



Editorial

Amistades con beneficios

Deconstruyendo la relacionalidad
entre política y religión

Hugo Córdova Quero y Nicolás Panotto



Las religiones en el espacio público

Cuando hablamos del lugar que tienen las religiones en el espacio público nos surgen varias preguntas. Por un lado, ¿Pueden aportar las religiones a la construcción de un espacio democrático dentro de las organizaciones de la sociedad civil, mostrando una visión y práctica alternativa frente a algunos agentes religiosos que precisamente militan para la clausura de agendas democráticas e inclusivas? Por otro lado, ¿puede la especificidad de la dimensión política del campo religioso contribuir al análisis de las implicancias de lo que se llama «posverdad», más concretamente sobre los elementos afectivos y subjetivos que se ponen en juego en los debates y procesos políticos?

Cuando analizamos el lugar que tienen las religiones en el espacio público o los procesos políticos latinoamericanos, su presencia es más que evidente aunque sus dinámicas distan de ser uniformes. Por el contrario, son sumamente complejas y ambiguas, precisamente porque las identidades religiosas distan de ser homogéneas. El elemento religioso siempre formó parte de los procesos sociales, la construcción de imaginarios culturales y el sostenimiento de cosmovisiones políticas en nuestro continente.



Panorama actual de lo religioso en el continente

Si hacemos un mapeo general sobre este campo en América Latina, hay varios elementos a resaltar. Primero, la historia de las naciones latinoamericanas se funge en una matriz cristiana —más concretamente católico-romana—, que permea todos los aspectos de la vida social. Más allá de que se esgrime la existencia de Estados laicos, la mayoría de los países latinoamericanos siguen sosteniendo económicamente la curia católica romana —en clara segregación de otras Iglesias Cristianas y religiones— y remiten a las autoridades eclesiales frente a cualquier situación de conflicto social o el tratamiento de temáticas sensibles. Inclusive en países como Argentina —que en los últimos años a confrontado grandes debates públicos para encarar agendas sobre derechos e inclusividad— la Iglesia Católica Romana ha mantenido su estatus de refugio moral, hecho que ha impedido la profundización de otros proyectos y la atención a otras demandas, como por ejemplo el aborto.

En otros términos, muchos elementos presentes en las cosmovisiones socio-culturales y políticas del continente responden a esta matriz cristiana-católicorromana-céntrica, como son, por ejemplo, ciertas concepciones antropológicas ligadas a la corporalidad y la sexualidad, el lugar de familia tradicional en la sociedad, la concepción del poder, los procesos de racialización y las visiones neocoloniales que aún persisten en nuestras sociedades. La Iglesia Católica Romana sigue siendo un agente con gran determinación y presión para encauzar agendas públicas, y una salvaguarda moral frente a situaciones de crisis. Por ejemplo, varias estadísticas muestran que la población ubica a esa Iglesia como el agente de mayor confianza social, frente a otros agentes como gobiernos, partidos, personajes políticos, etc. Todo esto se profundiza más aún que ahora tenemos un «Papa latinoamericano».

Un actor que poco a poco fue cobrando creciente relevancia son las iglesias evangélicas. Desde la década de 1980, su presencia geográfica ha ido creciendo en muchos países, al punto de transformarse en la primera minoría en casi toda América Latina. Este crecimiento vino de la mano de la capacidad de varias de estas expresiones en adentrarse y trabajar en espacios populares, y



cumplir un rol que ni el Estado ni la Iglesia Católica Romana podía cumplir, además de responder, desde su cosmovisión y práctica, a varias demandas, hibridaciones y sincretismos presentes en los heterogéneos espacios populares, sea en términos socio-culturales como propiamente religiosos.

Las iglesias evangélicas pasaron de ser agentes periféricos a actores de gran relevancia social. Una primera instancia de incidencia tuvo que ver con la organización de multitudinarias marchas, con diversos lemas: «bendecir» las ciudades y autoridades, reclamar por leyes de igualdad religiosa u oponerse a proyectos de ley, generalmente vinculados con la «defensa de valores». Sin embargo, vale recalcar que actualmente la dinámica de movilización ha mutado hacia un fuerte lobby político, donde se evidencian procesos de institucionalización, organización y financiación, que hacen a parte de este sector un actor social con arraigamiento en los procesos formales de la clase y burocracia políticas.

A todo esto, hay que sumarle un segundo elemento. Hablamos de algo que la teología fundamentalista o la tradición cristiana nunca hubieran creído posible: que algunas iglesias evangélicas y algunos sectores de la Iglesia Católica Romana hoy trabajen juntos. Esto lo llamamos *ecumenismo de ofensiva moral*, es decir, el trabajo unido entre ambas expresiones religiosas para articular esfuerzos de oposición a leyes en torno a derechos sexuales, diversidad, inclusividad, aborto, entre otros temas.

