

Performance ritual, construcción de la memoria, manipulación simbólica. Tras las huellas religiosas de los fenómenos políticos

Ritual performance, memory construction, symbolic manipulation. Following the religious footprints of political phenomena

Eugenia Fraga¹

Becaria doctoral, Instituto Gino Germani

Universidad de Buenos Aires, Argentina

euge.fraga@hotmail.com

Recibido: 1 de junio de 2015

Aceptado: 21 de marzo de 2016

Resumen

Este trabajo surge de la preocupación por una cierta vacancia teórica. Si bien el problema del cruce entre la religión y la política ha sido profundamente tratado desde disciplinas como la filosofía política, no puede decirse lo mismo respecto a la sociología. Nuestro objetivo en el presente trabajo será entonces traer al presente los aportes teóricos de ciertos autores canónicos de la disciplina sociológica, específicamente de los pertenecientes a la tradición francesa de pensamiento. Nos haremos eco de Émile Durkheim, Maurice Halbwachs y Pierre Bourdieu, así como de aquellos autores que los ponen en debate actualmente, para intentar construir una herramienta conceptual útil para la investigación en el área que aquí nos preocupa. Nuestro punto de partida es el de la presencia de elementos religiosos en la práctica política, y consideramos que dichos elementos son la performación ritual, la construcción de memoria y la manipulación simbólica.

Palabras clave: performación ritual, construcción de memoria, manipulación simbólica.

Abstract

This paper emerges from the preoccupation for a certain theoretical vacancy. Although the question of the overlapping between religion and politics has been quite thoroughly approached from the perspective of political philosophy, the same cannot be said regarding sociological theory. Our aim in the present work will be to bring forward the contributions of three canonical French authors of the discipline, Émile Durkheim, Maurice Halbwachs and Pierre Bourdieu, as well as the contributions of their contemporary readers, to build a conceptual tool that will hopefully be useful in future empirical investigations. Our starting

¹ Licenciada en Sociología por la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, Argentina; maestranda de la Maestría en Investigación en Ciencias Sociales de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, Argentina. Docente en materia Sociología Sistemática de la carrera de Sociología de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires; becaria doctoral, Instituto Gino Germani, Argentina.

point is the presupposition of the presence of religious elements in political practice, and we consider those elements to be ritual performance, memory construction and symbolic manipulation.

Key words: ritual performance, memory construction, symbolic manipulation.

I. Introducción del problema

Este trabajo surge de la preocupación por una cierta vacancia teórica. Si bien el problema del cruce entre la religión y la política ha sido profundamente tratado desde disciplinas como la filosofía política, no puede decirse lo mismo respecto a la sociología. Mejor dicho, si bien muchos de los grandes teóricos de la sociología reflexionaron sobre dicha cuestión, consideramos que sus aportes no son lo suficientemente tenidos en cuenta a la hora de realizar investigaciones sustantivas. Efectivamente, dentro de la investigación sociológica actual se abordan como objeto tanto los fenómenos religiosos como los políticos, pero de manera aislada, dejando de lado los elementos que ambos comparten y sobre los cuales, de hecho, ha corrido mucha y valiosa tinta. Nuestro objetivo en el presente trabajo será entonces traer al presente los aportes teóricos de ciertos autores canónicos de la disciplina sociológica, específicamente de los pertenecientes a la tradición francesa de pensamiento. Nos haremos eco de Émile Durkheim, Maurice Halbwachs y Pierre Bourdieu, así como de aquellos autores que los ponen en debate actualmente, para intentar construir una herramienta conceptual útil para la investigación en el área que aquí nos preocupa.

Para la realización de este trabajo partimos de ciertas premisas que a continuación haremos explícitas. En primer lugar, buscamos romper con la idea de que lo religioso y lo político puedan ser pensados en términos de esferas de acción autónomas. Como explica Bourdieu, a pesar del conocido diagnóstico moderno de la especialización y la diferenciación funcional, en la dinámica del mundo social “los límites mismos entre el campo religioso y los otros campos [...] han sido transformados” (1982: 103). En palabras de Halbwachs, en efecto, “existe una forma de pensamiento teológico que incide profundamente en el pensamiento laico”, es decir que aún en la modernidad secularizada perviven ciertos elementos de una lógica de lo sagrado (2004: 241). Más aún, consideramos, de la mano de Durkheim, que la naturaleza religiosa es “un aspecto esencial y permanente de la humanidad”, esto es, un elemento que por ello puede emerger en todos los ámbitos de la vida, incluso de la vida moderna, por ejemplo y para el presente caso, en el ámbito político (1993: 28).

II. Antecedentes

Nuestro punto de partida, como dijimos, es la afirmación de la existencia de elementos religiosos en la política. Tal como hemos mencionado, este punto de partida no es invención nuestra, sino que, muy por el contrario, es quizás la presuposición básica de toda filosofía política moderna (Varikas, 2003). En efecto, es en esa disciplina que se plantea por primera vez el carácter inherentemente religioso de la política. Ya en los comienzos de la filosofía se pone de relieve este cruce, de la mano de autores como Thomas Hobbes (2007; Plata Pineda, 2006) y Jean-Jacques Rousseau (2005; Garzón

Vallejo, 2010; Kawauche, 2012). En términos más contemporáneos, resulta ineludible la mención a filósofos como Antonio Gramsci (1981; Bianchi, 2007) y Hannah Arendt (1984; Mires, 2010). Incluso va tomando forma la “teología política” como subdisciplina de aquella, cuyo eje es, precisamente, la raíz religiosa de las lógicas políticas. La referencia a Carl Schmitt (2009; Mires, 2010) es aquí obligada. En forma simultánea, la historiografía ha venido analizando de qué modo los actuales partidos políticos tienen sus orígenes en las sectas políticas de principios del siglo XIX, sectas generalmente de carácter secreto, clandestino y conspirativo por encontrarse prohibidas y fuera de la ley. Y estas sectas políticas, a su vez, tienen sus orígenes en las sectas protestantes y las sociedades masónicas de los siglos anteriores, es decir, en agrupaciones más o menos religiosas (Hobsbawm, 1974; Tarcus, 1998).

