del espacio; y del no-capitalismo, contra el dominio del capital.

Aquí la importancia de redefinir la globalización como un espacio de pluriversidades. El eurocentrismo de la globalización es un elemento que no muchos estudios denuncian, al

⁸ Arturo Escobar. “El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo?” en Edgardo Lander, *La colonialidad del saber*. Buenos Aires: CICCUS/CLACSO, pp.131-161, p.115

⁹ *Ibid.*, p.128

¹⁰ Arturo Escobar. “El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo?”, p.126

¹¹ Arturo Escobar. *Más allá del Tercer Mundo*, p.36

dar preponderancia a los análisis socio-económicos. Pero dicho eurocentrismo es en realidad un mecanismo ideológico que refleja la falsedad de cómo se presenta la misma globalización, ya que en dicha enunciación se borra la realidad de lo múltiple inherente a su espacio.

Escobar menciona dos elementos de la relación entre globalización y desarrollo. En primer lugar, la globalización subsume al desarrollo; es decir, el desarrollismo se universaliza y naturaliza. En segundo lugar, la globalización y el desarrollo siguen siendo resistidos y negociados en las localidades. “Cada acto de desarrollo y contradesarrollo es potencialmente la semilla de una modernidad alternativa”.¹² En otras palabras, existe un constante proceso de reapropiación (*counterwork*) de las fenomenologías y prácticas de la modernidad, que produce un cambio en la comprensión de esta última. Esto produce tres efectos centrales: un desarrollo alternativo, la construcción de modernidades alternativas y alternativas a la modernidad.

Aquí se evidencia lo que Escobar denomina *conflictos culturales distributivos*. Ellos parten de tres tipos de “deuda” que emergen de los *conflictos distributivos* provocados por el capitalismo. Primero, los problemas de distribución económica, plasmados en la “deuda externa” que azota a una mayoría de países. En segundo lugar, el logocentrismo que genera desigualdades a nivel de producción de conocimiento como también grandes daños ecológicos. Esto se denomina “deuda ecológica”. Por último, el intento de imponer una visión unipolar de la realidad, que niega las diferencias culturales. En otros términos, la “deuda cultural”.

Aquí la necesidad de la idea de conflictos culturales distributivos: “Se trata de aquellos conflictos que surgen de las diferencias efectivas de poder asociadas con valores y prácticas culturales específicas. No surgen de la diferencia cultural de por sí, sino de la diferencia en relación con la definición de las normas y estructuras sociales. Este concepto es una forma de señalar, de introducir más directamente la relación entre cultura y poder”.¹³ Esto implica la promoción de políticas redistributivas en los campos de la economía, la ecología y lo cultural, que impulse el lugar de los movimientos sociales a nivel local y global.

En resumen, podemos decir que el concepto de desarrollo ha implicado un intento de homogeneizar tanto una forma de definir lo geopolítico como también la condición ontológica de sus actores y los “lugares” (por sobre y debajo) de cada uno de sus componentes. En este contexto, como hemos mencionado, el neoliberalismo persigue la misma raíz, naturalizando diversos elementos que cuentan como el camino para alcanzar el desarrollo: el desarme estructural del estado, la desregulación del mercado, la homogenización del campo social a través de la absorción de las diferencias a través de ciertos discursos multiculturales “políticamente correctos”, etc. En otras palabras, el neoliberalismo refleja la tensión y paradoja del sistema mundial vigente que, por una parte, se apoya en un fuerte régimen global –con una economía totalmente virtualizada y pluricentralizada-, y por otra, proyecta distintas fuerzas tendientes a la disolución de las diferencias identitarias.

En resumen, podemos destacar dos elementos de esta *política de los lugares en clave de posdesarrollo*:

1. La visibilización y articulación de las diversas formas-de-ser y crear mundos-otros posee en sí mismo una capacidad política en un doble sentido: cuestiona la hegemonía de la universalidad de los proyectos modernos (el Estado, el derecho, la democracia deliberativa como único mecanismo de expresión colectiva, entre otros) y empodera maneras alternativas de militancia a partir de la diversidad de construcción de sentidos. Esto se relaciona con lo que Catherine Walsh plantea como *interculturalidad crítica*, es decir, no una interculturalidad o multiculturalismo políticamente correctos, de simple descripción folclórica de la alteridad, sino un

¹² Arturo Escobar. “El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo?”, p.97

¹³ Arturo Escobar. *Más allá del Tercer Mundo*, p.101

modo de convivencia cultural que asuma dos elementos centrales: primero, la *relacionalidad* como una manera de comprender la identidad (individual y colectiva) como un proceso dialógico, y segundo, como propone Jacques Rancière, la dimensión *conflictiva* que asume el encuentro con el otro.¹⁴ Asumir esto último nos permite, por un lado, ser autocríticos (como lo debe ser la izquierda) y segundo, trabajar con el desgaste que produce las polarizaciones, como las que vivimos hoy, ya que este es uno de nuestros grandes problemas: la incapacidad de asimilar lo diferente y las reacciones políticas a partir del miedo a lo diverso.

2. Hablar de los problemas sistémicos, especialmente socio-económicos, no pueden desprenderse de la plataforma socio-cultural y colonial de la que parten. Esto implica complejizar los mecanismos de poder existentes, donde las distinciones de poder vigentes se sostienen en fundamentaciones en términos ontológicos. También significa que dar cuenta de la pluralidad de formas de ser (política de los lugares) no significa una especie de espectáculo folclórico que promueven ciertas corrientes posmodernas, como suelen cuestionar algunos románticos neo-hegelianos (y por ende, bastante modernos) a las corrientes “post”, sino, en palabras de Walter D. Mignolo, *implosionar* la sutura del sistema desde adentro, especialmente sus pretensiones universales y homogeneizantes, al dar cuenta de esa diferencia colonial como un denso locus compuesto de la gran diversidad de agentes, cosmovisiones, discursos, espiritualidades, que circulan y conviven dentro del sistema imperante.

Finalmente, podemos decir que existe una relación sustancial entre la política de las demandas y la política de los lugares. Las demandas dan cuenta de un corrimiento y necesario reencuzamiento de las prácticas políticas, así como de sus imaginarios. Las demandas no pueden ser atendidas desde las mismas lógicas, ni siquiera desde un cambio de maquillaje superficial. Menos aún puede sostenerse el prolegómeno liberal y la abstracción de la teoría política moderna, que distingue entre esenciales y secundarios, cayendo las demandas sobre estos últimos. La política de los lugares plantea que lo político como condición constitutiva ubica las demandas como el cuestionamiento a las formas pasajeras que se generan en la tensión entre los universales y las particularidades. Es un proces

Disrupción, estallido y signo de los tiempos

Chile, así como en varios países de América Latina, está atravesando por un tiempo de “estallido social”, inesperado inclusive por el analista más pesimista que podamos encontrar. De un día para otro, lo que se imaginaba como un “oasis” de estabilidad, se desplomó evidenciando un fuerte descontento social, que no es más que el resultado de la inercia de una institucionalidad y matriz socio-cultural que ya no responde a las demandas de buena parte de la sociedad (es decir, la parte más vulnerada); por el contrario, son prácticas y lugares comunes que dieron lugar a una pantomima social que ha escondido el abuso de las estructuras políticas vigentes (las cuales también tienen una larga historia en su haber), causando una explosión a partir del cansancio acumulado por décadas, en una sociedad que hasta hoy no ha podido contar con las herramientas y espacios de expresión y representatividad necesarias para canalizar sus inquietudes, necesidades y procesos.

Las reacciones teológicas en este contexto han sido diversas. Oscilan entre la condena de “extremos ideológicos” y la “acción de violentistas”, hasta la legitimación de la movilización a partir del compromiso con el que sufre. Ahora, me pregunto: ¿desde dónde hablan estas voces? ¿Son expresiones de lo que la instancia de disrupción refleja? ¿Son

¹⁴ Jacques Rancière. *El desacuerdo*. Filosofía y política. Buenos Aires: Nuevas Creación. 1996.

miradas que dan lugar a la diversidad de reclamos, gritos y exigencias que venimos escuchando en este tiempo? Las tendencias más conservadoras, como de costumbre, tienden al atrincheramiento, al rechazo de cualquier posicionamiento con tufillo a crítica del orden o a la ya conocida reacción visceral frente a lo novedoso como peligro. Por su parte, las tendencias progresistas han tendido inmediatamente a cooptar estos procesos dentro de sus gramáticas panfletarias, sin dejarse alcanzar por las instancias de disidencia y novedad que están emergiendo en medio del caos, las cuales no necesariamente responden a sus programáticas y retóricas.

En uno u otro caso, prima el apuro (a veces egoísta y arrogante) de poner fronteras a los hechos históricos, sin dar el tiempo necesario para discernir qué se está diciendo, qué se reclama y quién demanda ser escuchado. Es decir, no se oye a ese Otro que irrumpe, que reclama, que grita, no como un agente único sino como un conglomerado diverso y muchas veces caótico. Tenemos el impulso a callarles a partir de nuestras apuradas interpretaciones, que creemos absolutas y únicas. Se pretende a hablar en nombre del pueblo, como si éste se pudiera cooptar.

Sin embargo, hoy precisamos de cuerpos juntos que se escuchen mutuamente, de la mano de mucha humildad y autocritica, para encontrar juntas y juntos caminos alternativos frente a lo que innegablemente se ha acabado, es decir, para aprender a leer los signos de este tiempo convulso, lo cual nos llevará, muy probablemente, por senderos que no nos agradan y que desconocíamos hasta este momento, pero que son necesarios si queremos realmente priorizar la necesidad del pueblo por sobre nuestras preconcepciones.

Una sensibilidad teológica y religiosa a partir de una política desde los signos de los tiempos podría encauzarse desde los siguientes puntos de partida:

1. *Poner como epicentro de la política las demandas sociales antes que los programas ideológicos.* En este sentido, la indignación ética, como diría Jung Mo Sung, deja de ser simplemente un campo operativo o programático, para transformarse en epicentros hermenéuticos, son sólo sobre el quién sino también sobre el cómo y el cuándo (de la política y de la teología)
2. *Desarrollar una metodología teológica a partir del discernimiento.* No necesitamos teologías obsesionadas por dar respuestas a priori sino con una apertura suficiente para, primero que nada, leer con profundidad crítica la realidad, nuestro lugar en ella, y a partir de ahí cuestionar el armazón teológico que traemos, no para arrojar un nuevo objeto terminado –como si fuéramos los únicos capaces de hacerlo- sino para acompañar procesos que ya se están gestando, y dejarnos llevar por ellos.
3. *Escuchar las voces emergentes, no como respuestas ad hoc sino como puntos de inflexión de un mismo proceso teológico e histórico-político.* La categoría de “teologías contextuales” nos ha llevado a compartimentar en nichos clausurados las diversas expresiones que hoy se levantan, como si existiera algo así como una Teología sin genitivo o un contexto que opera de forma abstracta y desprendida de nuestra posición subjetiva. Por el contrario, la diversidad de perspectivas teológicas que emergen con fuerza en estas últimas décadas no es “expresión de” sino manifestaciones que poseen su propia legitimidad y nos hablan de lo más fundamental de la fe y de la teología. Por ello, aquello que se mueve en los márgenes es, precisamente, la muestra del movimiento divino por fuera de lo establecido.

Un quehacer teológico y análisis socio-religioso que discierne los signos de los tiempos en la historia debe representar una instancia que ayude a identificar y canalizar los acontecimientos novedosos, y por ende ser crítica desde los sucesos que interrumpen en

nuestra cotidianeidad y desafían los posicionamientos dados. Priorizar las nociones de disrupción, subversión, estallido, cuestionamiento, agotamiento, exceso, no nos pone del lado del pesimismo; por el contrario, es una teología que reconoce la tensión que produce la inabarcable manifestación del Espíritu a partir de lo inesperado, invitándonos a ser sujetos políticos responsables no sólo con los sufrimientos sino con la liberación inscrita en la creatividad, la novedad y el deseo siempre presentes en el cosmos y en nuestros cuerpos, en respuesta a lo que deviene acabado y desde el indeclinable caminar bajo el rumbo del “más allá” siempre presente en nuestras vidas.

Lo religioso y la disputa política por lo público

La creciente presencia de voces religiosas en el espacio público está llamando cada vez más la atención de análisis políticos, medios de comunicación y producción académica, especialmente en América Latina. Aunque lo religioso siempre ha sido un fenómeno presente en los procesos socio-culturales y políticos de la región, la creciente visibilización de voces religiosas en debates políticos actuales, ha impactado de manera particular sobre las concepciones secularistas tradicionales del pensamiento político moderno, conocidas por su estricta separación entre lo religioso y los asuntos públicos, como derivación de la histórica separación entre Iglesia y Estado.

Ahora bien, la relación entre lo religioso y lo público presenta un conjunto de características que tienen que ver tanto con la comprensión de la relación en sí misma como, principalmente, la manera en que definamos lo propiamente público. Decimos esto, concretamente, porque podemos identificar algunas características de la incidencia religiosa que se derivan de dos grandes debates en torno a la teoría de lo público. Primero, desde cómo se entiende la legitimidad (o no) de las perspectivas religiosas en su involucramiento en el campo político y la deliberación por el bien común. Las teorías clásicas de la secularización, que han permeado las raíces del pensamiento político tanto moderno como contemporáneo, se resisten a la alternativa de la presencia de este tipo de posicionamientos dentro de lo público, arguyendo que el campo de las creencias debe ubicarse exclusivamente en el ámbito de lo privado, mientras lo público y político atañen a un conjunto distinto de discursos y prácticas, relacionado con otros grupos sociales a los que se les atribuye dicha función.

El segundo elemento a destacar es precisamente la distinción entre lo público y lo privado. Hoy podemos ver el paradójico fenómeno de que la incidencia pública de algunos sectores religiosos pasa, precisamente, por la defensa de una visión singular de lo privado. La tutela de un ideal de familia, la promoción de una cosmovisión heteronormativa que se opone a la diversidad sexual (con el impacto que ello tiene en términos de políticas públicas inclusivas), el resguardo de la educación sexual (y la resistencia a políticas educativas en salud sexual y reproductiva), entre otros, constituyen temas que históricamente se comprenden desde el escenario de lo privado, pero que actualmente se han tornado en bandera de militancia política, ya que se han ubicado como campos de disputa de sentido, no sólo con sectores religiosos sino entre diversos movimientos y grupos dentro de la sociedad civil.

Profundizar, entonces, sobre una definición de lo público nos servirá a la identificación de algunas de las características que ha adquirido la incidencia religiosa en este campo. Para enmarcar este análisis, es importante destacar que los estudios en la materia demuestran que la distinción entre lo público y lo privado tiene un origen reciente. En el medioevo, con el influjo de la *res pública* romana, lo público respondía más bien a una dimensión espacial, como lo simbolizaba el muro abierto de una casa, para demarcar una demarcación territorial con el afuera o el terreno colindante. Es decir, en este período, lo público expresaba principalmente un conjunto de delimitaciones espaciales. Fue con la modernidad donde dicha noción comenzó a adquirir ribetes con carga ontológico-política, aunque aún así mantuvo una significación en torno a los límites físicos y territoriales.¹⁵

Hasta el siglo XVII, lo público y lo privado se entendían simplemente como una diferenciación de lugares, pero no necesariamente como una estricta diferenciación significativa en torno a comprensiones políticas, subjetivas o sociales. Según Hannah Arendt¹⁶, inicialmente la distinción de lo privado no se opuso tanto a lo político sino más concretamente a lo que denomina como “el auge de lo social”, lo cual circunscribió lo privado

¹⁵ Michael Warner. *Público, públicos, contrapúblicos*. Buenos Aires: FCE, 2012, p.23

¹⁶ Hannah Arendt. *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós, 2013, pp.41-43

al campo de resguardo de lo íntimo. Otro factor que destaca Arendt es el rol que tuvo el nacimiento de los Estado-nación en la delimitación de la esfera pública como un área exclusiva dispuesta a la burocratización, administración e institucionalización de lo político, a través de la creación de una “clase política”, que es encomendada —a partir del cumplimiento de un conjunto de funciones y características privativas— a la gestión de los asuntos del bien común.

Ya para el siglo XIX se comienza a concebir una diferenciación más marcadamente política entre lo público y lo privado. Los problemas estructurales en los centros urbanos, como la sobrepoblación, los problemas sanitarios y el crecimiento exponencial de la pobreza a partir de las desigualdades provocadas por la migración centro-periferia en las ciudades, hicieron del seno de lo privado un campo de resguardo moral, donde los conceptos de familia, el control sobre la sexualidad, la escapatoria de los vicios —especialmente el alcoholismo—, entre otros, se transforman en un espacio de seguridad frente a la “inmoralidad” de lo público, determinado como el campo dable al quebrantamiento de las leyes. Según Richard Sennett¹⁷, hay dos fenómenos que dieron lugar a esto: la mutación del capitalismo en plena revolución industrial (con todo el impacto en términos de estratificación social, especialmente en las ciudades) y el secularismo, referido a lo opuesto a lo sagrado, lo cual implicaba una naturalización del orden establecido, es decir, una inmanentización del instante.¹⁸

El punto que nos interesa subrayar es que la distinción entre lo público y lo privado tuvo varios impactos sobre la ilustración de la dimensión política de lo religioso. Primero, el establecimiento de una esfera pública como dominio de una clase política que administra los asuntos comunes, marcó una frontera entre lo que es concebido como político y lo que no lo es (a través de la distinción entre tipos de discurso, temáticas, performances e institucionalidades correspondientes), y sobre quién tiene el derecho a ejercerlo, donde tanto las religiones como las mujeres, los niños y otros agentes “no ciudadanos”, fueron inmediatamente descartados a la clausura de lo íntimo. Pero lo privado no necesariamente perdió su dimensión política. Más bien se transformó en un campo bajo el resguardo de la iglesia cristiana, lo cual hoy es levantada como bandera precisamente para hacer presencia pública. Como afirma Jürgen Habermas, lo público y lo privado no se mezclan sino que entran en una relación de complementariedad, con un objetivo claramente político.¹⁹

Estos escenarios nos permiten identificar algunos asuntos fundamentales para analizar la incidencia pública de lo religioso: qué lugar están adquiriendo estas voces, desde qué tipo de performance, y a partir de qué marco de sentido. Las religiones dejaron de ser sujetos que actúan exclusivamente en el ámbito de lo íntimo, para proyectar lo privado como un significativo de disputa (moral, social y política) en el espacio público. Responde a la conocida definición de José Casanova sobre *religiones públicas*: “Las religiones públicas de la sociedad política pudieran ser conceptualizadas como la auto-organización colectiva y la movilización de los grupos religiosos y sus recursos institucionales como grupos de interés que compiten con otros grupos de interés para situar sus ideales e intereses materiales en la

¹⁷ Richard Sennett. *El declive del hombre público*. Barcelona: Anagrama, 2011, pp.15-44

¹⁸ *Ibíd.*, p.37

¹⁹ *Entre naturalismo y religión*. Buenos Aires: Paidós, 2008, p.19. Dice Habermas más adelante: “La conciencia aparentemente *privada* vive en la expresión de sus sensaciones personales y emociones íntimas de los impulsos que recibe de la red cultural de los pensamientos *públicos* expresados simbólicamente y compartidos intersubjetivamente” (p.22) Boaventura de Sousa Santos sostiene una tesis similar, partiendo de las contracciones del espacio público a partir de la expansión publicista de lo privado: “A medida que la esfera pública encoge —y, en consecuencia, se despolitizan más y más dimensiones de la vida colectiva—, la esfera privada, transformada en fundamento de la autonomía política del individuo, se expande simbólicamente y materialmente. La religión emerge entonces como una de las características (y los motores) principales de esta expansión”. *Si Dios fuese un activista de los derechos humanos*. Madrid: Trotta, 2014, p.77

arena política”.²⁰ Este autor identifica tres formas principales que adoptan estos grupos. Primero, la movilización de diversos sectores hacia la transformación en movimientos sociales. Segundo, el ejercicio de *lobby* institucional a nivel federal, estatal y local. Y por último, la movilización electoral y la organización de partidos políticos a nivel local, estatal o federal.²¹

Estas dinámicas han despertado, dentro de la teoría política tradicional, algunos interrogantes sobre cómo se comprende la secularización, la institucionalidad de la laicidad y la legitimidad de sectores religiosos para incidir en lo público. Muchos análisis mantienen cierta intransigencia sobre el tema, debido a la emergencia de voces neoconservadoras que se transformaron en una fuerza antitética, al utilizar mecanismos políticos democráticos para promover discursos y posicionamientos anti-democráticos y carentes de sentido republicano. Ahora bien, ¿es lo religioso en sí mismo el problema o más bien la presencia de cierto tipo de discursos? ¿De qué manera puede reconciliarse la participación pública de las religiones con el diálogo democrático?

En este ensayo presentaremos algunos de los principales argumentos en torno a este tema, analizando, en primer lugar, uno de los trabajos más reconocidos en la materia, como es el concepto de postsecularidad de Jürguen Habermas, y las definiciones de esfera pública y su relación con grupos religiosos, el cual ha tenido un gran impacto en el estudio de este campo, generando a la vez reacciones y contra respuestas, las cuales también abordaremos. Desde este aporte, haremos una propuesta de análisis desde la noción de lo público como espacio agonístico y hermenéutico, inscrito en una disputa política donde lo religioso se entiende como espacio de disputa de sentido (a partir del diálogo entre contra-públicos), focalizándonos concretamente en la dimensión epistémica de la construcción del discurso político en las religiones, como una vía para responder, por un lado, a las concepciones instaladas en la esfera pública, como también dar una propuesta de práctica socio-política de voces religiosas desde una mirada democrática.

1. Entre la razón secular y la razón pública: el problema epistémico de la dimensión pública de lo religioso

Al adentrarnos al debate sobre religión y espacio público, es inevitable no hacer referencia a la discusión iniciada por Jürguen Habermas, no sólo en lo referido a la acción de los grupos religiosos sino también por su concepto de espacio público. Para este filósofo, lo público como concepto emerge en el siglo XVIII como una instancia que se diferencia del Estado, la economía y la familia, es decir, como un espacio donde la ciudadanía delibera sobre los asuntos del bien común, a través del despliegue de un conjunto de estrategias comunicativas. Esto responde a cierta resistencia a la visión burocratizada y administrativa de lo público que predomina en buena parte de la teoría política moderna.

Según Habermas, el espacio público es el escenario donde las sociedades modernas ejercen la política a partir del diálogo. Es el lugar donde los ciudadanos piensan los asuntos en común. Es donde se inscribe “la cuestión social”, más allá de un enmarque institucional, pero también atravesada por las tensiones que provoca la relación entre las clases dentro de una sociedad burguesa, es decir, donde se demarcan las polarizaciones que nacen de las diferencias constitutivas entre los grupos, lo cual hace de lo público un espacio compartimentado donde diversos sectores de interés compiten entre sí.

En *Historia y crítica de la opinión pública*²², se pueden identificar los siguientes elementos de la definición de lo público en Habermas: dicho espacio se correlaciona con un aparato de Estado moderno que ejerce soberanía sobre un territorio específico, en donde los miembros del debate público son conciudadanos que forman parte de una comunidad política. Se

²⁰ José Casanova. *Genealogías de la secularización*. Barcelona: Anthropos, 2012, p.131

²¹ *Ibíd.*

²² Jürguen Habermas. *Historia y crítica e la opinión pública*. Barcelona: Editorial Gustavo Gili, 2009

concibe, además, como epicentro del debate público la correcta organización de las relaciones económicas, dando por sentado la transparencia de la posibilidad comunicativa entre todas las partes.

Lo público, para Habermas, posee –parafraseando a Bourdieu– una dimensión estructural/estructurante. El “espíritu subjetivo” recibe su estructura y contenido desde el “espíritu objetivo” generado en las dinámicas intersubjetivas presentes en lo público. Dicha “objetividad” de los mecanismos de interacción responden a una razón pública que se establece a través de consensos comunicativos basados en recursos argumentativos que reconocen mediaciones científicas, también consensuadas como normativas por la sociedad.

