

Presentación

Religiones, post-secularidad y democracia en América Latina: reconfiguraciones del discurso y la acción política*

Ángela Iranzo Dosdad* – Carlos Manrique*

DOI: <http://dx.doi.org/10.7440/res51.2015.01>

En años recientes se han complejizado, y se han modulado en nuevas direcciones, las apariciones de discursos, símbolos y prácticas religiosas con inflexiones y valencias políticas muy diversas, en los escenarios de debate y conflicto político en América Latina. Estas incursiones de “lo religioso” en diversas instancias de lo político se dan no sólo en el registro de las esferas estatales y la política electoral, donde se han hecho mucho más visibles bajo los reflectores de los medios masivos de comunicación, sino también al nivel de aquellos movimientos sociales que realizan esfuerzos inventivos por crear escenarios de enunciación distintos a los ya codificados y jerarquizados en el orden social y otras formas de acción política distintas a las ya autorizadas por los circuitos institucionales establecidos.

Esto último es algo que se tiende fácilmente a pasar por alto, y este desconocimiento se debe principalmente, a nuestro parecer, a dos razones: la primera, la insuficiencia conceptual y analítica del esquema de comprensión de la relación entre la política y la religión aún dominante en la academia, en las instancias gubernamentales y en los circuitos mediáticos de opinión latinoamericanos; un modelo incapaz de pensar los matices y los niveles diferenciados, conflictuales y agonísticos en los que se dan las múltiples y complejas intersecciones entre estos dos ámbitos. Dicho esquema dominante es el del “secularismo”¹ como principio normativo de las instituciones estatales y de la conducta de los ciudadanos con respecto a éstas, de acuerdo con una comprensión del Estado y de la ciudadanía elaborada y sedimentada en la tradición del liberalismo político (Rawls 2001); incluidas

* Nota de los editores: quisiéramos expresar nuestro agradecimiento al Centro de Estudios Internacionales (CEI) de la Universidad de los Andes por impulsar un espacio de reflexión académica sobre religión y política, en el cual se fraguó la idea de desarrollar este número monográfico de la Revista de Estudios Sociales (RES); así mismo, el trabajo de investigación que da como resultado este número se encuadra en el proyecto Ecos-Nord / Colciencias titulado “Comprender la subjetivación política hoy: experiencias y conceptualizaciones; Colombia / Francia” adelantado conjuntamente por el Departamento de Filosofía de la Universidad de los Andes, y el CSPRP de la Universidad París-Diderot 7.

❖ Doctora en Ciencia Política y Relaciones Internacionales por la Universidad Autónoma de Madrid (España). Profesora de la Universidad de los Andes (Colombia). Miembro del grupo de investigación “Estudios Internacionales”. Entre sus últimas publicaciones se encuentran: La comprensión del fenómeno religioso y sus desafíos a las Ciencias Sociales. *Revista de Estudios Sociales* 47 (2013): 183-190 y Polisemia del tiempo histórico desde las Relaciones Internacionales: una mirada teórica desde la filosofía de la historia. *Revista Relaciones Internacionales* 20, n° 1 (2012): 5-11. Correo electrónico: a.iranzo26@uniandes.edu.co

❖ Ph.D. en Philosophy of Religion por la University of Chicago (Estados Unidos). Profesor de la Universidad de los Andes (Colombia). Miembro del grupo de investigación “Estética y Política” (Colciencias A1). Entre sus últimas publicaciones se encuentran: Being with the Specters: Violence, Memory and the Promise of Justice (a Montage with two Archives). *New Centennial Review* 14, n° 2 (2014): 127-144 y La dramatización de la verdad y la discursividad de los cuerpos (líneas de resonancia entre los estudios de Foucault sobre la gubernamentalidad neoliberal y la parrhesía cínica). *Quadranti* 2 (2014): 183-205. Correo electrónico: ca.manrique966@uniandes.edu.co

1 Desde un enfoque de análisis conceptual, varios autores han subrayado la necesidad de diferenciar entre los conceptos de lo secular, la secularización y el secularismo en sus reformulaciones semánticas a lo largo de la historia del pensamiento político occidental (Casanova 2011; Taylor 2011b; Calhoun 2011). Así, desde este enfoque, secularismo haría referencia al principio normativo que se desarrolló en las sociedades moderno-ilustradas occidentales durante el siglo XIX para articular las relaciones entre religión y política, resolviéndolas a través de una fórmula prescriptiva —calificada como una especie de ideología— que defiende la privatización de las religiones como una condición necesaria, si bien no suficiente, para alcanzar el orden, la justicia y la paz en las sociedades democráticas. Esta concepción del término secularismo, si bien sigue siendo defendida hoy por algunos sectores políticos y académicos, también ha sido fuertemente repensada y re-conceptualizada a tenor de los desafíos planteados por la integración de inmigrantes culturalmente diversos en las sociedades de los Estados democráticos liberales, atribuyéndole al término secularismo otras cargas semánticas en tanto principio normativo, como ejemplifican las obras de J. Habermas y Ch. Taylor presentadas a lo largo de este escrito.

sus versiones contemporáneas más revisadas y atemperadas, como la propuesta de Habermas de repensar el secularismo en las contingencias históricas de las sociedades postseculares (Habermas 2009), o la de Charles Taylor de defender un secularismo radicalmente redefinido, que abandona la jerarquía epistemológica que ha acompañado en la historia de la filosofía moderna, no sin ambigüedades, el trazado de la oposición entre lo secular y lo religioso (Taylor 2011a).

Es este mismo esquema de comprensión y valoración el que, no sin algunas importantes diferencias y a pesar de las múltiples y diversas voces que se han unido a este debate en días recientes, tiende a reactivarse y a ocupar de nuevo un lugar preponderante hoy en los círculos políticos, mediáticos e incluso en los académicos, en la estela de la reacción de la Europa marchando unida tras los trágicos asesinatos perpetrados recientemente, en nombre del islam, en la sede del semanario *Charlie Hebdo* en París. En los días posteriores a los atentados, se traza, se reproduce y se naturaliza a través de un espectacularizado proceso de producción mediática una determinada concepción de cuál es el “problema” que estos acontecimientos ponen en juego: la defensa de la seguridad, del orden social, y de los valores arduamente conquistados por la civilización occidental y sus “democracias”. Si bien esta forma de plantear el problema y los términos mismos del debate ha de ser tomada en consideración, no se deja tan fácilmente cuestionar o complementar por otras posibles reflexiones e interpretaciones; e, incluso, inhibe su visibilización y circulación por su censurante carga normativa (“ha sido violentado nuestro más intocable deber ser, y tenemos que marchar unidos en pie de lucha”, pareciera ser la consigna que se difunde por el mundo entero como un incontenible rumor). Una vez más, al igual que ocurrió tras los atentados del 11-S, la explicación queda monopolizada por el discurso de la seguridad; las acciones homicidas indiscriminadas de personas que se definen a sí mismas como enviados de Dios para emprender una lucha armada mundial, son una amenaza para las democracias liberales occidentales, y punto.

El islam, como cultura y como religión, se *securitiza* a través de la acción performativa del lenguaje (Lautsen y Weaver 2003), que hace proliferar con fuerza un marco de comprensión que se reitera una y otra vez, con el potencial de construir en términos de amenaza las muy diversas y complejas manifestaciones del ser, hablar o actuar en nombre del islam. Es esta interpretación preponderante de los hechos, que apela a la necesidad de desplegar el principio de la secularidad institucional

la que, a la vez que imprime una fuerte carga normativa en este “deber ser” secular, configura los hechos como el síntoma de un “un problema”, y un problema “de seguridad” del Estado, de la Nación, de la Cultura. Se advierte aquí la asociación que el liberalismo político tiende en casi todas sus versiones a establecer entre religión y seguridad, pues su esquema interpretativo está todavía teñido de una filosofía de la historia teleológica que ahonda en la responsabilidad moral de distinguir y defender la “razón” frente a la barbarie irracional, el *Bien* frente al *Mal*, el *orden* frente al *desorden*. ¿Quién dice ser el sujeto que mata en nombre de Dios?, ¿cómo y bajo qué relaciones de poder se constituye esta particular subjetividad?, ¿qué formas de racionalidad se advierten en su accionar político?, ¿cómo éstas se adecuan a, reproducen, cuestionan o transforman el orden político y social imperante en una determinada configuración histórica de las relaciones sociales? Estas son algunas de las preguntas en las que, hasta el momento, la perspectiva analítica liberal no ha ahondado para pensar y confrontar con mayor fortuna el llamado “terrorismo global islamista”.