Lo que nos interesa en el presente trabajo, sin embargo, es abordar esta misma preocupación, pero desde un paradigma diferente: el de la sociología. Específicamente, el de la sociología de cuño francés. Sostenemos entonces la idea planteada con fuerza por Rita Segato, de que “comprender la relación entre religión y política se vuelve hoy crucial”, tarea facilitada por la noción de sacralización del campo de la política que nos brinda la autora (2007: 63). En particular, nos interesa ver de qué manera la experiencia política se codifica en lenguaje religioso. En principio, porque, como sostiene Segato, resulta indispensable estudiar “la interconexión de las partes o de los campos dentro de un mismo contexto”; es decir, más específicamente, que “se trata de examinar lo religioso dentro de una *démarche* más amplia de la historia y de la política contemporánea” (2007: 42). Pero además, como afirma Danièle Hervieu-Léger, dada la movilidad del creer moderno, “ningún contenido de creencia [...] puede decirse, a priori, religioso (o político u otro)”. Y afirma, en el mismo párrafo, que se “impone admitir, de una vez por todas, que el ‘creer religioso’ no remite ni a objetos de creencia particulares ni a prácticas sociales específicas” (2008: 37). Es por esta razón que no nos detendremos, en el presente trabajo, en la delimitación sistemática de una definición unívoca de la religión ni de la política, ya que ambas esferas de acción presentan fronteras maleables y superpuestas. Lo que intentaremos, en cambio, será ir viendo qué formas adoptan ambas esferas a partir del análisis minucioso de las perspectivas de los sociólogos franceses antes presentados. Asimismo, nos apoyaremos en el hecho de que, según afirma Pablo Semán al citar a Émile Benveniste, “todo está imbuido de religión, todo está signado por fuerzas divinas” (2001: 63, traducción propia). En definitiva, estaremos en la búsqueda de “expresiones de religiosidad presentes en ambientes no-convencionales” (Parker, 1995: 121), pues, como afirma Cristian Parker, retomando a Durkheim, no hay “nada que no reciba, en grados diversos, algún reflejo de religiosidad” (1995: 135).

III. Los aportes de la sociología

La sociología alemana tiene en su tradición a dos grandes teóricos que claramente pensaron la temática de la religión y de la política. En primer lugar, Karl Marx se preocupó por estas cuestiones de una manera singular, muy especialmente en su llamado período de juventud. Así, desde sus primeros escritos periodísticos, en los cuales intervino en favor de la secularización del Estado moderno, pasando por textos fundamentales como *La cuestión judía* (2004), en donde establece la relación entre las adscripciones religiosas y la emancipación humana, o como los *Manuscritos económico-filosóficos* (2006), en donde da

forma a su crítica a las formas tanto divinas (Dios) como seculares (el Estado) de la alienación, y llegando finalmente a *La sagrada familia* (1981) y *La ideología alemana* (1968), en donde su polémica con la concepción idealista, aquella que sacraliza las abstracciones del mundo, se vuelve más nítida, especialmente a partir de la definición de la teología como una ideología que imposibilita la transformación política del mundo material.

Por su lado, Max Weber dedicó su obra máxima, *Estudios sobre sociología de la religión* (1987), a desarrollar la idea de que las representaciones del mundo otorgadas por las diversas religiones son explicativas de la orientación de las acciones sociales de los sujetos. En este texto, el autor analiza los vínculos entre la cosmovisión religiosa y la organización del sistema político de algunas de las civilizaciones históricas humanas, y es allí que cobra sentido una de sus tesis más conocidas, la de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1999), la cual afirma la singularidad de la organización económico-política moderna occidental como efecto, entre otras causas, de las particularidades de la religión monoteísta, cristiana y, muy especialmente, puritana.

Sin embargo, en este trabajo nos concentraremos en la tradición francesa de la sociología. Aquí aparece como antecedente el trabajo de Claude Henri de Saint-Simon. Su obra más popular, *Catecismo político de los industriales* (1960), está escrita, justamente, como un catecismo, es decir que adopta un género discursivo estrictamente religioso y se lo apropia para hacer públicas sus ideas políticas. Además, en la última etapa de su vida, el autor llegó a postular su doctrina como *El nuevo cristianismo* (1981), y esta fue heredada por los saintsimonianos, una secta religiosa a la vez que agrupación política e intelectual. Veremos ahora los aportes conceptuales de la sociología francesa a nuestra temática de estudio, poniendo especial énfasis en las lecturas actuales de É. Durkheim, M. Halbwachs y P. Bourdieu.

Émile Durkheim, en su texto de madurez *Las formas elementales de la vida religiosa* define a la religión como “un sistema más o menos complejo de mitos, de dogmas, de ritos y de ceremonias” y, acto seguido, hace notar que “existen fenómenos religiosos que no dependen de ninguna religión determinada” (1993: 81). La política, por ejemplo, y como veremos, permite efectivamente ser pensada como fenómeno religioso, en un sentido muy particular. Las creencias religiosas, dice el autor, “son siempre comunes a una determinada colectividad que hace profesión de adherirse a ellas y de practicar los ritos que les son propios”, es decir, son “el objeto del grupo y constituyen su unidad. Los individuos que la componen se sienten ligados los unos a los otros por el mero hecho de tener una fe común” (1993: 92). De aquí se desprende que, al menos en principio, cualquier colectividad puede hacer emerger en su seno elementos religiosos. En esta línea de análisis de lo grupal, Durkheim nos presenta dos nociones clave: la de tótem y la de efervescencia. Por un lado, el tótem “es ante todo un símbolo, una expresión material” de un determinado clan: “Es su bandera, el signo por el que cada clan se diferencia de los otros, la marca visible de su personalidad, marca que lleva todo lo que forma parte del clan de alguna manera” (1993: 341-342). Por otro lado, la efervescencia colectiva es “esa acción reconfortante y vivificante de la sociedad”, es la sensación grupal que surge en ciertas circunstancias especiales, tales como “una asamblea caldeada por una pasión común” (nótese que una asamblea es un acontecimiento típicamente político), en la que “nos

volvemos susceptibles de sentimientos y actos de los que nos sentimos incapaces cuando nos vemos reducidos a nuestras propias fuerzas” (1993: 347). Y es justamente en los momentos de efervescencia colectiva en donde aparece la relevante figura del orador. Como vemos, grupos, banderas, asambleas, oradores pueden ser claramente identificados como elementos inherentes a la vida política. En efecto, sucede que “por influencia del entusiasmo general, cosas cuya naturaleza era totalmente laica (para nuestro caso, la política) fueron transformadas en algo sagrado” (1993: 353). En este sentido es que consideramos que lo religioso y lo político comparten una serie de puntos en los que vale la pena indagar.

