



# Populismo, misticismo y psicoanálisis

Emilce Cuda

Universidad de Buenos Aires / Universidad de Belgrano

Nora Merlin

Universidad de Buenos Aires

Sandra Mansilla

Comunidad Teológica «Rajab»



## Resumen

Dado el contexto latinoamericano, donde la religiosidad convive con el populismo, nos propusimos abrir un diálogo entre filosofía, psicoanálisis y teología, para reflexionar sobre la articulación de significantes religiosos en la protesta social. Como resultado identificamos una matriz común entre populismo y mística: la negación discursiva. Concluimos que la articulación de ambas esferas contribuyó a la emergencia de nuevas relaciones sociales. En primer lugar, presentaremos la lógica populista según la entiende Laclau. En segundo lugar, veremos cómo opera esa lógica populista en el discurso colectivo, a través del pensamiento de Lacan. En tercer lugar, se presentarán casos de investigación-acción entre mujeres, donde se pone en evidencia la articulación de significantes religiosos en el campo de lo político.

**Palabras clave:** populismo, misticismo, mujeres, biblia.

## Abstract

Within the Latin American context, where religion coexists with populism, we propose a dialogue among philosophy, psychoanalysis and theology in order to reflect on the articulation of religious signifiers in social protest. As a result we identify a common matrix between populism and mystical discursive denial. We conclude that the articulation of both areas contributed to the emergence of new social relations. We develop these ideas in three sections. First, we introduce the notion of populist logic as it is understood by Laclau. Second, we analyze how that logic works in populist collective discourses drawing from the work of Lacan. Third, we introduce some cases of «action-research» among women, which highlights the articulation of religious signifiers acting within the political realm.

**Keywords:** populism, mysticism, women, bible.



## La lógica populista y su vínculo con la vía negativa de lo sagrado

El populismo es definido, por algunos, como un modo de democracia inmediata caracterizada por la palabra negativa en el espacio público, donde hoy se legitiman los gobernantes. Según el análisis de Isidoro Cheresky (2008: 26), la palabra negativa en la calle es más relevante que las urnas, y su articulación ha sido encarnada en América Latina en mujeres, indígenas, exguerrilleros, sindicalistas, y sacerdotes. Pero resulta necesario distinguir entre palabra negativa en tanto libertad negativa propia de las democracias liberales, y palabra negativa en tanto vía negativa de las democracias populistas.

Para comenzar hablaremos de la palabra que, según Aristóteles, es lo que caracteriza la esencia del ser humano y, por tanto, es fundamento de su actividad política como universal. Por la palabra el ser humano no es ni animal ni dios, dice el filósofo, para quien la acción humana por excelencia será la palabra y no la vida social; palabra que aparece en lo social y manifiesta el desacuerdo sobre lo justo (Aristóteles, 1985: 27). El ser humano aparece en el «discurso», según se desprende de lo expresado por Aristóteles; en el discurso «entre» los otros dice Arendt; en el discurso como «desacuerdo» sobre las partes comunes dice Jacques Rancière; en el «antagonismo» dicen Ernesto Laclau y Chantal Muffe; en el «escándalo» dice san Pablo. Ahora, cuando el desacuerdo, o palabra negativa que irrumpe la vida pública, es la de un *demos*, entendido como pueblo de iguales o incluidos, que dice/no al gobernante de turno, no debería hablarse de populismo sino de liberalismo, si pensamos que este surge históricamente como libertad negativa, libertad que dice/no como límite a la voluntad del monarca o de la masa. Pero, cuando la palabra negativa que irrumpe el espacio público no es la del *demos* sino la del *ochlos*, entendido como plebe de diferentes o excluidos, que dice/no a la determinación de un *demos*/Uno que desde el discurso del amo lo nombra, lo define, y lo relaciona como lo Otro, entonces allí es cuando la palabra negativa debería entenderse como populismo. Esta es, a nuestro modo de ver, la diferencia entre, por ejemplo, la teoría de Pierre Rosanvallon y la de Ernesto Laclau. Dicho de otro modo, la palabra negativa en el populismo no es el «no como



límite» del liberalismo, sino el «no como vacuidad» de la vía negativa de la teología mística. Si pensamos en referentes como Plotino, Eirugena o Nicolás de Cusa, no resultará difícil entender la diferencia entre el «no» como límite que impide a lo Otro el acceso a la sociedad de lo Uno, y el «no» como ruptura de todo límite, determinación, o nombre, capaz de sacar al ser de su pobreza y permitirle su aparecer en un más-allá-del-ser.

Ahora, volviendo a Aristóteles, si la palabra política es desacuerdo sobre lo justo, entonces la igualdad formal como idea de consenso único que impide el desacuerdo es la negación misma de lo político. Lo político parece implicar necesariamente el desacuerdo y la contingencia, la inclusión de la diferencia, el reconocimiento de lo Otro. El «hacer escuchar como discurso lo que no era escuchado más que como ruido» (Rancière, 2007: 45), es lo político en Rancière, para quien la igualdad solo se inscribe en lo social por el desacuerdo, contrariamente a la lógica de la democracia liberal que lo suspende políticamente. En América Latina, el populismo, como nueva democracia no liberal, trata de hacer aparecer la diferencia en el discurso de lo único, trata de que el ruido de su demanda se convierta en palabra, es decir, que la demanda de lo Otro pueda ser articulada en el discurso de lo Uno.

Para Muffe (2010), pensar la democracia como desacuerdo o agonismo, es pensar un nuevo modo de democracia no liberal. Si acordamos con esta autora que la misma democracia liberal, ocurrida frente a la crisis social del siglo 19, no es más que una articulación contingente entre dos modelos, el liberal con sus libertades individuales, y el democrático con su idea de igualdad y de gobierno popular, entonces, puede visualizarse sin temor una nueva resolución del conflicto social por fuera de la democracia liberal y su idea de un consenso universal. Notoriamente para nosotros, los teólogos, esta autora postmarxista propone articular en el nuevo discurso político de las diferencias también los significantes religiosos. Si pensamos que la Palabra Divina también fue excluida como lo Otro de una modernidad secular, entonces, incorporarla a modo de horizonte ético en un nuevo modelo de democracia no secular capaz de articular discursivamente todas las voces, como pretenden serlo las nuevas democracias populistas, sobre todo las latinoamericanas, donde el decaimiento de las creencias religiosas no se ha modificado como en Europa, es



posible. Muffe sostiene que la secularización no es un rasgo necesario de la democracia sino de un modo contingente de democracia como lo es la liberal que no admite la palabra de lo diferente. En el contexto latinoamericano, donde la razón populista y la razón de lo sagrado son ambas constitutivas de su identidad, una articulación de demandas populares y de significantes religiosos puede ser posible, si se acepta que hay otras formas de articulación entre liberalismo y democracia.