Un tercer elemento a resaltar de este contexto es cómo se evidencia la realidad y visibilidad de la diversidad religiosa de nuestra región. Como sabemos, existe una gran pluralidad de expresiones religiosas, comenzando por nuestros pueblos originarios hasta grandes comunidades de las religiones Islámica, Judía, Budista e Huinduista así como también una riquísima variedad de grupos afroamericanos, religiosidades populares, religiones asiáticas y afro-latinoamericanas, entre otras. Empero, se evidencia al mismo tiempo una tendencia tanto social como mediática y política de estigmatizar expresiones religiosas que no responden a los cánones de las identidades monopólicas, es decir, a las cristianas. Más allá de que en estos últimos diez años se han creado secretarías e instancias ministeriales para atender a la



diversidad religiosa en cada país —tales como la Oficina Nacional de Asuntos Religiosos (ONAR) en Chile o la Mesa de Diversidad de Creencias y Religiones en Argentina, entre otras— aún se carece de un abordaje del fenómeno religioso que se atreva a ir más allá de los parámetros institucionales, fenomenológicos y hasta teológicos que impone el cristianismo. Es decir, el uso de un texto sagrado, un tipo de desarrollo dogmático, una manera de institucionalizar la comunidad, marcos para «validar» como «religioso» a un grupo. En definitiva, si no se cumple con estas características, entonces las instituciones simplemente quedan fuera del paraguas de lo religioso.

El último elemento a mencionar es la gran masa de comunidades y organizaciones religiosas heterodoxas que se diferencian de los cuerpos monopólicos y que presentan teologías, discursos y prácticas críticos y comprometidos con los Derechos Humanos —en adelante citado como «DDHH»—. Podemos ver que en todos los emprendimientos en torno a DDHH en diversos países del continente, siempre encontramos algún actor religioso, ya sea una iglesia o una institución. En proyectos por la memoria, acompañamiento de sectores postergados, inclusive como agentes pioneros en proyectos de defensoría e inclusividad, hallamos personas, comunidades y organizaciones cuyo compromiso parte de una profunda convicción de fe y un desarrollo teológico no tradicional, como pueden ser las teologías de la liberación, teologías feministas, teologías queer, entre muchas otras.

Como vemos, el escenario es sumamente paradójico. Podríamos decir, inclusive, que las propias instancias de polarización y conflicto que hoy día vemos en nuestras sociedades, también se reflejan en las tensiones ideológicas y teológicas dentro de los espacios religiosos. Por ello, podemos afirmar que las creencias religiosas tienen esa *capacidad mimética*, como dirían algunos pensadores poscoloniales, de ser tanto una herramienta funcional a las cosmovisiones monopólicas como también habilitar instancias de resistencia, articulación y acción liberadora. Una realidad que no es excluyente al campo religioso sino que involucra también a otros espacios o militancias.



Este panorama, entonces, nos presenta algunas preguntas: ¿cómo hacer para resistir de manera efectiva el trabajo sistemático de instituciones religiosas que trabajan mancomunadamente con otros agentes sociales y partidos, en el bloqueo de proyectos inclusivos y de promoción de DDHH? ¿Cómo articular procesos de trabajo conjunto con iglesias y organizaciones comprometidas con agendas democráticas? ¿No es acaso necesario replantear algunas de nuestras cosmovisiones con respecto a la relación entre religión y política, con el objetivo de promover nuevas formas de intervención?

Tipos de relación entre las religiones y el espacio público

Existen distintos tipos de relación entre las religiones y el espacio público. Sería imposible agotar todas las maneras en este escrito, por lo que mencionaremos tres posibles visiones a las que hemos llamado de la manera que se explicita debajo.

Resistencia moral

Esta relación refiere a un paradigma que proviene ya desde el siglo XVII donde la Iglesia Cristiana se transformó en defensora de la familia como el núcleo moral puro de la sociedad y refugio de la perversión de las ciudades industrializadas nacientes. Esta cosmovisión ha quedado impresa hasta hoy, en muchas expresiones cristianas en donde la defensa de la familia tradicional, la protección de la sexualidad, entre otros elementos, se transforman en banderas de acción política.