En primer lugar, tanto los fenómenos políticos como los religiosos se apoyan en creencias. Para Durkheim, las creencias “son estados de opinión y consisten en representaciones [...] suponen una clasificación de las cosas reales o irreales, que se representan los hombres en dos clases o en dos géneros opuestos, generalmente designados por dos términos diferentes” (1993: 82). En segundo lugar, ambos fenómenos suponen ciertos modos de acción o rituales, a los que el autor define como “reglas de conducta que prescriben cómo debe comportarse el hombre” (1993: 88). En tercer lugar, como hemos visto, tanto la religión como la política son fenómenos eminentemente sociales o, mejor dicho, colectivos. Así, “todos los grupos políticos, económicos o confesionales procuran que tengan lugar periódicamente reuniones en las que sus adeptos puedan dar nueva vida a su fe común, manifestándola en comunidad. Para reforzar sentimientos que, abandonados a sí mismos, se apagarían, basta con aproximar y poner en relaciones más estrechas y activas a quienes los comparten” (1993: 348). En cuarto lugar, tanto la religión como la política dividen al mundo conocido y cognoscible en dos esferas contrapuestas, en un universo bipartito. “Es tanta esta heterogeneidad, que incluso degenera en antagonismo. Los dos mundos no solo se conciben como separados, sino como hostiles y celosos rivales entre sí” (1993: 86). Finalmente, ambos tipos de fenómenos otorgan un lugar central a la figura del orador, al que el autor concibe como el grupo hecho hombre. Este, al hablar a una multitud, al entrar así en comunión con ella, “siente en sí como una plétora desusada de fuerzas que lo desbordan, que tienden a expandirse fuera, y a veces llega a tener la impresión de que está dominado por una fuerza moral que lo supera y de la que no es más que un intérprete. A ese rasgo reconocible es a lo que se suele llamar el genio de la inspiración oratoria. Pero este crecimiento de fuerzas es muy real, y se lo debe al propio grupo al que se dirige. Los sentimientos que provoca con su palabra vuelven a él, pero crecidos, amplificadas, y refuerzan así su propio sentimiento. Las energías pasionales que pone en pie repercuten en él y aumentan su tono vital. Ya no es un simple individuo que habla: es un grupo encarnado y personificado” (1993: 348). Como podemos apreciar, la religión y la política son, desde esta perspectiva, y en tanto fenómenos de efervescencia y representación colectivas, más parecidos de lo que podría parecer a primera vista.

Esta misma hipótesis se halla detrás de los estudios de Maurice Halbwachs, aunque este autor abordará la problemática a partir de la importancia otorgada a la noción de memoria y a la relación especialísima entre esta y las colectividades. El autor, en su texto fundamental *Los marcos sociales de la memoria*, postula a la religión no como un fenómeno singular, sino como un rasgo general de la naturaleza humana. En sus palabras, “el cristianismo fue la consagración de toda una civilización: respondía a muchos interrogantes, inquietudes y aspiraciones que, sin duda, forman parte de la naturaleza

humana de cualquier época” (2004: 231). En este sentido, podemos pensar que, en el seno de una sociedad secularizada como la actual, un fenómeno como la política lleva consigo esta impronta religiosa. En efecto, tanto la doctrina política como la religiosa se fundan en dogmas. “El dogma, como el culto, no tiene edad: imita, en el mundo cambiante de la duración, la eternidad y la inmutabilidad de Dios” (2004: 226). “Los dogmáticos pretenden poseer y conservar el sentido y el conocimiento de la doctrina” (2004: 237). Pero además del dogma, la religión y la política, como habíamos visto, comparten la necesidad de cumplir con ciertos ritos. “Los ritos consisten en un conjunto de gestos, palabras, objetos litúrgicos, fijados en una forma material [...] reproducidos de modo permanente [...] que le aseguran la uniformidad a través del tiempo y del espacio” a una determinada creencia (2004: 256). Si pensamos detenidamente, comprenderemos que el dogma y el rito de Halbwachs son otras formas de hablar de la creencia y el ritual de Durkheim. Sin embargo, el tercer elemento que este último postula como común a la religión y la política difiere de los elementos postulados por su maestro. Tanto la religión como la política, en su desplegar de dogmas y ritos a través del tiempo, acaban constituyendo una tradición. “La autoridad de la tradición [...] proviene de que representa la memoria del grupo [...] y que, por medio de una cadena de nociones sólidamente establecidas y apropiadamente sistematizadas, puede reconstruir todo aquello que le interesa conservar” (2004: 238).

Emerge entonces finalmente el problema de la memoria. La memoria es el punto central que hace de la política un fenómeno análogo al de la religión. La memoria es definida por Halbwachs como el conjunto de “recuerdos colectivos presentes en los textos o transmitidos en las ceremonias” (2004: 239). “Si bien la memoria religiosa pretende desvincularse de la sociedad temporal, obedece a las mismas leyes de toda memoria colectiva: no conserva el pasado, lo reconstruye” (2004: 260). El autor no hablará ya de la figura del orador, sino de la figura del dogmático. Este cumple “el mismo rol que, en la memoria general, despliegan esas ideas o recuerdos colectivos, que se encuentran presentes en la conciencia o a su disposición inmediata, y que son testimonio de un acuerdo establecido, una vez o varias veces, entre los miembros de un grupo” (2004: 241). Vemos aquí cómo, nuevamente, los fenómenos de la memoria son siempre inherentemente colectivos, grupales. Es entonces cuando el autor afirma la pervivencia de lo religioso en los fenómenos colectivos de la sociedad actual. A pesar del proceso moderno de la secularización, “algo de esas religiones subsiste, fuera de ‘la memoria’ de la misma sociedad, que solo conserva lo incorporado a sus actuales instituciones” (2004: 217). Lo religioso pervive en las instituciones modernas, conservando la necesidad de responder a aquellas inquietudes que antaño buscaba responder la religión. “Si la sociedad conserva [...] elementos de antiguos ritos y pasadas creencias, no es solo para satisfacer a los grupos más retrógrados” (2004: 218). En efecto, esta pervivencia no significa conservadurismo, no implica un proyecto moderno inacabado, sino que es un rasgo constituyente de las sociedades actuales. Así, “las actividades intelectuales, morales y políticas [...] no reivindican su independencia: crecidas bajo la sombra del árbol cristiano, parece que hiciesen cuerpo con él y extrajesen la savia de sus raíces, [...] se edifican sobre tradiciones que no se distinguen entonces de la tradición cristiana. Desde muy temprano se acostumbró a revestirlas de formas y a expresarlas en un lenguaje propio de la Iglesia” (2004: 253). Es decir que ni siquiera las esferas que se consideran a sí mismas laicas y críticas, como la política para nuestro caso, pueden deslindarse del todo de la memoria religiosa, de la cual son herederas.