Retomando a John Rawls, Habermas plantea lo político como la dimensión del “uso público de la razón”, como un campo diferenciado de la política y las políticas. De alguna manera, la reconocida teoría comunicativa habermasiana²³ va más allá de la perspectiva rawlsiana, al definir lo público como un espacio de interacciones discursivas en torno al bien común. Lo político, entonces, emerge en la medida que los procesos de interacción comunicativa entran en juego entre los agentes. Esto cabe al mismo Estado: “El estado concebido democráticamente no solo concede libertades negativas a sus ciudadanos, preocupados por su propio bienestar, sino que en la medida que dispensa libertades comunicativas mueve a los ciudadanos a participar en el debate público sobre temas que afectan al conjunto de la sociedad”.²⁴

De todas formas, la noción de razón pública y la dimensión argumentativa de la interacción comunicativa de lo público, hace que, a pesar de representar un intento de superación a la noción institucionalista de la política tradicional, caiga igualmente en una intuición racionalista, y de alguna manera “metafísica”, ya que, finalmente, lo que prepondera es una razón pública como marco a priori a toda la interacción intersubjetiva. Esto lo advertimos cuando Habermas define lo político como un *devenir consciente de auto-representación* por parte de un grupo. Esto demarca una paradoja siempre presente en la teoría habermasiana: a pesar de reconocer una pluralidad que se proyecta más allá de la institucionalidad política administrativa o burocrática, inclusive considerando su crítica a la teoría política desde un posicionamiento científicista monolítico, termina priorizando la dimensión de lo racional y lo científico como instancias monopólicas y legitimantes.

Una de las principales críticas a la noción de lo público en Habermas proviene de la filósofa feminista Nancy Fraser. Para ella, el filósofo alemán idealiza demasiado la dimensión argumentativa y el hecho de que lo público se fundamente sólo a partir de la deliberación por lo común, dejando de lado las tensiones que provocan las diferencias socio-económicas y de clase. Además, diluye el lugar de otros públicos no burgueses o no liberales en lo público; es decir, la presencia de lo que Fraser denomina como *contra-públicos rivales* que cuestionan las normas excluyentes burguesas a través del despliegue de otro tipo de performances. Para Fraser, lo público se constituye a través del conflicto desde estos *contra-públicos subalternos*²⁵, que representan discursos paralelos que refuerzan interpretaciones oposicionales y responden a acciones de exclusión por parte de los públicos hegemónicos. Dichos contra-públicos no responden a una lógica emancipatoria; por el contrario, muchos de ellos refuerzan discursos excluyentes y contrarios a los derechos humanos.

En una obra posterior, Fraser ahonda su crítica a Habermas subrayando un elemento que ella misma reconoce haber ignorado en su primer ensayo, a saber, el imaginario westfaliano que enmarca la propuesta de Habermas, quien “ha dado por supuesto tácitamente el marco de una comunidad política delimitada con su propio Estado

²³ Jürgen Habermas. *Teoría de la acción comunicativa*. Tomos I y II. Buenos Aires: Taurus, 1989

²⁴ Jürgen Habermas. “¿Fundamentos prepolíticos del Estado democrático de derecho?” En Habermas y Ratzinger. *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*. Buenos Aires: FCE, 2008, p.18

²⁵ Nancy Fraser. “Repensando la esfera pública.: una contribución a la crítica de la democracia actualmente existente”, 1994, p.156

territorial”.²⁶ Hoy, más bien, vivimos en un paradigma poswesfaliano de soberanía dispersa²⁷, donde las características estatistas, territoriales y nacionalistas ya no representan elementos definitorios de lo público.

Fraser resalta varios elementos críticos de la perspectiva wesfaliana presente en Habermas y otros/as²⁸: 1) el sentido de deliberación tiende a transformarse en un marco que homogeneiza las diferencias entre los interlocutores, 2) la idea de que la proliferación de varios públicos representa un alejamiento de la democracia, 3) el hecho de que el discurso en el espacio público debe centrarse sólo en el debate por el bien común y 4) que el correcto funcionamiento del espacio público requiere de una fuerte distinción entre Estado y sociedad civil. De aquí, Fraser plantea que lo público ya no puede mirarse sólo desde la perspectiva territorial-nacionalista, ciudadana y menos aún estatal, sino más bien debe ser analizado en clave transfronteriza, donde las dinámicas comunicacionales y los procesos de intercambio exceden las limitaciones geográficas y político-institucionales.

Pasando ahora al abordaje de Habermas en torno a la relación entre espacio público y religiones, podemos decir que su visión ha ido cambiando a lo largo de su peregrinaje. Inicialmente mantuvo una posición crítica sobre una posibilidad fructífera y legítima de este vínculo, pero con el tiempo fue elaborando una mirada mucho más positiva, reconociendo que en los flujos de comunicación “desde abajo” (es decir, la sociedad civil), las voces religiosas no fundamentalistas tienen mucho que aportar a la dinámica pública. Habermas afirma que el discurso moral de las religiones posee un “gran potencial” para el diálogo político.

Habermas será quien instalará el concepto de *sociedad postsecular*. Describe esta categoría no sólo como una sociedad que mira de manera positiva e integradora a las voces religiosas en el debate público sino también que “refleja una comprensión normativa que tiene consecuencias para el trato político entre ciudadanos no creyentes con ciudadanos creyentes”.²⁹ Por ello, la simple noción de “tolerancia” desde las “autoridades seculares” no es suficiente para comprender la integración de voces religiosas, sino más bien se hace necesario un acuerdo entre las propias religiones sobre las limitaciones del derecho positivo y la libertad negativa de ser respetadas. Esto parte del hecho que la secularización del Estado no es lo mismo que la secularización de la sociedad, por lo que se requieren distintos acuerdos según el espacio comunicativo.³⁰ Aquí la distinción que hace el filósofo alemán entre esfera pública formal e informal, siendo esta última el lugar donde las religiones se mueven.

Mientras que lo religioso se vincula más con la sociedad civil, la política deliberativa es producto del uso público de la razón, tanto desde creyentes como de no creyentes. En la perspectiva habermasiana, más allá de encontrar una visión positiva sobre la participación y legitimación de las voces religiosas en el ámbito público, dicha intervención siempre tendrá un límite: concierne a la sociedad civil, como un agente más entre todos los sujetos que conforman dicho espacio, pero dentro del espacio público formal –es decir, en la deliberación dentro del Congreso, en debates sobre políticas públicas, en la participación dentro de la burocracia estatal, entre otros-, lo religioso debe priorizar un conjunto de dinámicas comunicativas, institucionales y discursivas establecidas como normativas según la razón pública, dejando de lado la especificidad de su discurso identitario. En vistas de que el Estado liberal se sostiene en una razón secular, las religiones deben alcanzar un “equilibrio” entre

²⁶ Nancy Fraser. *Escala de justicia*. Barcelona: Herder, 2008, p.148

²⁷ *Ibíd.*, p.165

²⁸ *Ibíd.*, pp.149-150

²⁹ Jürgen Habermas, *Entre naturalismo y religión*. Buenos Aires: Paidós, 2008, p.29

³⁰ Jürgen Habermas, “Lo político: el sentido racional de una cuestionable herencia de la teología política” En Mendieta, Eduardo y Vanantwerpen, Jonathan, eds. *El poder de la religión en la esfera pública*. Madrid: Trotta, 2011, p.33

convicciones religiosas y convicciones seculares a la hora de participar de cualquier deliberación pública.

Aquí llegamos, entonces, a uno de los puntos centrales que queremos presentar en este ensayo. Revisando los debates postseculares y postliberales sobre la laicidad/secularización (a los cuales le debemos mucho a Habermas), en el fondo, *las limitaciones que se presentan son más de naturaleza epistémica que política* (aunque ambos campos están completamente vinculados) Es decir, el problema sobre la participación pública de lo religioso reside en cómo se concibe la verdad a ser deliberada (un conocimiento objetivo sin tintes de subjetividad e “irracionalidad”), cuáles son las mediaciones adecuadas para acceder a ella (la ciencia, la argumentación “racional” y normativizada) y quiénes son los agentes legítimos para el debate público (una clase política profesionalizada, burocrática y científica/academicista)

El concepto que provoca cierto conflicto en el trabajo de Habermas es el de la *razón natural*. Según este filósofo, el acceso a la razón natural fundamenta el Estado de derecho. Y es en esta razón natural donde el Estado encuentra, precisamente, su neutralidad. “La neutralidad del ejercicio de la dominación de las diferentes visiones del mundo es el presupuesto institucional para garantizar en igual medida la libertad de religión”.³¹ Los argumentos de las comunidades religiosas desafían el propio sentido de libertad, desde dos principios: la no interferencia y la plena realización de lo social. En otros términos, el debate en torno a la libertad religiosa se ubica en encontrar hasta qué punto, por ejemplo, ella se concibe entre la no interferencia de la particularidad identitaria de lo religioso frente otras esferas de lo público, sin impedir la plena realización del grupo particular en tanto sujeto social legítimo. La primera limitación que encontramos en esta idea es una conceptualización abstracta del fenómeno religioso, que no considera su pluralidad interna, inclusive conflictiva en términos internos, tanto en cuestiones dogmáticas o rituales como con respecto a las ideologías socio-políticas que se encuentran en tensión en su interior (y en el interior de cada identidad particular)

Podríamos decir que para Habermas, uno de los principales problemas de la incidencia pública de lo religioso se presenta a la hora de construir los medios argumentativos necesarios para el movimiento de los flujos comunicativos que constituyen lo público. Habermas habla de tres *disonancias cognitivas* que las comunidades religiosas deben suponer³²:

- Los ciudadanos religiosos tienen que encontrar una actitud epistémica hacia otras religiones y visiones del mundo que les son extrañas y con las que se topan dentro del universo de discurso ocupado hasta el momento por su propia religión.
- Los ciudadanos religiosos tienen que encontrar, además, una actitud epistémica hacia la independencia del conocimiento secular y el monopolio del saber socialmente institucionalizado por los expertos científicos.
- Los ciudadanos religiosos tienen que encontrar una actitud epistémica hacia la primacía de la que gozan las razones seculares, lo cual se logra cuando incorporan de una manera razonable el individualismo igualitario del derecho racional y de la moral universalista.

Por todo esto, se exige la necesidad de un *discurso posmetafísico*, el cual tiene dos lados: la razón secular, desde sus premisas agnósticas, se abstiene de juzgar sobre las verdades religiosas, demarcando una clara línea entre fe y saber, pero por otro lado, se opone a una visión científicista que rechaza la legitimidad del pensamiento religioso. Habermas plantea que dentro de la opinión pública política “las imágenes naturalistas del mundo”, las cuales provienen de un trabajo especulativo informado desde mediaciones científicas que son

³¹ Jürgen Habermas, *Entre naturalismo y religión*, p.136

³² Jürgen Habermas, *Entre naturalismo y religión*, pp.144-145

relevantes para la comprensión ética de la ciudadanía, tienen preferencia *prima facie* a las comprensiones de la vida religiosa. Más aún, es en este elemento donde yace la naturaleza “neutral” del Estado.³³

Por eso es fundamental, para la propuesta de Habermas, la idea de *traducción*. Esto significa que los presupuestos religiosos, más allá de su legitimidad dentro del debate público informal, requiere ser traducido en los términos de la razón pública. Esto responde a una distinción entre la razón religiosa y la razón secular/pública, como dos fuentes que responden a dos marcos distintivos. “A los enunciados teológicos sólo se les puede responder con contraargumentos teológicos, y a los enunciados históricos y epistemológicos con contraargumentos históricos y epistemológicos”.³⁴ Es decir que lo religioso en tanto identidad puede participar como agente en lo público, pero no puede hacer de su especificidad discursiva para deliberar dentro de él. Se requiere, entonces, de la construcción de puentes de traductibilidad para el mejor ejercicio de la deliberación pública. “En vez de imponer a todos los ciudadanos la carga de depurar de retórica religiosa sus comentarios y opiniones públicas, debería establecerse un filtro institucional entre las comunicaciones informales en el ámbito público y las deliberaciones formales de los cuerpos políticos que llevan a decisiones colectivamente vinculantes”.³⁵

Hay una conocida discusión entre Habermas y Charles Taylor sobre estas ideas³⁶. En defensa de su posición, el filósofo alemán sostiene la superioridad del discurso científico y la legitimidad de la razón pública, afirmando, por un lado, que dicho predominio subyace en el hecho de que la razón secular, a diferencia de la religiosa, carece de vínculos con la socialización con una comunidad particular.³⁷ La razón religiosa, en cambio, tiene como principal propósito, según Habermas, el resguardar la cohesión identitaria de un grupo desde la defensa de un conjunto particular de dogmas. Este enfoque, que pone a la razón secular – paradójicamente- casi como un marco metafísico, sin intervención de subjetividad alguna, cae por tierra al pensar en la construcción de dichas razones desde escuelas o comunidades de conocimiento (como si la filosofía kantiana no constituyera una comunidad de conocimiento, con su genealogía y proceso histórico, así como sucede con las corrientes teológicas)

La segunda limitación en el posicionamiento habermasiano es su énfasis en la dimensión argumentativa de la comunicación, el cual secundar el lugar de lo dialógico. Para Taylor, no hay distinción entre la razón secular y la razón religiosa, al menos en términos de legitimidad. Para él, simplemente estamos hablando de puntos de vista diferentes, los cuales pueden participar desde un mismo estatus del debate público, junto a otros grupos. Según Taylor, el problema es que los grupos religiosos siempre son vistos a priori como amenaza y no como interlocutores con una legitimidad igual a otros. Es decir, el problema reside en que el conocimiento religioso –con sus características rituales, simbólicas y teológicas- se presenta como una episteme inferior al de la razón secular.³⁸

Como resume Claudia Guayana, “mientras Habermas, aún siguiendo a Rawls, considera que la fundamentación de la moralidad pública se puede hacer en un lenguaje compartido, el lenguaje de la razón, siempre secular, Taylor arguye que, si bien los principios básicos de las democracias modernas son siempre los mismos en la enunciación (libertad,

³³ *Ibíd.*, p.32

³⁴ *Ibíd.*, p.154

³⁵ Jürgen Habermas, “Lo político: el sentido racional de una cuestionable herencia de la teología política”, p.35

³⁶ Jürgen Habermas y Charles Taylor (2011) “Diálogo entre Jürgen Habermas y Charles Taylor” En Mendieta, Eduardo y Vanantwerpen, Jonathan, eds. *El poder de la religión en la esfera pública*. Madrid: Trotta., p.62

³⁷ *Ibíd*

³⁸ Cfr. Christina Lafont (2009) “Religion and the public sphere. What are the deliberative obligations of democratic citizenship?” En *Philosophy & Social Criticism*. Vol. 35, N 1.2m pp.127-150

igualdad, civilidad y democracia), no así su interpretación y aplicación práctica”.³⁹ En otros términos, para Taylor el problema no es si las voces religiosas son legítimas o no, sino cómo inscribimos su presencia en el espacio público desde una clave real de diversidad y pluralidad, donde no existen voces que tengan mayor privilegio que otras, y donde sus epistemes sean reconocidas más allá de la racionalidad moderna y científica.

En resumen, el debate en torno al abordaje habermasiano nos arroja tres elementos importantes para el tema que nos concierne. En primer lugar, debemos preguntarnos sobre nuestra comprensión de lo público. Más allá de que Habermas lo plantea como un marco con fronteras que exceden la burocracia estatal o económica, mantiene un concepto de lo público como un espacio con ciertas dinámicas a priori, que responden a una lógica moderna y racionalista, y que producen una escala de legitimación entre los agentes que constituyen lo público, como también un marco discursivo que lo delimita. Una visión pluralista de lo público enfatizará más bien en la dimensión conflictiva y dialógica de los contra-públicos que conforman lo social, no como un espacio delimitado por una razón secular hegemónica, sino por consensos discursivos que son constantemente renegociados por las partes en cuestión.

El segundo elemento tiene que ver con la legitimidad de los sectores religiosos para su participación en el espacio público. Más allá del reconocimiento de Habermas sobre la posibilidad de las voces religiosas en la interacción pública, el hecho de que lo que denomina como razón religiosa sea inferior a la razón secular, que las voces religiosas deban traducir su discurso y que el lugar más propicio de interacción sea exclusivamente el espacio público informal, nos lleva a pensar no sólo en una diferencia constitutiva con respecto a otros grupos, sino también valorativa. Taylor se pregunta dónde reside la diferencia con otros sectores. ¿Es el pertenecer a una comunidad creyente? Podríamos afirmar lo mismo de cualquier escuela de pensamiento. ¿O es acaso que el discurso religioso sigue siendo considerado inferior en términos epistémicos con los discursos de otras ciencias?

Aquí nos adentramos al tercer elemento: el gran punto de conflicto es sobre todo epistémico. Es decir, si el discurso religioso es reconocido como legítimo para discutir cuestiones públicas. Vemos aquí la insistencia en un conjunto de prejuicios y normativas modernas y coloniales, primero con respecto al acceso a la verdad, y segundo en lo relacionado a las mediaciones discursivas y metodológicas para acceder a ella, perspectivas que se mantienen vigentes en buena parte del abordaje político contemporáneo. Cualquier discurso que pretenda legitimidad pública, deberá responder a esos parámetros. Los mediaciones performáticas que no lo hagan, quedarán excluidas por inferiores o “subjetivas”, como si la razón secular estuviera exenta de ello. Esto se ve claramente, como hemos indicado, en la posición habermasiana con respecto a la legitimidad de la razón pública más allá de las mediaciones intersubjetivas.

2. Lo público, lo agonístico y lo religioso como contra-público

Si analizamos la participación de grupos religiosos en el espacio público hoy, nos encontramos con una paradoja. Por una parte, las voces religiosas son agentes cada vez más evidentes en distintas instancias de deliberación. La presencia religiosa se ha transformado con el tiempo en algo común dentro del escenario político regional, aportando desde su especificidad a la pluralidad del campo democrático. Pero por otro lado, junto a este fenómeno, vemos que voces neoconservadoras han tomado la palestra, transformándose en las representaciones más visibilizadas y hegemónicas, monopolizando los procesos deliberativos, al menos las más “publicitadas”. Aunque éstas no representan al conjunto del campo religioso –y más específicamente, al cristiano-, tienen suficiente impacto en diversos niveles para cooptar las disputas narrativas. Como bien acentúa Boaventura de Sousa Santos,

³⁹ Claudia Isabel Mejía Guayara (2017) *Religión y esfera pública. Ciudadanos creyentes y participación*. Bogotá: INIS, p.81

esta emergencia tiene directa relación con la crisis en torno a la política estatal y pública tradicionales. “Capitalizando la crisis del Estado y la consiguiente crisis de los valores republicanos, las teologías políticas conservadoras son simultáneamente la causa y la consecuencia de la crisis del proyecto histórico de la secularización.”⁴⁰

Aquí se levanta la pregunta sobre cómo concebir una incidencia religiosa que forma parte del espacio público desde una lógica democrática, más allá de las polarizaciones que puedan formarse. En otras palabras, ¿tiene lo religioso un estatus especial que el resto de los agentes de la sociedad civil? ¿Cómo pueden ser aceptadas desde una lógica democrática, sin limitar la participación y las demandas de otros grupos que poseen una perspectiva distinta? Más aún, ¿podemos decir que las creencias responden a una mirada homogénea, o debemos hablar del campo religioso como un espacio de disputa de sentido, que equivale a las pugnas presentes en lo público? Para responder a estas preguntas, se requiere dos tipos de indagaciones, en línea con lo abordado hasta aquí: una resignificación de la dimensión epistémica de lo religioso, en el marco de una revisión de la episteme política hoy, y una concepción más amplia de lo público y sus dinámicas políticas.

Como hemos indicado, la cuestión de la participación pública de lo religioso destaca una problemática intrínsecamente epistémica, es decir, se afirma sobre los criterios de veracidad política, los mecanismos para llegar a ella y la legitimidad de los actores en cuestión. Aunque Habermas recalca la importancia de los sectores religiosos, a la hora de argumentar sobre la episteme de la razón pública, finalmente estos sectores no alcanzan los estándares requeridos de la razón pública/natural/secular. Esto no sólo conlleva una problemática en términos de seguir sosteniendo una episteme moderna y colonialista, y por ende excluyente, como campo de mediación política, sino también termina actuando como instancia anti democrática, al plantear fronteras abstractas y absolutistas de participación.

El origen del problema epistémico en Habermas se relaciona con su noción de lo postsecular: como afirman algunos/as autores/as, dicho concepto conserva un marco eurocéntrico y occidental.⁴¹ Hay un intento de legitimar lo religioso en la medida que algunas de sus caracterizaciones encajen con las normatividades de la episteme moderna y el predominio cristiano para comprender lo propiamente religioso. La objetivación de la razón humana tiende a describirse por fuera de lo afectivo, lo subjetivo, las emociones y las voluntades, elementos que representan las características constitutivas de las voces y comunidades religiosas, al igual que otros grupos de gran presencia pública, pero cuya performance no responde a los estándares de la cosmovisión política tradicional, como son los sectores feministas, los movimientos sociales o los grupos de defensa de minorías.⁴²

Retomando a Boaventura de Sousa Santos⁴³, necesitamos de una *sociología transgresiva* en torno a la razón y episteme religiosas, desde una disyunción entre lo que denomina como una sociología de las ausencias y una sociología de la emergencias. En clave religiosa, ello significa destacar la relevancia del discurso religioso en la esfera pública, y desde allí revalorizar las diversas teologías (desde sus diferentes enfoques) como marcos sociológicos emergentes que intentan leer la realidad desde una clave particular. En otros términos, el discurso religioso, desde su especificidad –más concretamente, desde su constitutividad mística–, puede dar un relevante aporte al debate público. David Tracy, uno de los principales referentes de la teología pública, plantea que la religión, en su performance pública, no solo puede enriquecer un “debate de fines” sino también ser, en palabras de Fraser, un contra-

⁴⁰ Santos Boaventura de Sousa, *Si Dios fuese un activista de los derechos humanos*. Madrid: Trotta, 2014, p.77

⁴¹ Rosi Braidotti; Bolette Blaasgaard; de Tobijn Graauw y Eva Midden, *Transformation of Religion and the Public Sphere. Postsecular Publics*. New York: Palgrave Macmillan, 2014, pp.1-3

⁴² Rosi Braidotti, “Conclusion: The Residual Spirituality in Critical Theory: A Case for Affirmative Postsecular Politics” En Braidotti, Rosi; Blaasgaard, Bolette; de Graauw, Tobijn y Midden, Eva *Transformation of Religion and the Public Sphere. Postsecular Publics*. New York: Palgrave Macmillan. 2014, 249-272

⁴³ Santos Boaventura De Sousa. *Para descolonizar occidente*, Prometeo/CLACSO, Buenos Aires, 2010

público que resiste la colonización y tecnificación de lo público y la razón secular. En sus palabras⁴⁴:

La fe es también un nuevo conocimiento: no solamente ser una creencia cognitiva sino también un nuevo fundamento para el conocimiento –un fundamento de confianza radical (*fides fiducialis*) conduciendo a cada nuevo, de hecho interminable... clima gnoseológico en unión mística con Dios. El conocimiento místico va más allá del límite usual de la razón. Como conocimiento, el conocimiento místico (el cual no es tan raro entre los creyentes, como se cree) debería ingresar de forma directa al espacio público: no como resultado de un argumento racional, ni tampoco desde una noción religiosa clásica. Más bien, el conocimiento místico-profético –entendido como exceso, como interrupción, como (contra Kant) conocimiento más allá de los límites de la racionalidad moderna- es más y más, a veces bajo la rúbrica del pensamiento posmoderno, una entrada a la arena pública

El reconocimiento de los discursos religiosos como marcos sociológicos ausentes/emergentes, no sólo apela a la identificación de referencias discursivas emancipatorias, sino destaca la *dimensión agonística* intrínseca del campo religioso en tanto espacio de disputa de sentidos. En otros términos, hablar de una resignificación epistémica de la razón religiosa no pretende enfatizar un conjunto delimitado de discursos religiosos, sino dar cuenta de que dicho campo es un espacio atravesado por el conflicto de interpretaciones, y que su dimensión política reside precisamente en dicha conflictividad constitutiva, a partir de los diversos abordajes que conviven dentro del mundo religioso, en relación al ámbito de los derechos, las políticas públicas, las prácticas democráticas, entre otros. De este modo, la inscripción de lo religioso en lo público responderá a una lógica democrática en la medida de que dicho conflicto constitutivo sea inscripto dentro de la esfera pública, no sólo de forma abstracta sino concreta y práctica, en la participación plural dentro de debates públicos.