Diálogo público racional

Esta relación es donde se acepta que las expresiones religiosas formen parte de los debates públicos, pero sólo si lo hacen desde la «razón pública» que media el debate. Esto no se aplica sólo a los grupos religiosos sino a otros agentes, como los pueblos originarios, cuya cosmovisión debe ser dejada de lado para dialogar desde los parámetros modernos y occidentales. La pregunta sobre este asunto van en la misma línea de lo que ya se cuestiona a esta



posición per se: ¿quién establece esa razón pública y sus mediaciones? ¿Puede ella acaso ser un elemento neutral? ¿Por qué no aceptar la alteridad de las expresiones identitarias, inclusive desde el uso de sus propios modos de construcción de sentido (lo que Boaventura de Souza Santos (2004) llama «ecología de saberes»)? Más aún, lo que convoque el diálogo, ¿debe ser una epistemología o discurso en común, o un compromiso ético en torno a las demandas que surjan del contexto? Esto podría llevar a lo que Alessandro Ferrara (2014) denomina como *monopluralismo liberal*:

Muchas de las variedades de liberalismo perfeccionista o comprehensivo incurren en una peculiar contradicción performativa: parecen admitir el pluralismo en muchas áreas, excepto cuando se trata de las razones por las que el pluralismo debe ser aceptado; “monopluralismo liberal” es el nombre de esa mezcla de fundacionalismo pluralista, que en último término se reduce a la fundamentación de la tolerancia y a la autonomía individual (p.133).

Diálogo crítico intercultural

La última forma de ver esta relación parte de una concepción particular de lo público y lo político. Es decir, comprende lo público como la construcción de un espacio que convoca la pluralidad de identidades que la compone —dentro de ellas las religiosas— para formar parte de un proceso de búsqueda de consensos transitorios, inscritos en inevitables tensiones y conflictos. La dimensión política de esta dinámica tiene que ver precisamente con la puesta en evidencia de esas particularidades identitarias que se articulan alrededor de la atención de demandas. Aquí, las expresiones religiosas ingresan al espacio público aportando a procesos inclusivos y democráticos, entendiéndose como una voz más entre muchas y enriqueciendo con su especificidad a la diversidad constitutiva de la sociedad.



La creencia religiosa: Entre lo público, lo privado y lo personal

Uno de los principales puntos de partida en la tradicional teoría de la secularización es el argumento que afirma que las religiones pertenecen al ámbito de lo privado. Lo público, por su parte, tiene que ver con el espacio de las relaciones, de la administración pública, de lo político, etc., lugares vinculados a intereses «en común», en donde lo religioso no tiene entrada. Esta diferenciación, tal como fue mencionado anteriormente, dista de ser correcta en un contexto donde las religiones están cobrando cada vez mayor voz en el espacio público, lo cual demuestra una vez más que dicha distinción es más bien un constructo moderno.

Ante todo hay que aclarar que esta división forma parte del imaginario moderno, tocando varios aspectos de su cosmovisión social, no sólo sobre el campo religioso. Según Jeff Weintraub (1997: 1-42), existen cuatro comprensiones en torno a la distinción entre público y privado. Primero, *la perspectiva liberal-económicoista*, que parte de una separación entre administración estatal y economía de mercado, siendo esta segunda el ámbito de las pretensiones personales sin control externo alguno. Segundo, el *enfoque republicano* que diferencia comunidad política —o sea, quienes administran lo público— y ciudadanía en general. Tercero, un *enfoque «territorial»* donde lo público es el espacio en el cual circulan las relaciones e interacciones, mientras que lo privado representa una dimensión micro de socialización primaria y elemental. Finalmente, el *enfoque feminista*, que denuncia la cercenación de lo privado como el campo de la familia, lo doméstico y la mujer, mientras lo público es el dominio de los varones, la política y el mercado.

Como se hemos desarrollado en el apartado anterior, la restricción del lugar de lo religioso es parte de un proceso de invención moderna para circunscribir esferas de dominio. En este sentido, se ubica el evidente factor ya mencionado sobre el cuestionamiento de la tutela eclesial dentro del campo político. Sin embargo, también hay que entender esta dinámica a partir del contenido que se da a lo propiamente privado y lo propiamente público; es decir, lo religioso tiene que ver con el terreno doméstico



y familiar, mientras que lo público con una clase política y una razón pública impresa en la ciudadanía. Pero, como afirma José Casanova (2012), la restricción de lo religioso al ámbito de lo privado tiene el objetivo de despolitizar lo religioso y enmarcar el dominio de lo público en una razón autónoma. En otras palabras, Casanova (2012) afirma que «dado que la concepción liberal tiende a combinar y a confundir el Estado, lo público y lo político, la separación de la religión respecto del Estado es entendida y prescrita como un proceso simultáneo de privatización y despolitización» (p. 106). El autor finalmente concluye:

El miedo liberal a la politización de la religión es, simultáneamente, el miedo a una oficialización que pueda poner en peligro la libertad de la conciencia individual, y el miedo a una religión ética desprivatizada que podría introducir, en la deliberaciones ‘neutrales’ de la esfera pública liberal, concepciones extrañas de justicia, de interés público, de bien común y de solidaridad (Casanova, 2012: 106)