Si bien uno de los puntos de entrada para entender hoy la democracia es la categoría de «palabra negativa», o «ciudadanía negativa» en términos de Rosanvallon (2007) ya que su fuente de legitimidad se desplaza desde una lógica partidaria o sindical hacia una lógica discursiva ejercida como veto, no toda palabra que dice/no debería ser considerada como populismo, sino como nueva manifestación de un liberalismo que nace históricamente para decir/no. En la ciudadanía negativa practicada por el *demos*, decir/no es poner una frontera o límite desde lo Uno hacia las libertades de lo Otro, ya sea la monarquía o la masa. La palabra negativa en la democracia liberal está ejercida desde la oposición, con un discurso basado en la crítica más que en la recuperación de las identidades y sus derechos sociales. Esto genera, según el análisis social del equipo de Cheresky, que los gobernantes legalmente elegidos tengan que legitimar de manera «continua» cada una de sus decisiones ante una ciudadanía autónoma que cuando dice/no hace caer, como en Argentina, ocho presidentes democráticos en menos de diez años. Un ejemplo de esa práctica política negativa practicada por los incluidos, es cuando el sector agrario y el medio urbano en Argentina se auto-convoca bajo el significante vacío conocido como «que se vayan todos», que provocó la caída del gobierno en el 2001. Vemos entonces que las elecciones no constituyen ya el eje único de la democracia.

En tanto movimiento discursivo, el populismo del *ochlos*, en cambio, no parte del discurso de lo Uno, sino del discurso de lo Otro, es decir de aquellos considerados como los diferentes cuya palabra política no tiene espacio en lo público. Lo Otro aparece entonces como lo invisible y lo inaudible, y por tanto como lo inefable. Por el contrario, el momento populista se produce cuando la palabra en desacuerdo que aparece y se manifiesta es la de lo Otro, la del negado por el *status quo*, la del determinado como lo



Otro sin palabra por el discurso único de los iguales. Contrariamente a la palabra negativa de la razón a liberal que dice/ no como límite a lo Otro, la palabra negativa populista aparece en el vacío político en el sentido de la vía negativa, como no-palabra que intenta liberarse de toda determinación que lo margina. Su no, es un no a la determinación que desde lo Uno le cae como Otro, siendo entonces el falso Uno lo no-Otro. Cuando lo Otro aparece en el vacío político en busca de nuevos paradigmas hegemónicos que le permitan la operatividad de los viejos principios liberales de libertad e igualdad, es cuando estamos frente a un populismo en sentido laclausiano.

Si entendemos la hegemonía como algo puramente contingente, coyuntural, emergente en la crisis, en la falla, entonces, la posibilidad de articular la palabra política con la Palabra Divina en función de la demanda social de lo Otro –en tanto «significantes religiosos» capaces de articular esas demandas y no como teología positiva– ella puede proporcionar, como señala Muffe, un marco ético a esa contingencia. Si se trata ahora de laicizar a la política de un mito igualitario que no hizo más que perpetuar la desigualdad orgánica como causa real de la pobreza, como señala Charles Tilly (2000) –en tanto condición de posibilidad al acaparamiento de oportunidades económicas y políticas por un sector de la sociedad, facilitando el estableciendo de una desigualdad–, entonces, la idea de consenso racional único, aun en sentido habermasiano, es una idea mítica que pone en peligro la democracia misma, ya que lo Otro no tiene palabra. Por tanto, si fuera posible un consenso, este debería ser producto de una articulación discursiva que tenga en cuenta el desacuerdo, en términos, de Rancière, o todas las voces en términos de Metz, y no de una lógica racional y de una moral entrelazada con la política que pueda degenerar en totalitarismo.

Toda forma de consenso, según Laclau (2004), es el resultado de una articulación hegemónica ante un antagonismo que, en tanto fáctico y no mítico, impide de manera necesaria la identidad de sus opuestos. Pensar la posibilidad de un consenso populista no es más que pensar la articulación de la palabra de lo Otro, si es que podemos considerar al discurso como ontología de lo social en términos de Saussure. La noción de articulación discursiva, en la lógica populista, no remite como en Hegel a una dialéctica entre la unidad y la fragmentación a partir de una superestructura donde la



astucia de la razón recompone la unidad. En la lógica populista el principio de unidad de la dispersión de demandas esta dado en la misma formación discursiva, por tanto la Palabra Divina no irrumpiría en esta lógica como superestructura, al modo de la teología positiva, sino como no-palabra de lo absolutamente Otro, al modo de la teología negativa. Lo Otro, en la lógica populista como en la teología mística, aparece en el vacío discursivo, y existe cuando es enumerado en sus indeterminaciones. (Laclau, 1987: 179) Lo que ha sido determinado categorialmente por el discurso de lo Uno como lo afuera de un todo que no admite lo diverso, es decir lo Otro y lo absolutamente Otro, aparece antagónicamente a un falso Uno en la cadena de demandas si estas logran equivalerse, alinearse, en torno a un sentido o punto nodal, en términos de Lacan, que no será más que significante vacío representando lo Otro, lo que no aparece más que en el vacío, lo que aparece solo si se encarna en la palabra como totalidad contingente de lo uni-verso cusano.

La razón populista del *ochlos* pretende laicizar la política del mito de lo único como un todo cerrado. Cuando lo Otro rompe el marco simbólico que hasta hoy articulaba las demandas, a eso se lo denomina «operación hegemónica», momento político en que una demanda particular adquiere centralidad inesperada y se vuelve el nombre de algo que la excede. Pueden citarse como ejemplos latinoamericanos de articulación hegemónica las demandas sociales de las «Madres y abuelas de Plaza de Mayo» en Argentina, de los «Familiares de Rehenes de las FARC» en Colombia o de las «Damas de Blanco» en Cuba. Estos grupos, más allá de sus demandas particulares, esgrimiendo principios de justicia como significantes vacíos, logran el respaldo ciudadano y se convierten en representativos. Lo mismo ocurrió con los piqueteros argentinos en el 2001–2002, que adquieren identidad por el acto mismo de irrumpir con su demanda la actividad del país, tornando su «queja» en «palabra».

Lo político practicado por el populismo del *ochlos*, como en la mística, se caracteriza por la producción de significantes vacíos que puedan unificar en una cadena de equivalencias la multiplicidad de demandas heterogéneas: «La identificación con un “significante vacío” es la condición sine que non para la emergencia de pueblo. [...] es algo más que la imagen de la totalidad preexistente, es lo



que constituye esa totalidad, añadiendo así una nueva dimensión cualitativa» (Laclau, 1987: 204). La vacuidad es una construcción política (1987: 214). Según Rudolf Otto lo absolutamente Otro, la Palabra Divina, aparece en el vacío por el acto de recuperación discursiva de su negación o determinación. Tanto en la teología mística como en la política, a lo Otro no se llega por la palabra positiva que determina, sino por la palabra negativa que levanta toda determinación. Lo Otro aparece en el vacío como palabra inaudible que ha superado toda determinación, que irrumpe toda determinación.