Justamente, esta tendencia a pensar este tipo de fenómenos contemporáneos de índole político-religiosa desde su relación con la seguridad, nos permite desplazarlos a la segunda razón que podría explicar, como decíamos al principio de esta presentación, ese restringido sesgo estatista e institucionalista que restringe enormemente los escenarios en donde se piensa la cuestión de la relación entre religión y política en nuestro medio. Ello se debe también a que aún no se ha producido del todo una interpelación productiva con aquellas discusiones contemporáneas en las ciencias sociales que han suscitado dinámicas teorizaciones transdisciplinarias en torno a la reconfiguración de la relevancia política de los discursos y las prácticas religiosas populares. Estas reflexiones y conceptualizaciones, que desbordan el horizonte teórico del liberalismo político y de su definición del secularismo como principio normativo, han emergido en reflexiones teóricas y estudios etnográficos situados en las contingencias histórico-culturales de las sociedades europeas, estadounidenses y de los países norafricanos y del Oriente Medio, en respuesta, así, a las complejas dinámicas sociales y políticas que generan los actuales flujos migratorios, con la creciente inserción de las diásporas de estas sociedades mayoritariamente musulmanas en los países europeos. Han sido los académicos, los intelectuales, la opinión pública y los políticos de estos mismos países quienes han alimentado en su mayor parte el curso de estos debates, sin hacer mucho eco de las experiencias históricas y contemporáneas de la región latinoamericana. Así, aun cuando es de gran

importancia la producción de los antropólogos, historiadores y sociólogos que, desde la academia latinoamericana, han venido desarrollando investigaciones sobre el papel de la religión (en cuanto cosmovisiones, creencias, prácticas e instituciones) en las dinámicas sociopolíticas de los países de la región (véanse, por ejemplo, Ferro 1997; Bidegain y Demera 2005; Gómez 2013; Mallimaci 2008; Arias 2003; Bastian 1997), nos interesa destacar que todavía es largo e intrincado el camino por recorrer. Aún podemos aprender mucho sobre la manera en que estos debates de sesgo euroamericano se han desarrollado en otras latitudes, así como éstos podrían enriquecerse con la reflexión sobre estos problemas en las contingencias históricas, culturales y sociopolíticas de Latinoamérica.

Atendiendo a estos aspectos, el presente número monográfico de la *Revista de Estudios Sociales* tiene tres propósitos estrechamente imbricados: i) visibilizar en su riqueza y complejidad los discursos y las prácticas de los movimientos sociales latinoamericanos, como instancias particularmente productivas para pensar las intersecciones entre lo religioso, lo espiritual y lo político; ii) a su vez, poner de relieve cómo estas experiencias de lo político exigen desplegar perspectivas y herramientas conceptuales alternativas que se distancian del liberalismo político y su articulación del secularismo como principio normativo; iii) contribuir a la inserción de América Latina en el debate global sobre religión y política.

En esta presentación queremos mostrar cómo este ejercicio que nos proponemos, y las contribuciones que el lector encontrará en este número, reactivan por nuevos rumbos la discusión en torno a cuatro ejes teóricos: ¿Qué entendemos por “religión”? ¿Según qué comprensión de la “racionalidad” se tienden a pensar los discursos y argumentos religiosos como deficitarios de razonabilidad o de comunicabilidad, y qué implica repensar la racionalidad de otra manera si ponemos en cuestión este juicio cognitivo o epistémico? ¿Qué concepción del “sujeto” y de la “acción” política es preciso replantear cuando prestamos atención a estas prácticas políticas de los movimientos sociales que se intersectan de modos diversos y complejos con las dimensiones de la religión o de la espiritualidad? Por lo tanto, religión, racionalidad, sujeto y acción política son los cuatro vértices teóricos que atraviesan los contenidos del número.

Pero si afirmamos que al enfatizar el análisis de los cruces entre religión y política al nivel de las prácticas y los discursos de los movimientos sociales queremos movilizar la discusión en torno a estos casi abismales conceptos, y si decimos que estos conceptos se vuelven

en dicho análisis problemas teóricos —al desprendernos de un modelo interpretativo y normativo dominante—, es necesario desandar por un momento nuestros pasos y aclarar cuál es ese modelo del que nos distanciamos, y por qué sostenemos que es insuficiente para pensar los problemas que nos ocupan.

Para ello, volvamos del anonimato que en buena parte recubre las prácticas y discursos políticos de los movimientos populares y —a sabiendas de que el régimen discursivo que nos gobierna está en gran medida sostenido y reproducido por los medios masivos de comunicación— volvamos a esos momentos de intersección entre religión y política asociados a las instancias estatales y sus representantes, que son los más notorios y visibles. Así, podríamos hacer un pequeño álbum con algunas de las palabras y gestos que resuenan de manera mucho más audible en torno al fenómeno que nos ocupa. Desde la declaración a CNN de Evo Morales en 2009 —según la cual “la Iglesia católica es un símbolo vivo del colonialismo europeo y debe desaparecer de Bolivia”²— hasta el discurso de Hugo Chávez tras una misa católica del Jueves Santo de 2012, donde éste reitera una vez más que se considera “cristiano en lo social, en lo político y en lo religioso, porque Cristo fue un gran revolucionario antiimperialista”;³ desde la alusión a las cosmogonías de los pueblos indígenas inscrita en el preámbulo de la Nueva Constitución de Bolivia de 2009 —“Poblamos esta sagrada Madre Tierra con rostros diferentes, y comprendimos entonces la pluralidad vigente de todas las cosas...”⁴— hasta, en otra valencia política marcadamente distinta, la formación de la OPIC (Organización Pluricultural de los Pueblos Indígenas en Colombia) en ese mismo año, en la que la ya existente asociación de indígenas evangélicos en el Cauca entra en una compleja alianza política con el gobierno de Álvaro Uribe (sobre la cual hay un artículo en este número que ya comentaremos a continuación).

Este movimiento oscilatorio de una lámina a otra se vuelve, si prestamos la suficiente atención, sumamente intrincado: la denuncia y la exaltación de

2 Declaraciones publicadas en el artículo La Iglesia debe desaparecer de Bolivia dice Evo Morales, publicado por *Panorama Católico Internacional*. Recuperado el 9 de agosto de 2013. <<http://panoramacatolico.info/articulo/la-iglesia-catolica-debe-desaparecer-de-bolivia-dice-evo-morales>>.

3 Declaración íntegra del comandante Hugo Chávez en la misa de Jueves Santo desde Sabaneta de Barinas. Recuperado el 9 de agosto de 2013. <<http://revolucionmuerte.org/index.php/discursos/discursos-comandante-hugo-chavez/96-lea-la-intervencion-integra-del-comandante-chavez-en-la-misa-de-jueves-santo-desde-sabaneta-de-barinas>>.

4 Estado Plurinacional de Bolivia. Constitución Política. <<http://www.patrianueva.bo/constitucion/>>.

distintas herencias del cristianismo por representantes de proyectos políticos que se caracterizaron por una profunda afinidad ideológica y una estrecha alianza estratégica. Así mismo, el contraste entre un indigenismo de izquierda y un indigenismo de derecha que apelan a horizontes simbólicos provenientes de tradiciones religiosas o espirituales dispares: la mitología amerindia ancestral y la religiosidad evangélica de proveniencia anglosajona. Podríamos también señalar los pronunciamientos del presidente chileno Sebastián Piñera, partidario acérrimo del libre mercado y de la más tecnócrata gubernamentalidad neoliberal, que expuso en una declaración pública un argumento de carácter expresamente religioso, en contra de la despenalización del aborto: “sólo Dios tiene el poder de dar y el derecho de quitar la vida”.⁵ Por ser pronunciado en el último lugar después de una nutrida lista, podemos apreciar una cierta timidez o un cierto escrúpulo en la formulación de dicho argumento, timidez similar quizás a la que en la Constitución de Bolivia lleva, luego de desplegarse en el preámbulo el vocabulario y la simbología de las mitologías indígenas ancestrales, el carácter laico del Estado. En este caso, pareciéramos estar ante dos tímidas y escrupulosas infracciones del secularismo, por parte de configuraciones estatales con concepciones distantes e incluso antagónicas de la institucionalidad jurídica, del ejercicio del gobierno, de la relación entre la economía capitalista globalizada y el derecho constitucional. Oscilación intrincada, pues, y esto sólo por nombrar algunas de las muchas láminas que podrían componer el decorado de este álbum “teológico-político”.