Por eso la pregunta en este caso sería: ¿cómo definir el espacio público y cuál sería su distinción con el ámbito de lo privado? Como varios estudios afirman, la propia concepción de lo público como una esfera independiente es también una construcción moderna que intenta demarcar círculos de dominio tanto para el ámbito político como también distinciones funcionales a los inicios del capitalismo, como es la demarcación heteropatriarcal de lo doméstico (Sennett, 2011). Existen también postulados de corte liberal, donde lo público representa el espacio común de la ciudadanía y donde reina una «razón pública» que guía las dinámicas de deliberación (Habermas, 2006). Esta razón pública, más allá de los matices que quiera dársele, responde a una visión occidental y moderna sobre lo que significa la construcción de conocimiento social —el lugar primigenio de la razón— y por más pluralista que se presente, finalmente circunscribe lo público al dominio de una clase política que dictamina cuáles son los principios de dicha razón, y quiénes la administran y quedan fuera de ella (Lafont, 2011).



Varios abordajes contemporáneos —tales como los de Norbert Lechner (1982), Nancy Fraser (1992), Jacques Rancière (1996, 2007), Chantal Mouffe (1999, 2007), Félix Guattari y Suely Rolnik (2005) y Ernesto Laclau (2005), entre otras/os— intentan ir por un camino distinto. Lo público, en este caso, imprime el sentido más elemental de cualquier sociedad: su pluralidad constitutiva. Lo público, entonces, es la instancia donde todos los agentes y sujetos de un grupo social disputan por los sentidos de lo que entienden como «común». Dicha disputa no se da sólo en torno a la veracidad de un argumento —o sea, de un tipo de razonamiento o posicionamiento ideológico que afirme la «verdad»— sino desde la atención de demandas populares y democráticas (Laclau, 2005: 97ss).

En este sentido, lo público es un espacio de decisión pero que no está circunscripto a una razón metafísica ni tampoco pertenece a una clase política profesional. El Estado, en este caso, representa un epicentro pero no el único lugar de deliberación. Como afirma Daniel Innerarity (2015), el espacio público contemporáneo se proyecta desde el sentido de diferencia, y todo el impacto que ello produce en términos políticos, económicos y socio-culturales. Así, Innerarity (2015) concluye que «hoy día la política se juega más por las políticas del reconocimiento, es decir, por hacer presente y manifestar la diferencia» (p. 61-62).

Es precisamente a partir de estos factores que en las últimas dos décadas movimientos sociales, ONGs, grupos de defensoría de derechos, entre otros agentes, han promovido una resignificación de lo propiamente político, de sus agentes privilegiados y de los modos de apropiación de lo público, lo cual va mucho más allá que la burocracia estatal, aunque sin duda la incluye, faculta y modifica. Es aquí también donde lo que comúnmente se denomina como «privado» cobra otro cariz. Es decir, tal como sostienen muchos grupos feministas, lo que generalmente se circunscribe al campo de lo privado —la familia, lo sexual, las relaciones— son también asuntos políticos y públicos. Esos asuntos tienen directa injerencia con el conjunto de demandas de la pluralidad de agentes sociales que componen el grupo.



Es en este contexto donde el lugar de lo religioso debe ser redefinido en lo que respecta a su lugar en esta diada construida sobre lo público y lo privado (Panotto, 2016: 65-68). Hay dos elementos a tener en cuenta. En primer lugar, las comunidades religiosas ingresan en este contexto como una de estas tantas voces, tal como desarrollado por Charles Taylor respecto a una nueva comprensión de lo secular como ampliación de prácticas y opciones sociales. Lo religioso en sí se transforma en un significante que no se restringe al campo de lo privado ni tampoco posee un sentido o uso únicos ya que su apropiación dependerá del tipo de demandas que atienda. Lo público se transforma así en un espacio de disputa por la reapropiación de lo religioso según los tipos de articulación que se pretenden (Giménez Béliveau, 2008). Esto, además, se relaciona con lo visto anteriormente sobre los procesos de individualización. Es decir, los diversos rostros que asume lo religioso, fenómeno que no es necesariamente un proceso «individualita» sino más bien de evidenciación de su inherente diversidad.