Un tercer pensador clave de la sociología francesa, Pierre Bourdieu, nos brinda una definición amplia de los campos religioso y político que nos resultan sumamente útiles. En un primer momento de su obra, cuyo texto paradigmático es *Génesis y estructura del campo religioso* (2006), el autor construye una teoría de campos estrictamente diferenciados a partir del capital singular que ponen en juego y de las reglas concretas con las que se debe jugar en cada uno de ellos. Aquí, el eje de la explicación del espacio social tiene que ver con la irreductible diferencia que hace de los campos —por ejemplo, el religioso y el político— unidades separadas de análisis. Esta brecha analítica tiene que ver con las especificidades que cada uno de estos campos presenta en cuanto a instituciones, símbolos y prácticas. A su vez, esta diferenciación de esferas de valor es el producto más visible del proceso secularizador propio de las sociedades modernas, como lo pusieron de relieve casi todos los sociólogos clásicos y contemporáneos. Si bien la secularización es un hecho comprobable —y muy relevante— de nuestra realidad, consideramos este primer modelo bourdiano de análisis un tanto lineal, dado que la modernidad no es un proceso unívoco, unidireccional ni con consecuencias coherentes.

Justamente, en textos posteriores, como *La disolución de lo religioso*, el propio Bourdieu ofrece una revisión de sus postulaciones anteriores, por la cual en la realidad las esferas de acción del espacio social aparecen hibridadas. Así, por ejemplo, el campo religioso es abarcativamente concebido como “el lugar de una lucha por la definición, es decir, de la delimitación de las competencias” (1982: 103). Es claro que esta misma definición podría ser la del campo político. De hecho, el autor sugiere la disolución de los límites conceptuales estrechos y su reemplazo por un espacio más amplio, el campo de la manipulación simbólica, cuyos agentes “tienen en común ejercer una acción simbólica: son personas que se esfuerzan por manipular las visiones del mundo (y, por allí, transformar las prácticas) manipulando la estructura de la percepción del mundo (natural y social), manipulando las palabras y, a través de ellas, los principios de la construcción de la realidad social” (1982: 104). Las personas que forman parte de esta lucha simbólica, entonces, “son profesionales de una forma de acción mágica que [...] hacen ver y hacen creer, obteniendo así efectos completamente reales, acciones” (1982: 104). Pero además, dada la existencia de este nuevo y amplio espacio de la manipulación simbólica, el mismo “se encuentra coloreado de moralismo y los no religiosos mismos ceden a menudo a la tentación de transformar los saberes positivos en discursos normativos” (1982: 105). Podríamos pensar entonces, por ejemplo, en un grupo político cualquiera que, al igual que cualquier grupo religioso, no solo ejerciera efectos prácticos en sus adeptos, a través de esta ‘magia’ simbólica, sino que además teñiría sus discursos de una moral y una normativa que ayudarían a ejercer esos efectos. Como vemos, vuelven a aparecer los elementos de la creencia o el dogma, ahora conceptualizados como visiones del mundo, y los de los rituales, aquí conceptualizados como acción simbólica o acción mágica. Comprendemos entonces que, tanto en el plano de las ideas como en el de las prácticas, la religión y la política comparten rasgos fundamentales.

Si bien hasta ahora hemos abordado estas tres propuestas teóricas de manera aislada, a partir de aquí intentaremos ponerlas en diálogo de diversas maneras. En el apartado que sigue, veremos cómo algunos autores contemporáneos toman prestados conceptos e ideas de los distintos autores, combinándolos de manera novedosa en el análisis de cuestiones y

objetos concretos de las realidades en que habitan. Y finalmente, a modo de conclusión, ofreceremos una nueva forma de entrelazar las distintas propuestas, de la cual emergerán los que consideramos los tres conceptos clave para comprender las modalidades en que se conectan lo religioso y lo político, y que precisamente son el producto de esa mezcla teórica.

IV. Los debates contemporáneos

Veamos ahora de qué modo los aportes de los sociólogos anteriormente reseñados son retomados por autores contemporáneos, en sus análisis teóricos y empíricos sobre los posibles cruces entre la religión y la política. En cuanto a los lectores de Durkheim, trabajaremos con las lecturas de Rita Segato, Antonio Pierucci, Cristian Parker y Joaquín Algranti. En cuanto a los lectores de Halbwachs, analizaremos los escritos de Danièle Hervieu-Léger y de Marie Claire Lavabre. Finalmente, profundizaremos en las lecturas de Bourdieu de Ana Martínez y Pablo Semán.

Rita Segato concibe los fenómenos religiosos y políticos en tanto fenómenos culturales. La autora sostiene la idea de que las iglesias, “independientemente de los aspectos espirituales de su razón de ser, funcionan como organizaciones y constituyen corporaciones” (2007: 43), es decir que hay un nivel de toda institución (política, religiosa) que trasciende la particularidad de su función. Es en este nivel que puede estudiarse la relación entre el territorio y la identidad, que teje toda corporación tanto política como religiosa. El territorio, entonces, es aquel “espacio marcado con los emblemas identificadores de su ocupación por un grupo particular, que a su vez inscribe, con sus características, la identidad de ese grupo que lo considera propio y lo transita libremente” (2007: 44). A continuación, demarcaremos conceptualmente cada uno de los elementos indispensables para un análisis territorial de los fenómenos culturales.

En primer lugar, la identidad es la que se construye a partir de la diferencia, o como dice Segato: “Enfatizo la invención o revitalización, escenificación y espectacularización de diferencias como lenguaje de identidades en disputa” (2007: 48). En segundo lugar, los grupos son los que “en sus formas de organización apelan a la lealtad y a la exhibición ritualizada de fórmulas que expresan esa lealtad, y se expanden creando franjas de identidad común y apropiación territorial” (2007: 44). En tercer lugar, los íconos, también llamados emblemas o fetiches, son “símbolos reducidos, de baja densidad, demarcadores de una unidad que puede ser llamada de política” (2007: 47). En cuarto lugar, los rituales “son artefactos comunicativos que, a un mismo tiempo, crean, sellan un continente social —a veces como comunidad, otras veces como fraternidad o hermandad— y permiten que la corporación o consorcio así formado inscriba el espacio con la marca de su existencia” (2007: 50). Finalmente, la costumbre es aquella que “con su automatismo, superficialidad y capacidad de proscribir los procesos de deliberación y debate interno dentro de una comunidad, además del control y refuerzo de una moral colectiva rigurosamente apoyada en normas formales y prácticas informales infundidas en el grupo, crean y exhiben gran unificación en el modelado de la conducta de los sujetos” (2007: 54).

Como vemos, han aparecido aquí muchos de los elementos ya trabajados, pero resemantizados dentro de un paradigma singular. En lugar de colectividad, se habla de grupos y de comunidad; en lugar de tradición, se habla de identidad y de costumbre; en lugar de tótem, se habla de ícono o emblema; y por supuesto no puede faltar el elemento ritual, el cual permanece inalterado. Consideramos, junto a la autora, a todos estos elementos como indispensables para el cruce entre lo religioso y lo político, puesto que, en palabras de Segato, existe una formación religiosa de la política, por la cual “el antagonismo [político] se vale de un lenguaje étnico o religioso para simbolizarse” (2007: 48). Pero además, la competencia por identidades y territorios es caracterizada por la autora en clave de guerra: “Esta guerra es indisociablemente material y simbólica, pero la configuración de los signos obedece a la configuración de la política” (2007: 66). La política, entonces, adopta desde esta perspectiva una morfología religiosa, y ambos fenómenos se escenifican, en última instancia, en forma de guerra.