Una resignificación epistémica de la participación política de lo religioso no se relaciona, ni con la demarcación de lo religioso a partir de un conjunto de estándares cognitivos (como lo pretende la noción de traductibilidad habermasiana), ni con la discriminación de ciertos discursos sobre otros. Más bien, implica entender que ubicar lo religioso en lo público representa crear un espacio de conflictividad desde el (des)encuentro entre las diversas miradas que habitan el mundo de las creencias. Aquí cabe destacar la definición de Fraser sobre lo público, la cual que podríamos aplicar a la noción de lo religioso desde la apertura a la circulación de las narrativas que lo conforman⁴⁵:

La esfera pública produce un consenso vía la circulación de discursos que construyen el sentido común del día y representan el orden existente como natural y/o justo, y no simplemente como una artimaña impuesta. Más bien la esfera pública en su forma madura influye suficiente participación y suficiente representación de múltiples intereses y perspectivas como para permitir que la mayoría de las personas puedan reconocerse en sus discursos la mayor parte del tiempo.

¿Significa que cualquier discurso religioso cabe dentro del espacio público, en la medida que de cuenta de su especificidad? No necesariamente. Comprender el espacio público como un campo de disputas interpretativas, conlleva que las voces que serán

⁴⁴ David Tracy. "Religion in the Public Realm: Three Forms of Publicness" En Barvieri, William (Jr.), ed. *At the Limits of the Secular. Reflections on Faith and Public Life*. Grand Rapids: Eedrmans, 2014, p.46.

⁴⁵ Nancy Fraser. «Repensando la esfera pública: Una contribución a la crítica de la democracia actualmente existente». Ecuador Debate 46 (abril): 1999, pp. 139-174., p.148.

incluidas en dicho proceso son las que comprendan la dimensión disruptiva, conflictiva y diversa en su encuentro con los otros. Cualquier intento de monopolización que pretenda cualquier voz religiosa específica, vulnera el principio fundamental de un democrático funcionamiento del espacio público, es decir, la posibilidad de circulación de mayor cantidad de narrativas que se comprenden a sí mismas, no de forma aislada sino en su encuentro con otros sujetos sociales.

Con respecto al segundo elemento, es decir, la concepción de lo público y sus dimensiones políticas, Fraser plantea dos elementos fundamentales de una teoría crítica del espacio público poswesfaliano: la legitimidad normativa y la eficacia política de la opinión pública.⁴⁶ El primer aspecto expresa que una opinión pública es legítima sólo en la medida en que todas las partes tienen la capacidad de participar como pares en las deliberaciones. Para ello, Fraser afirma que el proceso comunicativo debe responder a dos elementos, a saber, la extensión de su inclusividad y el grado que hace real la paridad interactiva. Mientras lo primero tiene que ver con el “quién”, lo segundo tiene que ver con el “cómo”. Ambos elementos deben ir de la mano, ya que los procesos de inclusividad pueden caer en la consideración de una extensión sin los mecanismos necesarios para su ejercicio, mientras que lo segundo puede enmarcar un conjunto de procedimientos de forma abstracta, descuidando quiénes participan y promoviendo, finalmente, prácticas de exclusión. Aquí la relevancia del *principio de todos los sujetos* que propone Fraser, el cual “sostiene que lo que convierte a un conjunto de personas en miembros socios de una esfera pública no es la ciudadanía compartida, ni su co-imbricación en una matriz causal, sino más bien su sujeción conjunta a una estructura de gobernación que determina las reglas fundamentales de su interacción”.⁴⁷

El *principio de la eficacia política* remite al hecho de que la opinión pública es eficaz sólo en la medida en que el poder público refleje la voluntad ponderada por la sociedad civil. Es decir, se establece una condición de traslación donde el poder comunicativo de la sociedad civil se traduce en leyes vinculantes y en capacidad administrativa. Podemos enlazar este principio con dos elementos ligados a nuestra temática: la necesidad de estándares de libertad religiosa (en tanto marcos jurídicos de reconocimiento) siempre deben ir de la mano de una implementación desde políticas públicas. Podemos contar con una estructura legal que legitime la presencia pública de lo religioso, pero se requiere a la vez de políticas públicas que garanticen, como anhela Habermas, una participación equitativa, pero no desde la amalgama de una razón pública con estándares argumentativos sino, como plantean Taylor y Fraser, desde dinámicas de intercambio dialógico que incluyan la particularidad (discursiva) de cada parte, sus demandas y su lugar específico dentro del debate público. En otros términos, esto significa crear procedimientos para la participación activa de voces religiosas en la deliberación pública, la interacción con la sociedad civil y la relación con el Estado.

La convivencia democrática dentro del espacio público como política involucra reconocer la tensión entre dos raíces fundamentales para dicho término: la *polis* como el principio de convivencia conjunta y el *pólemos*, como el antagonismo y el conflicto constitutivo de dicha convivencia.⁴⁸ Hannah Arendt, por su parte, afirma que lo público refiere a dos fenómenos estrechamente enlazados. Primero, todo lo que aparece en público puede verlo y oírlo todo el mundo. De aquí el sentido de “publicidad”. Pero en segundo lugar, lo público significa el propio mundo, lo común a todos/as y lo que se diferencia desde lo establecido en tanto privado. “Vivir juntos en el mundo significa en esencia que un mundo de cosas está entre quienes lo tienen en común, al igual que la mesa está localizada entre los que se sienten alrededor; el mundo, como todo lo que está en medio, une y separa a los

⁴⁶ Nancy Fraser *Escala de justicia*. Barcelona: Herder, 2008, pp.175-184

⁴⁷ *Ibíd.*, p.179

⁴⁸ Chantal Mouffe. *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Buenos Aires: Paidós, 1999, p.14

hombres al mismo tiempo”.⁴⁹ La política, entonces, no tiene que ver sólo con la organización de un programa o un conjunto de mecanismos institucionales. Más bien, lo político representa la constitución del “entre” inherente a toda relación humana. “La política trata del estar juntos y los unos con los otros de los *diversos*... La política nace en el *Entre-los-hombres*, por lo tanto completamente *fuera del hombre*. De aquí que no haya ninguna substancia propiamente política. La política surge en el *entre* y se establece como relación”.⁵⁰

La construcción de un espacio público democrático, entonces, conlleva lidiar con un espacio de pluralidades agonísticas, que no sólo exponen un argumento (el cual legitima una identidad en la medida que responda a los parámetros epistémicos de verificación) sino que intercambian y combaten hermenéuticamente a partir del entre-nos que diferencia y a la vez establece. La idea de conflictividad no es necesariamente negativa sino que significa adentrarse a un espacio de diálogo, reconociendo la condición inevitable de encuentro, y por ende de legitimación del Otro como voz participante. Como sostiene Jacques Rancière, “La democracia, entonces, muy lejos de ser la forma de vida de individuos consagrados a su felicidad privada, es el proceso de lucha contra esta privatización, el proceso de ampliación de esta esfera. Ampliar la esfera pública no significa, como lo pretende el llamado discurso liberal, demandar el avance creciente del Estado sobre la sociedad. Significa luchar contra un reparto de lo público y lo privado que le asegura a la oligarquía una dominación doble: en el Estado y en la sociedad”.⁵¹

Esto último nos lleva, precisamente, a cuestionar los intentos de voces religiosas neoconservadoras, que pretenden apoderarse del reparto de lo público a partir de la cooptación de la legitimidad normativa (arguyendo que el pensamiento religioso es homogéneo y único en términos ideológicos o morales) y la eficacia política de la opinión pública (monopolizando los espacios de diálogo e intercambio, e impidiendo que la participación pública sea enriquecida por una mayor cantidad de alocuciones y perspectivas) La intervención de dichas voces en el espacio público es legítima en la medida que respeten el principio de ampliación de lo público (Rancière) y el principio de todos los sujetos (Fraser) Muchas veces, este elemento se vulnera en nombre de la libertad religiosa, comprendida no en términos de derecho sino desde una comprensión privatizante y tecnocrática de la intervención pública de una particularidad dentro del espacio social, deslegitimando así la participación de todas las partes en nombre de un libertad particular como frontera con el otro, lo que al final se presenta como un pretexto para la exclusión de lo diverso, tanto dentro del campo religioso como entre las disonancias presentes en lo público con respecto a ciertas ideologías o moralinas de grupos religiosos hegemónicos.

De aquí se plantea la necesidad de una nueva episteme política, que a su vez abra la puerta para que las voces religiosas puedan participar como sujetos legítimos. A su vez, una resignificación de la relación entre religiones y espacio público pasa, precisamente, por una redefinición de lo público, entendiéndolo como un espacio de encuentro y disputa de sentidos, lo que a su vez nos permite ver el campo religioso como un espacio con la misma constitutividad: un marco plagado de diversas posiciones, de públicos, políticas y contra-públicos, que a su vez dan cuenta de la diversidad de representaciones presentes tanto en lo público como en el campo religioso. Lejos de anular estos encuentros conflictivos, la dimensión democrática de la participación religiosa en lo público va de la mano, no sólo de la legitimidad de su intervención, sino, principalmente, de la visibilización de su pluralidad constitutiva en los debates que despiertan las demandas sociales en lo público.

⁴⁹ Hanna Arendt, *La condición humana*. Buenos Aires, Paidós, 2013, p.62

⁵⁰ Hannah Arendt. *¿Qué es la política?* Buenos Aires: Paidós, 1997, pp.45-46

⁵¹ Jacques Rancière (2007) *El odio a la democracia*. Buenos Aires: Amorrortu, p.81

**LAICIDAD Y LIBERTAD RELIGIOSA:
EPICENTROS DE DISPUTA**

Libertad religiosa: ¿realidad o ficción?

La noción de “libertad religiosa” es generalmente asumida como una condición inherente al modelo de Estado liberal, imperante en sociedades occidentales modernas. Constituye un elemento presente desde los inicios de la historia de los derechos humanos, como lo muestran el artículo 3 de la Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre (Bogotá, 1945), el artículo 18 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos (ONU, 1945), el artículo 9 del Convenio para la Protección de los Derechos Humanos y las Libertades Fundamentales (Consejo de Europa, 1954), entre otros documentos de igual relevancia.⁵² La presencia axiológica de esta noción lleva a muchos/as a considerar la libertad religiosa como “la primera de las libertades”

Básicamente, el concepto de libertad religiosa tiene que ver con el derecho y la posibilidad de todo ser humano a la práctica de un culto o creencia, a partir del libre desarrollo de todas las mediaciones rituales e institucionales que se requieran. Existen tres dimensiones implicadas en este campo. Primero, la *dimensión personal*. Se ubican las creencias individuales como puntos de partida de todo marco religioso, entendido como un universo simbólico que da sentido existencial y es conscientemente escogido y asumido por un individuo que actúa por decisión propia, por lo que posee el derecho inalienable de practicarlo, según sus búsquedas y deseos. Segundo, la *dimensión comunitaria*, donde prima la idea de que toda expresión religiosa posee una comunidad fundante, con sus preceptos organizacionales, dogmáticos y teológicos, sus jerarquías y mecanismos de liderazgo, entre otros elementos, aspectos que deben ser desarrolladas de manera autónoma por cada grupo, según sus disposiciones colectivas. Tercero, la *dimensión socio-política*, donde el individuo creyente y la comunidad religiosa se entienden dentro de un contexto social más amplio, en el cual no sólo interactúa con otras identificaciones rituales sino también con prácticas sociales no necesariamente religiosas, con las cuales debe convivir, consensuar y mediar en torno a los procesos del espacio público que comparten, como lo hace, además, cualquier otro agente social. Es en esta última dimensión donde nos adentramos al marco más bien político y jurídico de la categoría de libertad religiosa.

No pretendemos hacer aquí un análisis exhaustivo sobre el desarrollo del concepto o sus enclaves políticos, jurídicos e institucionales, sino más bien identificar algunos elementos críticos sobre cómo se ha concebido el tema desde diferentes campos, y problematizar lo que consideramos como una ausencia de abordajes complejizados en la materia. Más concretamente, queremos hacernos de las siguientes preguntas: ¿existe realmente la libertad religiosa en nuestros países latinoamericanos? ¿Cuáles son los elementos que abonan o impiden que este principio rector del Estado moderno se haga evidente? ¿Cómo se define “religión” dentro de los mecanismos jurídicos existentes? ¿De qué manera las categorizaciones influyen tanto en las definiciones como en los modos de relacionamiento social entre las creencias, sus comunidades específicas y el resto de la sociedad? ¿Cómo son determinados los procesos de auto comprensión de las religiones dentro de los mecanismos de regulación estatal? ¿Qué tensiones nacen entre las inevitables generalidades del campo jurídico, sus conceptualizaciones hegemónicas sobre el mundo de las creencias y la compleja trama de identificaciones dentro del campo religioso?

Para comenzar, es pertinente destacar el hecho de que el concepto de libertad religiosa, aunque ampliamente analizado, no ha sido prioritario en el campo específico de las ciencias de la religión latinoamericanas, al menos si lo comparamos, por ejemplo, con el lugar

⁵² Ver Francesc Torradeflot, ed., *Diálogo entre religiones. Textos fundamentales*. Madrid: Trotta, 2002

y constante revisión que poseen otras categorías, tales como secularización y laicidad.⁵³ Más bien, encontramos que dicha temática es recurrente dentro de los estudios jurídicos o en espacios de diálogo interreligioso.⁵⁴ La distinción no es fortuita, y sin duda sus causas merecen un estudio en profundidad. Lo que podríamos lanzar como una primera intuición, es que la ausencia de este tema en algunos círculos deviene de que el concepto de libertad religiosa involucra el reconocimiento de un conjunto de connotaciones en términos de operatividad política de lo religioso, que muchas veces es negado tanto dentro de la academia como del mundo político.

En otras palabras, predomina cierta resistencia en dar cuenta de una visión donde lo religioso sea entendido como un agente socio-político con características propias (y con ello, ponerlo en un mismo plano o estatus de referencia junto a otros actores), y dejar de verlo simplemente como un “fenómeno”. Es decir, se tiende a analizar el campo religioso como un objeto muchas veces exógeno (o simplemente sintomático) de las dinámicas sociales, sin considerar que en realidad representa un conjunto de agentes sociales con fuerte incidencia sobre los mecanismos políticos (institucionales como socio-culturales), y por ello comparte un estatus social, político, institucional y jurídico similar a otros sujetos.

La idea de libertad religiosa ubica al campo de las creencias dentro de un entramado más amplio de dinámicas socio-políticas, y lo asume –desde diversas miradas, entre unas más complejas y otras reduccionistas- como un actor social más dentro del campo político, legal e institucional, y por ello, desde la necesidad de ser tratado y legitimado con el mismo rango de incidencia que otros agentes sociales. La resistencia a esta figura responde a un instalado prejuicio en el pensamiento político contemporáneo, muy vinculado al laicismo liberal que impera como matriz de análisis, que lleva a restringir lo religioso únicamente desde la “excepcionalidad” que deviene de la separación entre Iglesia y Estado, fundada con el nacimiento del Estado moderno (donde las creencias se inscriben sólo en el ámbito de lo privado, sin incidencia pública alguna), elemento sumamente esencial para el desarrollo democrático, pero que no tiene necesariamente una correlación con respecto al estatus público de lo religioso.

¿Será que el “desinterés” por el tema de la libertad religiosa en ciertos círculos responde a una visión reduccionista del fenómeno religioso? Creemos que de fondo reside más bien un factor de enfoque socio-político, es decir, una imposibilidad de comprender lo religioso como un campo con *procesos propios* de incidencia pública, donde lo político no es un elemento tangencial sino inherente a sus particularidades, tanto discursivas como institucionales y prácticas. De alguna manera, este abordaje (o la falta de él) da cuenta de las perspectivas modernistas y coloniales que aún predominan, muchas veces de forma acrítica, en los análisis políticos latinoamericanos.

En el ámbito estrictamente socio-político, en América Latina la libertad religiosa es una deuda pendiente. A pesar de la existencia de legislaciones en la materia, la mayoría de los países carecen de leyes de libertad religiosa que den cuenta de la complejidad del campo de las creencias, siguiendo los modelos liberales hegemónicos (que, como hemos indicado, posee una visión reduccionista del efecto social de lo religioso; lo toma, simplemente, como un derecho individual). Prevalece, además, una noción cristiano-céntrica sobre el lugar de las creencias, definidas desde la presencia o ausencia de marcos institucionales particulares, jerarquías fijas o dogmas desarrollados sistemáticamente. Esto sin contar una extendida preponderancia discriminatoria en el privilegio que posee la Iglesia Católica, en términos

⁵³ Ver el análisis de Pablo Semán, “La secularización entre los cientistas de la religión del Mercosur”. En: Carozzi, Julia y Ceriani, Cesar. (eds.), *Ciencias sociales y religión en América Latina*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2007, pp.41-59

⁵⁴ Carmen Asiaín Pereira, “Libertad religiosa en América Latina: de dónde partimos y hacia dónde vamos”. Ponencia Congreso Internacional del Consejo Argentino para la Libertad Religiosa (CALIR), “La Libertad Religiosa, Origen de Todas las Libertades”, Buenos Aires, abril, 2008

legales, simbólicos y políticos, factor que limita cualquier intento real de equiparación con otras expresiones.

Estos elementos, además, tienen impacto directo sobre lo que se admite o no como religión o creencia válidas, lo cual provoca graves casos de persecución, mal que aqueja a muchos países, como las religiosidades de matriz afro en Brasil, o los pueblos indígenas en Chile u otras naciones andinas y centroamericanas. Finalmente, en términos legales, aun perduran grandes baches para dirimir casos de discriminación por causas religiosas o para reconocer la personería de diversas comunidades.

Podríamos identificar dos fuentes que originan estas problemáticas: una ligada a las categorizaciones de fondo, y otra a la propia institucionalidad política y jurídica de la libertad religiosa. Comencemos por esta última. En la totalidad de las constituciones nacionales de América Latina encontramos patente el principio de libertad religiosa, a pesar de que en algunos casos –como Argentina y Costa Rica- existe una mención preferencial o hasta confesional con respecto a la iglesia católica. A la hora de hablar de leyes de libertad religiosa y culto, el panorama se complejiza aún más. Contamos con ejemplos en Bolivia, Perú, Colombia y Honduras, pero son casos muy disímiles en cuanto a alcance, agentes y configuración general.

El problema no reside tanto en la aceptación o no de la libertad religiosa como principio constitucional o valor democrático, sino más bien en la ausencia de mecanismos legales y políticos que den cuenta del pluralismo religioso y su lugar social. Es decir, de instancias formales y cosmovisionales que inscriban el campo de las creencias en un entendimiento más amplio sobre su relación con otros actores y sobre su incidencia en lo público desde un sentido más abarcativo, que se proyecte más allá de las actividades institucionales de las comunidades religiosas, de los dogmas como mecanismos internos o de los rituales como elementos folclóricos.

Son varios los aspectos críticos a considerar con respecto a los marcos legales que ubicamos en el continente. Primero, como ya hemos indicado, uno de los grandes escollos es el lugar de privilegio que posee la Iglesia Católica. Obviamente, en este caso nos topamos con el dilema de cómo abordar los procesos políticos y legales con una comunidad que es, a su vez, iglesia y Estado (vaticano). Esto hace, por un lado, que los marcos jurisdiccionales religiosos y políticos se presenten desde fronteras muy difusas, y por otro, involucra varios conflictos a la hora de entender el estatus legal de todas las comunidades y el principio de “justa desigualdad”, como sostienen algunos juristas, al sopesar el alcance y extensión demográfica del catolicismo con respecto a otras religiones. En otros términos, aquí se levanta la gran disyuntiva, aún irresuelta, entre la *libertad* religiosa e *igualdad* religiosa, y cómo ello se traduce en términos legales.⁵⁵

En segundo lugar, todo esto evoca naturalmente una problemática con respecto a cómo se entiende la personería legal de las comunidades religiosas. Por una parte, existen discrepancias en cómo entender las demarcaciones jurídicas sobre las organizaciones religiosas y las iglesias, donde se establecen diferencias que por momentos limitan la definición de los grupos eclesiales a entidades sociales, y las responsabilidades públicas que poseen como tales. Esto despertó un debate, por ejemplo, con la reciente ley de libertad religiosa promulgada en Bolivia, donde se estableció una diferencia legal entre organizaciones religiosas como personas sociales, e instituciones eclesiales como personas específicamente religiosas. El problema se profundiza si traemos a cuenta los favoritismos existentes sobre la iglesia católica donde, por ejemplo, en el caso de Argentina, dicha institución inviste un estatus autárquico, junto con el gobierno nacional y los gobiernos provinciales, avalado por el mismo código civil.

⁵⁵ Ver Joaquín Mantecón Sancho, “Libertad religiosa e igualdad” en Roberto Mosca y José Miguens, eds. *Política y religión. Historia de una incompreensión mutua*. Buenos Aires: Luminere, 2007, pp.113-128

Hay varios conflictos más que podríamos sugerir en este campo, más bien relacionados con cuestiones técnicas o de aplicación, como por ejemplo la relación con circunscripciones jurídicas en otros órdenes (como el código penal o civil), el régimen tributario, la articulación con organizaciones de sociedad civil, o directamente, los modelos o casos que se utilizan como ejemplos de un país a otro, lo cual hace que muchas veces se transfieran conceptos, marcos legales y visiones políticas que no coincidan con las realidades a las cuales se aplican.

Precisamente sobre este último elemento nos detendremos ahora. Puntualmente, nos referimos a las dificultades que se presentan frente a los dos términos en cuestión: *libertad* y *religión*. Dependiendo de cómo se definan cada uno, se construirán los mecanismos institucionales, legales y políticos correspondientes.

El sentido de *libertad* suele entenderse desde una mirada liberal moderna, junto a su énfasis en el derecho personal y los procesos de subjetivación enmarcados en la elección de un sujeto concreto e individual. Dentro del campo de las ciencias de la religión, encontramos la escuela del *rational choice* como un correlato de esta cosmovisión. Básicamente, esta propuesta comprende el fenómeno de la pluralidad religiosa desde la lógica de oferta-demanda, donde cada sujeto-creyente elige según sus necesidades particulares.⁵⁶ Más allá de que esta perspectiva podría ser utilizada para lecturas en torno a las dinámicas de “comercialización” de lo religioso desde una mirada socio-cultural⁵⁷, puede caer en reducir los procesos de identificación sólo desde las elecciones de un sujeto racional, y circunscribir las propias perspectivas religiosas a objetos montados según la demanda, perdiendo así de cuenta las matrices socio-culturales, económicas y políticas que hacen a lo religioso un campo de raigambres históricas y contextuales, que no necesariamente dependen del uso que le de un/a creyente en tanto consumidor/a.⁵⁸

Volviendo a la noción de libertad religiosa, esta concepción centrada sólo en el individuo creyente y sus libres elecciones podría conllevar algunas limitaciones en términos analíticos. Primero, definir el campo de las creencias y lo propiamente religioso únicamente a partir del sentido de acción individual, dejando de lado los procesos más complejos que entienden lo religioso como una matriz histórica y cultural, en relación e interacción con otros campos sociales. Segundo, al ubicar lo religioso en la acción individual podría llevar a que se pierda la relación entre las creencias y el campo más amplio de los derechos, especialmente los derechos humanos. De esto último emerge el tercer problema: la focalización en las libertades individuales podría derivar en un entendimiento moralista de la correspondencia social de lo religioso. Esto tiene, a su vez, una doble implicancia: por una parte, que las cosmovisiones religiosas no puedan cuestionarse en términos de responsabilidades civiles (ya que, en tanto opciones morales, se ubicarían sólo en el ámbito de “lo privado”, y por ende “lo público” o político no tendría injerencia sobre ellas), y por otra, que las competencias sociales de las religiones se inscriban en otra dirección que las agendas sociales y legales más amplias, por ejemplo en lo relacionado a políticas públicas inclusivas.