¿Qué tenemos acá? Un escueto *collage* de “enunciados” y de “imágenes” de altos dignatarios de los Estados-nación latinoamericanos, que podrían eventualmente ser un pequeño fragmento de un archivo histórico. Un archivo de las nuevas formas como se ha intensificado la intersección entre lo religioso y lo político en los modos como, para tomar prestado un concepto de Foucault, se han “problematizado” en la historia reciente de América Latina las maneras en que se configuran los discursos, los sujetos y los espacios de lo político. Lo que quisiéramos destacar, por ahora, es justamente esto: que este escueto *collage* es suficiente para hacernos a la idea de que estamos ante un conjunto de enunciados e imágenes que producen una constelación de gran complejidad, una constelación que de cierto modo atraviesa y modula “nuestro” presente

histórico en América Latina. De gran complejidad, entre otras razones, puesto que en estos enunciados e imágenes se movilizan afectividades, valoraciones y orientaciones políticas significativamente distintas, hasta el punto de que en el cruce entre una imagen y otra se delinean los contornos de algunos de los conflictos políticos y sociales más profundos que aún siguen marcando al continente. Y estas *diferencias políticas* que se trazan en este sucinto *collage* discursivo y gestual, los conflictos y los antagonismos que allí resuenan, no se dejan *neutralizar*.

No obstante, pareciera que el esquema interpretativo más difundido que tenemos a nuestro alcance para abordar la pregunta por la relación entre religión y política, en los ámbitos de la teoría política y la teoría jurídica, tiende justamente a hacer eso, a *neutralizar* estas diferencias y estos conflictos, al condenarlos desde un punto de vista normativo como indeseables infracciones del secularismo como principio infranqueable del Estado moderno liberal. Es por ello que en este número buscamos enfatizar la necesidad de encontrar otras grillas conceptuales que nos permitan atender al carácter complejo y diferenciado del fenómeno, que nos permitan pensar, por ejemplo, las diversas valencias éticas y políticas que movilizan los distintos enunciados e imágenes de este archivo, y los conflictos que allí se muestran; que sean capaces de pensar en su complejidad las diferencias y los conflictos que allí se despliegan. Lo que implica abstenerse de la indignada rasgadura de las vestiduras de nuestros buenos demócratas ilustrados modernizantes que se escandalizan ante cualquier intersección entre lo religioso y lo político, y al hacerlo, simplemente se ganan una buena conciencia, a costa de la rigurosidad del análisis de los matices, las diferencias, los antagonismos que emergen en una constelación de problemas sumamente complejos a nivel teórico, político y sociológico. Tras esta *neutralización*,⁶ entonces,

5 Piñera explica su rechazo al aborto. Recuperado el 10 de diciembre de 2014. <<http://www.theclinic.cl/2014/06/14/pinera-explica-su-rechazo-al-aborto-la-vida-es-un-don-de-dios-solo-el-tiene-el-poder-de-darla-y-el-derecho-a-quitarla/>>.

6 Los contenidos de este número se sitúan entre quienes han desplegado aparatos teóricos críticos sobre los postulados de la democracia liberal y su concepción político-normativa de *orden* (Mahmood 2009; Brown 2006; Asad 2003; Rancière 2007; Mouffe 2006). Para estos pensadores, la cuestión no es cómo llegar a un consenso racional sin exclusión de partida, lo cual evidencia la pretensión de construir un nosotros consensual que unifique y homogenice la riqueza de la experiencia social y la conducta de los sujetos, neutralizando así el disenso, el conflicto y las diferencias inasimilables. Esta pretensión no es sólo imposible sino que conduce a violencias institucionalizadas que demarcan la frontera entre el “adentro” y el “afuera” del espacio político; entre las expectativas de orden artificialmente atribuidas a lo “religioso” y lo “secular”, a lo “privado” y lo “público”. Por lo tanto, los artículos de este número invitan al lector a pensar las relaciones entre religión y política democrática en una clave distinta; es decir, desde el reconocimiento y aceptación de las diferencias y contradicciones, sin identificarlas a priori como un obstáculo para la convivencia entre creyentes y no creyentes.

la perspectiva normativa del liberalismo político resulta incapaz de brindarnos herramientas para pensar y entender en qué consisten las diferencias, e incluso los conflictos y antagonismos, en la inflexión y la modulación de lo “teológico-político” que estos enunciados e imágenes arrastran consigo.

Más aún, si introducimos en este escenario el nivel de complejidad que nos interesa resaltar, y reconocemos que a estos enunciados pronunciados desde las encumbradas esferas estatales bajo la luz de las cámaras noticiosas habría que relacionarlos *de algún modo* con otros enunciados mucho más anónimos provenientes de la producción discursiva de algunos de los movimientos sociales en América Latina —que vienen desde hace años problematizando y reinventando las formas de discurso y acción política—, entonces, la insuficiencia analítica y teórica del esquema antes descrito se reduplica. Surge la pregunta acerca de cómo se conectarían, y a través de que líneas de inteligibilidad, estos enunciados e imágenes producidos en distintas instancias estatales con otros provenientes de otros escenarios, por ejemplo, de la profusa y densa producción discursiva y de las prácticas de algunos movimientos sociales en diversas instancias del continente, en cuyo lenguaje también se articulan intensos y complejos nudos de intersección entre lo religioso y lo político.

Si bien estas preguntas son ambiciosas, y no es el propósito directo de este número de la *Revista de Estudios Sociales* responderlas, la reflexión que sus contenidos ofrecen sí se enmarca de forma general en ellas; y es así que buscamos contribuir en los tres sentidos antes expuestos al debate global sobre religión y política que, con tanta urgencia, nos convoca en esta ocasión. Y es en esta *coyuntura* precisa, pero sin abandonar el trasfondo del devenir a nivel mundial de la relación entre política y religión, donde quisiéramos movilizar en este número, el potencial analítico e histórico-crítico de otras perspectivas que nos ofrezcan ángulos novedosos para pensar de otro modo el entramado de estas preguntas e inquietudes. Pero también, es así como queremos pensar de qué manera el carácter singular y específico de las contingencias histórico-culturales y sociopolíticas de la realidad latinoamericana puede llevar a confrontar, desplazar, e incluso desgonzar, las herramientas teóricas y conceptuales que en estas latitudes seguimos importando, en buena medida, de Europa y Norteamérica.

Nos sintonizamos, así, con la propuesta de uno de los artículos del número, titulado “Thinking about Religion, Law, and Politics in Latin America”, de Elizabeth Shakman. Como nos recuerda la profesora de Northwestern University, las historias y experiencias político-religiosas locales y

regionales a menudo son pensadas a partir de elaboraciones teóricas provenientes de intelectuales occidentales como Charles Taylor —incluso, en términos de apropiación de los conceptos, como defiende la idea de “secularizaciones múltiples” (Bhargava 2010 y 2011)—. Sin embargo, argumenta la autora, es necesario que los académicos en América Latina profundicen más sobre aspectos propios de las historias regionales y locales, como las experiencias y narrativas de los indígenas y los afrodescendientes. Éstas podrían desafiar las experiencias euroamericanas sobre secularidad y religión, exportadas globalmente a través de la confección de categorías teóricas, e incluso mostrar indiferencia hacia ellas. Así, en línea con esta observación de Shakman sobre sociología del conocimiento, este número tiene la intención de impulsar los aportes que América Latina podría realizar a la reflexión global sobre religión y política, desde el análisis de sus experiencias históricas y de sus especificidades culturales, ético-políticas y epistemológicas.

Los casos de estudio que dan cuerpo a los artículos situados en países latinoamericanos como Argentina, Brasil, Chile, Colombia y Guatemala ofrecen ejemplos interesantes sobre ese desplazamiento de categorías y conceptualizaciones teóricas, más allá de los márgenes del pensamiento político liberal (al estilo *habermasiano*). En particular, como ya lo hemos mencionado, quisiéramos presentar sucintamente la aproximación a cuatro categorías de pensamiento teórico-político —*religión, racionalidad, sujeto y formas de acción política*— que podrían servir de guía para leer de forma sugestiva las imbricaciones entre lo político y lo religioso y/o espiritual, en las particulares coyunturas latinoamericanas convocadas por los artículos que siguen a continuación.

Religión, religiones y espiritualidades

Es preciso realizar una primera observación en torno al uso del término “religión”. Existe, en efecto, un debate sobre la pertinencia y posibilidad de definir qué es “la religión” (Smith 1998; Cantwell 1962; Díez de Velasco 2006), así como sobre las posibles diferencias entre “religiones” y “espiritualidades”. El rechazo a la naturaleza estática, esencialista y universal del término —presupuestos contenidos en la reformulación semántica moderno-occidental del vocablo latino *religio* desde el siglo XVII (Feil 1992)— ha llevado a criticar toda pretensión de hallar una definición generalizable o a identificar tal pretensión como un síntoma del religiocentrismo (cristiano) desde el que se ha abordado el tema, primero en la filosofía moderna,

y luego en las más recientes tradiciones de las ciencias sociales. Por otro lado, algunos académicos rechazan el término “religión”, al entenderlo como un constructo intelectual abstracto occidental, y sugieren emplear en su lugar el término “religiosidad”, para lograr así aprehender mejor las formas de vida de las personas creyentes (Cantwell 1962). Asimismo, otros advierten sobre la necesidad de aproximarse al concepto desde sus genealogías sociohistóricas, “los conceptos *en la historia*” (Koselleck 2003).