El cristianismo es «pueblo» y «palabra». El significante religioso de «pueblo santo» remite a una habilidad para escuchar la palabra de lo absolutamente Otro, habilidad que, en nuestros pueblos, debería tomarse en cuenta al momento de abrir lo político. Si consideramos que teólogos latinoamericanos, como Gustavo Gutiérrez (1999), han denunciado que el pobre no tiene palabra para manifestar su desacuerdo respecto de una desigualdad que no es natural y necesaria, sino contingente, entonces, pensar el significante religioso de «historia de la salvación» en términos de articulación discursiva entre un Logos Divino que demanda y un logos popular que desde su anonadamiento responde, lleva a no desechar ligeramente la categoría política de desacuerdo, quizás hasta como equivalente a la categoría paulina de escándalo –en tanto palabra como negación de toda determinación– en términos de Jon Sobrino (1982: 25). Y si consideramos, por último, el significante religioso de pecado como ruptura de comunicación, entonces el discurso único como intento de afirmar su identidad a partir de ser un no-Otro –al que determina como pobre, prostituta, publicano, ignorante, bruto, inmoral, hambriento, enfermo, preso–, entonces, el significante religioso de «pecador» como identidad social no se desplaza entre los sujetos antagónicos sino que manifiesta la identidad del Uno como atada la identidad de lo Otro.

El populismo como modo contingente de recuperación social de lo Otro es, en significantes religiosos, un «escándalo para la razón». Que lo Otro, para la religión, sea el «elegido», el interpelado por la Palabra de lo absolutamente Otro, que no es la que articula el discurso del amo que nombra y determina, significa que su palabra es una pregunta: «¿Qué quieres que haga



contigo?» (Mc 10.51), también es un escándalo, pero nunca una amenaza. En todo caso será, en términos de Otto, lo «tremendo y fascinante» a un tiempo. Quizás podría agregarse que la Palabra Divina, desde la palabra de un *ochlos*, irrumpe la realidad del discurso único para decir que lo Otro es el innombrable sujeto de la historia.

## La lógica populista en el discurso colectivo

Sigmund Freud, en su libro *Psicología de las masas y análisis del yo* (2006), afirma que las masas son asociaciones de individuos que se manifiestan con características bárbaras, violentas, impulsivas y carentes de límites, en las que se echan por tierra las represiones. Son grupos humanos hipnotizados, con bajo rendimiento intelectual y que buscan someterse a la autoridad del líder poderoso que las domina por sugestión: «Una masa primaria de esta índole es una multitud de individuos que han puesto un objeto, uno y el mismo, en el lugar de su ideal del yo» (Freud, 2006: 116).

Se trata allí de una constitución libidinosa producida por la identificación al líder, en la que una multitud de individuos pone en el mismo objeto (el líder) el lugar del ideal del yo, operador simbólico que sostiene la identificación de los yoes de los miembros entre sí. Por lo tanto, dos operaciones constituyen y caracterizan a la masa: «idealización» al líder e «identificación» con el líder y entre los miembros. A partir de *Introducción del Narcisismo* (1973), Freud articula identificación y amor, y confiere a éste estructura de engaño. Como consecuencia de la identificación y la idealización, se desprende el estado de hipnosis que produce fascinación colectiva, y una pasión: la del Uno que uniformiza y excluye.

Desde la última enseñanza de Lacan, cuando incluye su teoría de los nudos borromeos, es posible pensar una modalidad de lo simbólico que no hace cadena, es decir, un conjunto de elementos disjuntos, de Unos no encadenados. Jacques Lacan utilizó la imagen del grano de arena para explicar el significante no encadenado: un simbólico que no hace cadena tampoco hace lazo social, estaría más cerca de la lengua que del discurso:





El grano de arena no establece relación, hace montón, es la multiplicidad inconsistente del montón y me doy cuenta que es un problema captar la diferencia entre un lazo social y un montón de gente. No hace falta creer que lo múltiple hace lazo social [...] lo simbólico del nudo Borromeo no es lo simbólico del grafo del deseo, por ejemplo (Soler, 2009: 40).

Coincidimos con el punto de vista de Laclau, quien concibe al populismo como expresión indiferente a la ideología y a las versiones, grupos, clases o momentos históricos, también al desarrollo económico y social de una sociedad. La construcción populista no surge como antagonista del poder conforme al modelo marxista de la lucha de clases, sino que Laclau lo define como «lucha popular democrática», formación social que depende de una lógica de articulación de demandas que se relacionan y conforman identidad. Dicho autor produce una teoría del populismo a partir del análisis del discurso, utilizando la lingüística saussuriana, la teoría lacaniana y la política, y concibiendo lo social como realidad de discurso, de significación.

La concepción del lenguaje de Saussure, permite a Laclau explicar el concepto de populismo basándose en la retórica y el análisis discursivo. Considera el fenómeno como una lógica de valores, un sistema de relaciones entre elementos equivalentes y diferentes; al igual que la lingüística estructuralista con los significados del sistema de la lengua, desestima la trama ideacional y moral de las demandas. En su formulación, Laclau también incluye la concepción lacaniana del lenguaje, en particular del significante en tanto sistema de oposiciones y diferencias que se relacionan entre sí y producen de esta forma infinitos efectos de sentido. Según Lacan, no hay universo de discurso porque el Otro en tanto batería significante está barrado (A), es decir, no es un conjunto cerrado y por lo tanto ninguna significación es absoluta ni abarca lo real. En otras palabras, lo simbólico no subsume lo real, concibiendo a este último como lo imposible a lo simbólico. Para que el lenguaje se constituya en un sistema de diferencias, es necesario establecer un límite, un elemento excluido que está más allá del límite, un heterogéneo radical que deviene en otra diferencia. De este modo se deduce que el cierre del conjunto no es posible y que no hay universo de representación:



Todos los significantes son equivalentes, porque sólo juegan con la diferencia de cada uno respecto de los demás, por el hecho de no ser los otros significantes. Pero por eso también cada uno de ellos es capaz de adquirir posición de significante amo, precisamente por lo siguiente, porque su función eventual es representar a un sujeto para cualquier otro significante (Lacan, 1996: 93).