Podemos tomar como ejemplo los recientes debates y tensiones en torno a proyectos de ley sobre educación sexual, identidad de género o matrimonio igualitario, donde grupos religiosos sostienen su negación frente a estas iniciativas, arguyendo ser “discriminadas” por

⁵⁶ Frank Lechner (2006), “Rational choice and Religious Economics” en James Beckford y N.J. Demerath, eds., *Handbook of the Sociology of Religion*, SAGE; Stark, Rodney; Iannaccone, Laurence; Finke, Roger (1996), “Religion, Science and Rationality” en *The American Economic Review*, Vol. 86, N 2, pp.433-437

⁵⁷ Alejandro Frigerio (2011) “Questioning religious monopolies and free markets: the role of the estate, the church(es) and secular agents in the management of religion in Argentina”. *Citizenship Studies*. Vol.16, Issue 8, pp.997-1011

⁵⁸ Sebastián Pereyra; Ariel Toscano; Daniel Jones (2002), “Individualismo metodológico y ciencias sociales: argumentos críticos sobre la teoría de la elección racional”. En Federico L. Schuster, *Filosofía y métodos de las ciencias sociales*. Buenos Aires: Manantial, pp.93-129

sentirse vulneradas en sus posturas morales particulares. En esta dirección, se podría aducir a la libertad religiosa como un marco con supuestas correspondencias en términos sociales, políticos, éticos y morales, para desde allí negar, resistir o no reconocer derechos y responsabilidades sociales en otros campos, y así vulnerar otras libertades, derechos y consensos sociales contruidos legítimamente desde mecanismos democráticos, en nombre de la “libertad de expresión”.⁵⁹

El otro término problemático a precisar es el de *religión*. Vinculado al debate anterior con respecto al sentido de libertad, hay dos perspectivas que se utilizan para su definición: como una creencia individual o como un sistema institucional.⁶⁰ Estas dos representaciones van en realidad conectadas. La idea de un individuo-creyente que elige a partir de un conjunto de opciones religiosas definidas por fronteras determinadas, precisamente parte de una visión donde las perspectivas religiosas son más bien conjuntos aislados y suturados en marcos dogmáticos e institucionales, sin conexión entre sí, y menos aún con el campo social en general.

Es por ello que una definición de libertad religiosa que dé cuenta de la complejidad de procesos dentro del campo religioso requiere de intuiciones más abarcadoras sobre los procesos de identificación, sin caer en el individualismo metodológico del *rational choice*, ni en visiones institucionalistas, donde cada expresión representa un islote desconectado del otro, inclusive del campo social y público en general. Necesitamos de abordajes que destaquen lo religioso como un campo donde convergen procesos subjetivos que construyen demandas religiosas, pero no como instancias clausuradas de sentido, sino desde fronteras porosas, que permiten el entrecruce entre nociones teológicas, creencias, ritos y procesos de institucionalización,⁶¹ inclusive sin necesariamente ser opciones individuales desde una única expresión religiosa, sino desde una trama con varias matrices (o lo que se denomina como *espiritualidades fluidas*⁶², es decir, la construcción de subjetividades creyentes que se alimentan y desarrollan desde el entrecruce de distintas matrices religiosas).

Aquí la importancia de la propuesta que hace Elizabeth Shakman Hurd sobre la construcción de *un concepto agonístico de libertad religiosa*.⁶³ Siguiendo la crítica que hemos desarrollado, la autora cuestiona la misma noción de libertad religiosa, al menos sobre cómo es definida comúnmente. “La incidencia por la libertad religiosa no sólo refuerza una norma universal, como los internacionalistas liberales lo afirman. Más bien ayuda a *crear* sujetos individuales y ‘comunidades de fe’ para quienes creer y elegir en religiones es visto como la característica definitoria de lo que significa ser un sujeto religioso moderno. El derecho de elegir creer (o no), entonces, deviene en la esencia de lo que significa ser libre”.⁶⁴ De aquí que el sentido de “libertad” no debe caer únicamente sobre los mecanismos de regulación o en las posibilidades otorgadas por las jerarquías políticas. “A partir de la concepción agonística de los derechos en Foucault, la libertad emerge como un sitio transitorio de resistencia o un modo de insurrección, en lugar de una forma religiosa o política de disciplina asignada por las autoridades. En lugar de algo impuesto desde arriba, la libertad se relaciona con aquello

⁵⁹ Ver Nicolás Panotto, “La libertad religiosa como ‘excusa”’ <http://www.gemrip.org/la-libertad-religiosa-como-excusa>

⁶⁰ Ver el debate desarrollado en Elizabeth Shakamn Hurd, “The Political Authority of Secularism in International Relations”. *European Journal of Internacional Relations*. Vol 10 (2), 235.262

⁶¹ Alejandro Frigerio, “Por que não podemos ver a diversidades religiosas: questionando o paradigma católico-centrico no estudo da religião na América Latina”. *Debates do NER*, Ano 19, n. 34, pp.75-121; Ceriani, Cesar (2013) “La religión como categoría social: encrucijadas semánticas y pragmáticas”. En: *Cultura y Religión*. Vol. VII, N°1, enero-junio 2013, pp.10-29

⁶² Duane R. Bidwell. *When One Religion Isn't Enough. The Lives of Spiritually Fluid People*. Boston: Beacon Press

⁶³ Elizabeth Shakamn Hurd, “The International Politics of Religious Freedom”. *ICC Quarterly*, Vol 40, 2013, pp.225-237

⁶⁴ *Ibíd.*, p.234

que las autoridades precisamente definen como lo otro, como lo no ortodoxo, lo disonante, lo ‘minoritario’”.⁶⁵

Frente al escenario descrito hasta aquí, dichas definiciones nos arrojan algunas preguntas: ¿existe realmente libertad religiosa si las opciones en cuestión son sólo las permitidas por los cánones impuestos desde las cúpulas políticas, las cuales, a su vez, responden en la mayoría de los casos a las determinaciones de los liderazgos religiosos hegemónicos? ¿Hablamos realmente de pluralismo cuando lo que se determina como “religión”, se define sólo a partir de las caracterizaciones institucionales reconocidas por las perspectivas monopólicas, especialmente cristianas? ¿Hay libertad religiosa cuando las “minorías” no son reconocidas dentro del diálogo político, o son estigmatizadas desde el temor que despierta su excepcionalidad, o no encuentran lugar dentro de los mecanismos de reconocimiento legal?

Desde una comprensión saludable de la democracia, no se puede dejar de hablar de libertad religiosa, y por ello tampoco evadir la necesidad de construir marcos políticos y legales que habiliten un ambiente para su desarrollo. Por ello, queremos dejar los siguientes ejes para repensar un concepto socio-político y legal de libertad religiosa desde una *práctica democrática radical*:

1. No se puede circunscribir un proyecto de libertad religiosa desde perspectivas morales y sociales particulares, que representen sólo la visión de un sector determinado del mundo religioso, inclusive cuando éste es mayoritario en términos demográficos. En este sentido, toda comprensión de libertad religiosa debe ir conectada al respeto y promoción de otras libertades civiles, y los enmarques legales que conlleve su defensa. Más aún, una definición complejizada del campo religioso reconocerá que en toda expresión religiosa siempre habitan una heterogeneidad de posicionamientos políticos, ideológicos y morales en tensión, por lo cual no puede existir correlato entre una voz religiosa y una sola visión socio-política o moral. Por ende, ¿cuál será el objetivo de una ley de libertad religiosa: la legalización del privilegio de una expresión particular o la promoción de mecanismos de visibilización y participación de todas las identificaciones religiosas que representan un grupo social?
2. Un concepto de libertad religiosa no puede caer en una definición acotada sobre los modos de identificación de los sujetos creyentes (más concretamente, en un reduccionismo antropológico liberal, muy común en el espectro político actual, tanto conservador como progresista), ni en una visión institucionalista de las creencias. Hay que superar los parámetros cristiano-céntricos hegemónicamente establecidos para determinar qué es y qué no es una creencia “válida”, para dar lugar a la pluralidad de cosmovisiones y prácticas, y así evitar instancias de discriminación y estigmatización social. Para ello, es necesario un abordaje equilibrado entre las dimensiones subjetivas y colectivas, comunitarias y estructurales, de las identificaciones religiosas.
3. Una instancia de libertad religiosa debe poner especial foco en la legitimación, promoción e inclusión de las expresiones minoritarias y heterodoxas, como modos de fomentar la aceptación y articulación dentro de un campo de interacción más amplio, tanto con agentes de la sociedad civil como con las expresiones religiosas con mayor densidad demográfica e institucional.
4. Finalmente, un proyecto de libertad religiosa debe enmarcarse en una agenda de derechos humanos. Promover la heterogeneidad de los modos de creer, significa

⁶⁵ *Ibíd.*, p.235

garantizar un contexto de inclusividad y pluralidad, en términos de posibles construcciones de sentido social, junto a la diversidad de prácticas e identificaciones ideológicas, sociales, culturales y políticas que representan a un grupo social. Pero por otra parte, la libertad religiosa debe ir de la mano de la defensa de otro tipo de libertades, por lo cual no puede circunscribirse en un proyecto político o cosmovisión moral particulares, que además vulnera los acuerdos alcanzados con respecto a otros grupos o a políticas públicas, a partir de procesos democráticos y legales. Por el contrario (o por esta razón), se deben potenciar y visibilizar aquellas voces religiosas que aportan a las agendas de inclusión y democratización del espacio social.

Sobre la instrumentalización neoliberal de la libertad religiosa

En un reciente debate sobre las condiciones de laicidad y libertad religiosa en América Latina entre representantes políticos, de sociedad civil y líderes religiosos, organizado por un organismo regional multilateral, los y las expositores/as presentaron la necesidad de profundizar la identificación de estándares y buenas prácticas de laicidad y libertad religiosa, en un continente que carece -o al menos escasea- de ejemplos claros de políticas públicas y marcos jurídicos saludables en la materia. Al momento de abrir el diálogo con el público presente, el representante oficial de una de las iglesias cristianas mayoritarias sorprendió con la siguiente reflexión: “Hablar de laicidad es darle demasiado poder al Estado. Así como las personas son libres, los países también pueden elegir tener un Estado laico o no. Por ejemplo, si quieren ser un Estado confesional, ¿qué problema hay?”. Para rematar su intervención, advierte: “tienen que ser cuidadosos, porque ustedes como organismo no tienen incumbencia alguna sobre lo que un país dispone en su plena soberanía, menos aún con respecto a lo religioso”.

Esta breve afirmación es sin duda representativa sobre cómo se presentan algunas de las dinámicas entre voces religiosas y espacios políticos en el escenario actual, desde una mirada que podríamos distinguir como neoliberal. Por un lado, son voces que se exhiben como un coctel entre nacionalismo y atrincheramiento soberanista, anti-estatismo y librepensamiento, neoconservadurismo y autoafirmación. Lo contradictorio de este escenario es que -tal como lo muestra el ejemplo mencionado- son voces habilitadas y visibilizadas para participar abiertamente dentro de instancias de intercambio multilateral, que luego deslegitiman y denuncian esos mismos espacios de cooptados, ideológicos, excluyentes o intervencionistas. Es el típico juego neoliberal: reapropiarse de los espacios y retóricas de negociación política para vaciarlos de su dimensión política, en nombre de la crítica a la “cooptación ideológica”.

Muchos sectores religiosos participan de este juego. La defensa de cierta perspectiva moral, opuesta al desarrollo de políticas públicas, es presentada como una salvaguarda de que el Estado se transforme en una maquinaria que “imponga” a la población elementos ideológicos presentes en ciertos reclamos de “minorías”. Este es un elemento importante de advertir en términos analíticos: la defensa de ciertas agendas religiosas no se presenta simplemente como una autodefensa o auto-legitimación, sino que lo hacen desde una retórica que se opone al peligro que conlleva otorgar poder al Estado. En otras palabras, la presencia de estos discursos sirven a un proyecto político mucho más amplio que a la simple legitimación identitaria. Es aquí donde identificamos, por ejemplo, un cuestionamiento al principio de laicidad presentada por muchos sectores, donde la división iglesia-Estado implica el peligro de una autonomía riesgosa para el orden y estabilidad social.

Aquí nos encontramos con una de las “paradojas” del neoliberalismo, que de alguna manera -como vemos en recurrentes ejemplos en nuestra región- constituye uno de sus elementos fundantes: la instrumentalización de un tipo particular de discurso religioso basado en la libertad de expresión, desde una postura crítica frente al principio de laicidad y reticente a cualquier perspectiva de diversidad, sea política o religiosa, que evoque al lugar de las “minorías”.

Ahora bien, ¿cómo podemos entender esta vinculación? ¿No parecería, inclusive, contradictorio si nos retrotraemos al aporte de las teorías liberales en el desarrollo de las democracias latinoamericanas? Aquí la importancia de indagar sobre lo “neo” del neoliberalismo. Como subraya Wendy Brown, el modelo de neoliberalismo contemporáneo es muy distinto al clásico, como el propuesto por el Coloquio Walter Lippmann de 1938, que estuvo asociado más bien a un paquete de medidas de privatización de la propiedad y los

servicios públicos. Lo que vemos hoy es -en palabras de Brown- un “neoliberalismo Frankenstein” donde la “politización de las finanzas”⁶⁶ se transforma en un campo de desplazamientos de producción subjetiva, enraizados en una creciente retórica nacionalista, cristianocéntrica y moralista.⁶⁷

Podríamos decir que lo “neo” del neoliberalismo tiene que ver precisamente con la nueva dimensión política que desarrolla, donde la reconfiguración de lo estatal y el libre mercado no implica simplemente la demarcación de fronteras entre lo político y lo económico, sino más bien un nuevo escenario de procesos de subjetivación política desde la resignificación del Estado, del Mercado, del logocentrismo moderno y el idealismo occidental-eurocéntrico.⁶⁸ Este fenómeno se sostiene en el contrasentido de un incremento de discursos y espacios de desplazamiento de crítica y producción políticas, pero desde una dinámica de vaciamiento político (o bajo una retórica “apolítica”) y des-ideologizante. Aquí lo que muchos/as plantean sobre la nueva fase que adquiere el neoliberalismo a partir de las dictaduras militares en América Latina en la década de los ’80 y el llamado “Consenso de Washington”, que de alguna manera imprimieron el nuevo tipo de subjetividad neoliberal que impera hasta hoy: la predicación cuasi mesiánica del libre mercado, la reorientación de la función del Estado (que no es lo mismo que hablar de su “achicamiento”) hacia la protección de los intereses corporativos, la negación de todo principio de diversidad (bajo el mito del eterno retorno anti-comunista/socialista) y la ponderación de una sociedad “cristiana y occidental” como modelo.

El neoliberalismo no sólo promueve un tipo de proceso de subjetivación política sino también un espacio de reconfiguración micro-política, con un tipo de operación que va más allá de mecanismos coercitivos, sean institucionales, comunicacionales o económicos. Wendy Brown lo describe sugestivamente de la siguiente manera: el neoliberalismo no es una cosa, no es un león o un jaguar; el neoliberalismo tiene la conducta de las termitas. Responde a la yuxtaposición de sedimentos cotidianos, temporalidades subjetivas, experiencias colectivas y desplazamientos multi-dimensionales, que imprimen su intrínseca capacidad de des-territorialización rizomática y subrepticia. Esto va en línea con lo que Michael Foucault plantea sobre el neoliberalismo como una “racionalización política nueva”⁶⁹, un dispositivo que “cala en los huesos”, se mete por los poros y condiciona la vida.

En línea con lo que algunos abordajes desde el psicoanálisis han planteado sobre el capitalismo como un espacio que opera sobre el plano de los deseos⁷⁰, el neoliberalismo representa una equiparación entre la producción subjetiva con la producción económica. Jorge Alemán sugiere, en esta dirección, que “lo específico y determinante del neoliberalismo consiste en ser el primer régimen histórico que intenta por todos los medios alcanzar la fundamental y primera dominación simbólica, al alcanzar a los cuerpos y capturarlos por la palabra en su dependencia estructural”⁷¹.

Al vislumbrar la versión neoliberal del capitalismo como una “cooptación del deseo”, en vistas de la construcción de una subjetividad no sólo respondiente a un sistema económico particular sino también funcional a una “nueva lógica” política y moral, comporta un elemento fundamental sobre las coyunturas actuales: su respuesta a la crisis en las representaciones y prácticas políticas tradicionales. La crítica al sentido de lo ideológico, el cuestionamiento a los tipos de prácticas progresistas, el fantasma del “populismo”, la deslegitimación generalizada frente a la burocracia estatal y el sistema partidario, entre otros,

⁶⁶ Diego Sztulwark. *La ofensiva sensible. Neoliberalismo, populismo y el reverso de lo político*. Buenos Aires: Caja Negra, 2019, p.54.

⁶⁷ Wendy Brown. *En las ruinas del neoliberalismo*. Buenos Aires: Traficante de sueños, pp.17-38. 2020.

⁶⁸ Nicolás Panotto, “Lo ‘neo’ del neoliberalismo: mercado, dinámicas socio-culturales, globalización y Estado: Un abordaje antropológico” En *Perspectivas Internacionales*, Vol 10, N 2, Bogotá, 2015, pp.71-91

⁶⁹ Michael Foucault, *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: FCE, 2007

⁷⁰ Félix Guattari. *Las luchas del deseo*. Santiago: Pólvora ediciones. 2020.

⁷¹ Jorge Alemán. *Capitalismo. Crimen perfecto o emancipación*. Barcelona: NED, 2018, pp.50-51.

es la arena propicia para el neoliberalismo en su pretensión de *canalizar una despolitización de las prácticas y relaciones sociales*, basadas en el principio de des-ideologización y de agotamiento de lo político, inclusive en nombre de una “mejor política”.

Es por esta razón que el neoliberalismo representa *una política de la anti-política*. “El neoliberalismo es el tiempo histórico actual donde lo social, en principio, trata de evitar por todos los medios la dislocación de lo político”.⁷² Involucra una cancelación de la política como derecho y del principio de pluralidad. La “libertad” se transforma en una abstracción funcional a una demarcación específica de lo social, de corte moralista y funcional a los espacios de poder. Por ello el neoliberalismo va unido irremediamente al neoconservadurismo: promueve y defiende un tipo de sentido de la libertad como oposición a todo conflicto, a toda dialéctica, a toda multiplicidad, que cuestione el ordenamiento de una sociedad que ya está programada para que dicha libertad opere sin impedimentos. Ser libre es legitimar el orden. Todo cuestionamiento al orden es un cuestionamiento al régimen que sostiene la libertad.

Comprender el neoliberalismo como una lógica-otra, conlleva inscribir el lugar de lo religioso de una manera diferente a cómo lo hacen algunos análisis tradicionales. El neoconservadurismo religioso no solo legitima lo neoliberal como ideología o como objeto externo, sino que opera activamente como un espacio de construcción de sentido y de configuración subjetiva en clave neoliberal. Esto significa complejizar el “reduccionismo mercadológico”⁷³ que hace de lo religioso una simple reproducción de la estructura del mercado, posición que mantienen miradas weberianas, marxistas o estructuralistas, sean liberales o progresistas. Más bien, hay que pensar en que el neoconservadurismo religioso representa un “síntoma” del neoliberalismo -como si los agentes o retóricas religiosas fueran cooptadas e instrumentalizados por los espacios políticos- sino como un campo que opera activamente dentro de este régimen social, no sólo desde la legitimación retórica sino como un escenario que habilita su desplazamiento y desarrollo.

En la misma dirección, podemos decir que la mayor presencia de sectores religiosos neoconservadores en el espacio público latinoamericano alineados con miradas neoliberales, no responde sólo a un sentido de estrategia por parte de los grupos políticos -aunque no negamos su existencia- sino a un proceso de desplazamientos y rearticulación de agentes sociales en medio de una crisis en torno a las mediaciones, prácticas, sentidos y procesos de institucionalización de lo político, donde lo religioso maniobra más efectivamente las demandas sociales que reclaman desde la frustración frente a las retóricas/prácticas políticas hegemónicas (tanto liberales como progresistas), el cansancio frente al creciente proceso de polarización, la resistencia general al avance de agendas de derecho (desde el miedo y odio que ellas despiertan), entre otros elementos.

Estos fenómenos no caen de maduros en una fisura contingente, sino que cobran fuerza a partir de un conjunto de factores históricos latentes con respecto a cómo se gestaron los procesos de laicización en la región. Roberto Blancarte⁷⁴ analiza con profundidad este fenómeno, planteando las contradicciones y ambivalencias de estos procesos durante el avance de los gobiernos liberales en el siglo XIX. La laicidad nunca llegó a desarrollarse o enraizarse como un “régimen político” en el pleno sentido del término sino simplemente desde un pragmatismo que allanó la separación entre iglesia y estado en términos institucionales y económicos. No representó una transformación o transición para la legitimación de instituciones políticas en un sentido plenamente autónomo, y menos aún una resignificación del lugar público de lo religioso. Predominó un interés netamente económico,

⁷² *Ibíd.*, p.45

⁷³ Joanildo Burity, “Religión, mercado y política : tolerancia, conformismo y activismo religioso”. INPSO-FUNDAJ, Instituto de Pesquisas Sociais-Fundacao Joaquim Nabuco, CLACSO, 2003, p.14

⁷⁴ Roberto Blancarte, “América latina, entre pluri-confesionalidad y laicidad” en *Civitas*, 11 (2), 2011, pp.182-206.

donde los grupos liberales oligárquicos se focalizaron en facilitar la venta de tierras eclesiales y la aplicación de modelos agroexportadores, más que en la creación y profundización de un régimen laico. Por esta razón, vemos que la relación entre conservadurismo cristiano y gobiernos liberales convivió en el marco de una negociación constante sobre utilidades institucionales, pero nunca pretendió redefinir de raíz la matriz católico-céntrica en la política regional. Por esta razón, desde inicios de siglo XX la región es testigo de la emergencia de regímenes dictatoriales con la venia eclesial, con el propósito de “volver” a un modelo conservador. Los tratamientos políticos sobre la libertad religiosa que se dieron desde la década del '30 se formularon bajo la impronta de la tolerancia y los intereses detrás de tratados económicos, más que como un factor de cultura política. Este brevario histórico simplemente quiere destacar el hecho de que conservadurismo religioso y conservadurismo político siempre estuvieron de la mano en la historia democrática latinoamericana, y fueron el germen para la instalación de modelos neoliberales con un fuerte cariz religioso (cristiano) desde la década de los '80, los cuales cobran fuerza en distintas coyunturas de crisis, como la que vemos en la actualidad.

Es en este contexto donde podemos identificar cómo el discurso de *libertad religiosa* está siendo cada vez más instrumentalizado, especialmente por grupos religiosos neoconservadores en alianza con sectores neoliberales. Ante todo, merece subrayar el hecho de que en la región latinoamericana el concepto de *laicidad* es más extendido que el de *libertad religiosa* a la hora de analizar los vínculos entre el campo religioso y político. Podemos encontrar este último más presente en la tradición anglosajona, a diferencia de la tradición laicista (*a la francesa*, podríamos agregar) que ha predominado en la tradición política latinoamericana.⁷⁵ Sin embargo, en estos últimos años hemos visto cómo la idea de libertad religiosa se ha posicionado con más fuerza, especialmente en eventos, documentos y distintos espacios promovidos por sectores neoconservadores y gobiernos de derecha.

Podemos identificar dos usos centrales de la retórica de la libertad religiosa en las últimas décadas. Uno tiene que ver con *la libertad religiosa como un límite para el discurso de derechos*. Muchos sectores religiosos confieren una especie de objeción de conciencia o de derecho de admisión frente a las agendas de inclusión y de derecho -sea respecto a la diversidad sexual, a los derechos de las mujeres, a los derechos sexuales y reproductivos, a las minorías religiosas, entre otros- apelando a la idea de que dichas políticas “vulneran” la libertad de conciencia, de expresión y de creencia, al transformarse en políticas públicas para toda la sociedad y al deslegitimar ciertos posicionamientos religiosos “mayoritarios” (entiéndase, cristianos conservadores). Estos reclamos no sólo responden a un sentido ideológico de lo religioso como categoría abstraída de las dinámicas de poder⁷⁶, sino también a una mirada absolutamente abstraída (y falsamente ignorante) con respecto a los límites de la propia libertad de expresión. Estas demandas son muy comunes de encontrar en grupos religiosos operando con fuerza dentro del sistema interamericano u otros organismos internacionales, como las Naciones Unidas.⁷⁷

Un segundo uso es el de *la libertad religiosa como principio superior al régimen estatal*. En este caso, se habla de la libertad religiosa como una condición que va más allá del principio de laicidad, desde la idea -como vimos en el relato inicial- que se puede ser “libre” de optar, inclusive, por un Estado confesional, si así el pueblo lo desea. La forma de cuantificar o medir ese deseo es sin duda problemático: obviamente allí opera el sentido de mayoría cristiana, opuesta (o subordinante) de todas las minorías religiosas. No sólo cristiana en

⁷⁵ Cfr. Dolores Morondo Taramundo. “El principio de laicidad u el principio antidiscriminatorio en la discusión sobre libertad religiosa” en *Diritto e questioni pubbliche*, 13, 2013, pp.587-619.

