

La política de lo religioso: tensiones, resignificaciones y posibilidades

Presentación en la Asamblea de la Red Latinoamericana por la Democracia (RedLad)
Cancún, México – 18 de junio, 2017

Por Nicolás Panotto

Partiendo de las preguntas eje para esta mesa, me gustaría tomar dos de ellas y abordarlas desde una perspectiva religiosa, o más concretamente desde las dinámicas presentes y los aportes de los grupos, prácticas y cosmovisiones religiosas de nuestro continente. Dicho con dos interrogantes, ¿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? Segundo, ¿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.

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 en 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 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 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-católico-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 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 la iglesia católica 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 los '80 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 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”. Pero 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 sumar algo que la teología fundamentalista o la tradición cristiana nunca hubieran creído posible: que los evangélicos y católicos hoy trabajen juntos. Esto lo llamo *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, etc.

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 indígenas hasta grandes comunidades de musulmanes y judíos, y una riquísima variedad de grupos afroamericanos, religiosidades populares, grupos budistas, etc. Pero 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 (como la ONAR en Chile, la Mesa de Diversidad de Creencias y Religiones en Argentina, entre otros), 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 (como pueden ser el uso de un texto sagrado, un tipo de desarrollo dogmático, una manera de

institucionalizar la comunidad, etc., como marcos para “validar” como “religioso” a un grupo; si no cumple con estas características, entonces queda fuera)

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 DDHH. Podemos ver que en todos los emprendimientos en torno a DDHH en diversos países del continente, siempre encontramos algún actor religioso (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?

Lo político de lo religioso

Como punto de partida para responder a este panorama, sostengo lo siguiente: *la construcción de acciones alternativas con respecto al rol público de las religiones (sea la posible articulación con movimientos sociales e instancias de lucha por los DDHH, como también la necesaria resistencia a proyectos que van contra de la promoción de dichas agendas), viene de la mano de una urgente y necesaria resignificación de la manera en que organismos de la sociedad civil y el propio Estado entiende el lugar político de lo religioso.* Esta resignificación tiene dos objetivos: por un lado, aprender nuevas concepciones que permitan incluir voces religiosas heterodoxas, y por otro, contar con herramientas para confrontar instancias en que actores religiosos asumen posiciones fundamentalistas.

El primer elemento a considerar es *el sentido público de lo religioso*. La división entre lo privado y lo público ha sido una distinción fundante para la cosmovisión política moderna. Y en este sentido, lo religioso se ha circunscripto al campo de lo privado –es decir, a la elección individual-, mientras lo público remite a la búsqueda de consensos en torno a “lo común”, donde agentes socio-políticos asumen un lugar dominante. Ahora bien, más allá de la discusión que podamos tener con respecto a la relevancia de esta distinción (cosa que los movimientos feministas ya han cuestionado al afirmar “lo personal es también político”), esta restricción de lo religioso al campo privado no permite ver la foto completa sobre las dinámicas de este campo. Más aún, José Casanova afirma que restringir lo religioso al ámbito de lo privado tiene por intención despolitizar el campo, para circunscribir “lo político” y “lo público” en otras esferas donde lo personal, lo subjetivo, lo corporal, lo afectivo, quedan de lado.

Las opciones religiosas, como toda opción, son elecciones personales –con todas las complejidades subjetivas y estructurales que ello involucra-, pero eso no significa que sea un fenómeno privado. Son dos cosas distintas. Las religiones son fenómenos históricos y comunitarios, y su dimensión pública no remite sólo al tipo de acciones en el espacio público o su unión con otros agentes sociales, sino desde su misma especificidad identitaria. Es decir que las estructuras jerárquicas, las mediaciones litúrgicas, los discursos teológicos, adquieren un lugar socio-político al ser instancias a partir de las cuales se construyen imaginarios sociales y se evalúan procesos socio-políticos por parte de sus miembros y comunidades.

Esto lleva al segundo elemento, que es *la concepción de estado laico en una sociedad secular*. Si decimos que las expresiones religiosas conllevan una intrínseca dimensión pública, ¿cuál debe ser la respuesta del Estado? Aquí ciertas perspectivas sobre Estado laico y secularización también pueden llevar a reduccionismos sobre esta relación. Por un lado, el sentido de secularización ha sido replanteado por el simple hecho de que, al contrario de lo que los propagadores de esta visión profetizaron sobre la paulatina desaparición de lo religioso en la medida del avance de la civilización y progreso modernos, lo que sucedió fue que las expresiones religiosas, por el contrario, se diversificaron y pluralizaron aun más. Por ello, hoy día se habla de *postsecularización* como el fenómeno que propone, no la desaparición sino la mutación de lo religioso a partir de un proceso de desinstitucionalización, que habilita expresiones e identificaciones que van más allá de las expresiones monopólicas e institucionalizadas.