En segundo lugar, es necesario hacer una distinción entre el ámbito privado y las opciones o identificaciones personales. En palabras de Talal Asad (2003: 8), la razón privada no es lo mismo que el espacio privado. El ámbito de lo privado históricamente ha sido cargado de una serie de fronteras con el objetivo de enmarcar una esfera de poder. Empero, dicha demarcación pretendía sacarle relevancia pública y política a diversos elementos, tales como la sexualidad, la familia —en especial los niños/as y las mujeres— y, finalmente, las creencias religiosas. En este sentido, lo religioso —como muchos otros aspectos más que enmarcan la acción de los sujetos y grupos sociales— son parte de la dimensión personal —en el sentido de representar un modo subjetivo de identificación— pero ello no lo restringe al ámbito de lo privado en tanto locus de acción. Por eso la importancia de comprender que las creencias religiosas pertenecen al campo de las identificaciones personales de los agentes —así como las ideologías, posicionamientos políticos, entre otros.—, pero su impacto puede ser tanto privado como público según los modos de uso y circulación.



La dimensión política de lo religioso

Una resignificación de la relevancia social de lo religioso no solo deviene de una reconceptualización de lo público sino también de lo político. Mientras tradicionalmente este campo ha tenido que ver con la burocracia estatal o la acción de una clase política profesionalizada, los nuevos escenarios globales, la emergencia de nuevos sujetos políticos, las crisis de los estados-nación y de las propias ideologías nacionalistas, ha dado lugar a una relectura de la dinámica política a partir de diversos elementos.¹

Primero, desde la pluralización de sus agentes: estos ya no son sólo partidos o profesionales sino diversos grupos que ponen sobre la mesa todo tipo de demandas sociales. Segundo, desde su dinámica y manifestación: lo político no es ya sólo una práctica institucionalizada en un campo particular, profesionalizado, científico y racional, sino que emerge desde prácticas estéticas, manifestaciones cotidianas, epistemologías heterodoxas, entre muchos otros elementos, donde la pluralidad de sujetos sociales ponen de manifiesto sus cosmovisiones a partir de sus prácticas específicas como agentes socio-culturales.

En resumen, lo político pasa de estar restringido a una práctica burocrática, racional o profesional desde un campo determinado de lo social —la clase política—, a una dinámica mucho más amplia y desde diversas prácticas —como pueden ser movilizaciones callejeras, trabajos en espacios de formación ciudadana, articulación de movimientos sociales, performances artísticas, etc., cuyo principal objetivo es visibilizar las demandas identitarias de distintos agentes sociales.

Por ello, podemos decir que existe una estrecha relación entre lo que se denomina *políticas de las identidades* y pluralismo religioso. En palabras de William Connolly (1999), esto tiene que ver con las «políticas del devenir», es decir, la política como una

¹ Entre algunos trabajos que abordan este tema encontramos los de William E. Connolly (1991), James D. Faubion (1995), Ernesto Laclau (2000), Homi K. Bhabha (2002, 2010), Gayatri Chakravorty Spivak (2003), Boaventura De Sousa Santos (2006), Partha Chatterjee (2008), Judith Butler y Gayatri Chakravorty Spivak (2009), Oliver Marchart (2009) y Giorgio Agamben et al. (2010), entre otros.



instancia donde las diferencias se ponen en evidencia y la construcción de lo democrático se relaciona con la visibilización de las diversas expresiones que componen la sociedad, entre ellas las religiosas.

Desde esta perspectiva, los discursos teológicos y las comunidades de fe son marcos que construyen cosmovisiones sociales a través de los dispositivos institucionales, simbólicos y rituales. En este sentido, las comunidades religiosas también actúan como instancias de resignificación cuando las matrices sociales se ven desgastadas por la falta de compromiso por parte de los actores políticos tradicionales (Panotto, 2016). Como resume de Sousa Santos (2004):

A medida que la esfera pública encoge –y, en consecuencia, se despolitizan más y más dimensiones de la vida colectiva-, la esfera privada, transformada en fundamento de la autonomía política del individuo, se expande simbólica y materialmente. La religión emerge entonces como una de las características (y de los motores) principales de esta expansión (p. 77).

Profundizando este abordaje, Joanildo Burity (2009) habla de cuatro aspectos centrales que afirman la relación entre política y pluralismo religioso, especialmente en América Latina. En primer lugar, las religiones son un elemento constitutivo de las sociedades del continente, aunque son frecuentemente olvidadas dentro de los debates públicos y políticos. Segundo, no se puede negar el lugar que poseen las religiones en el ámbito de lo público. En estas últimas décadas, esta presencia se ha reflejado en una mayor interacción de gobiernos con iglesias y organizaciones religiosas en la ejecución de trabajos sociales, la consideración del tema religioso por parte de organizaciones civiles, la inclusión de lo religioso como política cultural, entre otros. En tercer lugar, es posible analizar los fenómenos religiosos y su relación con el espacio público desde la misma mirada que la relación entre sociedad civil y Estado. Por último, los espacios religiosos son también campos de articulación de discursos e imaginarios políticos, con agendas públicas específicas.