En la misma línea durkheimiana, Antonio Pierucci, al estudiar los procesos de secularización, introduce el concepto de periferización del carisma; esto es, el hecho de que “en la sociedad moderna contemporánea, el carisma fue marginado” de una esfera estrictamente religiosa, que solía ser la única en tiempos premodernos, cuando todo el espectro de lo social estaba imbuido por la religión (1998: 108). Al correrse de la esfera religiosa, el carisma va a parar a esferas como la de la política, de una manera clara, como vimos al citar a la figura del orador. Esta periferización no es más que uno de los muchos efectos de la secularización, que el autor entiende como un proceso discontinuo “en el que los límites del campo religioso (muchas veces arbitrario, puesto que siempre cambiantes) alternadamente se contraen y se achican” (1998: 116). En este planteo de la arbitrariedad de los límites del campo religioso es donde surge la posibilidad de pensar lo religioso sin restringirlo a un espacio determinado de la vida social, viéndolo penetrar en una multiplicidad de áreas sociales —para nuestro caso, por ejemplo, en el ámbito denominado político—. De hecho, como sugiere Pierucci más adelante, la secularización puede entenderse “como explicación de la emergencia actual de expresiones religiosas no tradicionales”, una de las cuales puede ser, por ejemplo, el fenómeno carismático de origen religioso en la actividad partidaria de la esfera política (1998: 117). Por otro lado, el autor retoma del pensamiento clásico de la sociología lo que él denomina los efectos psicosociales de la religión en la modernidad. Afirma que Durkheim enfatizaba “las ‘necesidades’ creadas en el individuo por la modernización en cuanto racionalización y diferenciación social acelerada”, encontrando en esa anomia “las causas de la actual revitalización religiosa como ‘búsqueda de la comunidad perdida’”. Es claro que, por ejemplo, una agrupación partidaria es una corporación voluntaria, secular —incluso explícitamente atea en algunos casos—, es decir, que requiere de una estructura de conciencia postradicional por parte de sus miembros individuales. Pero por otro lado, también es cierto que, en tanto forma comunitaria, una agrupación partidaria cumple en cierto sentido la función de recomponer los lazos rotos por la racionalización y la diferenciación modernas.

Por su parte, Cristian Parker, que retoma y a la vez critica a Durkheim, nos ofrece diversos elementos de su sociología de la religión para pensar los fenómenos locales (en nuestro caso, el fenómeno político). Así, reaparece —de un modo distinto al que aparece en la filosofía política— la noción de religión civil, entendida como el conjunto de aquellos

“ritos y mitos que otrora cumpliera la religión”, y que actualmente aparecen como una “revitalización de fuerzas y efervescencias [...] seculares” (1995: 135). Otra idea interesante es la de la compleja y paradójica visión de algunos grupos por la cual “es posible que coexistan sin contradecirse una visión secular de lo científico-empírico y de lo social, con un sentido profundamente místico del sentido de la vida” (1995: 139). La referencia aquí son, especialmente, ciertas agrupaciones políticas cuya doctrina, a la vez que explica al mundo “científicamente”, induce a convicciones tan fuertes respecto de esa misma doctrina que ningún hecho contrafáctico es suficiente para desmentirla. Sus convicciones son entonces entendidas simultáneamente como “ciencia” social y como “fundamento” u “ontología” de lo social, y como sabemos, un fundamento ontológico nunca se basa en la pura observación empírica, sino que es de naturaleza axiomática. Una tercera noción importante que Parker nos ofrece es la de congregaciones laicas, entendidas estas como homólogas a las religiosas, dado que ambas (tanto las congregaciones religiosas como las laicas) son producto de la “necesidad de mantener y de reafirmar, a intervalos regulares, sus sentimientos colectivos y las ideas colectivas que hacen su unidad y su personalidad” (1995: 144). Un último elemento, clave para nuestro estudio, es el proceso que aparece bajo el nombre de sacralización de lo profano: “Lo profano puede sacralizarse y devenir ‘sagrado’, ‘lo profano [...] se sacraliza políticamente’” (1995: 147). Como vemos, la política, por más laica que se postule, lleva a sacralizar el mundo a partir de sus prácticas y de sus convicciones.

En una línea similar, otro autor que nos habla de la influencia de la religión dominante en todos los ámbitos de la vida es Joaquín Algranti. El autor define al medio cultural occidental en tanto “marcado por la presencia hegemónica del catolicismo [...] en las formas más inconscientes y durables de los hábitos, las costumbres y las preferencias” (2008: 131); es decir que el catolicismo subyace en el nivel donde reside la idiosincrasia misma de dicho medio cultural (2008: 132). Nos habla así de los diversos elementos de la creencia, que nosotros entendemos en un sentido amplio, como creencia que puede ser tanto política como religiosa, entre otras. En primer lugar, entonces, menciona la relación entre creencia y rutina, en términos de “la importancia de la rutina y la repetición en la creencia. El camino de la fe tiene [...] hábitos, costumbres y usos cotidianos, [...] obedece también a las reglas de la repetición, de la mímica” y, de hecho, son esas “condiciones de interacción, gestos, ritos y prácticas, las que expresan pero también moldean y hacen posible el acto de creer” (2008: 134). Luego hace referencia a otro elemento indispensable tanto en lo religioso como en lo político: el carisma, que es “aquella cualidad extraordinaria de una personalidad que le otorga fuerzas sobrenaturales y lo distingue de sus seguidores” (2008: 135).

Seguidamente, el autor refiere a la relación entre significación y sociabilidad, afirmando que una creencia “ofrece al creyente un acervo de símbolos, ritos y prácticas que se conjugan con circuitos efectivos de sociabilidad y capacitación”. Se habilita así un conjunto de herramientas conceptuales que les permiten a los creyentes construir un “mapa cognitivo” que orientará su accionar (2008: 136-137). Finalmente, Algranti se focaliza en la relevancia de las emociones, que cumplen dos roles fundamentales: “Construyen lazos sociales de identificación y pertenencia y despliegan una capacidad prácticamente inagotable de significación” (2008: 137), y de aquí se derivan cuestiones como la de los “lazos de solidaridad”, las “vivencias comunes” y la dramaturgia de los cultos, es decir, la

puesta en escena de las emociones —sean estas religiosas o políticas—. Vemos entonces que tanto la política como la religión permiten ser pensados como fenómenos del creer, pues suponen un elemento de fe que trasciende de modo afectivo las explicaciones puramente racionales.