A diferencia de otros autores que se ocuparon del populismo, Laclau no parte del concepto de pueblo como supuesto ontológico dado, sino más bien lo plantea como un efecto contingente, una construcción política particular que tiene como unidad de análisis a y se origina en la demanda social:

Los símbolos o identidades populares, en tanto son una superficie de inscripción no expresan pasivamente lo que está inscripto en ella, sino que de hecho constituyen lo que expresan a través del proceso mismo de su expresión. En otras palabras: la posición del sujeto popular no expresa simplemente una unidad de demandas constituidas fuera y antes de sí mismo, sino que es el momento decisivo en el establecimiento de esa unidad [...]. La única fuente de articulación es la cadena como tal (Laclau, 2008:129).

Las demandas no son sólo significación de una necesidad, sino que además implican demanda de reconocimiento, de identidad y de inscripción en la comunidad. Como las demandas siempre se dirigen al Otro (el campo del lenguaje) y al otro semejante, siempre suponen la dimensión relacional, «el entre», y es allí, en la relación de equivalencia con otras demandas, donde se significan, y no a priori, pues no son unidades de sentido sino que acarrear una práctica articuladora. A través de la lógica de la equivalencia, las demandas devienen construcción de identidad populista, que supondrá la unificación de las mismas, conformando de este modo una construcción política hegemónica. Según Laclau el populismo es un modo de construcción de lo político inherente a la comunidad, porque es impensable que esta satisfaga todas sus demandas; de esa diferencia discursiva surge como consecuencia el pueblo, pero siempre a condición de que se cumpla la lógica de articulación y equivalencia, esto es, la conformación del pueblo del populismo que tiene lugar por la imposibilidad de todo orden social de satisfacer todas las demandas y cerrarse como un todo.



Laclau recorta dos clases de demandas: las democráticas, que son satisfechas por las instituciones y por eso están aisladas de la equivalencia, y las populares, que establecen relaciones de equivalencia. Estas últimas, siendo diferentes se hacen equivalentes y por intermedio de este proceso van construyendo hegemonía popular, de tal modo que un elemento es susceptible de representar la totalidad, representación de una imposibilidad en el que un particular asume el universal. En el mismo sentido que el objeto (A) lacaniano, un simbólico que designa lo real imposible, el pueblo del populismo es entendido como una parcialidad que intenta funcionar como totalidad. El pueblo será entonces metáfora o nombre de la comunidad «toda», un significante vacío ubicado como totalidad y que por eso mismo construye hegemonía. Esta distinción no implica fijeza conceptual, pues una demanda democrática absorbida por la institucionalidad puede devenir popular si se reactiva y entra en equivalencia con otras; las demandas no son estáticas sino dinámicas. Por otra parte, el populismo aparece como efecto del antagonismo propio de lo social y es de dimensión rupturista, pues se trata de interpelaciones y respuestas sociales que generan una división dicotómica en la sociedad: un «nosotros», el pueblo, y un «ellos», los enemigos del pueblo. La frontera entre estos dos grupos traza un límite que niega a la vez que afirma identidad popular:

Pues lejos de ceder a una reducción logicizante, allí donde se trata del deseo, encontramos en su irreductibilidad a la demanda el resorte mismo de lo que impide igualmente reducirlo a la necesidad. Para decirlo elípticamente: que el deseo sea articulado, es precisamente la razón que no sea articulable (Lacan, 1985: 784).

Lacan define al sujeto siempre en afánisis, representado por un significante para otro significante aunque ninguno de ellos lo representa todo. Hay un exceso que no se simboliza, que carece de representación, que resta a la inscripción discursiva, conformando una exclusión radical, un heterogéneo. Parafraseando a Lacan, toda demanda produce un resto metonímico que no se inscribe ni articula: el objeto causa del deseo que Lacan nombra objeto «A», utilizando la letra «A» que se diferencia de los significantes, dado que es una letra que designa lo real como lo imposible a la simbolización. El objeto «A» entonces es heterogéneo al Otro del



lenguaje y es causa y resto a la vez (plus de goce), ineliminable. Laclau considera que este resto no es el antagonista ni el enemigo, tampoco el «ellos» que no es pueblo, sino que a este resto lo denomina, como hemos mencionado, lo heterogéneo. Freud se refiere a dicho resto en el *Malestar en la cultura* (2007) como lo pulsional imposible de resolver que determina el fracaso del programa de la cultura:

La inclinación agresiva es una disposición pulsional autónoma, originaria del ser humano [...] sostengo que la cultura encuentra en ella su obstáculo más poderoso [...] a este programa de la cultura se opone la pulsión agresiva natural de los seres humanos, la hostilidad de uno contra todos y de todos contra uno. Esta pulsión de agresión es el retoño y el principal subrogado de la pulsión de muerte (Freud, 2007: 117).

Dice Freud «resto no domeñado por la cultura», que no se civiliza ni hace lazo y que determina que lo social sea un espacio irreconciliable e inarmónico. Paradójicamente, este heterogéneo que no se inscribe en el espacio social en tanto realidad discursiva es causa de la política, puesto que impide que las identidades se cristalicen y se cierren:

Sólo conozco un origen de la fraternidad -quiero decir la humana, de nuevo el humus-, es la segregación [...] todo lo que existe se basa en la segregación, y la fraternidad lo primero. Incluso no hay fraternidad que pueda concebirse si no es por estar separados juntos, separados del resto (Lacan, 1992: 121).

Lo común, condición indispensable de la política, no es la fusión sino por el contrario lo plural, aquello que agrupa y separa, aparición consistente en hacerse visible en lo público: hablar y hacerse escuchar, ya que lo que vincula a los seres humanos entre sí son las palabras, que definen la condición humana. Por el contrario, en la masa el sujeto no es tratado como tal, no tiene voz ni voto; se trata allí de una destitución subjetiva que en el discurso capitalista se manifiesta en la producción mercantil de objetos y de sujetos tomados como objetos.



La teoría populista de Laclau también coincide con la idea de la política que sostiene Rancière (2007), quien piensa en un sujeto político definido no por su participación en la elección de representantes, si no por su relación diferencial respecto del orden que se le asigna en una comunidad dada. Su inscripción en ella supone una relación de participación-partición de la que resulta una tensión entre la comunidad compartida y la partición del poder divisor. El populismo de Laclau y la formulación de Rancière respecto de la política como modalidad de inscripción de la parte que no tiene parte en la comunidad, de una parte aún no reconocida por la institucionalidad o la comunidad, se asemejan. Ambos autores rompen con la idea de la comunidad como un conjunto cerrado que incluye a todos y, por el contrario, la conciben como escindida, como lugar de una división irreconciliable en la que no hay síntesis. Para Rancière la democracia no se limita a lo representativo y la política no se define por la gestión o administración. Ambas teorías suponen el conflicto como forma de tramitar el «desacuerdo», que surge cuando quienes pertenecen a uno de los grupos clasificados por el orden del Estado se desclasifica por considerarse perjudicado en dicha clasificación y afirma su diferencia. Esto es lo que el sociólogo francés llama rebelión de lo cardinal contra lo ordinal:

La verdadera participación es la invención de ese sujeto imprevisible que hoy día ocupa la calle, ese movimiento que no nace de otra cosa. La garantía de la permanencia democrática no pasa por ocupar todos los tiempos muertos y los espacios vacíos por formas de participación o contrapoder; pasa por la renovación de los actores y de la forma de su actuar, por la posibilidad siempre abierta, de una emergencia de ese sujeto que eclipsa (Rancière, 2007: 88).