Otro tema que se une a esta discusión es el de *ciudadanía, sociedad civil y su relación con lo religioso*. Existe una bizantina complicación con respecto a la ética del ciudadano a la hora de saber cuál es su determinación: ¿responde al Estado o a la sociedad en general? Esta pregunta refleja una amplia discusión sobre el origen y el lugar de la ciudadanía, y las inherentes dinámicas y tensiones que se gestan entre los diversos agentes sociales que entran en juego. Podemos ver que el análisis de la construcción de la ciudadanía ha partido según las maneras en que se enfocaba esta relación: la relación entre Estado y sociedad civil, el lugar del Estado como institución representativa de una sociedad particular, la ciudadanía como conjunto de agentes alternativos a las prácticas e instituciones políticas tradicionales, entre otros elementos.

Según Michael Walzer (2012), entre el siglo XIX y XX se pueden encontrar cuatro tipos de respuesta a la búsqueda por determina la ciudadanía. Las distingue de la siguiente manera: *la ciudadanía democrática* —presente en Rousseau y su concepto de ciudadanía como agencia moral, donde lo democrático se presenta como marco homogéneo de representación, burocrático y de corte nacionalista—, *la cooperación socialista* —que propone un Estado no político, una regulación sin conflicto y la «administración de las cosas»—, *la autonomía individual* —que se ubica en la vida del mercado, donde las opciones dejan de ser políticas para ser opciones individuales de consumo— y *la identidad nacional* —donde predominan los lazos históricos y sanguíneos en torno a un territorio—.

Podemos decir que este panorama es el reflejo de una conocida discusión dentro del campo de la política: la tensión entre lo universal y lo particular. En otros términos, de cómo se gesta la relación entre segmentaciones identitarias e institucionales —o sobre la manera de definir lo público— a partir de la pluralidad de identificaciones, sujetos y discursos que surgen dentro de un campo social, y cómo estos últimos desafían las segmentaciones de sentido y prácticas legales consensuadas socialmente. Es aquí que encontramos propuestas como el asociacionismo crítico (Walzer, 2012) o la democracia participativa (Blondiaux, 2013), donde los ciudadanos toman decisiones según los espacios en que conviven, más allá del alcance del Estado.



De esta manera, se recupera la noción de cotidianidad y subjetividad a partir de las cuales se comprende a los ciudadanos, no ya desde marcos identitarios preestablecidos e institucionalizados, sino como un conglomerado donde se entrecruzan un sinnúmero de factores subjetivos, legales, institucionales, socio-culturales e históricos. Michael Maffesoli (2005) lo resume de esta manera:

Al querer hablar de sociedad civil como una forma de situar estas contradicciones en cuestión no estamos más que designando con un concepto matizado la tribalización de la política, es decir, ese fenómeno de grupos, de redes de contacto, que funcionan a partir de las necesidades cotidianas, de los sentimientos compartidos, de los afectos resentidos, más que a partir de objetivos a largo plazo o buscando un fin eterno, una Historia única y certera. Efectivamente, más que tratarse de una forma de empoderamiento, de una nueva dinámica ciudadana en el sentido formal del término, nos enfrentamos con la potenciación, en momentos presentes de dinámicas solidarias siempre existentes; es la reaparición de la fuerza del sentimiento de pertenencia grupal, de un mutuo codeo, de un corporeísmo, que cuando las demarcaciones se vuelven demasiado rígidas, tiende a aflorar con mayor fuerza (p. 21).

De todos los temas que el concepto de ciudadanía y sociedad civil podrían traer al análisis del rol político y público de las religiones, nos quedaremos con dos elementos que Maffesoli (2005) destaca: *la distinción entre poder y potencia*, y *la cotidianización de lo político*. Lo primero nos lleva a inscribir los esfuerzos religiosos por incidir en el espacio público dentro de una nueva dinámica que desafía la concepción tradicional de poder político, el cual posee una visión institucionalista y corporativista. En otros términos, los grupos religiosos —junto a movimientos sociales, grupos de defensoría de derecho, de visibilización de minorías, etc.— son parte de esta *potencia* que desafía al poder político institucional y tradicional, al construir su posicionamiento desde nuevas estéticas, formas de socialidad cotidiana, reclamos particulares, entre otros.



En segundo lugar, los discursos y comunidades religiosas parten de la relación entre las prácticas cotidianas de los creyentes y los grupos, con la construcción y resignificación de cosmovisiones religiosas, y desde allí impulsan nuevas prácticas sociales que tienen un impacto a nivel comunitario. Los grupos religiosos representan uno de los más profundos sellos dentro de la sociedad civil en torno a la relación entre prácticas cotidianas, construcción de utopías e incidencia pública desde instancias no formales o institucionales.