Teniendo en mente este debate, este número propone una aproximación a las religiones (en plural), en cuanto objetos de estudio, sin partir de una definición unívoca, instando así a comprender las experiencias religiosas desde los contextos y prácticas discursivos donde son utilizadas y cobran sentido. Por otra parte, se quiere llamar la atención sobre la distinción entre “religión” y “espiritualidad”. Esta diferencia ha sido subrayada tradicionalmente por grupos indígenas y afrodescendientes como marca de resistencia al poder colonial ejercido históricamente por la religión católica, pero está siendo reforzada más recientemente por grupos evangélicos que se presentan como una alternativa al monopolio de la Iglesia católica sobre el campo religioso en América Latina, y por la llegada de tradiciones orientales (el budismo, el hinduismo, la fe bahá’í, por ejemplo) al seno de sus sociedades.

Esta distinción conceptual fue articulada con cierta precisión en los trabajos tardíos de Michel Foucault (2005 y 2006). En ellos, la “espiritualidad” es pensada como la dimensión en la cual los sujetos buscan transformarse a sí mismos a través de ciertas prácticas sobre sus cuerpos, sus usos del lenguaje, sus modos de relacionarse consigo mismos y con los otros. Así, los análisis de Foucault de las contraconductas que surgen como prácticas de resistencia a las técnicas de poder pastoral en el seno de la Iglesia católica en el ocaso de la Edad Media (el misticismo, el ascetismo), son ejemplos de la “espiritualidad” entendida de esta manera.

Por otra parte, Foucault tiende a restringir el término “religión” a un código moral institucionalizado en una iglesia, y respaldado por la exigencia de aceptar un conjunto de “dogmas” tenidos como verdaderos. Así, puede haber prácticas espirituales en el marco de una religión, pero no todo “ejercicio espiritual” depende de dicho marco institucional ni está condicionado por éste. En cualquier caso, una de las líneas de interrogación que atraviesa el presente número tiene que ver con la necesidad de afinar las herramientas conceptuales

para pensar la serie de preguntas y problemas que se despliegan en las discusiones contemporáneas sobre los cruces entre religiones, espiritualidades y política.

Racionalidad y racionalidades

Si bien el debate sobre las implicaciones de una lectura post-secular de la tradicional secularización moderna está abierto (Camilleri 2012), uno de los referentes primeros ha sido la propuesta habermasiana, que Cecilia Dockendorff explora en profundidad en su artículo, identificando las convergencias y divergencias entre esta teoría sociológico-normativa de la razón comunicativa y la teoría sociológica de la diferenciación funcional de Luhmann, para entender el papel de la religión en la orientación y organización normativa de la convivencia en las sociedades tardo-modernas.

Para el filósofo alemán, lo post-secular, en primer lugar, define un hecho observable hoy: “en estas sociedades, la religión mantiene una relevancia pública mientras que va perdiendo terreno la certeza secularista de que en el curso de una modernización acelerada la religión desaparecerá a escala mundial” (Habermas 2009, 69). En definitiva, las sociedades post-seculares serían sociedades donde la neutralidad del Estado, su a-confesionalidad, está garantizada como condición necesaria para la realización del pluralismo en una sociedad democrática liberal. Y, en segundo lugar, presenta lo post-secular como una nueva ética política para afrontar el desafío actual de convivencia política en las democracias bajo el pluralismo cultural y religioso; además de apelar a las religiones como vía para re-politizar la vida en común tras la crisis de las violencias y barbaries fruto del triunfo moderno de la razón instrumental (científico-técnica), y sus efectos en la agudización del escepticismo ante lo político y las formas exageradas de individualismo nihilista, alimentado por la cambiante y adaptable lógica del consumismo.

Para ello, Habermas llama a un reconocimiento e inclusión de las identidades y los valores religiosos en la esfera pública mediante la acción deliberativa, la llamada razón comunicativa. Sin embargo, esta inclusión está condicionada al hecho de que los creyentes *traduzcan* sus valores y experiencias religiosas a un lenguaje secular que se presupone accesible a todos. Esta lectura ha generado un profundo debate por presentar una fórmula de acomodación entre lo religioso y lo no religioso, que se mantiene en los parámetros de la racionalidad ilustrada y en el marco político de la tradición europea y anglosajona del liberalismo (Shakman 2012; Dallmayr 2012).

Las críticas se dirigen, por un lado, hacia la estrecha concepción de la racionalidad contenida en la razón comunicativa. En términos generales, es una racionalidad demasiado presa del saber lógico-argumentativo (Mardones 1998). En ella, la experiencia humana parece reducirse sólo a lo que es susceptible de ser justificado y argumentado de cierto modo —a aquello que *se puede conocer*—. Por ello, dicha racionalidad presenta dificultades para aprehender el espesor vital de lo simbólico, o de las afectividades y cogniciones del mundo y de lo social inscritas en los cuerpos y su historia; dimensiones éstas que ocupan una parte importante de la experiencia religiosa.

Presentar una racionalidad demasiado presa de una determinada forma de pensar y de hablar, y exigir a los creyentes un ejercicio de “traducción al lenguaje racional secular accesible a todos”, parecen evocar la existencia de dos paradigmas cognitivos que se piensan, de entrada, como autoexcluyentes. Se presenta, así, un enfoque epistemológico que responde a la dicotomía moderno-ilustradas *fe versus razón*, conocimiento racional *versus* conocimiento revelado, que analizan en profundidad Mauricio Nieto, desde la Historia de la Ciencia, y Franklin Gamwell, desde la Teología y la Filosofía de la Religión, en un magnífico diálogo que protagoniza la sección “Debate” de este número. En el fluir de este debate se articulan reflexiones que, desde perspectivas disciplinares disímiles, coinciden en cuestionar y problematizar esta muy difundida dicotomía valorativa y epistémica.

Desde el punto de vista de la historia de la ciencia, Nieto enfatiza cuán difícil resulta sostener que en los siglos XVI y XVII se consolidó una nueva filosofía racional que se opone a la fe y a la creencia religiosa, siendo que todos los héroes de la supuesta revolución científica —Copérnico, Kepler, Galileo, Newton, Boyle, Bacon o Descartes— fueron, en el fondo, profundamente religiosos y que sus obras, en consecuencia, difícilmente pueden entenderse si se prescinde de sus concepciones teológicas del universo. Así mismo, desde la perspectiva de una línea de argumentación filosófica como la expuesta por Gamwell, se llama la atención, por ejemplo, sobre el hecho de que la presunción positivista de que *sólo* los hechos contingentes de la realidad empírica son susceptibles de análisis y explicación racional incurre necesariamente en una contradicción. Sostiene, por una parte, que todo lo real es contingente, pero por otra parte, le confiere a esta misma afirmación un status de necesidad que se asume de manera dogmática, como exento de toda discusión racional.

A su vez, ambas posiciones en este debate, desde perspectivas muy distintas, cuestionan el trazado habermasiano de la frontera entre el ámbito de la esfera pública, sostenida por una comunicabilidad racional universal, y el de las creencias religiosas, que, por su carácter inescapablemente particularista, estaría necesariamente restringida al ámbito privado de la convicción personal o de la filiación comunitaria. Desde la perspectiva de un historiador de la ciencia como la de Mauricio Nieto, dicho cuestionamiento se formula enfatizando el vínculo estrecho entre la enunciación de la verdad (tanto en la religión como en las ciencias modernas) y los ejercicios de poder.

Desde la aproximación filosófico-teológica de Franklin Gamwell, este cuestionamiento emerge de la posición, sumamente disonante para nuestros oídos pero argumentada con cuidado, según la cual las creencias religiosas, en cuanto convicciones metafísicas sobre el propósito de la vida humana y sobre la realidad última, han de ser tan susceptibles de examen y validación racional como cualquier otra aserción sobre lo real —según una concepción de “racionalidad” que desborda los contornos de la concepción habermasiana; una compleja cuestión sobre la que también se detiene Amy Hollywood en su reflexión titulada “On the True, the Real, and Critique in the Study of Religions”, presentada en la sección “Documentos” y sobre la que volveremos unas líneas más adelante—. En este intercambio de voces en torno a la dimensión epistemológica del tema que nos ocupa emergen también sugestivas reflexiones sobre lo que podría implicar pensar hoy en un agenciamiento “divino” en el devenir histórico, sin que dicha postura caiga presa del estigma de irracionalidad.