Para pensar si la construcción populista constituye un peligro conviene retomar la diferencia establecida por Freud en *Inhibición, síntoma y angustia* (2004) entre un síntoma y un peligro. Allí el síntoma queda ubicado como una respuesta posible de un aparato que da una señal de angustia y es capaz de defenderse sin quedar avasallado ni paralizado ante lo que aparece como situación de peligro, definida como amenaza de castración proferida por el padre de la ley: «Los síntomas son creados para evitar la situación de peligro que es señalada por el desarrollo de angustia» (Freud,



2004: 122). Para Freud el síntoma, como resultado del conflicto entre lo pulsional y lo prohibido, será una formación de compromiso, un mensaje a ser descifrado dirigido al Otro. Aquí podemos ubicar la lógica de las demandas que se articulan y se hacen equivalentes. También será un modo de satisfacción, sustituto pulsional de estructura extraterritorial en el yo, extranjero egodistónico. Lacan lo define en *R.S.I.* (1974-1975) como un signo de algo que no anda en lo real, un efecto simbólico en lo real.

Si extrapolamos la referencia psicoanalítica del síntoma al campo social y ubicamos al populismo como modo de respuesta de un aparato que se defiende y reacciona, se deduce que el populismo no es un peligro sino un síntoma, que se realiza y manifiesta en la realidad social como pedido a ser descifrado por el otro del reconocimiento, siguiendo a Laclau, producto de demandas articuladas que cobran significación en la articulación misma y que expresan algo que no anda y aún no tiene respuesta institucional. Por lo expuesto concluimos que, en primer lugar, la construcción de pueblo no es igual a la de la masa, debido a que representan dos modos distintos de respuesta social al malestar en la cultura. En el fenómeno populista verificamos que es posible otra conformación de identidad que no consista en la identificación al «Führer»:

Un conjunto de elementos heterogéneos mantenidos equivalencialmente unidos sólo mediante un nombre es, sin embargo, necesariamente una singularidad [...]. Pero la forma extrema de singularidad es una individualidad. De esta manera casi imperceptible, la lógica de la equivalencia conduce a la singularidad, y ésta a la identificación de la unidad del grupo con el nombre del líder (Laclau, 2008: 130).

La construcción de identidad difiere cuando la caracteriza el enlace libidinal con el líder, en el caso de la masa, de la que se consigue por la lógica de las demandas, en el populismo. Laclau rescata al líder de enunciado por Freud en *Psicología de las masas y análisis del yo* (2006) como enlace libidinal, pero el acento en la construcción populista no está puesto en la identificación a esa figura, si no en la lógica equivalencial de demandas. Es decir, no es lo mismo la identidad alcanzada sólo por la identificación y obediencia al líder, sujeto y amo de la palabra que articula mandatos e imperativos, que la conseguida a través de la



articulación de demandas de sujetos que piden inscripción. En el populismo, los sujetos tienen la palabra y por lo tanto devienen actores políticos. Al poner en juego su palabra, el sujeto del populismo coloca una demanda en el lugar del agente, en tanto enunciado y enunciación dirigida al Otro, a una escucha. Se trata entonces de la suposición de un sujeto de deseo que se inserta desde su demanda en el discurso del amo reclamando reconocimiento; es un sujeto que legitima su figura, renovado en su potestad y en su soberanía.

En oposición, el sujeto de la masa es pasivo, servil y sugestionado, con un yo empobrecido sometido a un amo que articula ideologías preconcebidas y fijadas e ideales en los que obviamente no se produce política. En este caso, el líder es el único que encarna las demandas que funcionan como imperativos o mandatos a obedecer. Freud vio en el rebaño, la fascinación colectiva y la homogeneización de la psicología de las masas un prolegómeno del totalitarismo. A este respecto, Lacan es muy claro y nos recomienda, en «La dirección de la cura», no confundir la identificación con el significante todopoderoso de la demanda ni con el objeto de la demanda de amor. En el mismo sentido, en el *Seminario XI: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (1999), propone ir más allá del plano de la identificación: mantener la máxima distancia entre el Ideal y el objeto, ya que la superposición y confusión de ambos lleva al estado de hipnosis. Advertimos que la masa no es un modo de lazo social, de discurso, si no que se constituye por un montón de gente seriada, indiferenciada y unificada. A partir de Lacan es posible distinguir lo común sin anular lo singular del «para todos». Por lo tanto, la construcción de pueblo no es igual a la construcción de la masa, pues son dos modos distintos de respuesta social. Además, otra conformación de identidad, ajena a la pasión por el Uno, es posible:

Sólo la concepción de la soberanía del sujeto tiene alguna posibilidad de proteger la diferencia en general. Sólo cuando comenzamos a definir al sujeto como soberano, como sujeto de sus propias leyes, dejamos de considerarlo como calculable, como sujeto a leyes ya conocidas y por lo tanto manipulables. Sólo cuando se reconoce la incalculabilidad soberana del sujeto, la percepción de las diferencias deja de



alimentar demandas dirigidas a someter esas diferencias a procesos de ‘homogeneización’, ‘purificación’, o cualquier otra perpetración contra la ‘otredad’ (Copjec, 2006: 28).

Este sujeto radicalmente incognoscible e incalculable es la única garantía que tenemos contra el racismo, nos dice la autora. En segundo lugar, como hemos exhibido mediante el diálogo de los distintos autores, el populismo no es un peligro para la democracia. Siguiendo la lógica freudiana y lacaniana, nos parece acertado comprender al populismo como un síntoma social, una respuesta y no un peligro. Este diagnóstico sobre el populismo es un tema que quedará para desarrollar en un próximo trabajo.