Religión y política: Tramas de una relación (in)decible

El presente número de *Religión e Incidencia Pública* busca explorar los temas analizados en los apartados anteriores a través de los trabajos que las y los autoras/es han contribuido. Las diversas miradas y posicionamientos teóricos y analíticos conforman un entramado que entrelaza y une distintas experiencias para dar cuenta de un fenómeno multifacético.

En la primera sección —titulada «Coyunturas de lo religioso y lo político en tensión»— **Oscar Soto** abre este recorrido con su artículo «Religión, política y utopía en América Latina». Allí, este autor busca pensar la relación entre *lo religioso* y *lo político* desde América Latina en clave *emancipatoria*. Tomando en cuenta la coyuntura social y política del continente, Soto concluye que el saldo de la vinculación entre política y religión se torna indispensable para el avance hacia una mayor justicia social y una necesaria respuesta al grito permanente de los excluidos. En sintonía con ese análisis, el escrito «Una cuestión inefable» de **Nelson Gutiérrez Rueda** aborda la problemática de las religiones y espiritualidades en el contexto histórico de Bolivia. Focalizándose en el tránsito histórico de ese país hacia un Estado Plurinacional, el autor reflexiona sobre las ideas cristalizadas de religión y espiritualidad que terminan siendo una barrera para la comprensión de un fenómeno mucho más amplio e inefable de lo que normalmente se piensa.

La segunda sección —que lleva por nombre «Catolicismo Romano y protestantismo en la arena pública»— está compuesta



por tres artículos. El primero es el artículo de **José Andrés Díaz González** titulado «¿Cómo deben votar los Católicos Romanos?». Este escrito realiza un análisis del contenido de *Eco Católico*, periódico oficial de la Iglesia Católica Romana costarricense, durante el proceso electoral 2013-2014. Su objetivo es determinar sobre cuáles temas y lineamientos la alta jerarquía de la Iglesia Católica Romana intenta «guiar» al electorado para la emisión de su voto. Por otro lado, en su trabajo «Representaciones en torno a “la familia” en las políticas sociales», **Juan Carlos Sabogal Carmona** discute el concepto de familia(s) presente en las políticas sociales del estado en la provincia de Lombardía (Italia). Analizando críticamente la centralidad de la *familia nuclear/conyugal/heteronormativa* en algunos discursos académicos y políticos, Sabogal Carmona se centra en la influencia de cierta perspectiva de la Iglesia Católica Romana en las políticas hacia las familias y en las posibilidades que se abren para la conformación de nuevas familias.

La tercera sección de este número ha sido titulada como «Ética y política en el cine y la literatura». Hemos reunido aquí dos artículos que nos brindan dos miradas desde la ética y la estética. El primer artículo, escrito por **Fabián Bustamante Olguín**, lleva por nombre «¡Ya no basta con caridad!». Este artículo analiza las tensiones dentro del catolicismo romano chileno exhibidas en la película *Ya no basta con rezar* (1972) del director chileno Aldo Francia Boido. Bustamante Olguín sostiene que, en lo esencial, la película intenta dar cuenta, en primer lugar, de los cuestionamientos a la caridad de muchos sacerdotes catolicoromanos al insertarse en barrios marginales que los llevaron a «optar por los pobres», y en segundo lugar, del interés del director Aldo Francia de reforzar la vinculación entre cristianos y marxistas para un proyecto común como lo fue la «vía chilena al socialismo», representada por el gobierno de la Unidad Popular. En un tono muy distinto, el escrito «Literatura y ética» del autor **José Jatuff** se centra en el filósofo William James, quien piensa en la posibilidad de una «vida con sentido». Usando el concepto de James sobre el *Strenuous mood* [vigoroso], este artículo muestra el aspecto sacrificial del *strenuous mood* resolviendo una encrucijada hermenéutica expresada en una carta del filósofo.



La última sección incluye tres reseñas. La primera está escrita por **David Avilés Aguirre** sobre el libro editado por Hugo Córdova Quero y Rafael Shoji titulado *Transnational Faiths* (2014). Sigue la reseña de **Nicolás Panotto** del libro *Iconoclastic Theology* (2014) de F. LeRon Schults. Cierra la sección una reseña del libro de Joseph N. Goh cuyo título es *Living Out Sexuality and Faith* (2018), escrita por **Hugo Córdova Quero**.

Sin ninguna duda las diversas y sofisticadas contribuciones de este quinto número de *Religión e Incidencia Pública* iluminan a la vez que cuestionan los diversos rostros de la vida social en donde se entrecruzan performatividades religiosas y políticas. Confiamos que la expertise de las y los autores nos conduzcan a mayor entendimiento de cada uno de esos temas y nos ofrezcan herramientas para aplicar en nuestros propios contextos.