Desde este escenario, también habría que analizar las concepciones *adjuntas* a la idea de Estado laico. Sabemos que esta concepción proviene de la división entre iglesia y Estado (cosa que, como ya dijimos, aún no se practica plenamente en nuestro continente), aunque ello no refleja necesariamente los posibles vínculos entre el Estado y lo religioso. Estado e Iglesia deben estar irremediablemente separadas, en términos tanto institucionales como orgánicos y financieros. Pero la religión es un asunto público, por lo que el Estado debe prestar atención de alguna manera. Como dice Charles Taylor, la cuestión de la laicidad no tiene tanto que ver con la relación (o

separación) entre Estado e Iglesia sino más bien con qué hace el Estado con la cuestión de la diversidad y el pluralismo.

Como dijimos, en AL diversos países han creado secretarías de diversidad religiosa, en el intento de visibilizar la pluralidad de creencias presentes, lo que a su vez significa visibilizar una pluralidad de sujetos que forman parte de nuestras sociedades. Pero de todas maneras la matriz cristiana sigue siendo determinante para circunscribir dicho campo (por ejemplo, en Argentina existen dos direcciones dentro de la Secretaría de Culto: una para el registro de la iglesia católica y otra para cultos “no católicos”)

Por todo esto, en último lugar, podemos identificar *diversos tipos de relación entre las religiones y el espacio público*. Mencionemos tres posibles visiones. Una primera que defino como *resistencia moral*, un paradigma que proviene ya desde el siglo XVII donde la iglesia 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.

La segunda la defino como *diálogo público racional*, 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 indígenas, 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 llamada “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 denomina como *monopluralismo liberal*:

Muchas de las variedades de liberalismo perfeccionista o comprensivo 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.¹

La última forma de ver esta relación la denomino *diálogo crítico intercultural*, que por sobre todas las cosas 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

¹ Alessandro Ferrara, *El horizonte democrático. El hiperpluralismo y la renovación del liberalismo político*. Barcelona: Herder, 2014, p.133

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.

En resumen, estos replanteos nos proponen lo siguiente:

- Es posible concebir a las religiones como agentes que aporten a la construcción y promoción de instancias democráticas e inclusivas desde su misma especificidad identitaria.
- Los posicionamientos laicistas (no laicistas) no dan cuenta de ciertas realidades presentes en nuestros pueblos, como lo son los procesos de diversificación e hibridación religiosa, y su aporte a la sociedad civil.
- Fomentar una política en clave de pluralismo religioso puede enriquecer las dinámicas de construcción democrática de la sociedad y el sentido de diversidad.

Propuestas para la sociedad civil

Estos planteos nos arrojan algunas preguntas sobre qué hacer desde la sociedad civil. A saber: ¿cómo potenciar esta dimensión política del campo religioso en clave democrática e inclusiva, y su articulación con agentes de la sociedad civil? ¿Es posible que esta articulación sirva para crear un espacio de discusión y resistencia frente a otros proyectos religiosos que pretenden construir agendas anti-democráticas? ¿Acaso podríamos hablar de la necesidad de nuevas propuestas por parte del Estado y de acciones concretas para la promoción de una política del diálogo interreligioso?

Nuevamente, permítanme enfatizar el porqué de la necesidad de estas resignificaciones. Primero, porque considero que incluir a expresiones religiosas que caminan por una propuesta democrática aporta a la promoción de una mayor diversidad dentro del espacio público. En segundo lugar, porque dicha articulación servirá como una estrategia para fortalecer y crear frentes de resistencia de cara a la avanzada de agendas fundamentalistas y conservadoras, donde varias expresiones religiosas actúan como marcos simbólicos de legitimación de partidos políticos y organizaciones de militancia con agendas morales antidemocráticas.

De aquí, propongo las siguientes posibles acciones. En primer lugar, *fomentar el diálogo y trabajo cooperativo con instancias religiosas heterodoxas*. Tal como vengo diciendo, esto sirve, por un lado, a incluir espacios de acción e incidencia, como son iglesias y organizaciones religiosas que poseen llegada a sectores populares. Además, existen ciertos valores particulares a las expresiones religiosas que poseen una intrínseca relevancia socio-política. Podríamos mencionar, por ejemplo, el sentido de utopía sobre la historia, la noción de trascendencia como posibilidad de que las cosas

pueden ser transformadas, o el propio concepto de espiritualidad, que conlleva en sí mismo una antropología que integra dimensiones existenciales, relacionales y contextuales. Cada uno de estos elementos pueden aportar a la propia mística de los movimientos sociales.