## **Reflexiones a partir del análisis de prácticas de lectura popular de la Biblia desde las mujeres en Argentina y América Latina**

En diálogo con el marco de referencia teórico, expuesto anteriormente en este artículo, se presentan a continuación reflexiones surgidas de la investigación-acción participativa (Moreno Pestaña y Espadas Alcázar, 2009), desarrolladas en torno a la práctica de la Lectura Popular de la Biblia desde las Mujeres en Argentina a lo largo de los últimos veinte años y su importancia en tanto posibilidad de articulación entre una razón populista de mujeres e imaginarios religiosos de emancipación. La Lectura Popular de la Biblia (Torres Millán y Rozen, 2006: 20–31), es un estilo particular de lectura, realizada desde las comunidades eclesiales de base y los sectores populares, que rescata la dimensión sociológica del relato bíblico desentrañando críticamente los matices del discurso teológico en vistas a instituir un empoderamiento de los lectores y las lectoras que creen en un Dios que se solidariza con la causa emancipadora de los excluidos en las coordenadas concretas de la historia. En el caso de la Lectura Popular de la Biblia desde las Mujeres, el feminismo ha aportado la herramienta de la categoría de género tanto para el análisis de la situación de las mujeres en la cultura patriarcal como para el análisis de las producciones culturales, entre ellas el texto bíblico y sus tradiciones de lectura e interpretación (Cardoso Pereira, 1996: 5–10).





Constatamos que la vida cotidiana de muchas mujeres se ha tornado territorio de luchas y resistencias. Un proceso de transformación, que se arraiga en la toma de conciencia personal de las causas de tantas subordinaciones y sometimientos, desencadena en ellas otros procesos de subjetivación que se proyectan comunitaria y socialmente, contagiando a otros y otras a la construcción de otro mundo posible. Es reconocido que, en nuestro continente, a la base del fenómeno actual del populismo, una forma de resistencia popular activa pasa también por la articulación discursiva de las demandas de las mujeres en procesos de la vida cotidiana, superando así el viejo paradigma del liderazgo patriarcal. Cuando ellas toman la calle, con ellas se moviliza la familia entera: donde ellas van, van los hijos; con ellas va la vecina, la comadre, la amiga, la hermana, la madre. Esas cadenas de equivalencia, que permiten en la emergencia de organizaciones creadas y sostenidas por las mismas mujeres para proveer soluciones cotidianas y permanentes como comedores populares, roperos comunitarios, merenderos, tienen como significante vacío, y silencioso, la demanda de «la vida en primer lugar».

Retomar lo dicho en la primera sección como marco teórico, respecto a la diferencia entre el decir/no como palabra afirmativa del *demos* que pone límites, y la no-palabra como palabra negativa del *ochlos* intentando romper la determinación de su ser como un Otro, nos permite leer gestos simbólicos como los «cacerolazos». Las cacerolas, tanto las del *demos* como las del *ochlos*, irrumpen lo público haciendo visible al sujeto que demanda, en el espacio vacío mismo que es la cacerola. Sin embargo, su modo de decir es diferente. La del *demos* es audible, la *ochlos* es silenciosa. No representan lo mismo, no demandan lo mismo. Las primeras salieron a la calle a decir/no y demandaron en Argentina en el 2001 «que se vayan todos», las segundas demandan ser llenadas. La mujer, frente a la olla vacía, no se queda callada y sale al espacio público articulando una demanda: el hambre, la falta de trabajo, la impotencia.

Los significantes de la vida y de la muerte, de la lucha y de la resistencia, parece ser el campo donde se libra la prueba más difícil, la prueba de los imaginarios, de los horizontes, de los deseos y las esperanzas que alientan nuestro poder de mujeres. Las mujeres que logran articular con su demanda una cadena



equivalencial en torno a nuevos significantes, desarticulando así el discurso hegemónico de la casa patriarcal, (Gruppi, 1978: 7-24) y su simbólica, en la cual el varón trabaja y sostiene al núcleo familiar: la esposa, los hijos, los ancianos, que moran a la sombra de lo privado. Esa misma simbólica es devuelta al sistema en un lenguaje de denuncia ya no tan solo con palabras sino con la presencia misma en la calle de los niños con sus madres, y con sus abuelos/as. Queda así al descubierto el mito y la violencia que encubre el sistema y sus discursos. Nuestra lucha de mujeres se torna así también una lucha sobre el plano de lo simbólico a fin de desenmascarar los sentidos y el poder de los discursos hegemónicos patriarcales.

Los grupos de mujeres que trabajan desde una perspectiva liberadora y de género van explorando con estas herramientas el enorme dinamismo simbólico que transcurre y rige la cotidianidad de los espacios sociales: la casa, la familia, el barrio, la iglesia, el taller, las organizaciones sociales y políticas, la escuela, la universidad. Consideramos que en el actual contexto social, político y económico de nuestro continente, el protagonismo de las mujeres en las organizaciones sociales y democráticas ha de ser nutrido en todas sus vertientes. La transformación social en una perspectiva feminista emerge íntimamente ligada a la afirmación de la identidad y de la construcción de la autoestima. Es por eso, que el acompañamiento de los procesos de transformación y empoderamiento de las mujeres de sectores populares hacia la participación en las instancias de una ciudadanía plena, no descarta el cultivo de la espiritualidad, la mística y la ética cristiana, antes bien, las requieren y demandan permanentemente.

Estimamos, pues, que el desarrollo de una conciencia crítica de identidad de género empodera efectivamente a las mujeres a nivel personal y colectivo,<sup>1</sup> en tanto posibilita, por un lado, la apropiación de herramientas de análisis de las dinámicas cotidianas de circulación del poder en todas sus expresiones y, por otro, ejercita permanentemente la deconstrucción de los discursos

---

<sup>1</sup> El Diccionario Panhispánico de Dudas (Real Academia Española, 2005) define *empoderar* como conceder poder a un colectivo desfavorecido socioeconómicamente para que, mediante su autogestión, mejore sus condiciones de vida.



hegemónicos. De este modo se va vislumbrando un alcance político para los significantes religiosos desde una hermenéutica bíblica de mujeres, siempre atenta a acompañar tanto los procesos de indeterminación por parte de las mujeres protagonistas de la Lectura Popular de la Biblia desde las Mujeres. Estas consideraciones teóricas nos ayudan a situar, ampliar y complejizar la articulación entre la Palabra Divina y la palabra política en dinámicas sociales coyunturales. Lejos de reducirla al dominio exclusivo de las iglesias y de una religión de claustro, ubicamos la Lectura Popular de la Biblia desde las Mujeres la frontera, logrando equivalencia entre la Palabra Divina y las diversas dimensiones subjetivas y transubjetivas de la vida cotidiana de las mujeres.