Referencias bibliográficas

- Agamben, Giorgio, Alain Badiou, Daniel Bensad, Wendy Brown, Jean-Luc Nancy, Jacques Ranciere, Kristin Ross y Slavoj Žižek (2010). *Democracia, ¿en qué estado?* Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Prometeo.
- Asad, Talal (2003). *Formations of the Secular. Christianity, Islam and Modernity*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Bhabha, Homi K. (2002). *El lugar de la cultura*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Manantial.
- Bhabha, Homi K., comp. (2010). *Nación y narración: Entre la ilusión de una identidad y las diferencias culturales*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Siglo XXI.
- Blondiaux, Loic (2013). *El nuevo espíritu de la democracia. Actualidad de la democracia participativa*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Prometeo Ediciones.
- Burity, Joanildo A. (2009). «Religião e lutas identitárias por cidadania e justiça: Brasil e Argentina». *Ciências Sociais Unisinos* 45, N° 3: pp.183-195.



- Butler, Judith y Gayatri Chakravorty Spivak (2009). *¿Quién le canta al estado-nación? Lenguaje, política, pertenencia*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Paidós.
- Casanova, José (2012). *Genealogías de la secularización*. Barcelona: Anthropos.
- Chatterjee, Partha (2008). *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Siglo XXI-CLACSO.
- Connolly, William E. (1991). *Identity/Difference. Democratic Negotiations of Political Paradox*. Ithaca, NC: Cornell University Press.
- Connelly, William E. (1999). *Why I am Not a Secularist*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- De Sousa Santos, Boaventura (2004). *Si Dios fuese un activista de los derechos humanos*. Madrid: Editorial Trotta.
- De Sousa Santos, Boaventura (2006). *Reinventar la democracia, reinventar el Estado*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO.
- Faubion, James D., ed. (1995). *Rethinking the Subject. An Anthology of Contemporary European Social Thought*. San Francisco, CA: Westview Press.
- Ferrara, Alessandro (2014). *El horizonte democrático. El hiperpluralismo y la renovación del liberalismo político*. Barcelona: Herder.
- Fraser, Nancy (1992). «Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy». *Social Text* 25/26: pp. 56-80.
- Giménez Béliveau, Verónica (2008). «Espacios públicos y espacios políticos redefinidos: Reflexiones sobre el accionar de los grupos religiosos en la escena pública argentina». En: Catalina Romero (Coord.), *Religión y espacio público*. Lima: CISEPA, pp.49-60.



- Guattari, Félix y Suely Rolnik (2005). *Micropolítica: Cartografías del deseo*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Tinta Limón.
- Habermas, Jürgen (2006). *Entre naturalismo y religión*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Paidós.
- Innerarity, Daniel (2015). *La política en tiempo de indignación*. Barcelona: Galaxi a Gutenberg.
- Laclau, Ernesto (2000). *Nuevas reflexiones sobre la revolución en nuestro tiempo*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Nueva Visión.
- Laclau, Ernesto (2005). *La razón populista*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Lafont, María (2011). «El debate sobre la religión en la esfera pública: problemas de aplicación y constitución de la identidad». *Enrahonar* 46: pp.53-74.
- Lechner, Norbert (1982). «Especificando la política». *Crítica y Utopía* 8: pp. 31-52.
- Maffesoli, Michael (2005). *La transfiguración de lo político: La tribalización del mundo posmoderno*. Barcelona: Herder.
- Marchart, Oliver (2009). *El pensamiento político posfundacional*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Mouffe, Chantal (1999). *El retorno de lo político*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Paidós.
- Mouffe, Chantal (2007). *En torno a lo político*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Panotto, Nicolás (2016). *Religión, política y poscolonialidad en América Latina*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Miño&Davila.
- Rancière, Jacques (1996). *El desacuerdo: Política y filosofía*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Nueva Visión.



- Rancière, Jacques (2007). *El odio a la democracia*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Amorrortu.
- Sennett, Richard (2011). *El declive del hombre público*. Barcelona: Anagrama.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (2003). «¿Puede hablar el subalterno?». *Revista Colombiana de Antropología* 39 (enero-diciembre): pp.297-364.
- Walzer, Michael (2012). «El argumento de la sociedad civil». En: Chantal Mouffe (ed.), *Dimensiones de democracia radical: Pluralismo, ciudadanía, comunidad*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Prometeo, pp.115-139.
- Weintraub, Jeff (1997). «The Theory and Politics of the Public/Private Distinction». En: Jeff Weintraub y Krisnan Kumar (eds.), *Public and Private in Thought and Practice: Perspectives on a Grand Dichotomy*. Chicago, IL: University of Chicago Press, pp.1-42.



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