⁷⁶ Timothy Fitzgerald. *La ideología de los estudios religiosos*. Madrid: Antonio Machado libros. 2010.

⁷⁷ Nicolás Panotto, “Incidencia religiosa en clave multilateral: la presencia de Redes Políticas Evangélicas en las Asambleas de la OEA”, en *Revista Cultura y Religión*, vol.14, núm.1, 2020, pp.100-120

general, sino una visión neoconservadora del cristianismo, que se ubica en una cúspide que deslegitima la pluralidad de visiones teológicas e ideológicas en su seno.

Vemos, por ejemplo, este tipo de apelaciones en reiterados casos y en distintos países de América Latina durante el contexto de pandemia, donde las medidas sanitarias que restringían el desarrollo de encuentros litúrgicos o religiosos fueron denunciadas como medidas restringentes de la libertad de culto o creencia. En Chile, por ejemplo, grupos de pastores asociados con organizaciones católicas llegaron a amenazar al gobierno de presentar una denuncia en la misma Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH), bajo el auspicio de organizaciones transnacionales en pro de los derechos de la familia.

Esto nos lleva a ver que la instrumentalización de la retórica de libertad religiosa por parte de sectores religiosos neoconservadores es funcional a una agenda política más amplia desde una visión neoliberal, no sólo como un mecanismo de imposición (aunque contamos con varios ejemplos que así lo demuestran) sino como la inscripción de un espacio de disputa de sentido -tanto discursivo como institucional- en medio de un contexto de crisis de representación política generalizada y de polarización social con respecto a las agendas de derecho. Las banderas “pro vida”, “pro familia”, “anti homosexualidad”, “anti comunismo”, son dispositivos que no sólo reflejan el movimiento de una agenda moral-religiosa específica sino la punta de lanza para disputar discursos, símbolos, agendas y proyectos políticos, que distan de restringirse sólo a la cuestión de género o la sexualidad, sino que poseen una pretensión mucho más extensa, en términos de proyecto económico, de gobernabilidad y de soberanía.

Por todo esto, erramos si pensamos que la solución se encuentra en desplazar lo religioso de la escena pública, como lo proponen algunos sectores tanto liberales como progresistas. Esto sería obviar las profundas raíces históricas del problema sobre la construcción de procesos de laicidad en la región, las demandas sociales con respecto a la crisis de las representaciones socio-políticas (donde, por más que le pese a algunos grupos, la dimensión religiosa responde algunas veces y en ciertos planos más eficientemente desde sus caracterizaciones constitutivas) y las vigentes tensiones que encontramos en el campo social. La historia nos muestra que el discurso laicista sólo afianzó el armazón del conservadurismo religioso como una plataforma política.

De aquí necesitamos *insistir en un régimen real de laicidad donde la libertad religiosa deje de ser vista simplemente como un discurso de tolerancia, para transformarse en un régimen de disputa de sentido político que articule demandas, promocióne un espacio cívico saludable, una noción de democracia plural, y con ello confronte las matrices neoconservadoras que respaldan las lógicas neoliberales*. En otros términos, promover un modelo de laicidad real significa socavar y pugnar los discursos que cimentan el neoliberalismo hegemónico. Siguiendo a Charles Taylor y Jocelyn Maclure, todo esto obliga hablar de la laicidad como un *modo de gobernanza política* y no solamente como un conjunto de procedimientos institucionales de gestión pública de lo religioso.⁷⁸ Ello implica re-politizar el sentido de libertad religiosa en clave de derecho, destacando su dimensión de pluralidad, de convivencia democrática y de promoción de la diversidad, con el propósito de disputar el sentido hegemónico de lo religioso como un objeto homogéneo en clave moralista-conservadora, y con ello confrontar la instrumentalización neoliberal de lo religioso como una matriz naturalmente conservadora, que a su vez naturaliza el neoliberalismo como *proyecto utópico*⁷⁹, es decir, como una religión por sí misma.

⁷⁸ Jocelyn Maclure y Charles Taylor, *Laicidad y libertad de conciencia*. Madrid: Alianza Editorial, 2011, p.42

⁷⁹ David Harvey. *Breve historia del neoliberalismo*, Akal, Madrid, 2005, pp.28-29.

Libertad religiosa: una apuesta democrática en contextos de conflicto

La región vive un tiempo de profundas polarizaciones. Ello responde a múltiples factores. Los procesos de ampliación de agendas en políticas públicas como respuesta a la movilización de sectores que han puesto sobre la mesa del espacio público ciertas demandas históricamente postergadas, ha sacado a la luz las discrepancias y desacuerdos sobre asuntos que no logran consensos muy claros dentro de la sociedad. Más allá de la profundización sobre mecanismos legales y políticos que extienden derechos y libertades, los ritmos de la sociedad en general para aceptarlos son otros, y ello provoca resistencias, tensiones y retrocesos. Esto va de la mano de las tensiones que se han originado a raíz de una profunda escisión que se sigue ampliando entre algunos gobiernos de turno y la sociedad civil, a causa de la legitimación de prácticas antidemocráticas que -lamentablemente- estamos cada vez más acostumbrados a ver por parte de muchos gobernantes.

Dentro de estos escenarios, las comunidades religiosas asumen muchas veces un lugar decisivo. Podríamos decir que se transforman en espacios catalizadores de conflictos sociales, sea para legitimarlos, atenderlos o resistirlos. Tal vez en el primer contexto que mencionamos -es decir, el avance de agendas de derechos humanos resistidas por diversos sectores-, esto se hace más patente ya que en momentos de conflicto sobre el abordaje de temáticas valóricas, morales y que desafían áreas sensibles, algunas voces religiosas emergen como un campo reactivo, de defensa y resguardo de “lo tradicional”, frente a la novedad que amenaza la estabilidad cosmovisional, ideológica y política de un grupo social. Lo religioso, en estos casos, representa el resguardo de lo conocido y lo naturalizado, a través de la defensa de miradas particulares que se articulan con la de distintos grupos de poder. También pueden transformarse en una pantalla de resguardo para ciertas fuerzas políticas, con las cuales se construyen espacios comunes de movilización, con el propósito de dar disputa al tratamiento de proyectos.

En el segundo caso -donde vemos gobiernos que legitiman prácticas antidemocráticas-, el tipo de vínculo se torna más ambiguo. Por ejemplo, en Brasil, algunas expresiones evangélicas son utilizadas por el gobierno -concretamente por el presidente Bolsonaro- con el propósito de legitimar desde una visión religiosa ciertos discursos o posicionamientos políticos, como un intento por capitalizar -simbólica y políticamente- una de las expresiones religiosas más importantes del país para su beneficio propio. Esto no sólo trae consigo el evidente peligro de imponer una visión particular en nombre de la fe, sino también inscribe un escenario de conflicto con otras expresiones religiosas y grupos de la sociedad civil, tal como lo vemos en el alarmante aumento de la persecución de minorías -especialmente las de matriz afro- o en los casos de violencia transfóbica, justificados desde una defensa obstinada de ciertos grupos cristianos más conservadores.

En síntesis, vemos que lo religioso asume diversos lugares en contextos de conflicto social, siendo utilizado para legitimar políticas represivas desde gobiernos, o ubicarse como marco teo(ideo)lógico para la negación de libertades y derechos. Sin embargo, la experiencia también nos indica que, como otra cara de la moneda, las religiones pueden ser a su vez agentes de paz, promotores de justicia y defensores de derechos. De aquí nos preguntamos: ¿por qué se asumen ciertas posiciones sobre otras dependiendo los momentos y contextos? ¿Qué hace que una religión aporte al bien común y no sea una herramienta de vulneración de derechos? ¿Es lo religioso intrínsecamente opuesto a la construcción de un ambiente democrático, o todo depende de la forma en que se aborde políticamente el asunto?

Como punto de partida, hay que reconocer que lo religioso no es simplemente un campo que se puede utilizar maquiavélicamente por fuerzas exógenas. Aunque no negamos dicho fenómeno, la relación entre lo religioso y lo político presenta características mucho

más complejas que lo que una lectura utilitarista arroja. En los tipos de configuración socio-histórica de nuestros Estados y de la propia sociología de la región, debemos destacar que lo político siempre ha tenido una dimensión religiosa, así como lo religioso nunca dejó de ser un fenómeno intrínsecamente político. Más allá de lo que las voces secularistas del *mainstream* político afirmen desde una mirada liberal y republicana tradicional sobre la separación de esferas, lo religioso siempre tuvo, tiene y tendrá una gran influencia en la toma de decisiones y la construcción de matrices políticas en América Latina. Además, lo religioso dista de ser, como proclaman estas mismas voces, un ejercicio circunscripto sólo en la vida privada. Por el contrario, las creencias tienen un impacto en la vida social, en los mecanismos comunitarios, y con ello en las propias agendas políticas de cualquier grupo. Por ello, el asunto no es “religión sí, religión no”, sino a qué tipo de mirada, voz y grupo religioso estamos apelando.

Lo religioso, entonces, es un asunto público que no debe ser descuidado, precisamente para que transformarse, como vimos, en una herramienta en manos de poderes gubernamentales despóticos o en agentes que colaboran en la reducción de la convivencia democrática y el reconocimiento de derechos. Prestar atención al sano ejercicio de la libertad religiosa y la laicidad del Estado, son asuntos de primaria importancia, más aún en contextos de polarización como el que vivimos.

De aquí la importancia de profundizar nuestros abordajes en torno a la libertad religiosa, no ya como un asunto restringido a las comunidades de fe, sino con un objetivo doble: para redefinir los tipos de relación entre lo religioso y lo público, y además, para tratar con mayor cuidado un asunto que tiene directa relación con la promoción democrática. Como primer elemento, es fundamental saber que *la libertad religiosa reconoce el derecho de todas las creencias y se resiste a la imposición de una por sobre el resto, o a la sociedad como un todo*. Trabajar en prácticas de libertad religiosa implica romper con el monopolio que poseen ciertas visiones religiosas hegemónicas -especialmente cristianas-, en su intento por naturalizar una posición particular desde su lugar de privilegio. El reconocimiento del pluralismo religioso permite crear espacios plurales de diálogo que dan cuenta de todas las voces que conforman el complejo y vasto campo de las religiones, creencias y espiritualidades, confrontando así todo intento de monopolización.

En segundo lugar, *la libertad religiosa en clave de derecho evita que las creencias sean manipuladas para usos particulares y abusivos*. La idea de libertad religiosa parte del hecho de que las mismas comunidades de fe son espacios sin un posicionamiento único con respecto a las agendas sociales en disputa, por lo cual ningún grupo puede adjudicarse hablar en nombre del todo. Por ello, se requieren de mecanismos más amplios desde el propio Estado, donde todas las voces sean convocadas para el tratamiento de distintas temáticas sensibles, desde la diversidad de opiniones, perspectivas y prácticas que forman parte del mundo religioso.

Por último, *la libertad religiosa reconoce la pluralidad de expresiones, y con ello que lo religioso se inscribe en las mismas tensiones que se juegan en el campo social*. Como mencionamos, las religiones viven también disputas internas con respecto a temáticas donde no hay un consenso único, y más aún si hablamos de articulaciones interreligiosas. Por esta razón, lo más justo es reconocer que existen visiones religiosas que apoyan las diversas perspectivas en discusión dentro del espacio público. De aquí que una práctica democrática implica no hegemonizar ninguna posición particular, e identificar y convocar voces para las distintas posiciones en juego.

En resumen, valorar democráticamente la libertad religiosa significa crear prácticas – tanto desde el Estado como desde sociedad civil- que visibilicen la pluralidad de creencias en un grupo social, el aporte de estas comunidades y voces al bien común, y la convocatoria de espacios de diálogo amplios, sin privilegios. Esto servirá a que lo religioso deje de ser sinónimo de populismo, de manipulación, de persecución de minorías y de resistencia a la

ampliación de derechos, para ser vista también como un campo que aporta a la pacificación, al diálogo democrático y a la defensa de las libertades.

Laicidad, activismos y construcción de saberes

Me gustaría partir mi exposición desde la reflexión en torno a dos ejes: primero, a partir de la pregunta sobre cuál es el lugar de lo investigativo dentro y desde el activismo en la sociedad civil, y segundo, desde el aporte de las lecciones aprendidas en torno a las perspectivas, dinámicas y temáticas que hemos tratado a lo largo de estos meses en nuestro Ciclo de Conversaciones sobre Laicidad, Libertad Religiosa y Derechos humanos.

La primera pregunta es muy amplia, y de alguna manera la iremos trabajando a lo largo de la exposición y de esta mesa. Lo que me gustaría plantear es que la importancia del trabajo investigativo en el campo del activismo de derechos humanos -y en nuestro caso particular, desde el abordaje de la laicidad y la libertad religiosa- reside en un camino de tres vías. Por una parte, *la construcción de saberes -entendidos como marcos de sentido, categorizaciones y conceptos guía- son centrales a la hora de establecer nuestros activismos*. En nuestro caso específico, la forma de abordar las demandas que nos competen, dependerá de la forma en que entendamos laicidad, libertad religiosa, religión, espiritualidad, secularización, entre otros. En otros términos, dependiendo de la forma en que definamos estas categorías, construiremos nuestras prácticas políticas.

En segundo lugar, la importancia del trabajo investigativo también se sitúa en *la importancia de la reapropiación y de la resignificación de los propios saberes a partir del activismo*. Esto va en línea con un fuerte cuestionamiento en las últimas décadas en torno a la clausura de la construcción de saberes exclusivamente al campo académico o científico. La academia es fundamental para el trabajo de investigación, pero la construcción de saberes y de conocimientos cubre un espectro mucho más amplio de factores que trascienden las particularidades del mundo científico en términos disciplinares, que van desde las dinámicas sociales hasta las experiencias subjetivas, las dinámicas de poder, los campos problemáticos y las prácticas sociales concretas. En otros términos, el activismo social -desde las organizaciones de sociedad civil o movimientos sociales- tienen un lugar fundamental, no en la aplicación de conceptos o categorías, sino en su resignificación y elaboración. En este sentido, como veremos, en el campo de los estudios sobre laicidad y libertad religiosa, los tipos de saberes construidos han estado más bien ligados a concepciones académicas, político-institucionales o desde las voces teológico-religiosas oficiales, dejando de lado las múltiples experiencias de la sociedad civil, las cuales dan cuenta de un vasto conjunto de conceptos que necesitan ser considerados a la hora de tratar estos temas.

Por último, *el desarrollo de una dinámica de construcción de saberes desde los activismos, nos permite pensar en un plano que supera la colonial, patriarcal y moderna dicotomía entre teoría y práctica*, abriendo una instancia donde las sensibilidades socio-políticas permitan reformular las cosmovisiones que circulan en nuestros contextos, a fin de entender los saberes como construcciones colectivas y no como abstracciones que nacen de un laboratorio que observa lo social como un objeto externo a analizar. Y aquí me refiero concretamente a la dimensión política que tienen los saberes que nos atraviesan. Es así como las ideas de laicidad y libertad religiosa no con concepciones acabadas y clausuradas que heredamos de la teoría política moderna del siglo XVIII, sino que son nociones situadas en un espacio de conflicto político, y que su misma concepción y construcción dan cuenta por sí mismas de una disputa de sentido.

Habiendo trazado algunos apuntes sobre la importancia que conlleva la construcción de saberes y de investigación desde los activismos, me gustaría ahora plantear qué nos han dejado nuestros ciclos de conversación sobre el campo de la investigación y la construcción de saberes, especialmente sobre los temas de laicidad, libertad religiosa y derechos humanos. Valga recordar que estos ciclos se desarrollaron a través de mesas de diálogo compuestas por representantes del mundo académico, del activismo y del religioso, a partir de temáticas

específicas, como medio ambiente, interculturalidad, derechos sexuales y reproductivos, entre otros. De aquí me gustaría destacar algunas conclusiones:

- Las ideas de laicidad y libertad religiosa no son conceptos unívocos ni homogéneos, sino más bien significantes en disputa y en constante resignificación, a partir de los campos y demandas desde los cuales los abordemos.
- Algunas de las mesas han puesto de manifiesto los reduccionismos, abusos e instrumentalización con respecto al tratamiento de estos conceptos, lo que nos debe llevar a preguntarnos dónde reside esta falta de definiciones más amplias sobre la laicidad, como también los tipos de estrategia en su abordaje político.
- La pregunta por la laicidad y la libertad religiosa nos ha llevado también a un conjunto de replanteos -no necesariamente zanjados- sobre el modo en que entendemos lo religioso y su relación con el espacio público. Por una parte, hemos visto cómo los sentidos de creencia, de espiritualidad, de cosmovisión, desafían las fronteras conceptuales e institucionales de lo que se entiende como religioso. Por otro lado, creo que aún queda mucho por trabajar sobre cómo incide lo religioso/espiritual en lo social, principalmente sobre la manera de abordar esta ambivalencia constitutiva de lo religioso con respecto a los activismos, donde lo vemos como un campo, al mismo tiempo, de vulneración de nuestras luchas y a la vez, como un posible aliado.

A partir de aquí, me gustaría simplemente mencionar algunos elementos que se han discutido en espacios de investigación dentro del campo de los estudios religiosos en relación con lo mencionado, lo cual nos puede ayudar a encuadrar no sólo la importancia del lugar de los saberes sino también de posibles ejes para trabajar a futuro.

1. Es importante destacar el potencial político dentro del proceso de des-institucionalización de lo religioso y de la emergencia pública de las espiritualidades y las llamadas “minorías religiosas”

La sociología y antropología de la religión han insistido recientemente en tener cuidado con sobredimensionar categorías como la de “religión” o “secularización” (Semán 2007). Dichos conceptos, al menos del modo en que se utiliza hoy día tanto desde el sentido común como en algunos análisis políticos, suele responder a una impronta moderna, que establece lo religioso como un marco homogéneo de creencias, con claras fronteras institucionales y retóricas, que se distancia de las dinámicas socio-políticas, y donde quienes se dicen creyentes, son sujetos que poseen una creencia unívoca e inalterable. El problema se complejiza aún más, si traemos a discusión la distinción entre lo privado y lo público, que enmarca la creencia a lo primero, y descarta sus vínculos con lo segundo.

Existe una gran gama de estudios en dos líneas fundamentales respecto a estas inquietudes. Primero, quienes plantean que lo religioso es un significante que no se encierra en fronteras institucionales y discursivas, sino que circula entre ellas, las atraviesa, las redefine y hasta las pasa por alto. Los modos de institucionalizar las prácticas religiosas hoy presentan configuraciones sumamente complejas y heterogéneas. Y segundo, vemos un creciente énfasis en el uso del término de espiritualidad o espiritualidades, como una categoría que acentúa esa dimensión maleable y dinámica de las creencias, a partir de las innumerables experiencias individuales y colectivas, así como desde las disidencias dentro de los propios marcos religiosos hegemónicos.

Considerar este punto nos permitirá dar cuenta no sólo de la diversidad de religiones en tanto expresiones identitarias particulares, sino también de la pluralidad de procesos de subjetivación, así como también de las diversidades que habitan a los propios espacios religiosos, con sus respectivas disidencias, antagonismos y diferencias.

2. En el campo de la política, vemos un uso instrumental de ciertas categorías de lo religioso, que son funcionales a las agendas hegemónicas

Aquí no me refiero solamente a posiciones ideológicas o teológicas a partir de perspectivas religiosas sino a cómo las formas de definir “religión” tienen directo impacto sobre las dinámicas sociopolíticas. La especialista en estudios religiosos en el ámbito de las relaciones internacionales, Elizabeth Shakman Hurd, plantea que existen tres modelos de definición de lo religioso dentro del campo político: 1) el *modelo político o gubernamental*, que tiende a comprender lo religioso como un espacio homogéneo y relacionado con los modos institucionales hegemónicos; 2) el *modelo experto*, presente en *think tanks*, espacios académicos y análisis políticos, que, a pesar de reconocer la pluralidad religiosa, define cada una de sus expresiones como islotes desconexos entre sí (una visión multicultural); y 3) el *modelo de la religión vivida*, que define lo religioso por fuera de las demarcaciones institucionales, para destacar más las construcciones subjetivas, el lugar de la no creencia y también la idea de múltiples pertenencias religiosas.⁸⁰

Como dijimos, cada uno de estos modelos tienen directas consecuencias políticas. El modelo gubernamental lleva a que el diálogo con lo religioso se focalice sólo en términos jerárquicos e institucionales, ya que, al ser las religiones entendidas como expresiones homogéneas que poseen un orden institucional y dogmático uniforme, las relaciones políticas deben construirse con sus “representantes oficiales”. El modelo experto, más allá de reconocer el lugar de la diversidad religiosa, sigue ubicando a las creencias como expresiones prioritariamente de índole privada, cuya participación dentro de lo público se ubicaría sólo en términos accidentales de representatividad, pero no necesariamente como condicionante de marcos más amplios, como el político, el económico, el social, entre otros. Por último, el modelo de las religiones vividas es el más ausente, al menos dentro de los espacios políticos hegemónicos, ya que no responden a las configuraciones institucionales y oficiales hegemónicas. Es más bien, la forma en que se concibe lo religioso desde la clave de sociedad civil. Por ello, existe una gran dificultad en dar cuenta de estas voces disidentes dentro del espectro institucional, a partir de los instrumentos e indicadores oficiales, políticos y hasta jurídicos existentes, que se focalizan más en las religiones institucionalizadas.

Aquí se levantan varias preguntas: ¿qué tipos de conceptualizaciones de lo religioso encontramos en los espacios políticos que conocemos? ¿Qué lugar tiene la sociedad civil en una resignificación de lo religioso de una forma más amplia, que encuentre un lugar dentro de los instrumentos e indicadores de la política tradicional?

3. Necesitamos pasar de una visión institucionalista de la relación entre lo religioso y lo político, a una mirada socio-cultural y de multi-actor

Esto se complementa con el punto anterior. La relación entre lo religioso y lo político, suele entenderse como el acercamiento entre dos mundos, que tienen sus propias dinámicas, instituciones y retóricas, y cuyo vínculo se constituye a partir de algún “puente” que muestre esa conexión, sea a partir de la apropiación de ciertos discursos ideológicos en común, del desarrollo de proyectos específicos, de la incidencia en la institucionalidad política estatal, entre otros. Pero como vimos, esto refleja una mirada reduccionista tanto de las prácticas religiosas como también de lo propiamente político, que es visto sólo desde el ejercicio partidario o burocrático.

⁸⁰ Elizabeth Hurd. *Beyond Religious Freedom. The New Global Politics of Religion*. New Jersey: Princeton University, 2013, pp.1-21

Sabemos que lo político tiene que ver con una dimensión mucho más amplia del simple ejercicio institucional, conectado con la diversidad de expresiones y performances particulares en el espacio público de un sinnúmero de agentes y movimientos, que buscan constantemente redefinir identidades y exponer demandas específicas. Lo político tiene que ver con la construcción de sentidos sociales y modos de subjetivación. En este sentido, entonces, podemos decir que lo político no es un campo ajeno a lo religioso o un locus donde lo religioso simplemente incide desde el exterior, sino que representa una dimensión constitutiva, ya que, desde sus prácticas institucionales, discursos teológicos, esquemas de liderazgos y procesos de formación, las comunidades y voces religiosas construyen, precisamente, sentidos socio-políticos.

Por último, en este tema es importante destacar también que necesitamos ampliar nuestra mirada sobre cuáles son los agentes religiosos que inciden en lo político. Se tiende a hacer un uso generalizador a partir de términos muy amplios, como: la iglesia, la religión, los evangélicos, los católicos. Pero la realidad es que los grupos que incurren en la arena pública son mucho más diversos que las comunidades religiosas en sí. Hablamos de organizaciones religiosas, organizaciones basadas en la fe, cuerpos de liderazgos eclesiales, grupos de diálogo interreligioso, redes políticas religiosas de alcance regional, entre otros. Cada uno de estos agentes presentan distintas maneras de relacionarse con lo religioso, y agendas políticas muy diversas.