Nuestro método arraiga en la confianza de saber que la Palabra Divina, en el sentido del concepto bíblico *dabar*, es decir, palabra-acontecimiento (Schökel, 1975: 249–282), es palabra pública, ya que aparece, se manifiesta y dice en la vida cotidiana, en los cuerpos, en las experiencias de mujeres. En la palabra pública de mujeres, en tanto palabra política capaz de articular significantes religiosos –como por ejemplo el de una justicia evangélica no meritosa sino compensativa– la interpretación feminista de la Biblia (Schüssler Fiorenza, 2004:109–134) cuestiona el paradigma androcéntrico patriarcal que permea la exégesis y la hermenéutica bíblica tradicionales. Asimismo, reconoce la equivalencia de autoridad de las mujeres como sujetos legítimos de interpretación de la Palabra Divina. La Lectura Popular de la Biblia desde las Mujeres tiene su punto de partida en las actuales experiencias de las mujeres latinoamericanas. Este primer paso visibiliza la situación de nuestra condición de género ya que la herramienta de la sospecha a modo de lupa deja en evidencia los mecanismos discursivos que han sostenido la desigualdad persistente perpetuado la exclusión sistemática de ellas como lo Otro,<sup>2</sup> por siglos y siglos. El primer momento del método, el de la narración de vida de actuales y precedentes, hace audible lo inefable, pone en palabra textos vitales, hace evidente la condición de género en la recuperación discursiva de la memoria de vidas particulares en tanto huellas de la identidad de mujeres. Como los antiguos sabios

---

<sup>2</sup> En el sentido que Foucault dice «lo otro», es decir lo diferente, lo despreciado. Para el patriarcado es la mujer, el pobre, el indio, el extranjero, el negro, el niño, el enfermo, etc.



que, frente a las encrucijadas del presente, del pasado y del futuro, escudriñaban las vísceras de las criaturas sacrificadas, así también las mujeres escudriñan las entrañas de sus pueblos y, como profetisas y visionarias, su palabra política aparece como clamor de deseos y esperanzas. Palabra Divina y palabra política se articulan en la historia de la salvación como palabra creadora, como palabra que es salud, sanación, justicia.

Su espiritualidad brota cuando el discurso es capaz de expresar y articular las certezas inscriptas como huella en el cuerpo, haciendo audible las demandas que brotan de lo más hondo como gemidos hasta despertar la memoria de las antiguas promesas y las esperanzas que les contaron sus madres y sus padres. En los pueblos latinoamericanos, la fe en la encarnación y en la resurrección confirma en su círculo hermenéutico la centralidad del cuerpo, de ahí que para interpretar tanto la realidad presente, como la Biblia, la memoria del pasado, o las construcciones teológicas debería considerarse el lenguaje a través del prisma de los cuerpos denigrados de las mujeres por siglos. Para las mujeres cristianas el Evangelio no siempre fue anunciado como una buena noticia. Negación, desprecio, culpabilización, son conceptos que deberían desarticularse mediante estas prácticas discursivas. Cuerpos estigmatizados por su marca sexual, por su belleza y armonía, por su poder de engendrar y alimentar, fueron exiliados de su propio poder y convertidos en lugar de dominación y violencia, de culpa y sometimiento. Los senderos de justicia de las mujeres comienzan muchas veces en la reivindicación del poder de su propio cuerpo, y desde su autoestima se irradia una acción emancipatoria de su propio ser, de su propia historia, de su entorno más cercano y sus horizontes más lejanos.

La Lectura Popular de la Biblia desde las Mujeres propicia metodológicamente este camino del cuerpo como punto de partida y clave de interpretación (Seibert, 2000: 192). Se parte del encuentro con un cuerpo socializado, narrado, objetivado, el cuerpo de la cultura, resultado del disciplinamiento de género. Esta herramienta metodológica que ayuda a comprender las vivencias del cuerpo, ayuda también a descubrir en los textos bíblicos aquello que pertenece al contexto cultural en que fue escrito. Aplicar críticamente los métodos clásicos de la exégesis bíblica permite recoger resultados en función de los presupuestos hermenéuticos y



de opciones metodológicas desde la perspectiva de las mujeres. Integra aquellos métodos conocidos con otros surgidos en la propia experiencia de lectura. La herramienta de la sospecha ayuda a estar atentos al sesgo patriarcal que caracteriza a ciertos resultados de la investigación exegética, así como también a algunos instrumentos de trabajo tales como las traducciones, los comentarios, vocabularios, diccionarios, e incluso disciplinas auxiliares como la filología, la arqueología, la historia, la sociología, o la antropología. La Biblia tiene una visión androcéntrica y patriarcal porque fue escrita por varones desde los varones y para los varones, pero la Palabra de Dios como *dabar*, en decir, palabra-acontecimiento liberador, no se reduce al texto bíblico en su dimensión material, de ahí que sea posible la construcción discursiva de nuevos significantes religiosos a partir de la Palabra Divina, capaces de articular con la palabra política en función de la justicia. *Dabar*, entre las mujeres latinoamericanas, constituye el elemento de discernimiento y juicio crítico de lo que proclaman como Palabra de Dios en sus vidas.

En la práctica de la lectura de la Biblia se rastrea la memoria de sabiduría guardada en los relatos. Se toma conocimiento de las realidades históricas y culturales donde fueron producidos los textos, se reconstruyen los contextos de vida de los personajes que se narran, se indaga el sentido que tiene todo eso hoy. La Palabra Divina articulada con la palabra política intenta ser un camino de construcción colectiva de poder y conocimiento en el cual las experiencias y la sabiduría de las mujeres no queden errantes, sin saber de dónde vienen ni a dónde van. Por eso se alienta la producción, la conservación, el intercambio y la transmisión del saber de las mujeres.

La dimensión de la hermenéutica feminista tiene un horizonte profético en tanto pone al descubierto y denuncia la manipulación que el poder patriarcal hace en su lectura de la Biblia, legitimando la injusticia estructural de tantos sistemas políticos, económicos e incluso religiosos que oprimen a los más débiles. También tiene un horizonte holístico, ya que no se queda únicamente en las relaciones humanas sino que va más allá, captando la relación y la interdependencia de todo con todo. Esta comprensión imprime un carácter propio incluso a su modo de vivir el ecumenismo, que no se reduce exclusivamente a un intercambio intraeclesial, sino que



se abre al dialogo con otras experiencias de interpretación de la esencia del ser humano, del mundo y de la trascendencia, tanto del pasado como del presente.

## Conclusión

Como la equivalencia, dice Laclau, es condición de cualquier representación y, aunque la unidad aparece más allá de todas las diferencias, la equivalencia es posible por la operación de reintroducción de la diferencia, entonces, desde esa perspectiva de articulación populista, se intento visualizar otro modo capaz de articular los principios de igualdad y libertad. Se analizó, en dialogo con la disciplina teológica, que los pueblos religiosos poseen la habitualidad para escuchar la palabra de lo Otro como una novedad que trae sentido a la historia. En dialogo con el psicoanálisis, se observó que a diferencia de la masa que se sostiene en el ideal, el populismo pone en acto la pluralidad discursiva, por lo que supone la idea de democracia como fundamento y revitaliza en su accionar mismo la vieja retórica moralizante y predestinada, desideologiza la política y permite que la creatividad de todos produzca iniciativas populares nuevas, posibilitando la irrupción de acontecimientos imprevistos e irreductibles a formas previas.