Pero otro de los puntos centrales es la inclusión de voces religiosas con el objetivo de desarrollar herramientas e instancias para contrarrestar la ofensiva de espacios conservadores y fundamentalistas, que precisamente sostienen sus acciones en discursos pseudo-religiosos y teológicos. En este sentido, *creo que la manera más efectiva de contrarrestar estas avanzadas es utilizar sus mismos marcos de sentido y discursivos, es decir, cosmovisiones religiosas y teológicas*. La denuncia sólo en términos de discriminación, aunque válidos, lo único que hace es fomentar el sentido de heroísmo y mesianismo presente en estos grupos (recordemos que su misión, supuestamente, proviene de Dios mismo)

Por todo esto, es estratégico elaborar marcos bíblico-teológicos y conocer los discursos teológicos de estos sectores, con el objetivo de presentar en la misma mesa de debate argumentos que cuestionen la raíz de sus presupuestos, comprendiendo que estos grupos no parten sólo de convicciones ideológico-políticas determinadas sino, por sobre todas las cosas, de preceptos teológicos, lo cual hace que sus argumentos sean planteados ajenos a cualquier contingencia histórica e interpretativa. Por esta razón, para adentrarse al corazón del punto de partida de estos grupos hay que priorizar el conocimiento y deconstrucción de sus fundamentos teológicos.

La segunda propuesta es *promover proyectos de sensibilización sobre la diversidad y el diálogo interreligioso en el espacio público*. Esto debe inscribirse en marcos que reflejen la diversidad y pluralidad que componen nuestras sociedades, es decir, inscribir esta promoción desde un marco de derechos humanos. Por ejemplo, fomentar la inclusión de estos temas en materiales educativos, campañas comunicativas de sensibilización, paneles y conferencias de debate sobre temáticas sensibles, entre otros. Esto, además, radicalizaría el debate y la construcción de un sentido sobre lo laico en el pleno sentido del término, ya que se rompería con la lógica dicotómica donde “lo religioso” o “lo eclesial” relacionado con el espacio público es representado sólo por la matriz cristiana, con todo lo que ello implica en términos de promoción de derechos.

Por último, *creo importante que los propios movimientos sociales se capaciten en cosmovisiones críticas sobre lo religioso y en diversos marcos teológicos y confesionales abiertos e inclusivos*. En este sentido, será sumamente rico para la sociedad civil conocer la pluralidad de expresiones religiosas y de creencias que componen nuestras sociedades, los tipos de identificación social que se construyen desde la fe, la diversidad de discursos teológicos que existen en torno a los derechos humanos, al género, a la interculturalidad y los pueblos indígenas, etc. Nuevamente, esto permitirá conocer a ese “otro” que puede ser un gran compañero/a de lucha, como también contar con herramientas para prácticas y lecturas críticas.

Para concluir, considerar las voces alternativas y heterodoxas dentro de expresiones religiosas y creencias, nutrirá un mayor espacio de diálogo al incluir agentes sociales muy presentes en nuestras sociedades, pero también aportará a otros posibles modos de comprender la diversidad de identificaciones y construcción de discursos políticos.

Aquí, algo que comenté al inicio: los procesos de posverdad están siendo efectivos no sólo por el uso de los medios de comunicación para promover idearios falaces sino por saber articular realidades existentes en nuestros pueblos y en la diversidad de ciudadanos/as en nuestras sociedades, precisamente apelando a demandas, deseos, afectividades y cosmovisiones ya presentes. Por eso, ¿acaso los procesos de construcción política a partir de la posverdad no implica también un llamado de atención a la sociedad civil y movimientos sociales sobre la necesidad de considerar otros elementos que se juegan en la construcción de identificaciones política, de dimensiones más bien subjetivas y afectivas, donde las perspectivas a veces racionales, militantes y pragmáticas presentes en voces críticas y progresistas latinoamericanas no alcanzan a discernir? Analizar la dimensión política de expresiones religiosas heterodoxas, en conjunto con otras voces no tradicionales en el campo político, podrían darnos algunas pistas hacia nuevos discernimientos sobre esta problemática.