4. Los conceptos de laicidad y libertad religiosa deben ir más allá de las concepciones tradicionales de la teoría política, de cuño moderno, occidental y liberal

Así como las concepciones de lo religioso necesitan ser replanteadas, también nuestros conceptos de laicidad y libertad religiosa lo necesitan. Aquí apelo nuevamente a Elizabeth Hurd, quien plantea la existencia de dos tipos de laicidad: la laicidad judeo-cristiana y el laicismo. La primera, es un concepto muy ligado al desarrollo de las democracias modernas, donde el sentido la separación estado-iglesia derivó en un sentido de pluralidad unido a la idea de “tolerancia” (no de pluralidad o igualdad), y donde predomina una visión judeo-cristiana de lo religioso, que sirve como lente para determinar qué es y qué no es religión, según se comprenda la configuración socio-institucional de lo cristiano. Podemos ver cómo este modelo opera en algunos conflictos socio-políticos de corte religioso, como la inclusión de pueblos indígenas, grupos musulmanes u otras disidencias religiosas, las cuales son excluidas de un encuadre de política laica por no responder a los estándares hegemónicos sobre cómo se define religión. En el caso del laicismo, directamente se plantea una división radical, donde lo religioso no debe tener ningún lugar dentro del espacio público o deliberación política.⁸¹

De aquí, Elizabeth Hurd plantea que las prácticas de laicidad requieren ser *contextualizadas, historizadas y politizadas*. Esto tiene varias implicancias. Primero, reconocer que las fronteras de la laicidad deben ser redefinidas constantemente y desde los distintos momentos, demandas y grupos que los planteen. Segundo, que la laicidad y la libertad religiosa no son elementos abstraídos de las dinámicas sociales, sino tienen (y de hecho, lo hacen) que responder a ellas. Esto significa, por un lado, que la laicidad debe ser enmarcada dentro del marco general de los derechos humanos como un cuadro aglutinador que ubica su tratamiento en relación con el debate por los derechos de todos los sectores de la sociedad y otro tipo de demandas; y por otro, que la laicidad no sólo trata de la forma en que la política

⁸¹ Elizabeth Hurd. *The Politics of Secularism in International Relations*. New Jersey: Princeton University, 2008, pp.23-45

se vincula con “lo religioso”, sino también de las relaciones y responsabilidades de lo religioso hacia la sociedad.

Conclusiones

Para finalizar, y tomando estos cuatro ejes propuestos, regreso a los planteos iniciales, para sugerir algunos desafíos con respecto a la relación entre construcción de saberes, laicidad y activismo por los derechos humanos:

1. Ampliar nuestras concepciones sobre el campo religioso y las espiritualidades, nos permitirá no sólo conocer la amplitud del espacio y sus prácticas, sino también establecer articulaciones más amplias para la construcción de frentes alternativos de incidencia política, a nivel local, regional y global.
2. Complejizar las nociones de laicidad y libertad religiosa nos permitirá confrontar los mecanismos oficiales y formales hegemónicos con respecto a la relación con el mundo religioso desde la política (tanto local como internacional), los cuales, al final, terminan visibilizando y empoderando sólo a las voces hegemónicas del campo religioso, con sus agendas restrictivas y excluyentes.
3. Promover el lugar de los activismos y movimientos sociales en la construcción de categorías de análisis religioso, no sólo nos permitirá deconstruir los reduccionismos y estereotipos que circulan sobre este campo, sino también aportar al debate fuera de las enmarcaciones de la teoría política tradicional e inclusive dentro de las ciencias de la religión, las cuales, en algunos casos, terminan siendo funcionales a agendas políticas contrarias a los principios de inclusión, democracia y diversidad.
4. Por último, apropiarnos desde el mundo de sociedad civil y desde los activismos de la responsabilidad de construcción de saberes sobre el campo religioso, no sólo abre la posibilidad de instaurar nuevos espacios de diálogo -como lo reflejan estos mismos ciclos de conversación- sino también de establecer una disputa de sentido -socio-político, cultural y académico- con respecto a las voces hegemónicas -generalmente neoconservadoras y fundamentalistas- dentro del espacio público (lo que no implica que sean “mayoritarias”), a partir de otros modos de comprender la fe y la religión.

**MÁS ALLÁ DE LA POLÍTICA,
O LA POLÍTICA COMO TRASCENDENCIA**

Alteridad, paradoja y utopía: deconstrucción del poder desde la imaginación lúdico-teológica

La problemática del poder toca los filamentos más delicados de cualquier institución social. Es un elemento transversal a toda instancia de burocratización y segmentación de prácticas identitarias que, en diversos niveles, posee cualquier agrupación. Pero una institución religiosa posee un ingrediente particular que complejiza aún más el panorama, a saber: *la terverización teológica de los discursos de poder*. Con esto nos referimos a la proyección sobre la persona divina de *nuestras* intencionalidades y acciones. “Esto es palabra de Dios...”, “Dice el Señor...”, “Dios nos ordena...”, son algunos de los clichés más comunes. Depositar todo en la persona divina conlleva subsumir cualquier tipo de contingencia personal o institucional a una instancia supra-histórica, legitimando prácticas y discursos que distan de ser “santos”.

Por todo esto nos atrevemos a subrayar que la cuestión del discurso teológico en relación con las instituciones religiosas y el abuso de poder conlleva un mayor peligro, y con efectos aun más dañinos que en otros tipos de institución social. Los excesos en las prácticas de liderazgo, la rigidez de estructuras institucionales o la exigencia de obediencia a ciertas moralinas, pueden adquirir un ropaje de trascendencia, de verdad incuestionable, hasta de pura virtud y bondad, al ser trascendentalizadas en un aura divina que se proyecta ausente de cualquier contingencia histórica.

En otras palabras, las prácticas de poder en las instituciones religiosas se apoyan en la imagen de Dios que promueven, y por ende en sus discursos teológicos. Por esta razón, una manera de cuestionar tales instancias comienza por deconstruir el mismo discurso teológico. *Deconstruir* significa decodificar aquellas prácticas y marcos de sentido que se presentan dadas e incuestionables, intentando poner en evidencia su constitución contingente. Esto tira por tierra la supuesta homogeneidad, unicidad y sutura que refleja un discurso o una cosmovisión, llevando al mismo nivel de seventualidad la práctica que refleja y promueve. En resumen, tiene que ver con destejer el estatus de verdad que posee cualquier tipo de segmentación social, teológica, discursiva, política o institucional.⁸²

Para analizar estos elementos, nos avocaremos en desarrollar tres puntos importantes. Primero, intentar definir a qué nos referimos con *prácticas de poder*, partiendo de los aportes de Michael Foucault y la noción de microfísica del poder. Segundo, analizaremos algunas corrientes teológicas para indagar cómo se ha construido dentro de la tradición cristiana el concepto de Dios, y las implicancias que ello puede tener para cuestionar espacios de poder. Por último, propondremos algunas intuiciones sobre prácticas de construcción comunitaria y narrativa del discurso teológico como mecanismos de deconstrucción de mecanismos abusivos de poder.

Los microfísicos vericuetos del poder

Cuando hablamos de poder, vienen a nuestra mente distintos imaginarios: jerarquías piramidales, luchas por autoridad, imposición a la obediencia, etc. Generalmente estas cosmovisiones se inscriben en un escenario donde encontramos una esfera central –o alta- de poder claramente reconocible, compuesta por una minoría, sobre una “base” (la mayoría) que se siente subsumida a los apetitos de quienes componen tal centro –o altura-, delimitada a un cerco predefinido e inamovible. En otras palabras, el poder generalmente se inscribe en un campo de conflictos donde dos espectros se encuentran en lucha, y donde uno de ellos logra la victoria sobre el otro y lo subsume.

⁸² Cfr. Nicolás Panotto, “Deconstrucción del lenguaje teológico” en *Sendas nómades*, Concordia Ediciones, Valparaíso, 2012, pp.77-80

Pero al analizar los procesos de circulación del poder, nos encontramos con una foto mucho más compleja, y donde los caminos son más vericuetos que otra cosa. ¿Es siempre identificable un centro desde donde “emana” el poder? El origen de tales prácticas, ¿es sólo identificable como objetivo de una cúpula o también entre quienes forman parte de “la mayoría” que supuestamente recibe su coerción? ¿Acaso el poder se construye únicamente a través de la imposición o existen otros mecanismos más efectivos para la aprehensión subjetiva, que tienen que ver con nuestra cotidianeidad? En definitiva, ¿son siempre los conflictos de poder tan evidentes?

La respuesta es que el poder no siempre se construye a través de la subyugación o una imposición que invalida la voluntad del otro, sino que se inscribe en mecanismos subrepticios que tienen directa relación con nuestras prácticas cotidianas. El poder tampoco es una fuerza abstracta y omnímoda, como una ideología que falsea las conciencias. Lo falso es, precisamente, la pretensión de tal omnipresencia, ya que no podemos hablar de fuerzas suprahistóricas que se imponen por sí mismas sin asumir las imbricadas contingencias de las historias que nos atraviesan.⁸³ El poder es material y relacional, y su presencia es mucho más sigilosa de lo que pensamos. Y es por ello que tanto el discurso como las corporalidades son el campo más importante para entender cómo estos mecanismos se van entretrejiendo.

“Los discursos constituyen objetividades, y éstas constituyen subjetividades. Pero no existen discursos que se impongan si no se inscriben en circuitos de poder”, dice la filósofa Esther Díaz.⁸⁴ ¿Cuáles son esos mecanismos? Vayamos a Michael Foucault. Este filósofo afirma que “el poder está ‘siempre ahí’, que no se está nunca ‘fuera’, que no hay ‘márgenes’ para la pirueta de los que se sitúan en ruptura con él. Pero eso no significa que sea necesario admitir una forma inabarcable de dominación o un privilegio absoluto de la ley. Que no se pueda estar ‘fuera del poder’ no quiere decir que se está de todas formas atrapado”. De aquí sugiere una serie de elementos para comprender las microfísicas a través de los cuales el poder se construye⁸⁵:

- Las relaciones de poder están imbricadas en otros tipos de relación (de producción, de alianza, de familia, de sexualidad) donde juegan un papel a la vez condicionante y condicionado. Dichas relaciones no obedecen a la sola forma de la prohibición y del castigo, sino que son multiformes.
- Su entrecruzamiento esboza hechos generales de dominación organizada en una estrategia más o menos coherente y unitaria donde sus procedimientos heteromorfos y locales son reajustados, reforzados y transformados desde estrategias globales, coexistiendo a su vez con numerosos fenómenos de inercia, desniveles y resistencias. Por esto, no hay que partir de un hecho primario y masivo de dominación sino de una producción multiforme de relaciones de dominación que son parcialmente integrables en estrategias de conjunto.
- No existen relaciones de poder sin resistencias. Estas últimas son más reales y eficaces cuando se forman allí mismo donde se ejercen las relaciones de poder. Esto implica que

⁸³ Como dice Ernesto Laclau: “Este es el efecto ideológico *strictu sensu*: la creencia en que hay un ordenamiento social particular que aportará el cierre y la transparencia de la comunidad. Hay ideología siempre que un contenido particular se presenta como más que sí mismo. Sin esta dimensión de horizonte tendríamos ideas o sistemas de ideas, pero no ideología”. “Muerte y resurrección de la teoría de la ideología” en *Misticismo, retórica y política*, FCE, Buenos Aires, 2000, p.21

⁸⁴ Esther Díaz, *La sexualidad y el poder*, Editoriales Almagesto/Rescate, Buenos Aires, 1993, p.89

⁸⁵ Michael Foucault, *Microfísica del poder*, Ediciones de La Piqueta, Madrid, 1992, pp.173-174

la resistencia no tiene que venir de afuera para ser real. Al estar allí donde está el poder también es múltiple e integrable a estrategias globales.⁸⁶

Esto nos muestra, entonces, que los juegos de poder no se presentan homogéneos, suturados, identificables y determinados, como muchas veces imaginamos. Por el contrario, se entretejen de formas muy diversas, desde lógicas multifacéticas y desde estrategias subrepticias inmiscuidas en los gestos y discursos de la cotidianidad. En este sentido, el abordaje propuesto por Foucault nos muestra tres elementos esenciales para comprender el poder: su constitución microfísica, su carácter cotidiano y su fundamento discursivo. De aquí que el poder no es una entidad esencializada que “baja” o se impone (ni autónomamente ni únicamente mediada por un actor/a), sino que representa más bien un conjunto de predisposiciones, ideas, prácticas y símbolos que van circulando, mutando y comunicándose a través de los elementos que representan y significan nuestro espacio vital: imaginarios, lenguajes, gestos, palabras, etc.

Poder y discurso teológico

Para entender un poco más lo dicho hasta aquí, apliquemos estas categorías a lo que sucede en el campo religioso. Para ello, en primer lugar debemos afirmar que el discurso teológico es en sí un sistema discursivo. La teología crea universos de sentido, formas de vivir la espiritualidad y marcos interpretativos de lo que sucede en el mundo. También posee esta “función microfísica” de circulación entre los creyentes y las comunidades eclesiales, promoviendo éticas y legitimando formas de ser y hacer la iglesia, de vivir y de construir la fe.⁸⁷

De aquí que el símbolo teológico y el marco vital que lo sustenta, son dos instancias que se retroalimentan dialécticamente. Pensemos en los mismos Evangelios y el “símbolo” de Jesús de Nazaret. Su persona, su contexto, sus palabras, tenían total relación con la vida de las comunidades que le recordaban. Es el Dios encarnado en la vida de los más humildes, mostrando su poder y divinidad en la entrega y el servicio por los más pobres y excluidos. El símbolo mayor es el de la cruz: la consecuencia de una vida coherente a los valores del reino de Dios.⁸⁸

Comparemos también dos símbolos teológicos centrales para la historia de la iglesia cristiana: el *Kyrios* y el *Pantocrátor*. El primero proviene del texto bíblico pero posee fuertes reminiscencias significativas en el contexto del imperio romano. En la evolución del nombre, vemos que llegó a representar al mismo emperador como cúspide del poder imperial. Pero recordemos a Foucault: donde hay poder, hay resistencia. Aquí la “inversión simbólica” por parte de la teología cristiana temprana: para ella, el *Kyrios* es el carpintero Jesús de Nazaret, que de emperador no tiene nada. Él es el Señor. Aquí el poder subversivo de la teología: los discursos no son fines en sí mismo sino campos significantes que, aunque posean un carácter estructurante⁸⁹, son parte de la imaginación simbólica y discursiva de los sujetos y comunidades, y por ello mismo proclives y abiertos a ser subvertidos simbólicamente.

Algo muy distinto encontramos en el famoso ícono de la Alta Edad Media del imperio bizantino: el *Pantocrátor*. Es el *Maiestas Domini* (o Cristo en Majestad) que se presenta en la cúspide de la pirámide del poder del imperio y de la curia de la iglesia-institución. Ya

⁸⁶ Cfr. James Scott. *Weapons of the Weak*, London, Yale University Press, 1985

⁸⁷ Cfr. Nicolás Panotto, *El teologado cristiano*, Ateneo Teológico, Barcelona, 2009

⁸⁸ Recordemos también la iconografía de las catacumbas donde se realizaban las reuniones de los primeros cristianos y cristianas. Se conoce el ícono denominado “El Buen Pastor”, encontrado en las catacumbas de San Calixto y datado en el siglo II, donde se representa a Jesús como un joven pastor con una oveja sobre sus hombros.

⁸⁹ Cfr. ⁸⁹ Pierre Bourdieu, *Intelectuales, política y poder*, EUDEBA, Buenos Aires, 2006; *La dominación masculina*, Anagrama, Barcelona, 2000; *Cosas dichas*, Gedisa, Barcelona, 1996.

no es más el Cristo caminante entre las calles de los pueblos y dedicado a la atención de las víctimas del sistema. Ahora, es nada más y nada menos que el Señor del Imperio. O mejor dicho, es el “Señor” de la cúpula eclesial, de los monarcas cesaropapistas y, posteriormente, de los señores feudales. Es el Jesús que está “arriba”, observando y mirando. Es quien está con los señores que dominan al pueblo. Es el Jesús vestido de rey. Este ícono representa la imagen del “temor a Dios”, creado como símbolo legitimador del poder de unos pocos.

No tenemos que irnos a la Alta Edad Media para encontrar este tipo de construcción teológica. Hoy día escuchamos discursos que hablan de Dios como “Rey” y de los creyentes como “hijos e hijas del Rey”. Como en todo reino, están los emisarios privilegiados encarnados en la figura de ciertos pastores o pastoras, que como tales tienen un lugar de verdad incuestionable. Este discurso también promueve un tipo de ética, que centra la espiritualidad y práctica de la fe alrededor de lo que se entiende por “majestuoso”: obtención de bienes, prosperidad económica, alcanzar una posición de poder, etc. En este caso, se naturaliza una imagen de “reino” que se acerca más a las historias medievales que al significado simbólico y teológico en los textos bíblicos.

¿Cómo es que la visión en torno a Jesús cambie de ese campesino nazareno de los Evangelios al Señor Todopoderoso de la iconografía imperial? Es por el hecho de que nuestras imágenes teológicas van totalmente unidas a las contingencias de nuestro contexto vital, y por ende de nuestras formas de institucionalización de los vínculos. El problema comienza cuando tal dinámica no se explicita y reconoce, por lo cual se finaliza naturalizando los discursos que sostienen o legitiman tales procesos. Muchas veces caemos en el error de confundir las características del *objeto* del discurso –Dios– con el *contenido* del discurso en sí. De esta manera, “trascendentalizamos” –como a Dios mismo– *nuestro* propio marco de sentido. Así, ponemos en un plano de incuestionabilidad prácticas, ideas y doctrinas que pertenecen al campo de lo relativo.

Alteridad, paradoja y utopía en el discurso teológico

Todo esto nos indica que requerimos repensar nuestros mecanismos de construcción teológica, para desde allí cuestionar los discursos, formas e institucionalidades de los poderes. Para ello, haremos un breve itinerario por temas “densos” de la teología que nos arrojen algunas pistas. Incursionaremos en clásicos de la teología cristiana, a saber: la alteridad de Dios, la paradoja de la Cruz y el horizonte utópico del reino de Dios.

La alteridad de Dios

Es común decir que no podemos conocer el misterio de Dios porque su persona supera cualquier posibilidad de comprensión desde la finitud del sentido humano. Ahora, ¿por qué cuesta aplicar este principio a la hora de analizar nuestros métodos teológicos? La tensión entre la inmanencia y trascendencia de Dios es un clásico de la teología. Por una parte, una visión completamente trascendentalizada de lo divino tiene un doble efecto: primero, presenta una imagen de Dios totalmente deshistorizada y lejos de la realidad humana; y segundo, legitima una práctica o discurso particulares, depositándolo en una instancia trascendente, perteneciente a la esfera misma de lo divino. Aunque por otro lado, una visión totalmente inmanentista de Dios también tiene su peligro. Aunque estas perspectivas luchan contra las legitimaciones trascendentalizantes de lo teológico, también corren el riesgo de cercenar dicho discurso –y con ello la imagen misma de lo divino– a una única forma. La total historización de Dios también conlleva a un inmovilismo que encierra la proyección imaginativa y creadora del misterio.

Con esto mismo luchó Martín Lutero en su disputa con la teología natural tomista de su época. Es aquí donde Lutero habla del *Deus Absconditus*, el Dios oculto o escondido. Dios

se muestra en la realidad, pero también se mantiene “detrás”, irreconocible en su plenitud. “Pues en su actuar como Dios oculto, él no se auto-limitó mediante su palabra, sino que se reservó plena libertad sobre todas las cosas. La Disquisición, empero, en su ignorancia se engaña a sí misma al no hacer distinción alguna entre el Dios predicado y el Dios oculto, esto es, entre la palabra de Dios y Dios mismo”.⁹⁰ Este pasaje deja claro que Dios se *diferencia de sí mismo* entre su revelación y su persona oculta. Por ende, Dios es plena diferencia. Es identidad in-completa, atravesada por el misterio.

Esto nos muestra que la persona divina se nos revela intrínsecamente como *tensión*. La teología lo ha dicho de distintas maneras. Dios es el *Mysterium Tremendum* que se presenta en la fascinación humana sobre la presencia de algo reconocible en su misterio inacabable (Rudolf Otto). Es lo totalmente Otro manifiesto en el juego entre la afirmación y la negación dialéctica de su revelación (Karl Barth). Es la respuesta siempre abierta a la pregunta nunca respondida plenamente por los sentidos últimos que calan lo más profundo de la existencia humana (Paul Tillich).

La cuestión reside en una redefinición de la alteridad de Dios, o sea, de su trascendencia. Para ello, nos sirve la definición que han promovido las teologías de la liberación en torno a la idea de que *la historia es una sola*. Esto quiere decir que no hay una historia divina y una historia humana. Ambas convergen en un mismo escenario. Esta historia no es ni una proyección del más allá, ni un proyecto concreto (social, político, religioso). En palabras de Ignacio Ellacuría, esto consiste “[...] en ver la trascendencia como algo que trasciende *en* y no como algo que trasciende *de*, como algo que físicamente impulsa a *más* pero no sacando *fuera de*; como algo que lanza, pero al mismo tiempo retiene [...] Puede separarse Dios de la historia, pero no puede separarse de Dios la historia [...] La trascendencia de la que hablamos se presenta como histórica y la historia se presenta a su vez como trascendente [...]”⁹¹

Esto significa que la trascendencia divina es aquella instancia donde Dios mismo se presenta en forma nueva, sorpresiva, diferente, pero donde ninguna de esas formas emergentes puede agotar su manifestación. Tal trascendencia se escenifica en la misma historia humana, quebrando con su linealidad y unidimensionalidad, abriéndola hacia lo novedoso, hacia el cambio y la transformación. La trascendencia divina rompe con el orden propio (discursivo y simbólico) en el cual Dios mismo se presenta, y con ello rompe el orden mismo de la historia y sus cercos institucionales, sociales, religiosos, etc. La trascendencia no sólo es un “más allá” sino un *siempre más*, una novedad que alcanza el “más acá”.

Bruno Forte habla del *Iudaeis scandalum*, el silencio a partir del cual Dios se manifiesta. “Este silencio es la experiencia de la dramaticidad del fracaso: el fracaso consistente en que los caminos de Dios no son sólo los de la palabra y la respuesta, sino también aquellos, perturbadores, de la nada del silencio”.⁹² Es decir que lo indecible, el misterio, el silencio, son elementos constitutivos de la persona divina *revelada*. Aquí cobra un importancia la comprensión de lo *infinito* en Dios: ello no sólo representa su “conocimiento” total, como dicen los manuales de dogmática tradicionales, sino su innumerable posibilidad de ser. En otras palabras, lo infinito atraviesa la misma ontología divina.

Pero lo finito y lo infinito van de la mano. En palabras Emmanuel Lévinas, “Lo Infinito afecta el pensamiento devastándolo, a la vez que lo convoca; al ‘ponerlo en su sitio’, lo deja dispuesto y en orden. Lo despierta”.⁹³ Por ello, en palabras de Mayra Rivera, *la*

⁹⁰ Martín Lutero, “El Dios Oculto” en *Obras de Martín Lutero*, Tomo IV, Editorial Paidós, Buenos Aires, 1976, p.165

⁹¹ Ignacio Ellacuría, “Historicidad de la salvación cristiana” en Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, comps., *Mysterium Liberationis*, Tomo I, UCA Editores, San Salvador, 1993, pp.328-329

⁹² Bruno Forte, “Las imperfecciones de Dios. El *evangelium crucis* y lo sagrado como reverso de Dios” en Félix Duque, ed., *Lo santo y lo sagrado*, Editorial Trotta, Madrid, 1993, p.152

⁹³ Emmanuel Lévinas, *De Dios que viene a la idea*, Caparrós, Madrid, 1995, p120. Dice más adelante: “Precisamente, lo Infinito significa el más acá de su manifestación: el sentido que no se reduce a la

trascendencia es relacional. “Trascendencia designa una relación con una realidad irreductiblemente diferente desde mi propia realidad, destruyendo esta relación sin esa diferencia y destruyendo esta diferencia sin esa relación”.⁹⁴ Finitud e infinitud, inmanencia y trascendencia, son polos en tensión constante e irreductibles a la hora de “ver” a Dios. No son sólo ejercicios ni instancias separadas por un abismo. Son elementos de la *diferencia constitutiva* de la persona divina, que la abren y la cierran, que la muestran y la esconden simultáneamente.