Por otra parte, además de permanecer anclada a esta cuestionable dicotomía epistémica entre fe y razón, la concepción habermasiana de la racionalidad comunicativa presupone y exige un encuentro entre competentes lingüísticos, pues la orientación del consenso es resultado de la fuerza del mejor argumento. A este presupuesto subyace una comprensión de la sociedad como constituida por individuos autónomos, libres y en posición de igualdad, sin atender a la realidad del contexto histórico-político de sociedades marcadas por injusticias estructurales. Este sesgo oculta la situación de las personas discriminadas, excluidas, desprovistas de su condición de ciudadanos (como inmigrantes irregulares, refugiados, apátridas o personas sumidas en la pobreza y la discriminación), incapaces de ejercer como portavoces en la esfera pública y de justificar mediante cierta racionalidad argumentativa consensualmente establecida sus pretensiones sociales, políticas y morales. Por

ello, la razón comunicativa como justicia procedimental universal puede acabar actuando como un artefacto generador de un gueto sociocultural que difícilmente incluye, en su pretensión de profundización democrática, a las personas excluidas y oprimidas por motivos culturales, religiosos, étnicos, de género o socioeconómicos (Estrada 1994).

Sujeto y subjetividades

Desde los años setenta del siglo XX se viene observando un creciente cuestionamiento sobre el lugar y el significado de las identidades de género, sexo, etnia, cultura y religión en la esfera de lo político, entendida en un sentido amplio como la articulación de los modos y formas del ser en común. Este cuestionamiento crítico ha llevado a problematizar el principio normativo a partir del cual el liberalismo político ha trazado las fronteras entre lo privado y lo público, decretando que debe existir una separación entre las particularidades contingentes que singularizan al individuo en sus condicionamientos histórico-culturales, por un lado, y, por el otro, los intereses y modos de conducta públicos del ciudadano. Todo ello, en aras de la consolidación de un orden institucional imparcial a partir del cual fuese posible hacer justicia en la igualdad de todos ante la ley.

Sin embargo, como afirma Saba Mahmood en su fascinante trabajo etnográfico sobre mujeres musulmanas en centros de oración de El Cairo durante el “Islamic revival”, es difícil separar lo ético de lo político cuando toda forma de política requiere y asume un tipo particular de sujeto que es producido por una serie de prácticas disciplinarias que están en el centro del aparato regulador de cualquier Estado político moderno (Mahmood 2009). Desde esta perspectiva, el sujeto moderno desincorporado, reproducido y entronizado por el pensamiento liberal tras su victoria en la Guerra Fría, pierde consistencia como categoría explicativa, para ser reemplazada por una genealogía sobre las diferentes formas histórico-culturales en las que el ser humano ha sido constituido como sujeto político. Éste, por lo tanto, no responde a una naturaleza humana —o divina— universalizable, sino a subjetividades resultantes de operaciones históricas de poder.

Esta forma de aproximarse a la comprensión de las personas, sus cuerpos e ideas, como elementos constitutivos de unos modos de acción política, es ejemplificada por el artículo de Jean Paul Serrazin y Lina Rincón, “La conversión al islam como estrategia de cambio y diferenciación en la modernidad”. Los autores se adentran en el

estudio de las implicaciones políticas de los procesos de conversión al islam en la ciudad de Bogotá (Colombia), y lo hacen a través de observaciones etnográficas y del análisis de las propias narrativas de conversión. En un país marcado por el papel dominante del catolicismo, la decisión personal de adoptar un sistema de valores diferentes no pertenece únicamente al ámbito privado, sino que se extiende también a lo público y político. La conversión de colombianos al islam implica situarse al margen del sistema hegemónico de valores establecido en el país, y abrir espacios de confrontación suscitados por marcas corporales (como llevar el *hiyab*) y actitudes sociales (como rezar cinco veces al día), que un sistema democrático podría integrar a través de estrategias distintas a la dicotomía *mayoría-minoría* y a la idea del sujeto de derechos.

Tal y como lo reivindicaron las feministas hace ya tiempo en relación con la identidad de género, lo presuntamente privado —la experiencia del cuerpo, la afectividad, la sexualidad— parece ser político de un extremo a otro. Este impulso por atender al carácter político de la diferencia ha permeado otros ámbitos como el de las religiones y espiritualidades, haciendo que sus vocabularios, símbolos y prácticas, relegados a la esfera de lo privado en las sociedades occidentales por el secularismo, busquen reclamar y hacer valer su lugar en el ámbito de lo político, las “religiones públicas” (Casanova 1994).

El artículo titulado “La política sexual y las creencias religiosas: el debate por el matrimonio para las parejas del mismo sexo (Argentina 2010)” ofrece reflexiones interesantes acerca de cómo tendemos a pensar las relaciones éticas y políticas entre estas dos diferencias, la sexual y la religiosa. Es habitual interpretar que las religiones son intransigentes ante una regulación política flexible de la sexualidad. La postura de la Iglesia católica sobre los derechos sexuales y reproductivos ha sido tradicionalmente muy negativa en la región latinoamericana. Sin embargo, como muestra este artículo, el debate público sobre la Ley de matrimonio igualitario en Argentina, aprobada en julio de 2010, puso de manifiesto que el pluralismo religioso en el país conlleva interpretaciones diversas sobre la sexualidad. Iglesias del protestantismo histórico, judíos, y algunos grupos de sacerdotes católicos, respondieron de forma positiva al llamamiento de la Federación Argentina de Lesbianas, Gays, Bisexuales y Trans (FALGBT) durante el debate sobre el proyecto de ley.

Por último, el artículo de María Juliana Rojas, “Mampuján, en el acto de partir: el duelo como *levantamiento* y la *comunidad* en transición. Reconciliación y representación en Jean-Luc Nancy”, también presenta

una reflexión, en la que, desde una mirada filosófica, se invita a repensar las formas de entender el ser-comunidad como presupuesto de base, pero poco cuestionado en el modelo de justicia transicional que está trazando el Gobierno colombiano, para adentrarse en una transición política orientada a la reconciliación de las partes enfrentadas. Así, este texto discute el modo en el que las nociones de *comunidad*, *representación* y *duelo* del pensador francés Jean-Luc Nancy iluminan algunos de los problemas y preguntas que surgen de la implementación de la Ley de Justicia y Paz (Ley 975 de 2005) en el caso de la comunidad de Mampuján, situada en Montes de María. Para la autora, estos conceptos, desde su carácter religioso-cristiano, plantean un reto a ciertos conceptos del proyecto estatal del liberalismo moderno (por ejemplo, la idea misma del ser en común como “proyecto”) y, así, enriquecen las aproximaciones filosóficas a un contexto como el colombiano: una situación de Justicia Transicional en la que la dificultad del proceso señala los límites de las instituciones políticas y jurídicas a la hora de acompañar y de hacer justicia a los reclamos y exigencias de las víctimas. Así pues, estudiar estos conceptos tiene el fin más concreto de abrir nuevas posibilidades para pensar el papel del Derecho, de la representación y/o de la relación entre ambos, de cara a un proceso de Justicia Transicional como el que está teniendo lugar en Colombia.

De este modo, algunos de los artículos de este número ponen de manifiesto cómo las subjetividades políticas de sociedades latinoamericanas como la colombiana y la argentina, también se constituyen a partir de formas de singularización sexual y religiosa que muestran registros político-normativos diversos en lucha; donde el monopolio sobre el régimen de sentido, el papel del referente lingüístico supremo, todavía está protagonizado tanto por la Iglesia católica como por los defensores del laicismo.

Política y resistencias

Por otro lado, se le han planteado otras críticas a esta nueva defensa “postsecular” del secularismo como principio normativo que ha de guiar las instituciones del Estado y la conducta del ciudadano, en las que se resalta cómo ésta asume, desde una orientación normativa que sigue siendo a-histórica, la supuesta “neutralidad” del Estado liberal con respecto a lo religioso, desconociendo las múltiples y complejas contaminaciones entre ciertos desarrollos del cristianismo europeo y la configuración del Estado moderno, resaltadas por análisis histórico-genealógicos como los de Weber, Marx, Foucault, y recientemente, Talal Asad

(2003). Desde estas perspectivas críticas, el “secularismo”, como discurso y concepción del ser humano y la sociedad, ha operado históricamente en las sociedades modernas en el marco de un conjunto de técnicas de poder tendientes a producir y validar cierto tipo de subjetividades, afectividades, experiencias del tiempo y del espacio, excluyendo otras. Procesos de subjetivación en los que nunca ha desaparecido un cierto registro de lo “religioso”, a pesar del pretendido “secularismo” normativo del Estado moderno, registro que exige ser pensado (Schmitt 2005 y 2009; Löwith 1968; Foucault 2005 y 2006; Derrida 1997; Philpott 2011).