La construcción de una memoria común es, básicamente, el requisito para la constitución de un grupo social integrado. En este sentido, retomamos a una de las lectoras contemporáneas de Halbwachs, Danièle Hervieu-Léger, quien se encarga de realizar el cruce entre los estudios de la religión y los de la memoria. Para la autora, entonces, una religión puede entenderse como un conjunto de “modos de organización y funcionamiento del creer” (2008: 37). El punto de vista del cual parte la autora para desembocar en esta definición amplia es la de considerar a la religión, independientemente de su contenido, en función de la herencia cultural que supone el catolicismo, aun en la modernidad secularizada; se trata de “el poder de un trabajo de impregnación que concierne, a la vez, a las instituciones y a las mentalidades, incluso en ausencia de cualquier referencia religiosa explícita” (2008: 18). Así es como surge el concepto de cristianidad, que es “la filiación cristiana del patrimonio cultural compartido [...] mucho más allá de las adhesiones creyentes catalogadas como tales [...] un *habitus* que marca profundamente incluso a los no creyentes más decididos” (2008: 18). Así es como, en un sentido amplio y desustancializado, los fenómenos religiosos abarcan: a) una religión invisible, que engloba al “conjunto de las construcciones imaginarias por medio de las cuales la sociedad [...] intenta dar un sentido a su experiencia cotidiana y se representa su origen y su futuro” (2008: 30); b) una forma determinada de sacralidad, concepto con el que explica aquello que sucede en las “multitudes en fusión” de la modernidad (2008: 32), y c) una religión civil que constituye el “conjunto de creencias, ritos y símbolos que vinculan el rol del hombre en tanto ciudadano y su lugar en la sociedad, en el tiempo y en la historia” (2008: 33).

Por otro lado, Hervieu-Léger afirma que denominará “‘religiosa’ a cualquier forma de creer que se justifica reivindicando, ante todo, su inscripción en un linaje creyente”, y que “invoque, como apoyo del acto de creer [...] la autoridad de la tradición” (2008: 37). Podemos vislumbrar aquí la importancia de la movilización de la memoria colectiva que caracteriza a cualquier fenómeno digno de considerarse religioso; es decir, la importancia de que los grupos, para permitir ser abordados en términos religiosos, deban presentar la construcción de una cadena de memoria como modo de crear una continuidad en relación constante con el pasado (2008: 38). Por todo lo anterior, consideramos que muchos fenómenos “políticos” podrían ser pensados en función de las estructuras simbólicas que habían sido modeladas por el cristianismo y que ellos conservan. De hecho, la autora misma afirma que, por ejemplo, “la visión marxista de la decadencia de la religión se vinculaba con la realización de esta en la conclusión total de la sociedad comunista” (2008: 26), es decir que ciertos elementos religiosos perviven en la cosmovisión marxista de la historia, aún en la actualidad moderna y secular. Esto es lo que la socióloga denomina las manifestaciones subrepticias de la religión en las esferas profanas. Y por esto mismo puede pensarse a la política como una manifestación analógicamente religiosa. Pues lo que une religión y política, desde esta perspectiva, es la centralidad del trabajo activo sobre una memoria o tradición.

En esta misma línea halbwachiana, Marie Claire Lavabre realiza sus estudios sobre partidos políticos, concibiéndolos como fenómenos en los que juega un rol clave la memoria. Efectivamente, la autora llega a la conclusión de que la memoria como producción social es una metáfora del pasado con uso político. Si la historia es el mito portador de la identidad (sea esta una identidad nacional, partidaria, ideológica, por solo nombrar algunas), entonces la memoria tiene una razón de ser: dado que, en el contexto de la modernidad, el pasado ya no garantiza el porvenir, la construcción de una memoria como continuidad permite la recomposición, para el caso de los partidos políticos modernos, de una identidad partidaria firme (1994: 485). Las llamadas “formas de exposición partidarias” (manifestaciones, marchas, asambleas), fundadas en una tipología de los procederes conmemorativos, buscan, a partir de una visibilización pública, dejar asentado que la historia del propio movimiento continúa intacta a pesar del paso del tiempo y de las vicisitudes del mundo social, e incluso a pesar de las muy probables contradicciones internas de la ideología que se profesa (1994: 488). En otras palabras, la representación de sí y el discurso sobre sí que el partido hace, por ejemplo, al realizar una marcha, una asamblea, un paro o una charla, cumple el objetivo de recuperar una memoria y una identidad que de otro modo se perderían, tanto para él mismo como para el resto de los agentes sociales (1994: 489). En definitiva, se trata de una instrumentalización de la historia con fines políticos, que resulta por ello similar a la instrumentalización de la historia que realiza la religión, al postular un “origen”, un “mito”, un relato, e incluso un futuro predeterminado (1994: 490). Como vemos, nuevamente, es posible pensar a la religión y a la política de manera homóloga, por la centralidad que en ambos adquiere el trabajo sobre la memoria y la historia.

Ana Martínez, al poner en uso la teoría bourdiana, llega a la conclusión de que, justamente, “religión y política son poder simbólico, ambas ponen en juego y se apoyan sobre una misma dimensión antropológica: la de la construcción y la reproducción de las creencias que sostienen el orden social” (2009: 90). Tanto la religión como la política, entonces, manipulan simbólicamente las visiones del mundo, intervienen en sus clasificaciones y sus jerarquías, como vimos con anterioridad. Retomando esta línea abierta por Bourdieu, y profundizando en la importancia que aquel atribuye a los análisis culturales, traemos a colación las conceptualizaciones de Pablo Semán. Este autor trabaja con las minorías, que en este caso pueden ser tanto religiosas como políticas. Porque, en tanto campos, tanto el religioso como el político presentan posiciones dominantes y dominadas, formas hegemónicas y formas subalternas.