Dios se manifiesta en una apertura constante, que lo define, redefine y hasta lo niega. Por ello, ningún discurso teológico puede aprehender por sí mismo la totalidad de la persona divina. Esta división tajante entre un Dios supra-histórico y un ser humano poseedor de la capacidad de comprender todo lo que se propone, responde precisamente a una cosmovisión y antropología occidental y capitalista, donde no hay margen para lo inexplicable.⁹⁵ Reconocer la diferencia (alteridad) a partir de la cual Dios se muestra es también reconocer la nuestra. Como seres humanos también estamos constituidos por la alteridad, por una diferenciación (identitaria, social, cultural) que cuestiona lo que somos y nos abre a ese *siempre más*. Por ello, comprender a Dios de esta manera es renunciar al dominio de la verdad absoluta y enfrentar el temor de la contingencia.

La paradoja de la Cruz

Ya vimos cómo los imaginarios cristológicos son también construcciones que legitiman discursos particulares. Y ello se debe también, al igual que en el punto anterior, a que poseemos una comprensión cerrada del hecho crístico. Volvamos a Lutero. En la Disputa de Heidelberg, Lutero hace una comparación entre lo “teólogos de la cruz” y los “teólogos de la gloria”. Estos últimos son los que prefieren evadir la cruz y hablar de Dios desde la obras. Los primeros, son los que definen a Dios desde sus sufrimientos.⁹⁶ Guillermo Hansen encuentra tres características centrales en la *theología crucis* que promueve el teólogo alemán.⁹⁷ Primero, en contraposición a los “teólogos de la gloria”, los “teólogos de la cruz” basan su teología en el movimiento de Dios *hacia* sus criaturas. Segundo, que la revelación es siempre oculta, indirecta, en medio de la paradoja del sufrimiento y del abandono que significan la cruz. Tercero, que la cruz se transforma en un “principio heurístico” donde el misterio divino se manifiesta también como misterio humano. En resumen, para Lutero la cruz es la *revelatio sub contrario*: la manifestación de lo divino en la paradoja del sufrimiento y

manifestación, a la re-presentación de la presencia –o a la teleología–; el sentido que no se mide por la posibilidad o imposibilidad de la verdad del ser, aunque la significación del más acá tuviera que mostrarse, de una u otra manera –que no sería más que por su huella– en los enigmas del decir” (Ibídem.)

⁹⁴ Mayra Rivera, *The touch of transcendence. A postcolonial theology of God*, Westminster John Knox Press, London, 2007, p.82. Cfr. Regina Schwartz, *Transcendence. Philosophy, Literature and Theology Approach the Beyond*, Routledge, London/NY, 2004; John Caputo and Michael Scanlon, *Transcendence and Beyond. A postmodern Inquiry*, Indiana University Press, Bloomington, 2007. Rosemary Radford Ruether, “El Dios de las posibilidades: reconsideración de la inmanencia y la trascendencia” y Marcella María Althaus-Reid, “La gracia y el otro: reflexión poscolonial sobre la ideología y los sistemas doctrinales”, *Concilium*, No. 287 (2000), pp. 543-553, 565-573

⁹⁵ Ver el concepto de *pensamiento pos-abismal* como modo de deconstruir las epistemologías modernas precisamente desde un “regreso” del pensamiento teológico. Boaventura de Sousa Santos, *Para descolonizar occidente*, Prometeo/CLACSO, Buenos Aires, 2010

⁹⁶ “Las cosas inferiores y visibles de Dios son las opuestas a las invisibles, es decir, la humanidad, la enfermedad, la locura, lo «enfermo y estulto de Dios» que se dice en la primera carta a los Corintios (cap. 1). Puesto que los hombres han abusado del conocimiento de Dios a través de sus obras, ha querido Dios ser conocido por estos sufrimientos; con ello ha reprobado esa ciencia de lo invisible a base de lo visible, para que quienes no le han adorado tal como se manifiesta en sus obras lo hagan tal como se esconde en sus padecimientos...”. Martín Lutero, “La disputa de Heidelberg” en *Obras de Martín Lutero*, Tomo I, Editorial Paidós, Buenos Aires, 1976

⁹⁷ Guillermo Hansen, *En las fisuras: esbozos luteranos para nuestro tiempo*, IELU/VELKD/ISEDET, Buenos Aires, 2010, pp.57-58

en *la presencia de su ausencia*. En esta discusión, hablar de Dios desde las obras significa hacerlo desde *nuestras* obras, pasando por alto el escándalo que significa hablar de Dios desde la historia y sus límites.

La gran paradoja que se produce en la cruz es el mismo *vaciamiento de lo divino* (Fil. 2.1-11). Dios se deja a sí mismo, renuncia a la gloria para encontrar uno nuevo en la historia. Como dijimos en el apartado anterior, Dios se encuentra *diferenciándose a sí mismo* al asumir la humanidad en Jesús, y más aún, en la radicalidad de uno de los aspectos más reales de la humanidad: la muerte. A través de esta *kenosis*, Dios se desprende de toda esa “gloria pantocrática”, como vimos más atrás, para mostrarse en la complejidad de lo más denso que representa la vida humana. Con ello, quebranta con aquellos imaginarios que intentan definirle desde un concepto abstracto y objetivable. “*Theología crucis* es la teología del Dios que desconcierta a los detentadores de lo sagrado, del Dios que no se deja reducir a las medidas de la sabiduría y de la piedad de este mundo, sino que inexorablemente subvierte todas ellas...”⁹⁸

Analizando las lógicas de poder en nuestras iglesias, encontramos mucha “teología de la gloria”. Son cristologías que se olvidan del ministerio de Jesús y de su muerte en la cruz, para apoyarse en una abstracción exitista de la resurrección. Pero cuando hablamos de cruz, hablamos de paradoja, de contradicción, de identificación con lo más oscuro y desconcertante de nuestra existencia. La cruz implica el rechazo al fulgor incandescente de lo glorioso, de la pompa, de lo majestuoso. Como dice Jürgen Moltmann, representa el “fracaso original de todo lo religioso: de la divinización de todo corazón humano, de las sacralizaciones de ciertos lugares en la naturaleza y de ciertas fechas en el tiempo y de la adoración de los políticos detentadores del poder y de su política de fuerza”.⁹⁹

El horizonte utópico del reino de Dios

El concepto de reino de Dios es un tema que en las últimas décadas ha sido rescatado por diversas corrientes teológicas y eclesiológicas en América Latina de maneras muy divergentes, hasta antagónicas. Es un concepto teológico que atraviesa de tapa a tapa el texto bíblico. Es proclamado en los libros sapienciales, recordado por los profetas y resignificado por Jesús. Su contexto histórico remite al Israel del exilio que, frente a la opresión vivida por los juegos de los imperios invasores de turno, confiaba en la acción directa de Dios en la implantación futura (pero histórica e inminente) de un espacio de justicia, donde el clamor del sufrimiento del pueblo sería respondido. En los profetas, el reino asume un discurso crítico frente a la hipocresía religiosa y la barbarie de la diligencia política. Jesús mismo lo retoma como camino de su propio ministerio.

La pluralidad de significados que posee la cuestión del reino en el texto bíblico habla precisamente de la instancia simbólica de esta nomenclatura. Tal instancia se debe a su constitución polivalente, así como todo símbolo. Por ello, podríamos definir la teología del reino como una *filosofía teológica de la historia*. En este sentido, remite a la acción constante de Dios en dicho escenario para atravesar cualquier cerco religioso y político, haciendo de la historia un camino esencialmente abierto. La famosa frase de Oscar Cullmann sobre “el ‘ya’ pero ‘todavía no’” del reino, no es simplemente la instauración de dos polos separados sino de dos instancias que circunscriben la tensión que hace a la *diferencia* constitutiva de la historia *como todo*, así como dijimos anteriormente en torno a la alteridad divina. El concepto de reino de Dios es el impacto de dicha alteridad en los vericuetos de la historia, desarmando la linealidad naturalizada y trascendente de la realidad (concepto típicamente moderno) para

⁹⁸ Bruno Forte, “Las imperfecciones de Dios”, p.159. Para un aporte filosófico sobre la ontología “postmetafísica” de Dios a través de la *kenosis*, ver Gianni Vattimo, *Crear que se cree*, Paidós, Buenos Aires, 1996

⁹⁹ Jürgen Moltmann, *El Dios crucificado*, Sígueme, Salamanca, 1977, p.59. Ver también Dietrich Bonhoeffer, *El precio de la gracia*, Sígueme, Salamanca, 1999, pp.50-56

hacerla un campo rico en la multiplicidad de posibilidades, dinámica que choca de frente contra cualquier marco estático y totalitario.

Así como venimos diciendo, la idea de reino también se presta fácilmente al error. Se suele imponer la definición de un reino medieval, que se caracteriza por la riqueza, el consumo, la prosperidad y el poder. Imaginarios que se transforman en una propuesta ética que llama a los y las creyentes a cumplir con una serie de estándares preestablecidos, que tienen más que ver con el empresario pequeño burgués del siglo XXI que con el caminante entre los necesitados, como lo hicieron los profetas y el mismo Jesús.

Como dice Jung Mo Sung, el reino de Dios es un *horizonte utópico*. Es un proyecto siempre inacabado que no se deja encerrar por ninguna particularidad identitaria o política¹⁰⁰. El reino de Dios no tiene que ver con un proyecto concreto sino con la capacidad de apertura constante de la propia realidad histórica que supera cualquier tipo de cerco, ya sea religioso, social o político. Vivir en el reino significa caminar en la extrañeza de todo aquello que quiere autoimponerse como absoluto, que se cree acreedor de la única verdad, que obliga a vivir en una moralina cercenante. En palabras de Jung Mo Sung,

Lo que anhelamos es un horizonte utópico del Reino de Dios, recordando siempre que tal horizonte, como todo horizonte, apenas es alcanzable por los ojos de los deseos, pero es imposible de ser alcanzado por nuestros pasos humanos. Lo que podemos y debemos construir es una sociedad más justa, más humana, más fraterna [...] la cual siempre convivirá con la posibilidad de errores y problemas, intencionales o no.¹⁰¹

El poder deconstructor de la imaginación lúdico-teológica

Los tres conceptos teológicos analizados hasta aquí nos iluminan en torno a algunos puntos centrales en relación al discurso teológico y su lugar en las prácticas de poder. Por un lado, Dios mismo se presenta como Otro, pero no lejano sino como reflejo de la alteridad de la misma historia. Por ello, su persona nunca puede ser aprehendida plenamente. La constitución mistagógica de lo divino relativiza cualquier discurso que intente imponer una imagen cerrada de Dios, y con ello legitimar prácticas institucionales o personales de poder. Por otro lado, Dios tiene que ver con lo paradójico, con las contradicciones propias de la historia, con los grises que intentamos tapar pero que representan lo más cotidiano de nuestro caminar en la fe. Por ello, lejos está Dios de ser ese Rey esplendoroso presente en ciertas iglesias y teologías, con la única intención de enriquecerse a sí mismas. Por último, Dios se manifiesta en lo transitorio. Rechaza cualquier tipo de cerco dogmático, para ir siempre “más allá” de lo que nuestro “más acá” nos impone. Dios es apertura constante, y así también nuestra vida e historia.

¿Cómo construimos, entonces, un discurso teológico alternativo? Aquí la propuesta de promover el lugar central de *la imaginación teológica de la comunidad de creyentes*. Ella tiene que ver con la creatividad utilizada para la plenitud de la vida en todos sus sentidos. A través de la imaginación, nos atrevemos a buscar ese *siempre más* que se inscribe en el mundo objetivado que nos rodea, y con ello a preguntarse qué hay “más allá” de lo que conocemos o nos dicen sobre Dios “acá”. En palabras de Rubem Alves: “La imaginación sólo se torna comprensible si comprendemos que ella se construye de una *suspecha* de que es probable que los límites de lo posible sean mucho más extensos que los límites de lo real. La imaginación es la conciencia

¹⁰⁰ Decía Hugo Assman: “como categoría utópica, el reino de Dios es la simultaneidad presencia-ausencia de la liberación”. *Teología desde la praxis de la liberación*, Sígueme, Salamanca, 1976, p.155

¹⁰¹ Sung, Jung Mo, *Sujeto y sociedades complejas*, DEI, San José, 2005, p.49

de una ausencia, la nostalgia de aquello que todavía no es, la declaración de amor por las cosas que aún no nacieron”.¹⁰²

Con la imaginación, *el juego se transforma en ontología*. Implica entrar en ese camino de la alteridad constante que nos impulsa a ser creativos y creativas en nuestras búsquedas de Dios, donde, en palabras de Edesio Sánchez Cetina, “lo que cuenta es el sujeto del juego, no las reglas”.¹⁰³ Esto último nos muestra que en la construcción teológica, lo prioritario es el sujeto creyente y sus búsquedas. La teología no es un cúmulo de pensamientos abstractos predefinidos como columnas de verdad, tal como lo proponen los discursos que sustentan instancias de poder absoluto. Es más bien un espacio de creatividad donde todas las voces son escuchadas y donde la intención de los marcos discursivos es impulsar las experiencias, no cerrarlas en reglas. Dice nuevamente Alves: “En el juego, el hombre encuentra significado, y por tanto diversión, precisamente en el hecho de suspender las reglas del juego de la realidad, que le convierten en un ser serio y en tensión constante. La realidad nos pone enfermos. Produce úlceras y depresiones nerviosas. El juego, sin embargo, crea un orden salido de la imaginación y por tanto producto de la libertad”.¹⁰⁴

De esta manera, ver la teología desde la dinámica del juego significa reivindicar aquella instancia creativa, plural, libre y abierta que posee la imaginación humana y sus experiencias más cotidianas. Implica elaborar un discurso teológico que promueva el ejercicio de deconstruir los espacios cercenantes y opresivos de nuestro mismo contexto. “El juego, por otra parte, revela que más allá de la disolución de la realidad encontramos, no el caos, sino más bien nuevas posibilidades. Lo imposible se hace posible”.¹⁰⁵

El lenguaje de la teología desde el juego de la imaginación creativa no pretende ser objetivo, científico u homogéneo. Más bien, se construye desde las *narrativas* que representan los universos simbólicos y las experiencias de nuestra cotidianeidad.¹⁰⁶ Es lo que Johann Baptist Metz describe con la contraposición entre *teología anamnética* y *amnesia cultural*. La teología cristiana parte de la memoria de un pueblo que encuentra a Dios desde la contingencia de la historia. Es la memoria del sufrimiento divino en la cruz (*memoria passionis*), que conlleva un compromiso con el otro que sufre. “Este espíritu anamnético tiene, de hecho, una constitución comparativamente ‘débil’ y absolutamente propensa a las crisis: ninguna filosofía de fundamentación última ni ninguna neo-ontología lo protege – de forma platónica, gnóstica o idealista- de este peligro constitutivo”.¹⁰⁷ El hecho de que Dios se muestre en la memoria de su pueblo, siendo los mismos textos bíblicos el mayor reflejo de ello, implica que la teología debe propulsar el lugar de los sujetos, y no atarlos a discursos dados y predichos. Teología significa dar lugar a las expresiones, las experiencias, las voces.

En resumen, el discurso teológico entendido desde su dinámica imaginativa –como búsqueda de una comprensión de la manifestación divina en medio de la pluralidad de alteridades que dibujan nuestra historia- *desarma cualquier segmentación que pretenda una forma absoluta de poder*. Promover la instancia comunitaria y narrativa de la teología, deconstruye todo discurso cerrado de Dios, en el cual se apoyan las formas clausurantes de poder. Se propone buscar lo nuevo, la sorpresa, la manifestación constante de lo divino en su alteridad siempre manifiesta. Implica un compromiso con la búsqueda de la verdad, pero como un

¹⁰² Rubem Alves, *El enigma de la religión*, Tierra Nueva, Montevideo, 1979, p.27

¹⁰³ Edesio Sánchez Cetina, “Para un mundo mejor... el niño es el mejor protagonista” en AAVV, *Seamos como niños. Pensar teológicamente desde la niñez latinoamericana*, Ediciones Kairós, Buenos Aires, 2007, p.80

¹⁰⁴ Rubem Alves, *Hijos del mañana*, Sígueme, Salamanca, 1976, p.112

¹⁰⁵ Rubem Alves, *Hijos del mañana*, p.11. Ver también del mismo autor *Teología como juego*, Buenos Aires, La Aurora, 1982

¹⁰⁶ Ver la diferenciación entre *lenguaje digital* y *lenguaje icónico* hecha por Juan Luis Segundo, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, Santander, Sal Terrae, 1991, cap.1

¹⁰⁷ Johann Baptist Metz, *Memoria passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*, Sal Terrae, Santander, 2007, p.63. Ver también el concepto de *memoria subversiva* del mismo autor en *La fe, en la historia y la sociedad*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1979

transitar constante donde ella es sólo una marca del camino que permite mirar las experiencias, escuchar las narrativas y sentir los movimientos constantes del Espíritu en cada creyente, comunidad y suceso de la historia.

La iglesia como espacio de alteridad, paradoja y utopía

Vimos que las formas de poder dentro de las instituciones religiosas son mucho más complejas de lo que a veces pensamos. Se apoyan en mecanismos, prácticas, símbolos y discursos que penetran los rincones más escondidos de nuestra cotidianeidad. Tales elementos están ocultos bajo ropajes teológicos que hacen de Dios un manto naturalizante y legitimador de todos estos procesos, a través de acciones personalistas y discursos cerrados que se creen fines en sí mismos. La institución eclesial y el discurso teológico son resultados de su propia imagen de Dios. Una imagen cerrada, suprahistórica, lejana y moralizante de lo divino, resultará en una iglesia con las mismas características.

Pero aquí hablamos del Dios que no se limita a ningún cerco histórico sino que se manifiesta siempre en la alteridad. Una alteridad que representa el mismo misterio de la vida, desde las pluriformes posibilidades de ser. Es el Dios paradójico que se muestra en la contradicción y en los grises más oscuros de la vida, como es la cruz. No es el Dios de la gloria, del palacio, de la riqueza, del consumo. Es el Dios abierto del reino que en su alteridad abre las posibilidades de ser de la historia y promueve espacios de creatividad humana, desde la fe que se manifiesta en una pluralidad de lugares y a través de distintas formas. Más aún, la historia cobra mayor sentido: no es una línea con un principio y un fin predeterminados sino un espacio de innumerables posibilidades, que proyectan tanto al ser humano como a Dios mismo.

Todo esto implica, recordando a Nancy Bedford, fomentar el *teologado cristiano*. “El *teologado* de todos los cristianos es un correlato del *sacerdocio* de todos los creyentes, pues todo cristiano, varón o mujer, anciano o joven, que cree y reflexiona sobre su fe, ya es teólogo o teóloga, y elabora además su teología no como individuo aislado, sino en el contexto de un *teologado* compartido y comunitario”.¹⁰⁸ Por ello, deconstruir las formas de poder implica dar lugar a los sujetos creyentes para que hablen y cuenten sus experiencias; o sea, hagan teología. Es fomentar el espíritu intrínsecamente comunitario del quehacer teológico, que se opone a las “bajadas de línea” de un personaje que se cree voz única de lo divino. Implica crear un espacio fraterno donde todos y todas sean aceptados en el amor y en la expectativa de ver qué de nuevo nos dice Dios a través de la voz del prójimo. Aquí la instancia *pastoral* del discurso teológico, al dar voz a todos y todas. Aquí la instancia *evangelizadora* de la teología, al incluir a todos y todas en un espacio de fraternidad donde pueden jugar creativamente con la vida. Hacer teología imaginativamente rompe con los *hábitos* e inventa nuevos *símbolos* que representen nuestro universo de sentido.

¹⁰⁸ Nancy Bedford, “El futuro de la educación teológica” en *Encuentro y Diálogo* 2002, ASIT, Buenos Aires, 2003, p.71

Fe(s), ideologías, utopías y minorías

Frente a los procesos de cambio y crisis de la política latinoamericana contemporánea, uno de los temas que más me preocupan es el rumbo del progresismo, el pensamiento crítico y la izquierda. Preponderan un espíritu de pérdida de rumbo, al igual que ciertas posturas rígidas y absolutistas como reacción frente al cuestionamiento y pérdida de legitimación social. Fue allí que recordé este tremendo librito del teólogo Juan Luis Segundo, escrito allá por 1973 —en un contexto de muchas similitudes con el actual—, donde el uruguayo acentúa la necesidad de que la izquierda retome esa “militancia de minoría”, así como el cristianismo representa un sentido de anti-masa pro-mayoría.

Para Segundo, masas y minorías no es una distinción entre dos grupos particulares. Segundo afirma que existen *conductas masivas* y *conductas minoritarias* en cada persona y comunidad. Toda persona se mueve la mayor parte del tiempo en forma masiva, ya que busca caminos económicos para el uso de su energía, con la intención de resolver en forma inmediata y con el menor esfuerzo posible sus problemas. Esto muestra, entonces, que el surgimiento y crecimiento de lo minoritario depende de la manera en que se proyecta como masivo. Por eso, afirma Segundo, “todo progreso (minoritario) exige una revolución general, y toda revolución general exige nuevas leyes, esto es, automatizar nuevas conductas. Esta es la gran ley histórica —y si se quiere ontológica— de toda evolución” (p.30)

La revolución, entonces, representa una actitud anti-masiva al servicio de la multitud (Segundo se adelantó unas cuantas décadas a Hardt y Negri). Pero dicha revolución no parte desde un proyecto masificado cuya estructura alcanza una totalidad homogénea sino que se hace real en los *momentos* de los individuos y las comunidades. El cristianismo presenta esta caracterización desde su esencialidad minoritaria. Dicha esencialidad lleva a la continua sospecha y desconfianza en las fuerzas que mueven a las masas, inclusive la creencia de que el pueblo es Sujeto de su historia en tanto masa. En palabras de Segundo (p.50), “... toda auténtica actitud minoritaria, como la cristiana, cuando comprende por qué lo es, se da cuenta de la complejidad de las cosas desde el punto de vista de la energía, y, por ende, en categorías del Nuevo Testamento, se da cuenta de la necesidad de lo ‘ordinario’ como base de lo ‘extraordinario’... el valor teológico del *momento* del mensaje evangélico, el hecho significativo de que no haya sucedido ni antes ni después, sino a su *hora*”

Esto no quiere decir que el cristianismo es estrictamente minoritario en su forma de encauzar su acción social. Como decíamos anteriormente, en cada persona y comunidad se conjugan ambas formas al mismo tiempo. El cristianismo tiende a ser “minoría” en sus relaciones interpersonales y a ser “mayoritario” en sus conductas socio-políticas, al no aceptar este rodeo desorientador por los métodos masivos, ambiguos, que este plano (como otros) exige para ser eficazmente liberador. Para Segundo, la masa significa no-libertad. Por ello, la promoción de lo minoritario implica la movilización de la concentración del uso de la energía para un resultado más rico; en otras palabras, centrarse en la construcción de un espacio de libertad que permita el desarrollo del individuo y su contexto social dentro de (y por ello asumiendo) la complejidad de su medio con el propósito de lograr enfrentar los límites inherentes al mismo de una forma mas efectiva.

De aquí, ¿en qué lugar está el progresismo? ¿En un lugar de “masa”, donde la unidireccionalidad política, la homogeneización ideológica, el aferramiento al poder, la defensa de lo particular, reinan por sobre la demanda del pueblo, que necesita una acción minoritaria, es decir, radicalmente no hegemónica? ¿O en una actitud de crítica desde la “minoría”, desde el resto, desde los márgenes, desde la des-institucionalización, que, al final, son un aporte para la liberación de la mayoría?

Fe e ideologías

Otra vez, un tema que habitualmente (y en este último tiempo, con mayor frecuencia) vuelve sobre la mesa de debate: ¿qué relación hay entre las ideologías y la fe? ¿Son compatibles o caminan por senderos distintos? ¿Es posible afirmar una fe y al mismo tiempo una pertenencia ideológica?