Entre estas críticas histórico-genealógicas a la representación que de sí mismo ha construido el Estado moderno liberal como “secular”, se destaca la de Michel Foucault en sus estudios sobre la gubernamentalidad, entre otras cosas, por la claridad con la que muestra la necesidad que se desprende de dicha crítica de pensar de otro modo la acción política de resistencia o transformadora del orden social. Recordemos que Foucault traza un vínculo genealógico, por un lado, entre el poder pastoral que se configura dentro de la Iglesia cristiana en la Edad Media como una técnica individualizante de poder, y, por otro lado, la gubernamentalidad como el conjunto de técnicas de poder orientadas, a la vez, a la administración de la vida de las poblaciones y la conducción de la conducta de los individuos, en las que emerge y se desarrolla el Estado moderno liberal hasta adoptar en nuestros días, tras múltiples transformaciones, la forma de lo que Foucault analiza como la gubernamentalidad neoliberal (Foucault 2006 y 2007). Trazando este vínculo genealógico entre el poder pastoral y la gubernamentalidad, Foucault nos da a pensar lo que podríamos llamar el “espesor religioso” del neoliberalismo como conjunto de técnicas de gobierno de la conducta de los sujetos, en sus efectos individualizantes, en un juego donde se anudan la producción de “verdad” (en el campo de la ciencia económica), unas técnicas de poder complejas y unas formas específicas de configuración de la relación del sujeto consigo mismo.

También, a partir de la noción de “contra-conducta”, Foucault establece un vínculo muy interesante entre la dimensión ética y política de ciertas prácticas colectivas que se desarrollaron en la cultura cristiana en el umbral entre la Edad Media y la modernidad (ciertas vertientes del misticismo y del ascetismo, por ejemplo), y la “actitud crítica” como herencia de la cultura moderna occidental, en la que Foucault inscribe la concepción kantiana de la Ilustración; se traza, así, una inquietante línea de comunicación histórica entre una cierta “religiosidad” pensada como “contra-conducta” frente a los efectos

individualizantes de la técnica de poder pastoral y una cierta “ilustración” pensada como la voluntad distintivamente moderna de “no ser gobernado de esa manera”. De este modo, Foucault desestabiliza un cierto trazado de la dicotomía entre lo premoderno y lo moderno, entre lo religioso y lo secular, que es constitutiva de la comprensión de la libertad asociada a la agencia política, en la que se sostiene la perspectiva del liberalismo político.

En estrecha relación con esto, nos encontramos con la noción de “espiritualidad política”, que Foucault articula cuando habla de la acción política transformadora en términos de “prácticas de libertad” (Foucault 1999), una noción amplia de “espiritualidad” que nos lleva a reevaluar y a pensar de otro modo las intersecciones entre un cierto registro “religioso” y la orientación de la acción política transformadora al nivel de la producción discursiva de algunos movimientos sociales en América Latina.

Así pues, tal y como Foucault lo estudia, el “neoliberalismo” es un conjunto de técnicas complejas de gobierno de la conducta de los sujetos y de la vida de la población, técnicas que tienen una historia que, a su vez, arrastra consigo un cierto “espesor religioso”, una cierta “huella” de técnicas de poder que emergen en el marco de cierto tipo de institucionalidad religiosa en la historia premoderna de Occidente. Este “espesor religioso”, a su vez, tiene que ver con el funcionamiento entre el juego de la producción de verdad, el despliegue de ciertos mecanismos de poder y la esfera de las complejas relaciones en las que un cuerpo se constituye en “sujeto”, en una elaboración de sí mismo a través de sus prácticas (prácticas como sujeto de deseo, como sujeto trabajador-productor, como sujeto-consumidor, etcétera).

Lo que quisiéramos enfatizar acá es el modo radical a través del cual Foucault desplaza así la perspectiva de análisis del problema del vínculo entre lo religioso y lo político, en el marco de las formas modernas del Estado liberal y neoliberal. Para entender esta relación no es tan importante, nos dice Foucault, examinar la relación entre dos instituciones, el Estado y las iglesias de diversa denominación (y su imbricación o separación), sino la relación entre dos técnicas de poder que coinciden en el carácter *individualizante* de sus efectos (Foucault 2006); y que, así, conservan un “aire de familia” en el modo como operan condicionando la manera como los individuos viven, actúan, piensan y se relacionan consigo mismos y con los otros. Y así, esta perspectiva de análisis enfatiza cómo los Estados modernos “seculares” —a pesar de configurarse a partir del “secularismo” como principio normativo que aboga por una independencia del Estado y

las formas de ciudadanía asociadas a éste, con respecto a las prácticas y los discursos de los creyentes religiosos de cualquier confesión— siguen, no obstante, desplegando relaciones de poder que preservan un cierto espesor “religioso” en su manera de incidir y operar sobre la conducta de los cuerpos, y sus modos de hacerse “sujetos”, “individuos”. Y es justamente por este diagnóstico con respecto al funcionamiento de los ejercicios de poder que la acción política de resistencia o transformadora no puede ser codificada en el *ethos* ni en la cultura política de la ciudadanía que ejerce el sujeto liberal, como sujeto de derechos y deberes reconocidos idealmente por el Estado, y, sobre todo, como sujeto capaz de una *cierta* deliberación discursiva en el ámbito de la esfera pública. Se abre entonces la necesidad de repensar las prácticas de resistencia, o las prácticas políticas transformadoras, en ese nivel micropolítico en el que, a través de ciertos ejercicios discursivos, materiales, corporales, afectivos, cotidianos, un conjunto de sujetos revierten los juegos de fuerza que se inscriben en sus modos de ser, de pensar, de sentir, cultivando y afirmando otros posibles.

En esta constelación de preguntas, se destacan las restantes contribuciones al presente número. Por ejemplo, el aporte realizado por Laura Montoya Upegui, quien explica las estrategias empleadas por las misioneras Lauritas para evangelizar a los indígenas Catíos del Occidente Antioqueño, en Colombia. En su artículo, la autora explica cómo se entrecruzaron los imaginarios y representaciones de mundo de los indígenas y las misioneras, dando lugar a un proceso que, lejos de ser unidireccional, se muestra como una experiencia de lucha, aceptaciones y resistencias. En este sentido, los procesos de dominación colonial no deben ser entendidos en términos de un dualismo estático entre los imperialistas colonizadores y los indígenas colonizados. Más bien, las articulaciones y desarticulaciones de las creencias religiosas en las colonias, así como sus reformulaciones, estuvieron inmersas en procesos de negociaciones locales relativas a los campos de significado y de poder material; en otras palabras, se dieron procesos de hibridación en los que, primero, las creencias cristianas y, luego, el credo secular ilustrado pasarían a formar parte de sus subjetividades como elementos ajenos y propios, simultáneamente, que son acallados, alimentados y reimaginados a lo largo de la historia hasta el tiempo presente (Chidester 2013, 89).

Así mismo, el número presenta otra serie de investigaciones que, en contextos diversos, reflexionan de maneras muy sugestivas y novedosas sobre los cruces e imbricaciones entre estas prácticas políticas de resistencia y el registro de lo religioso, o de la espiritualidad,

en movilizaciones sociales de signo tan diverso como el movimiento campesino en Brasil, los movimientos populares de resistencia a la dictadura en Chile y las movilizaciones orientadas a la construcción de paz y de memoria histórica tras períodos de violencia sistémica en países de América Latina como Guatemala.

Lucas Henrique Pinto presenta un artículo donde pone en relación la influencia de la Comisión Pastoral de la Tierra (CPT), vinculada a la Teología de la Liberación, en la conformación del Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra de Brasil (MST), a principios de los años ochenta. El autor sitúa el debate sobre la cuestión agraria brasileña en el período previo y durante el régimen militar, coyuntura en la que explica el carácter cambiante de los posicionamientos y conflictos políticos internos y externos del catolicismo, que inicialmente apoyó a la dictadura, y, donde varias fracciones se opusieron posteriormente a ella al afirmar su apoyo a su base social campesina. De este modo, aproximándose a lo religioso como un fenómeno social, Pinto nos ofrece la formación de un movimiento contrahegemónico en registro religioso con capacidad de promover importantes quiebres institucionales y/o reinterpretaciones de los roles político/sociales que ejercerían influencia en los distintos aparatos políticos de la sociedad. Sin embargo, el autor enfatiza a lo largo de su trabajo que allí donde el cambio en la visión política/institucional de determinada iglesia predica fundamental influencia es en la praxis social de sus seguidores, principalmente de los campesinos y obreros pobres que delegan, implícita o explícitamente (también por las carencias materiales y simbólicas), a su acto socio-religioso parte fundamental de su formación y sus posicionamientos intelectuales y políticos.