Semán nos sugiere la idea de que la positividad de la cultura de los sectores minoritarios, alternativos o contraculturales, al interior de un espacio social dado, implica “una capacidad de reelaboración apoyada en una matriz cultural ‘otra’ permanentemente activa en la reutilización de todo aquello que le imponen la dominación y la cultura dominante” (2001: 50). Es decir, se trata de un “epicentro de elaboraciones diferenciales” que constituye una “estructura de acogida que ‘distorsiona’ lo que viene de otros polos de la sociedad” y “procesa según sus reglas las más diversas interpelaciones” (2001: 53). Lo que esto significa es que las posiciones dominadas, por ejemplo dentro del campo religioso o del político —que como vimos son porosos—, no son meras reacciones negativas a la imposición simbólica por parte de los agentes dominantes, sino que son construcciones

activas y con una significación propia y positiva. Asimismo, el autor afirma que “la capacidad de los grupos [...] de elaborar formas culturales propias no significa escisión de la totalidad ni la aparición de un caos de apropiaciones sin tradiciones de apoyo” (2001: 51). Es decir que, a pesar de lo dicho, las producciones culturales dominadas siguen formando parte de un sistema cultural general, por lo cual, como vimos anteriormente, se ven impregnadas por la cultura hegemónica. Tanto en la esfera religiosa como en la política —que a veces se entrecruzan— existen jerarquías que buscan ser subvertidas, tanto en sus reglas de funcionamiento como en sus contenidos específicos. Ambas, entonces, son atravesadas por el poder y por los símbolos.

En efecto, vamos entendiendo que religión y política no son porciones del mundo diferentes, sino diferentes dimensiones de lo social que suelen solaparse o incluso fundirse. Los símbolos religiosos y los políticos frecuentan el mismo espacio de lo público, y son constituyentes de elementos clave de la vida privada de las personas. En otras palabras, existe un entrecruce de “valores religiosos clasificados como políticos” y viceversa (Novaes, 2012: 185). Por ello es que se habla de los fenómenos colectivos, como marchas o asambleas, en tanto “monedas de cambio o trueque” entre lo religioso y lo político, considerando estos dos conceptos como “definiciones clásicas a ser relativizadas” (2012: 197). Así, también, es que puede hablarse de procesos simultáneos de “religionización de la política” y de “politización de las categorías religiosas”. Por todo esto es que resulta indispensable “comprender estos dislocamientos y confluencias como parte de la realidad que se quiere conocer”, identificando los flujos comunicacionales entre los tradicionales polos opuestos de lo religioso/civil y lo sagrado/profano (2012: 204).

V. Propuesta de ejes analíticos

Luego de este recorrido consideramos que podemos arribar a una conclusión parcial y abierta: sugerimos que existen ciertos ejes que recorren la producción de la teoría social —especialmente de cuño francés— respecto al cruce entre religión y política, y que por ello constituyen elementos ineludibles a la hora de estudiar dichos fenómenos. Nos referimos específicamente a la performance ritual, la construcción de memoria y la manipulación simbólica. A manera de conclusión, quisiéramos terminar de dar forma conceptual a cada uno de estos tres ejes, emergentes de la sistematización de los distintos conceptos trabajados previamente, para que puedan funcionar como herramientas heurísticas en posteriores análisis empíricos sobre la cuestión.

En cuanto al eje sobre la performance ritual, consideramos que la práctica política permite ser pensada con las categorías de la sociología de la religión de Durkheim. Así, podemos concebir a las agrupaciones políticas como colectividades que se mantienen unidas por una fe y un rito comunes. Las asambleas, por ejemplo, constituyen congregaciones laicas que funcionan revitalizando los sentimientos colectivos, porque hacen surgir pasiones y eferescencias que unen a los individuos en un todo que los excede. El espacio de estas congregaciones está plagado de banderas de diferenciación y marcas de personalidad que podríamos denominar “tótems”: los afiches, las banderas, los murales son la expresión material del clan mismo. A su vez, esta atmósfera especial permite la emergencia de la figura del orador, semejante en mucho a la de un guía religioso. La manipulación de símbolos aquí relatada no es un mero lastre de la antigüedad, sino que

forma parte constitutiva de la política moderna. La existencia de un comportamiento simbólico, socialmente legitimado y repetitivo —por ejemplo, el ritual asambleario— ayuda a definir y difundir los símbolos de los que hace uso toda comunidad. Estos símbolos o tótems, a su vez, permiten modelar las percepciones y construir solidaridad entre los miembros de la comunidad. En definitiva, las asambleas funcionan reproduciendo el orden de las agrupaciones partidarias que participan de ellas. La performación ritual ayuda a dotar de sacralidad y misticismo al poder —el de los oradores, o el de la doctrina misma—, a través de la generación de emociones y encantamientos que convencen de la equiparación del propio grupo al bien y los “otros” al mal.

También en términos durkheimianos, la emoción y la afectividad reinantes en los rituales políticos permiten construir lazos de pertenencia e identificación entre sus participantes. Y ese mismo nivel de afectividad es el que rodea a ciertas figuras políticas, que se conciben no ya como miembros comunes de una agrupación, sino como verdaderos líderes carismáticos. Esta aura emotiva es la que se conoce como dramaturgia de los cultos. Sin embargo, los rituales también tienen su lado rutinario: son la repetición, el hábito y la costumbre los que hacen emerger y mantienen fuerte la fe y las creencias. Por otro lado, resulta de suma utilidad aclarar el hecho de que los rituales no se dan en el vacío, sino que se localizan en espacios devenidos territorios míticos. La transformación es operada, en términos de Segato, a partir de los frecuentes rituales y los emblemas marcadores de la identidad del grupo. En este marco, las identidades colectivas son puestas en escena como diferencias espectacularizadas y constantemente remarcadas. Se hace mención todo el tiempo a las fronteras entre “nosotros” y “ellos”, tanto en el discurso como a partir del uso de íconos simbólicos. Estos procesos identificatorios tienen dos consecuencias importantes: por un lado, dado el rasgo rutinario de los rituales políticos, generan cierta “guionización” de las identidades; por otro lado, dado que la identificación se apoya en antagonismos, pueden pensarse estos procesos en clave de guerra y en clave religiosa.

En cuanto al eje de la construcción de la memoria, consideramos de mucha utilidad, a la hora de explicarlo, la serie de trabajos herederos de los estudios sobre la memoria de Halbwachs. En términos de Lavabre, podemos decir que las agrupaciones políticas construyen su memoria como continuidad con el pasado, muy especialmente mediante las llamadas formas de exposición partidarias. Es en los procederes de visibilización más o menos pública que se recompone la memoria colectiva como producción social. Es en ellos, justamente, que la representación de sí que tiene el grupo se expone como metáfora discursiva del pasado, a la que se le endosa un uso político. Y es en la construcción de esa historia partidaria que se instala el mito portador de la identidad colectiva, o lo que puede denominarse una instrumentalización de la historia con fines políticos. En términos de Hervieu-Léger, a su vez, podemos decir que la cosmovisión de las agrupaciones políticas constituye una forma de creencia. Una creencia cuya fuerza viene dada por su autojustificación en un linaje creyente, constituido por la tradición partidaria que antecede a la agrupación. Al hacerse eco de nombres y hechos del pasado, las agrupaciones invocan su autoridad como apoyo del propio creer. De este modo, y mediante esta práctica, se moviliza toda una memoria colectiva, una cadena de memoria grupal que se construye al enunciarse como continuidad de ese pasado. Estas características pueden entenderse como manifestaciones subrepticias de la religión en la esfera política, ya que es en el ámbito religioso en el cual surgieron, históricamente hablando. Y es por esto mismo que podemos

entender a la política como una verdadera “religión por analogía”.