En este vaivén de preguntas, encontramos distintas posiciones. Por un lado, hay quienes sostienen que ninguna ideología puede contener la fe. Aunque dicha aseveración puede ser acertada -como trataremos de demostrar más adelante-, su afirmación no es suficiente. La fe como tal no puede ser clausurada en lecturas particulares, ¿pero puede un/a creyente abstraerse de sus marcos ideológicos al interpretar la fe? ¿Puede alguien decir que defiende una fe sin sesgos de subjetividad? ¿Podemos hablar de fe de manera abstracta, sin querer “contaminarnos” con la inevitabilidad de nuestro lugar particular? Más aún, cuando hablamos de fe, ¿a qué nos referimos? ¿Somos capaces de darle un contenido por fuera de nuestras determinaciones históricas, ideológicas y discursivas? Una cosa es hablar de *fe como principio indeterminado* y otra muy distinta de *la singularidad de nuestro lugar histórico como creyentes* al apelar a dicha fe. En muchos debates se suelen confundir ambos elementos, como si tuvieran el mismo estatus dentro del proceso de interpretación, cuando no es así.

Por otro lado, encontramos algunos posicionamientos que tienden a absolutizar la mediación ideológica a la que responden como correlato de la fe, sea a través de la negación como a través de la generalización de su metodología. Dentro del primer caso, es muy común encontrar posiciones neoconservadoras o hasta fundamentalistas que no reconocen ningún tipo de incidencia de lo subjetivo en su relato, y menos aún de alguna visión política. Absolutizan una visión particular de la realidad sin reconocer su sesgo, y más aún, haciéndolo desde una mirada metafísica de lo divino.

Dentro del segundo grupo, podríamos mencionar algunas posturas dentro de las llamadas “teologías contextuales” que, a pesar de explicitar su lente ideológico, confunden -como lo ha destacado el conocido teólogo brasileño Jung Mo Sung en el caso de ciertas corrientes de teología de la liberación- la utilización de una herramienta metodológica como encuadre de lectura, con un sentido restringido de todo el lenguaje religioso o teológico. En otros términos, lo que se establece como método (y en ese sentido, circunscrito a un conjunto de opciones históricas particulares), termina limitando la reserva de sentido de un discurso teológico a partir del rechazo de otro tipo de mediación o marco discursivo.

Un clásico en torno a estos dilemas es el abordaje de Juan Luis Segundo, quien en una de sus obras fundantes dictamina que *una fe sin ideologías está en realidad muerta*.¹⁰⁹ ¿Qué quiere decir con ello? La fe, para este teólogo, significa la búsqueda de sentido, es decir, el impulso de toda persona y comunidad por responder a las búsquedas existenciales e identitarias más fundamentales. Las respuestas pueden ser diversas. Por ello, para Segundo, la fe no es necesariamente religiosa sino más bien “antropológica”, ya que toda persona busca dar significación a la vida y las cosas que hace. “La fe *estructura* toda la existencia en torno a una significación determinada”.¹¹⁰

Ahora bien, hablar de “búsqueda de sentido” no nos dice nada con respecto a las opciones concretas que tomamos como seres que ocupamos un espectro limitado de elecciones, conocimientos y vivencias. Esta búsqueda siempre encuentra términos, caminos, palabras, elecciones a partir de las cuales se concretiza como respuesta a indagaciones que se avivan en medio de nuestra convivencia histórica. Esto es lo que Segundo denomina *ideología*. En sus palabras, “llamaremos ideología a todos los sistemas de medios, naturales o artificiales, en orden a la consecución de un fin. Podríamos decir también [...] que es el

¹⁰⁹ Juan Luis Segundo, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, Tomo I, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1982, p.156.

¹¹⁰ Juan Luis Segundo, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, p.20.

conjunto sistemático de lo que queremos de manera *hipotética*, no absoluta; en otras palabras, todo sistema de medios.¹¹¹

Esta definición nos muestra que las ideologías son siempre un “medio” para dar cuenta de dicha búsqueda de sentido, en un intento por responder a las preguntas que levanta. Estas respuestas pueden ser prácticas sociales, formas de institucionalidad, discursos, marcos teóricos, rituales, símbolos. La fe, entonces, representa la pregunta que despierta formas de atender a lo que falta, al deseo, a la demanda, o simplemente a la necesidad de concebir una realidad que nos excede. Sin estos medios, estas ideologías, la fe quedaría como un interrogante en el aire.

Ahora bien, la definición de Segundo arroja otro aspecto categórico: las ideologías siempre entran en el campo de lo hipotético, no de lo absoluto. La fe es absoluta, pero no en cuanto respuesta dada y particular sino como *búsqueda constante*, como capacidad de interrogar la realidad para obtener distintas respuestas según los procesos de transformación en la historia que habitamos. Es decir que lo absoluto de la fe tiene que ver con su condición de confrontación crítica frente a lo dado, incluyendo las propias ideologías que en su momento optamos. De aquí que las ideologías, aunque inevitables para actuar sobre nuestra existencia finita, representan respuestas pasajeras frente a una indagación que no tiene fin.

Dice Segundo: “La fe no es una ideología, es cierto; pero sólo tiene sentido como fundadora de ideologías”.¹¹² Por ello la fe sin ideología es una fe muerta: porque la fe no puede hacer presencia en nuestra reducida historia sin una mediación ideológica, es decir, sin un marco discursivo, simbólico, institucional, colectivo, relacional, que intente darle una forma concreta, aunque sea transitoria. Dichos recursos nunca dejan de ser subjetivos, sesgados, temporales. Por esta razón, ninguna ideología particular puede asumir el lugar de absoluto desde su condición hipotética, es decir, contingente y contextual. Como resume Segundo,

Si lo que expusimos [...] es verdadero, la fe constituye algo absoluto en cuanto es una verdad revelada por Dios, verdad absoluta. Sin embargo, al estar destinada a una función que no es ella misma, aun la verdad revelada y la adhesión a ella en la fe constituyen algo *relativo*. En otras palabras, lo absoluto en el plan de ese Dios que revela una verdad, no es que esa verdad sea aceptada, sino que sea puesta al servicio de los problemas históricos y de su solución. Ahora bien, esta solución, como ya vimos, está constituida por una ideología, esto es, por un sistema histórico de medios y fines en relación con el problema que se trata. Desde el punto del valor, pues, las *ideologías* constituyen lo absoluto de una fe funcional y, por ende, relativa a ellas. Pero no por ello dejan las ideologías de ser *relativas* a las condiciones históricas que las engendran y condicionan. Ninguna solución a un problema histórico puede pretender tener un valor absoluto, si absoluto significa independiente de todo condicionamiento circunstancial.¹¹³

Queda claro, entonces, que no podemos hablar de la fe en abstracto. Menos aún de una fe desprovista de ideologías en tanto lugares subjetivos que vamos asumiendo en la medida que dicha fe nos motiva a examinar lo que nos rodea. La manera en que abordemos la fe siempre estará mediada por un marco ideológico particular, en un contexto plagado de opciones, así como personas y grupos. La fe no podrá asumirse sin ese marco, pero nunca perderá su estado de incondicionalidad en tanto búsqueda de sentido siempre abierta y crítica de cualquier particularidad que asume momentáneamente.

¹¹¹ Juan Luis Segundo, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, p.30.

¹¹² Juan Luis Segundo, *Liberación de la teología*, p.124.

¹¹³ Juan Luis Segundo, *Liberación de la teología*, p.175.

Por ejemplo, si hablamos de “fe cristiana”, lo “cristiano” en tanto determinante siempre estará ceñido por las interpretaciones históricas, dogmáticas, teológicas y políticas que le demos. La “fe” se traduce inevitablemente desde “lo cristiano”, pero precisamente esa relación hace que la fe no quede condicionada a una sola lectura de “lo cristiano”, así como lo cristiano, en tanto discurso particular, se abre a todo tipo de reinterpretaciones gracias a ese ejercicio interpelante de la fe que nunca se acaba, que mantiene la pregunta abierta por lo divino y el creer según los procesos de la historia.

Este debate trae varias consecuencias fundamentales para nuestra práctica como creyentes: 1) aunque la dinámica de nuestra fe trascienda cualquier determinismo, nuestra forma concreta de creer nunca podrá evitar la determinación del lugar delimitado que habitamos; 2) por ende, ningún discurso específico vinculado a la fe puede designarse un lugar de absoluto ya que toda forma concreta ingresa irremediabilmente en el campo de lo hipotético y contingente; 3) Si queremos adentrarnos a la relación entre fe e ideología, el punto no está en negar la determinación ideológica sino, en palabras de Segundo, en entender la fe como una “pedagogía”, un “aprender a aprender”, es decir, hacernos de un ejercicio de diálogo y no de un objeto cognitivo que pretendemos des-historizar en nombre de la no-subjetividad, bajo una nominación abstracta de “Dios” o de “lo bíblico”; 4) el aporte político (y democrático, si me permiten) que puede tener la tensión fe-ideología, no reside en encontrar un discurso que se asuma como Bien Supremo para trascender tal disputa, sino mantener dicha relación abierta y en sano conflicto, ya que anular tal litigio conlleva anular el propio lugar de la diversidad.

Esto último comprende reconocer nuestra particularidad, la necesidad de abrir espacios de encuentro y, finalmente, dar cuenta que el conflicto que deviene a partir de las interpretaciones que entran en juego, no envuelven un problema moral por la existencia de la disputa en sí, sino, por el contrario, constituye un elemento determinante de nuestra existencia, donde la fe siempre se mueve críticamente, desde su indeterminación, impulsándonos desde los lugares transitorios que habitamos, mientras tratamos de caminar al ritmo de las transformaciones que germinan en esta historia plagada de ideologías.

Negar la existencia de las mediaciones ideológicas puede resultar en todo tipo de fundamentalismos, al pretender licuar los determinismos subjetivos que constituyen cualquier opción. De la misma manera, si reconocemos los sesgos particulares, pero negamos nos resistimos a la disputa de sentido tratando de deslegitimar al adversario, lo que hacemos es bloquear un espacio de conflicto necesario para que, de hecho, tanto la fe como lo teológico y lo propiamente político no pierdan su necesaria profundidad dinámica.

Bibliografía

- AAVV, *Seamos como niños. Pensar teológicamente desde la niñez latinoamericana*, Ediciones Kairós, Buenos Aires, 2007
- Alemán, Jorge (2018) *Capitalismo. Crimen perfecto o emancipación*. Barcelona: NED
- Algranti, Joaquín (2006) “Notas para el estudio de las comunidades pentecostales”. En: *Scripta Ethnologica*, (XXVIII): 95-120
- Althaus-Reid, Marcella María. “La gracia y el otro: reflexión poscolonial sobre la ideología y los sistemas doctrinales”, *Concilium*, No. 287 (2000), pp. 565-573
- Alves, Rubem. *El enigma de la religión*, Tierra Nueva, Montevideo, 1979
-- *Hijos del mañana*, Sígueme, Salamanca, 1976
-- *Teología como juego*, Buenos Aires, La Aurora, 1982
- Arendt, Hannah. *¿Qué es la política?* Buenos Aires: Paidós, 1997
-- *La condición humana*. Buenos Aires, Paidós, 2013
- Assman, Hugo. *Teología desde la praxis de la liberación*, Sígueme, Salamanca, 1976
- Bedford, Nancy. “El futuro de la educación teológica” en *Encuentro y Diálogo 2002*, ASIT, Buenos Aires, 2003
- Bhabha, Homi (2013) *Nuevas minorías, nuevos derechos*. Siglo XXI: Buenos Aires
- Biset, Emmanuel y Farrán, Roque, eds. (2011) *Ontologías políticas*. Buenos Aires: ImagoMundi
- Bidwell, Duane R. *When One Religion Isn't Enough. The Lives of Spiritually Fluid People*. Boston: Beacon Press, 2010
- Blaser, Mario (2009) “The Threat of the Yrmo: The Political Ontology of a Sustainable Hunting Program”. *American Anthropologist*. Volumen 111 (1): 81-107
-- (2016) “Is another cosmopolitics possible?”. *Cultural Anthropology*. Vol. 31 (4): 545–570
- Blancarte, Roberto (2011) “América latina, entre pluri-confesionalidad y laicidad” en *Civitas*, 11 (2), pp.182-206
- Bonhoeffer, Dietrich. *El precio de la gracia*, Sígueme, Salamanca, 1999
- Boris Marañón-Pimentel (2014) “Crisis global y decolonialidad del poder: la emergencia de una racionalidad liberadora y solidaria” en Boris Marañón-Pimentel (comp.) *Buen vivir y descolonialidad. Crítica al desarrollo y la racionalidad instrumentales*. México: UNAM/Instituto de Investigaciones Económicas, pp.20-59
- Bourdieu, Pierre. *Intelectuales, política y poder*, EUDEBA, Buenos Aires, 2006
-- *La dominación masculina*, Anagrama, Barcelona, 2000
-- *Cosas dichas*, Gedies, Barcelona, 1996

Braidotti, Rosi; Blaasgaard, Bolette; de Graauw, Tobijn y Midden, Eva (2014) *Transformation of Religion and the Public Sphere. Postsecular Publics*. New York: Palgrave Macmillan

Braidotti, Rosi (2014) "Conclusion: The Residual Spirituality in Critical Theory: A Case for Affirmative Postsecular Politics" En Braidotti, Rosi; Blaasgaard, Bolette; de Graauw, Tobijn y Midden, Eva (2014) *Transformation of Religion and the Public Sphere. Postsecular Publics*. New York: Palgrave Macmillan. 249-272

Brown, Wendy (2020) *En las ruinas del neoliberalismo*. Buenos Aires: Traficante de sueños

Burity, Joanildo (2003) "Religión, mercado y política : tolerancia, conformismo y activismo religioso". INPSO-FUNDAJ, Instituto de Pesquisas Sociais-Fundacao Joaquim Nabuco, CLACSO

Caputo, John and Scanlon, Michael, *Transcendence and Beyond. A postmodern Inquiry*, Indiana University Press, Bloomington, 2007

Casanova, José. *Genealogías de la secularización*. Barcelona: Anthropos, 2012

De Sousa Santos, Boaventura. *Para descolonizar occidente*, Prometeo/CLACSO, Buenos Aires, 2010

-- *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una Epistemología del Sur*. Buenos Aires: Editorial Antropofagia, 2010

-- *Si Dios fuese un activista de los derechos humanos*. Madrid: Trotta, 2014

Díaz, Esther. *La sexualidad y el poder*, Editoriales Almagesto/Rescate, Buenos Aires, 1993

Ellacuría, Ignacio y Sobrino, Jon, comps., *Mysterium Liberationis*, Tomo I, UCA Editores, San Salvador, 1993, pp.328-329

Escobar, Arturo. *Más allá del Tercer Mundo. Globalización y diferencia*. Bogotá: ICANH, 2005

-- (2011), "El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo?" en Edgardo Lander, *La colonialidad del saber*. Buenos Aires: CICCUS/CLACSO, pp.131-161

Forte, Bruno. "Las imperfecciones de Dios. El *evangelium crucis* y lo sagrado como reverso de Dios" en Félix Duque, ed., *Lo santo y lo sagrado*, Editorial Trotta, Madrid, 1993

Foucault, Michael. *Microfísica del poder*, Ediciones de La Piqueta, Madrid, 1992

-- *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: FCE, 2007

Fraser, Nancy (1999). «Repensando la esfera pública: Una contribución a la crítica de la democracia actualmente existente». Ecuador Debate 46 (abril): pp. 139-174., p.148

-- *Escala de justicia*. Barcelona: Herder, 2008

Frigerio, Alejandro. "Questioning religious monopolies and free markets: the role of the estate, the church(es) and secular agents in the management of religion in Argentina". *Citizenship Studies*. Vol.16, Issue 8, 2011, pp.997-1011

-- "Por que não podemos ver a diversidades religiosa: questionando o paradigma católico-centrico no estudo da religião na América Latina". *Debates do NER*, Ano 19, n. 34, pp.75-121; Ceriani, Cesar (2013) "La religión como categoría social: encrucijadas semánticas y pragmáticas". En: *Cultura y Religión*. Vol. VII, N°1, enero-junio 2013, pp.10-29

-- "Nuestra arbitraria y cada vez más improductiva fragmentación del campo de estudios de la religión". *Revista Cultura y Religión*, 15 (1), 301-331

Fitzgerald, Timothy (2010) *La ideología de los estudios religiosos*. Madrid: Antonio Machado libros

Guattari, Félix (2020) *Las luchas del deseo*. Santiago: Pólvora ediciones

Guayara, Claudia Isabel Mejía (2017) *Religión y esfera pública. Ciudadanos creyentes y participación*. Bogotá: INIS

Habermas, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa*. Tomos I y II. Buenos Aires: Taurus, 1989

-- *Entre naturalismo y religión*. Buenos Aires: Paidós, 2008

-- "¿Fundamentos prepolíticos del Estado democrático de derecho?" En Habermas y Ratzinger. *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*. Buenos Aires: FCE, 2008

-- *Historia y crítica e la opinión pública*. Barcelona: Editorial Gustavo Gili, 2009

-- "Lo político: el sentido racional de una cuestionable herencia de la teología política" En Mendieta, Eduardo y Vanantwerpen, Jonathan, eds. *El poder de la religión en la esfera pública*. Madrid: Trotta, 2011, pp.23-38

Habermas, Jürgen y Taylor, Charles (2011) "Diálogo entre Jürgen Habermas y Charles Taylor" En Mendieta, Eduardo y Vanantwerpen, Jonathan, eds. *El poder de la religión en la esfera pública*. Madrid: Trotta. 61-68

Harvey, David (2005) *Breve historia del neoliberalismo*, Akal, Madrid

Hansen, Guillermo. *En las fisuras: esbozos luteranos para nuestro tiempo*, IELU/VELKD/ISEDET, Buenos Aires, 2010

Hurd, Elizabeth. *The Politics of Secularism in International Relations*. New Jersey: Princeton University, 2008

-- *Beyond Religious Freedom. The New Global Politics of Religion*. New Jersey: Princeton University, 2013

-- "The Political Authority of Secularism in International Relations". *European Journal of International Relations*. Vol 10 (2), 235.262

-- "The International Politics of Religious Freedom". *ICC Quarterly*, Vol 40, 2013, pp.225-237

Laclau, Ernesto. *Misticismo, retórica y política*, FCE, Buenos Aires, 2000

-- (2005) *La razón populista*. Buenos Aires: FCE

Lafont, Christina (2009) "Religion and the public sphere. What are the deliberative obligations of democratic citizenship?" En *Philosophy & Social Criticism*. Vol. 35, N 1.2m pp.127-150

Latour, Bruno (2008) *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Manantial

Lechner, Frank (2006), "Rational choice and Religious Economics" en James Beckford y N.J. Demerath, eds., *Handbook of the Sociology of Religion*, SAGE; Stark, Rodney; Iannaccone, Laurence; Finke, Roger (1996), "Religion, Science and Rationality" en *The American Economic Review*, Vol. 86, N 2, pp.433-437

- Lévinas, Emmanuel. *De Dios que viene a la idea*, Caparrós, Madrid, 1995
- Lutero, Martín, *Obras de Martín Lutero*, Tomo I y IV, Editorial Paidós, Buenos Aires, 1976
- Maclure, Jocelyn y Taylor, Charles (2011) *Laicidad y libertad de conciencia*. Barcelona: Alianza Editorial
- Metz, Johann Baptist. *La fe, en la historia y la sociedad*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1979
 -- *Memoria passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*, Sal Terrae, Santander, 2007
- Moltmann, Jürgen. *El Dios crucificado*, Sígueme, Salamanca, 1977
- Mouffe, Chantal. *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Buenos Aires: Paidós, 1999
- Panotto, Nicolás (2012) “Deconstrucción del lenguaje teológico” en *Sendas nómades*, Concordia Ediciones, Valparaíso, pp.77-80
 -- (2009) *El teologado cristiano*. Ateneo Teológico, Barcelona
 -- (2015) “Lo ‘neo’ del neoliberalismo: mercado, dinámicas socio-culturales, globalización y Estado: Un abordaje antropológico” En *Perspectivas Internacionales*, Vol 10, N 2, Bogotá, pp.71-91
 -- (2017) De hegemonías, culturas, sujetos y prácticas políticas: una relectura antropológica crítica de Ernesto Laclau” en Guillermo Duque, comp. *Democracia, Estado e ideología*. Bogotá: Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia, 2017. 43-66
 -- (2016) “Fe que hace la diferencia: prácticas religiosas, ontología(s) y construcción de lo público. Un caso dentro del pentecostalismo argentino”. En *Liminales. Escritos sobre psicología y sociedad*. Universidad Central de Chile 29, Vol 1. N° 10. Noviembre, 2016 / 29-45
 -- (2020) “Incidencia religiosa en clave multilateral: la presencia de redes políticas evangélicas en las asambleas de la OEA.” *Revista Cultura & Religión*, 14 (1), pp.100-120
 -- (2020) “La dimensión política de la espiritualidad como mística: alteridad, lenguaje y hospitalidad radical en la construcción de lo público”. *Hojas y Hablas* No. 20, pp. 13-28
- Pereira, Carmen Asiaín. “Libertad religiosa en América Latina: de dónde partimos y hacia dónde vamos”. Ponencia Congreso Internacional del Consejo Argentino para la Libertad Religiosa (CALIR), "La Libertad Religiosa, Origen de Todas las Libertades", Buenos Aires, abril, 2008
- Pereyra, Sebastián; Toscano, Ariel; Jones, Daniel (2002), “Individualismo metodológico y ciencias sociales: argumentos críticos sobre la teoría de la elección racional”. En Federico L. Schuster, *Filosofía y métodos de las ciencias sociales*. Buenos Aires: Manantial, pp.93-129
- Rancière, Jacques (1996) *El desacuerdo. Filosofía y política*. Buenos Aires: Nuevas Creación
 -- (2007) *El odio a la democracia*. Buenos Aires: Amorrortu
- Rivera, Mayra. *The touch of transcendence. A postcolonial theology of God*, Westminster John Knox Press, London, 2007
- Ruether, Rosemary Radford, “El Dios de las posibilidades: reconsideración de la inmanencia y la trascendencia”. *Concilium*, No. 287 (2000), pp. 543-553

- Sancho, Joaquín Mantecón. “Libertad religiosa e igualdad” en Roberto Mosca y José Miguens, eds. *Política y religión. Historia de una incomprensión mutua*. Buenos Aires: Luminere, 2007, pp.113-128
- Schwartz, Regina. *Transcendence. Philosophy, Literature and Theology Approach the Beyond*, Routledge, London/NY, 2004
- Scott, James. *Weapons of the Weak*, London, Yale University Press, 1985
- Segundo, Juan Luis. *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, Tomo I, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1982
 -- *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, Santander, Sal Terrae, 1991
- Semán, Pablo (2007) “La secularización entre los científicos de la religión del Mercosur” en En Carozzi, Julia y Ceriani, Cesar. *Ciencias sociales y religión en América Latina*. Buenos Aires: Editorial Biblos, pp.41-59
- Sennett, Richard. *El declive del hombre público*. Barcelona: Anagrama, 2011
- Sung, Jung Mo, *Sujeto y sociedades complejas*, DEI, San José, 2005
- Sztulwark, Diego (2019) *La ofensiva sensible. Neoliberalismo, populismo y el reverso de lo político*. Buenos Aires: Caja Negra
- Taramundo, Dolores Morondo (2013) “El principio de laicidad u el principio antidiscriminatorio en la discusión sobre libertad religiosa” en *Diritto e questioni pubbliche*, 13, pp.587-619
- Taylor, Charles (2011) “Porqué necesitamos una redefinición radical de secularismo” En Mendieta, Eduardo y Vanantwerpen, Jonathan, eds. *El poder de la religión en la esfera pública*. Madrid: Trotta. 39-60
- Taylor, Charles y Maclure, Jocelyn (2011) *Laicidad y libertad de conciencia*. Madrid: Alianza Editorial, 2011,
- Torradeñot, Francesc. ed., *Diálogo entre religiones. Textos fundamentales*. Madrid: Trotta, 2002
- Tracy, David (2014) “Religion in the Public Realm: Three Forms of Publicness” En Barvieri, William (Jr.), ed. *At the Limits of the Secular. Reflections on Faith and Public Life*. Grand Rapids: Eedrmans. 29-50
- Vattimo, Gianni. *Crear que se cree*, Paidós, Buenos Aires, 1996
- Warner, Michael. *Público, públicos, contrapúblicos*. Buenos Aires: FCE, 2012