Con un propósito similar al de Pinto, los autores del artículo “Participaciones activas y pasivas de los evangélicos en los espacios públicos y políticos en Chile entre 1973 y 1999”, Miguel A. Mansilla y Luis Orellana, estudian las coyunturas y los factores que podrían explicar los cambiantes roles de las iglesias evangélicas en apoyo y oposición a la dictadura militar del general Pinochet en Chile. De este modo, el artículo rompe una tradicional visión uniforme de los grupos evangélicos en el país como una minoría homogénea y pasiva que respaldó al unísono al régimen militar. Tomando el concepto de “minorías activas” de Serge Moscovici (1996), contrario a las propuestas secularistas, el artículo muestra el proceso de desprivatización en la coyuntura de la dictadura chilena de estos grupos evangélicos —sobre todo, los pentecostales—, cuya doctrina los instaba inicial-

mente a mantenerse al margen de la vida política y entregarse a un encuentro íntimo con Dios, para entrar en una “confrontación permanente de repolitización de las esferas religiosas y re-normativización de las esferas económicas y políticas” (Casanova 1994, 6). Grupos evangélicos como la Confraternidad Cristiana de Iglesias (CCI), contraria al régimen, y el Consejo de Pastores (CP), alineado con la dictadura, mostraron convergencias y divergencias en sus formas de articular políticamente sus identidades religiosas o religiosamente sus identidades políticas dentro de la minoría evangélica en Chile.

Por su parte, Carlos A. Salamanca, en su artículo “Los lugares de la memoria y de la acción política en Guatemala. Justicia transicional, políticas del reconocimiento y ficciones de secularismo”, examina los modos diversos y complejos como el “espacio” de los lugares religiosos, tanto católicos como aquellos asociados a las mitologías mayas, operó como escenario de disputa durante la guerra en Guatemala y después de ésta, en los procesos de movilización política en torno a la reconstrucción de la memoria histórica en un escenario de justicia transicional. El autor busca, por una parte, deslindarse de un cierto imperativo secularista que atraviesa el dominante lenguaje de los “derechos humanos” en la contingencia histórica de un proceso de justicia transicional, mostrando el estrecho vínculo entre el papel de la Iglesia católica, como lugar de enunciación política de las víctimas, y la función de los lugares sagrados como escenarios privilegiados de disputa simbólica y performativa en tiempos de guerra. A su vez, por otra parte, el artículo argumenta que esta perspectiva de análisis que abre la cuestión de la espacialidad permite pensar el cruce entre lo religioso y lo político en estas prácticas de memoria histórica más allá de las dicotomías entre lo local y lo global, o entre la diferencia cultural y la unidad de la nación.

El artículo de Carlos A. Ramírez, por su parte, titulado “Indigenismo de derecha: la formación de la OPIC como ‘revolución pasiva’”, llama nuestra atención de manera inquietante sobre el hecho de que estas prácticas políticas de los movimientos sociales, y las intersecciones con el registro religioso que se despliegan en ellas, no siempre están orientadas a cuestionar y desestabilizar los efectos de un orden social dominante, sino que en ocasiones también pueden cumplir la función de respaldarlo. El autor analiza, así, el papel que la religión evangélica y la larga historia de evangelización de los indígenas del Cauca por parte de iglesias bautistas norteamericanas cumplieron para hacer posible un horizonte de afinidad ideológica entre un sector de los

cabildos indígenas Nasa del Cauca y el proyecto estatal de la “seguridad democrática” durante el gobierno de Álvaro Uribe, que se tradujo finalmente en una expresa alianza política tras la conformación de la OPIC (Organización Pluricultural de los Pueblos Indígenas).

Reflexiona sobre este registro religioso como un escenario de configuración de argumentos, de actitudes, de concepciones en torno al trabajo, el desarrollo, la riqueza, el conflicto armado y la identidad cultural. Valiéndose de la noción de “ideología” en el pensamiento de Gramsci como un conjunto de interpretaciones y valoraciones del mundo, la historia y la existencia humana, que, articuladas con ciertas prácticas, son fundamentales en la configuración de agentes colectivos, el artículo argumenta que las creencias y prácticas evangélicas de estos sectores de la comunidad Nasa fueron un elemento decisivo para crear el horizonte ideológico a partir del cual encontraron afinidad con varios de los argumentos del discurso del aparato gubernamental; entre éstos, el rechazo al poder de veto de la consulta previa en nombre del desarrollo económico como interés nacional, y en atención al carácter presuntamente “inevitable” de las dinámicas expansivas del capitalismo globalizado.

Por último, hemos querido presentar en un lugar destacado en la sección de “Documentos” otros dos textos que, en su distintiva apuesta metodológica y escritural, nos invitan a apreciar rumbos inexplorados, quizás también imprevistos, en los que se puede desplegar aún con gran creatividad y productividad ético-política, el estudio de las religiones en las ciencias sociales. Al situar estos dos textos en esta sección destacada, queremos justamente propiciar este movimiento de interpelación entre, por un lado, el trabajo “local” que se puede hacer al pensar los rasgos singulares de la realidad de lo social en Latinoamérica y el modo como ésta, a través de las prácticas, los discursos, y los afectos de la gente que la vive día a día, está atravesada de una u otra forma por el registro de lo religioso; y, por el otro, los intensos y fascinantes debates que se vienen realizando en otras latitudes, en este caso en Norteamérica, en torno a cómo el estudio de las religiones en las ciencias sociales puede llevar a problematizar y desestabilizar algunos presupuestos ontológicos y epistemológicos que han sido por mucho tiempo dominantes en el orden del saber en el occidente moderno.

Por un lado, un texto de un científico social colombiano que explora la ambigua densidad de los cruces entre las prácticas y los vocabularios de las religiosidades populares y los ejercicios del poder estatal, esta vez en la escena de un crimen. “Dios como sicario: la muerte violenta y el

desorden teológico en Colombia”, de Germán Molina, se concentra en la ambivalencia semántica de los usos de la palabra “Dios” en la escena de uno de los tantos levantamientos de cadáveres por muerte violenta que realiza la Fiscalía a diario en Bogotá. A través de una etnografía que indaga cómo ocurren los mecanismos de clasificación, identificación y evaluación de los seres humanos en las prácticas sociales en procesos de configuración sensorial y afectiva de la experiencia, la perspectiva de reflexión novedosa que este texto despliega se concentra en las palabras proferidas por los diversos actores de esta escena judicial del levantamiento de un cadáver y en la radical polivalencia semántica del vocablo “Dios” en estos actos de enunciación. Una de las frases de una de las hermanas del difunto, “¡Dios! ¿Por qué no me mataste a mí?”, es uno de estos varios “sentidos” (“Dios” como sicario) que constituyen este desorden semántico, a partir del cual el artículo concluye con una reflexión sobre la relación entre “religión” y “derechos humanos” en el contexto social y cultural de la sociedad colombiana, saturada y anestesiada por la repetición de tantas violencias. En su etnografía densa desplegada en el intervalo entre testimonio y ficción, el artículo pone en juego, entre otras cosas, la pregunta por la ambivalencia de los ejercicios de poder del aparato estatal, y sus líneas de quiebre a partir de una actitud ritualizada y “mágica” frente a los occisos, por parte de algunos de sus funcionarios.

Por otro lado, el texto de la historiadora del cristianismo Amy Hollywood, una de las voces más sugestivas y provocadoras en el campo del estudio de las religiones en los Estados Unidos. Situando la trayectoria de su trabajo como historiadora del cristianismo medieval en la aguda inquietud de la pregunta por cómo asumir y pensar la realidad de esas figuras religiosas con las que los creyentes y practicantes del cristianismo en el medioevo están constantemente relacionándose, e interactuando, Amy se cuestiona cómo pensar esta realidad más allá de la posición hasta ahora adoptada por ciertas corrientes historiográficas ortodoxas. Corrientes que, aunque reconocen la realidad de esas figuras en la vida de ellos, sus objetos de estudio, mantienen la distancia infranqueable entre esa realidad enteramente *subjetivizada*, y la verdad. Moviéndose en ese intervalo Amy nos invita a pensar qué podría implicar asumir, en una relación también desplazada con el objeto de estudio, no solamente la realidad de esas entidades religiosas (la virgen, los santos), sino también su verdad, y cómo este gesto puede llevar a un profundo cuestionamiento crítico de ciertas asunciones ontológicas y epistemológicas fuertemente arraigadas en nuestro horizonte epistémico (por ejemplo: que sólo lo que es un objeto empíricamente verificable es, y que

sólo lo que así es puede ser objeto de conocimiento verdadero). De manera muy sugestiva, y en el marco de un debate muy animado con otros estudiosos contemporáneos de la religión en el que nos sitúa, Amy propone pensar una cierta “trascendencia” en aquello que acontece en las relaciones entre los seres humanos, y entre éstos y el mundo, pero que no obstante es irreductible a los términos de la relación. Pensando el complejo estatus ontológico de los afectos como fuerzas configuradoras de nuestra experiencia, no nos estaríamos situando en un “más allá del tiempo”, sino que, por el contrario, estaríamos acercándonos a pensar de otro modo, en la temporalidad misma de nuestra existencia: en la relación con el lenguaje, y en éste, con la herencia, y con el porvenir, como un ámbito que profundiza y complejiza nuestra experiencia ética y política. Tal es la sugerencia de Amy en su interpretación de la reflexión derridiana sobre la historicidad de la experiencia, y la repetición como su rasgo constitutivo; sobre una cierta relación reiterativa con la tradición como el acto y el lugar de la posible transformación de lo dado, y por lo tanto, también, del ejercicio de la crítica. Una crítica de los órdenes sociales, dado que ya no sería antitética de la religiosidad, sino que podría verse potenciada por ésta.