En cuanto al eje sobre la manipulación simbólica, consideramos de especial relevancia los trabajos llevados a cabo por Bourdieu y sus lectores contemporáneos. La práctica política, al igual que la religiosa, se despliega como una lucha por la definición de una cosmovisión legítima. La competencia, los capitales, el interés, las reglas, los juegos, las estrategias son elementos que ambos tipos de prácticas comparten, y que nos demuestran la radical modernidad de estos campos. La manipulación simbólica, es decir, el trabajo de producción del mundo a partir de la producción de discursos sobre el mismo, es la función específica que hermana a la religión y la política. Por fuera de las definiciones de sentido común sobre ellas, la religión también precisa legitimidad, y la política también requiere de fe. Los agentes religiosos y políticos modelan la percepción del mundo, y por medio de un efecto teórico, producto de su capital simbólico, modelan del mismo modo y en el mismo movimiento al mundo mismo. Tanto la religión como la política, en tanto campos modernos, y a pesar de lo paradójico que puede sonar, son esferas de acción mágica. También en contra del diagnóstico de la diferenciación funcional extrema de los campos, Bourdieu sostiene que en ambos, el religioso y el político, existen elementos moralistas, tanto en el nivel de los discursos como en el de las prácticas concretas. Tanto un dogma religioso como una doctrina política constituyen, justamente, dogmas y doctrinas, es decir, discursos normativos orientadores de prácticas. En definitiva, vemos que la religión no puede eludir su dimensión política —en tanto implica luchas por la legitimidad—, y, del mismo modo, la política no puede eludir su dimensión religiosa —en tanto concibe al mundo a su imagen y semejanza—. Religión y política son dos formas de poder simbólico, a la vez que dos formas de accionar mágico.

Bibliografía

Algranti, Joaquín. 2008. “Emoción, dramaturgia y política. Los juegos de la experiencia religiosa en el neo-pentecostalismo”. En Mallimaci, F. (comp.). *Modernidad, religión y memoria*. Buenos Aires: Colihue, pp.126-138.

Arendt, Hannah. 1984. *La vida del espíritu*. Barcelona: Paidós.

Benjamin, Walter. 1973. *Tesis de filosofía de la historia*. Madrid: Taurus.

Bianchi, Álvaro. 2007. “Croce, Gramsci e a autonomia da política”. En *Revista de Sociología Política*, 29: 15-30.

Bourdieu, Pierre. 2006. “Génesis y estructura del campo religioso”. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, 27 (108): 29-83.

Bourdieu, Pierre. 1982. “La disolución de lo religioso. En *Cosas dichas*. Barcelona: Gedisa, pp. 101-106.

Durkheim, Émile. 1993. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Alianza.

Garzón Vallejo, Iván. 2010. "Rousseau: ¿Religión política o instrumentalización política de la religión?". En *Revista de Derecho*, 33: 197-221.

Gramsci, Antonio. 1981. *Cuadernos de cárcel*. México: Era.

Halbwachs, Maurice. 2004. *Los marcos sociales de la memoria*. Barcelona: Anthropos.

Hervieu-Léger, Danièle. 2008. "Producciones religiosas de la modernidad". En Mallimaci, F. (comp.). *Modernidad, religión y memoria*. Buenos Aires: Colihue, pp. 32-45.

Hobbes, Thomas. 2007. *Leviatán: o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. México: Fondo de Cultura Económica.

Hobsbawm, Eric. 1974. *Rebeldes primitivos*. Barcelona: Ariel.

Lavabre, Marie Claire. 1994. "Usages du passé, usages de la mémoire". En *Revue Française de Science Politique*, 44 (3): 480-493.

Kawauche, Thomaz. 2011. "A santidade do contrato e das leis: consideracoes sobre a religiao civil de Rousseau". En *Kriterion*, 123: 31-47.

Martínez, Ana Teresa. 2009. "Religión, política y capital simbólico. Reflexiones en torno al caso de Santiago del Estero". En *Revista Argentina de Sociología*, 7 (12-13): 76-94.

Marx, Karl y Engels, Friedrich. 1968. *La ideología alemana*. Montevideo: Pueblos Unidos.
Marx, Karl. 1981. *La sagrada familia*. Madrid: Akal.

Marx, Karl. 2004. *La cuestión judía*. Buenos Aires: Prometeo.

Marx, Karl. 2006. *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Buenos Aires: Colihue.

Mires, Fernando. 2010. "Política como religión". En *Cuadernos del CENDES*, 27 (73): 2-30.

Novaes, Regina. 2012. "Juventude, religao e espacio publico: exemplos 'bons para pensar' tempos e sinais". En *Religiao e Sociedade*, 32 (1): 184-208.

Parker, Christian. 1995. "La sociología de la religión y la modernidad: por una revisión crítica de las categorías durkheimianas desde América Latina". En *Sociedad y Religión*, 13: 120-151.

Pierucci, Antonio. 1998. "Soltando amarras: secularización y destradicionalización". En *Sociedad y Religión*, 16/17: 101-131.

Plata Pineda, Oswaldo. 2006. "Religión y política en el Leviatán de Thomas Hobbes". En *Praxis Filosófica*, 23: 57-79.

Rousseau, Jean Jacques. 2005. *El contrato social*. Madrid: Edaf.

Saint-Simon, Claude Henri. 1960. *Catecismo de los industriales*. Madrid: Aguilar.

Saint-Simon, Claude Henri. 1981. *El nuevo cristianismo*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

Schmitt, Carl. 2009. *Teología política I y II*. Buenos Aires: Trotta.

Segato, Rita Laura. 2007. "La faccionalización de la república y del paisaje religioso como índice de una nueva territorialidad". En Alonso, A. (comp.). *América Latina y el Caribe: territorios religiosos y desafíos para el diálogo*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, pp. 40-69.

Semán, Pablo. 2001. "Cosmológica, holista y relacional: una corriente de la religiosidad popular contemporánea". En *Ciencias Sociales y Religión*, 3: 45-74.

Tarcus, Horacio. 1998. "La secta política. Ensayo sobre la pervivencia de lo sagrado en la modernidad". En *El Rodaballo*, 9: 1-19.

Varikas, Eleni. 2003. "Naturalização da dominação e poder legítimo na teoria política clássica". En *Revista Estudios Feministas*, 11 (1): 1-15.

Weber, Max. 1987. *Ensayos sobre sociología de la religión*. Madrid: Taurus.