Una cultura política posible, libertaria, emancipatoria, implica la construcción de hegemonía popular como condición, a través de la invención cultural, sin gradualismos ni puntos de llegada, con antagonismos que se inscriben en la democracia, dentro de sus límites y posibilidades, y asumen el riesgo de la verificación colectiva. A modo de ejemplificación de dichos procesos, se presentó un trabajo en orden a la toma de conciencia de la propia identidad a partir del género, desde el propio lugar social, en el marco de una mística solidaria en clave cristiana, ecuménica y holística. Esta experiencia permitió analizar críticamente el impacto de los procesos políticos en la vida cotidiana y las prácticas de organización popular de las mujeres. La practica mostró que contribuir a fortalecer la articulación de las experiencias discursivas de empoderamiento de las mujeres, posibilitó el impulso y potenciamiento de la creación de redes, espacios de análisis y reflexión. Se señaló como el hecho de brindar



herramientas pedagógicas a fin de que las destinatarias se capaciten como multiplicadoras de sus procesos fue eficaz.

## Referencias bibliográficas

- Aristóteles (1985). *Política*. Madrid: Editorial Orbis.
- Bultmann, Rudolf (1974). *Creer y comprender, vol. 1*. Madrid: Studium.
- Cardoso Pereira, Nancy (1996). «Pautas para una hermenéutica feminista de liberación». *RIBLA* 25: pp. 5–10.
- Copjec, Joan (2006). *El sexo y la eutanasia de la razón*. Buenos Aires: Paidós Ibérica.
- Cheresky, Isidoro (2008). *Poder presidencial, opinión pública y exclusión social*. Buenos Aires: Manantial.
- Freud, Sigmund (1973). *Introducción al Narcisismo*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- (2004). *Inhibición, síntoma y angustia*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- (2006). *Psicología de las masas y análisis del yo*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- (2007). *Malestar en la cultura*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Gruppi, Luciano (1978). *El concepto de Hegemonía en Gramsci*. México: Ediciones de Cultura Popular.
- Gutiérrez, Gustavo (1999). *Teología de la Liberación*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Lacan, Jacques (1974-1975). *Seminario XXII: R.S.I.* [real, simbólico, imaginario]. Inédito.
- (1985). «Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano». En: *Escritos II*. México: Siglo XXI, pp. 773–807.



- (1992). *Seminario XVII: El reverso del psicoanálisis*. Barcelona: Paidós.
- (1996). *Seminario XVII: El reverso del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- (1999). *Seminario XI: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe (1987). *Hegemonía y estrategia: hacia una radicalización de la democracia*. Madrid: Siglo XXI.
- (2004). *Hegemonía y estrategia: hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires: Paidós.
- (2008). *Debates y combates: Por un nuevo horizonte de la política*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Moreno Pestaña, José y María Ángeles Espadas Alcázar (2009). «Investigación Acción participativa». En: Román Reyes (dir.), *Diccionario Crítico de Ciencias Sociales. Terminología Científico-Social*. Madrid: Plaza y Valdés.
- Muffe, Chantal (2010). Ponencia presentada en el Congreso Internacional Extraordinario de Ciencia Política, San Juan.
- Rancière, Jacques (1998). *En los bordes de lo político*. Buenos Aires: La Cebra.
- (2007). *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva visión.
- Real Academia Española (2005). «Empoderar». En: *Diccionario Panhispánico de Dudas* [Libro digital]. Disponible en internet en: <<http://lema.rae.es/dpd/>>.
- Rosanvallon, Pierre (2007). *La contrademocracia: La política en la era de la desconfianza*. Buenos Aires: Manantial.
- Schökel, Luis Alonso (1975). «Palabra». En: AAVV, *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, DTNT, Ed. Barcelona: Herder.
- Schüssler Fiorenza, Elizabeth (2004). *Los caminos de la sabiduría. Una introducción a la interpretación feminista de la Biblia*. Santander: Sal Terrae.





Seibert, Ute (2000). «Hacer teología feminista. Entre el cuerpo y la palabra». *Revista Alternativas* 7, N° 16/17.

Sobrino, Jon (2009). *Jesús en América Latina*. Santander: Sal Terrae.

Soler, Colette (2009). *La querrela de los diagnósticos*. Buenos Aires: Letra Viva.

Tilly, Charles (2000). *La desigualdad persistente*. Buenos Aires: Manantial.

Torres Millán, Fernando y Pablo M. Rozen (2006) «Palavração (palabra-acción) - Lectura popular de la Biblia como educación popular». *RIBLA* 53: pp. 20–31.

---

### **Emilce Cuda**

Profesora en la Universidad de Buenos Aires (UBA) y en la Universidad de Belgrano (UB). Doctorado en Teología por la Pontificia Universidad Católica Argentina. Investigadora en la Pontificia Universidad Católica Argentina (UCA) y en la Universidad de San Martín (USAM) en Buenos Aires, Argentina.

---

---

### **Nora Merlin**

Docente universitaria en la cátedra «Psicoanálisis Freud», Titular: Juan Carlos Cosentino, desde 1984 a 1992, en la cátedra «Psicopatología», Titular: Roberto Mazzuca y «Psicoanálisis Freud I», Titular: Osvaldo Delgado, desde el 2006 a la actualidad. Licenciada en Psicología por la Universidad de Buenos Aires. Psicoanalista. Autora de varios capítulos de libros y publicaciones. Actualmente, está realizando una maestría en Ciencias Políticas en IDAES.

---



---

## **Sandra Mansilla**

Docente y formadora de agentes sociales y culturales. Teóloga egresada de la Universidad Católica Argentina. Miembro de la Comunidad Teológica «Rajab» y del Equipo «Género y Biblia» de Argentina. Investigadora en Estudios de la Mujer desde la perspectiva de género. Autora de numerosas publicaciones relacionadas con la hermenéutica bíblica latinoamericana desde la perspectiva feminista y popular.

---

---

### **Referencia bibliográfica recomendada**

Cuda, Emilce, Nora Merlin y Sandra Mansilla (2013). «Populismo, misticismo y psicoanálisis». *Religión e incidencia pública. Revista de investigación de GEMRIP* 1: pp. 61–86. [Revista digital]. Disponible en internet en: <<http://www.gemrip.com.ar>> [consultado el dd de mm de aaaa].

---



Este obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 3.0 Unported

---