Así, estos dos últimos textos, por distintos caminos, radicalizan a su manera el tipo de atención a las prácticas, los gestos y las palabras de la gente anónima en sus luchas cotidianas, que este número ha querido destacar como el escenario más difícil, es cierto, pero también el más vital y productivo, donde se pueden pensar hoy, en nuestras contingencias, los complejos y sutiles cruces, resonancias y vibraciones que esconden los entrelazamientos múltiples, quizás incontables, entre las formas de acción política y las formas de religiosidad que atraviesan día a día la vida de cada quien, así como el devenir de la situación histórica que habitamos. ♦♦

Referencias

1. Arias, Ricardo. 2003. *El episcopado colombiano: intransigencia y laicidad, 1850-2000*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
2. Asad, Talal. 2003. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, and Modernity*. Redwood: Stanford University Press.
3. Bastian, Jean-Pierre. 1997. *La mutación religiosa en América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica.
4. Bhargava, Rajeev. 2010. The “Secular Ideal” before Secularism: A Preliminary Sketch. En *Comparative Secularism in a Global Age*, eds. Linell E. Cady y Elizabeth Shakman Hurd. Nueva York: Palgrave Macmillan, 159-180.
5. Bhargava, Rajeev. 2011. Rehabilitating Secularism. En *Rethinking Secularism*, eds. Craig Calhoun, Mark Juergensmeyer y Jonathan Van Antwerpen. Oxford: Oxford University Press, 92-113.
6. Bidegain, Ana María y Juan Diego Demera (comps.). 2005. *Globalización y diversidad religiosa en Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
7. Brown, Wendy. 2006. Subjects of Tolerance: Why We Are Civilized and They Are Barbarians. En *Political Theologies. Public Religions in a Post-Secular World*, eds. Hent de Vries y Lawrence E. Sullivan. Nueva York: Fordham University Press, 298-317.
8. Calhoun, Craig. 2011. Rehabilitating Secularism, Citizenship, and the Public Sphere. *Rethinking Secularism*, eds. Craig Calhoun, Mark Juergensmeyer y Jonathan Van Antwerpen. Nueva York: Oxford University Press, 75-91.
9. Camilleri, Joseph A. 2012. Postsecularist Discourse in an “Age of Transition”. *Review of International Studies* 38, n° 5: 1019-1039.
10. Cantwell, Wilfred. 1962. *El sentido y el fin de la religión*. Barcelona: Editorial Kairós.
11. Casanova, José. 1994. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.
12. Casanova, José. 2011. The Secular, Secularizations, Secularisms. *Rethinking Secularism*, eds. Craig Calhoun, Mark Juergensmeyer y Jonathan Van Antwerpen. Nueva York: Oxford University Press, 54-74.
13. Chidester, David. 2013. Colonialism and Religion. *Critical Research on Religion* 1, n° 1: 87-94.
14. Dallmayr, Fred. 2012. Post-secularity and (Global) Politics: A Need for Radical Redefinition. *Review of International Studies* 38, n° 5: 963-973.
15. Derrida, Jacques. 1997. *Fuerza de Ley*. Madrid: Tecnos.
16. Díez de Velasco, Francisco. 2006. *Breve historia de las religiones*. Madrid: Alianza Editorial.
17. Estrada, Juan Antonio. 1994. Tradiciones religiosas y ética discursiva. En *Discurso y realidad. En debate con K.-O. Apel*, eds. José Antonio Pérez Tapias, Domingo Blanco y Luis Sáez Rueda. Madrid: Trotta, 177-206.
18. Feil, Ernst. 1992. From the Classical “Religio” to the Modern “Religion”: Elements of a Transformation between 1550 and 1560. En *Religion in History. The Word, the Idea, the Reality*, eds. Michel Despland y Gérard Vallée. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 31-44.
19. Ferro, Germán. 1997. *Religión y etnicidad en América Latina. Memorias del VI Congreso Latinoamericano de Religión y Etnicidad ALER y II Encuentro de la Diversidad del Hecho Religioso en Colombia* ICER. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.
20. Foucault, Michel. 1999. La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad. En *Estética, ética y hermenéutica (Obras Esenciales, vol. III)*. Barcelona: Paidós, 393-416.
21. Foucault, Michel. 2005. Entrevista con Claire Biere y Pierre Blanchet. “Iran: The Spirit of a World without Spirit”. En *Foucault and the Iranian Revolution: Gender and the Seductions*

- of Islam, eds. Janet Afary y Kevin B. Anderson. Chicago: University of Chicago Press, 250-260.
22. Foucault, Michel. 2006. *Seguridad, territorio y población: curso en el Collège de France de 1977-1978*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
 23. Foucault, Michel. 2007. *El nacimiento de la biopolítica: curso en el Collège de France de 1978-1979*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
 24. Gómez, Carlos Miguel. 2013. La catolicidad como tarea dialógica. Desafíos y tareas de las universidades católicas en las sociedades postseculares. *Franciscanum. Revista de Ciencias del Espíritu* 55, n° 159: 201-219.
 25. Habermas, Jürgen. 2009. ¿Qué significa una sociedad 'postsecular'? Una discusión sobre el Islam en Europa. En ¡Ay, Europa! Madrid: Trotta.
 26. Koselleck, Reinhart. 2003. *Aceleración, prognosis y secularización*. Valencia: Pre-Textos.
 27. Lautsen, Carsten B. y Ole Weaver. 2003. In Defence of Religion: Sacred Referent Objects for Securitization. En *Religion in International Relations. The Return from Exile*, eds. Fabio Petito y Pavlos Haztopoulos. Nueva York: Palgrave Macmillan, 147-180.
 28. Löwith, Karl. 1968. *El sentido de la historia*. Madrid: Aguilar.
 29. Mahmood, Saba. 2009. *The Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Nueva Jersey: Princeton University Press.
 30. Mallimaci, Fortunato. 2008. Globalización y modernidad católica: papado, nación católica y sectores populares. En *América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo*, comp. Aurelio Alonso. Buenos Aires: Clacso, 109-139.
 31. Mardones, José María. 1998. *El discurso religioso de la modernidad. Habermas y la religión*. Barcelona - México: Anthropos - Universidad Iberoamericana.
 32. Moscovici, Serge. 1996. *Psicología de las minorías activas*. Barcelona: Ediciones Morata.
 33. Mouffe, Chantal. 2006. Religion, Liberal Democracy, and Citizenship. En *Political Theologies. Public Religions in a Postsecular World*, eds. Hent de Vries y Lawrence E. Sullivan. Nueva York: Fordham University Press, 318-326.
 34. Philpott, Daniel. 2001. *Revolutions in Sovereignty: How Ideas Shaped Modern International Relations*. Princeton: Princeton University Press.
 35. Rancière, Jacques. 2007. *On the Shores of Politics*. Londres - Nueva York: Verso.
 36. Rawls, John. 2001. *El derecho de gentes y una revisión de la idea de razón pública*. Barcelona: Paidós.
 37. Schmitt, Carl. 2005. *Political Theology: Four Chapters on the Concept on Sovereignty*. Chicago: University of Chicago Press.
 38. Schmitt, Carl. 2009. *Teología de la política*. Madrid: Trotta.
 39. Shakman, Elizabeth. 2012. International Politics after Secularism. *Review of International Studies* 38, n° 5: 943-961.
 40. Smith, Jonathan Z. 1998. Religion, Religions, Religious. En *Critical Terms in the Study of Religion*, ed. Mark C. Taylor. Chicago: University Of Chicago Press, 269-284.
 41. Taylor, Charles. 2011a. Hacia una redefinición radical del secularismo. En *El poder de la religión en la esfera pública (Jürgen Habermas, Charles Taylor, Judith Butler, Cornel West)*, eds. Eduardo Mendieta y Jonathan Van Antwerpen. Madrid: Editorial Trotta, 39-60.
 42. Taylor, Charles. 2011b. Western Secularity. En *Rethinking Secularism*, eds. Craig Calhoun, Mark Juergensmeyer y Jonathan Van Antwerpen. Nueva York: Oxford University Press, 31-53.