

Religión, ciudadanía y espacio público: un acercamiento socio–antropológico y teológico

Religion, citizenship and public sphere: an approximation socio-anthropologic and theological

Recibido: 27 de noviembre de 2014 Aprobado: 4 de marzo de 2015

NICOLÁS PANOTTO*



* Nicolás Panotto, Licenciado en Teología (IU ISEDET). Diplomado en Antropología Social y Política (FLACSO Argentina). Maestrando en Antropología Social y Política, y doctorando en Ciencias Sociales (FLACSO Argentina).
E-mail: nicolaspanotto@yahoo.com.ar

Resumen

Este trabajo busca hacer una relectura de las propuestas de estudio en torno a la relación entre religión y política —localizados principalmente en el Cono Sur— desde nuevos acercamientos, enfocándose en algunos abordajes contemporáneos sobre los conceptos de ciudadanía y espacio público. Con ello, pretendemos analizar la noción de comunidades de fe como sujetos políticos e instancias de construcción de ciudadanía, y su lugar dentro de la heterogeneidad constitutiva del espacio público.

Palabras clave: Religión, ciudadanía, espacio público, política.

Abstract

This paper aims to propose an alternative reading of the studies regarding the relationship between religion and politics —mainly in Southern Cone— from new theoretical keys, focusing on some contemporary approaches to the concepts of citizenship and public sphere. We will analyze the notion of faith communities as political subjects and instances for building citizenship, and their place within the heterogeneity of the public.

Keywords: Religion, citizenship, public sphere, policy, politics.



Introducción

El rol político de lo religioso en el espacio público es incuestionable. Las comunidades eclesiales han ganado cada vez mayor visibilidad en nuestras sociedades, compartiendo instancias de incidencia pública junto a ONG's, cuerpos políticos y estatales, movimientos sociales, entre otros. Lo religioso como tema en el campo político institucional, también se encuentra presente a través de la participación de creyentes en los escaños partidarios o desde el “lobby” que realizan federaciones eclesiales, organizaciones religiosas e iglesias en materia de incidencia.

Los abordajes en torno a estos procesos son muy variados. Específicamente, en el espectro del cristianismo en América Latina, encontramos estudios de diversa índole: A) concentrados en la participación de individuos creyentes en espacios institucionales, tales como partidos políticos o de la estructura burocrática estatal (Mallimaci, 1996; Bianchi, 1996; Bastián, 1999; Carbonelli, 2009; Wynarczyk, 2010); B) existen trabajos vinculados a los discursos en el interior de comunidades religiosas (sean explícitos o implícitos), especialmente en espacios populares, sobre temáticas socio–políticas reinterpretadas a partir de coordenadas religiosas y teológicas (Semán, 2000; Algranti, 2010; Míguez, 2012); C) finalmente, encontramos estudios que analizan la participación (o falta de ella) en diversos campos sociales por parte de ciertas comunidades religiosas, con relación a las discusiones en torno a los fenómenos de la laicidad y la (post)secularización (Meana, 2011; Montero, 2013; Cirpiani, 2013)

Cada uno de estos abordajes nos muestra un modo particular de definir tanto lo público como lo religioso, y especialmente, su relación. Por nuestra parte, nos proponemos estudiar el rol de lo religioso en el campo público y sus dinámicas políticas desde el sentido de *ethos*, más que el de institucionalidad o de pragmatismo burocrático, o sea, desde una comprensión de práctica más extensa —relacionada con las dinámicas discursivas, simbólicas, rituales y cotidianas, tanto de los individuos como de comunidades— que incluye una heterogeneidad de agentes políticos —o sea, no sólo a los organismos ligados al Estado o los partidos sino a un conjunto mucho más amplio que define la agencia

política desde otras nociones diversas de institucionalidad, incluyendo la religiosa—, que construyen y redefinen prácticas sociales desde la fe.

Es así que se hace necesario, primero, redefinir la comprensión de lo público y sus dinámicas políticas, especialmente desde los procesos que se gestan a partir de su constitución heterogénea. En este sentido, los estudios en torno a la ciudadanía, sociedad civil y comunidad política, ofrecen nuevas exploraciones sobre el tema. Esto nos ofrecerá, finalmente, algunos ejes de análisis que complejicen la relación entre espacio público, religión y política, especialmente desde algunos lineamientos teológicos.

Lo privado, lo público y la religión

Cuando hablamos de espacio público, hacemos referencia a un concepto cuya definición posee una historia compleja y comprensiones muy diversas. Tradicionalmente se lo entiende como el locus donde se define lo “común” de un grupo social específico. Los idearios contemporáneos, por su parte, rondan desde visiones institucionalistas (en las que lo público se restringe al rol de actores políticos específicos, tales como los organismos y dinámicas estatales), hasta pluralistas (en las que entran en juego una heterogeneidad de agentes que representan intereses identitarios y formas institucionales diversas). Para profundizar estos abordajes, nos concentraremos en dos ejes centrales: la división público–privado, y las relaciones y tensiones entre Estado y ciudadanías.

Con respecto al primer aspecto, más allá de que los campos privado y público no se pueden separar de forma determinante (menos aun estando inmersos en la dinámica global y mediática contemporánea), sí pueden ser precisados como espacios de sentido desde los cuales delimitar construcciones identitarias, discursos y prácticas específicas.

Richard Sennett (2011) desarrolla una genealogía de esta distinción. Según el sociólogo, tanto en el habla inglesa como francesa, el concepto de lo público se utilizaba en el siglo XV para definir aquello que estaba abierto a la observación general de la sociedad. Esto indica que hasta el siglo XVII la división privado–público no contenía una frontera tan marcada como existe hoy. Lo público remitía a lo abierto al juicio social,

mientras que lo privado representaba lo vinculado a la región familiar y amistosa.

Con el paso del tiempo, lo público pasó de ser un aspecto restringido al campo político institucional, a ser una forma de conceptualizar las dinámicas socio-culturales entre el sujeto y el contexto. En francés, el término “cosmopolita” (datado en 1738) denominaba a una persona con posibilidades de desplazarse dentro de la diversidad, o sea, entre una serie de particularidades con las cuales no requería tener un tipo de vinculación directa. De aquí que lo público pasó a definir lo vivido fuera del ámbito familiar y de los amigos, para identificarse con construcciones sociales complejas disímiles.

Ya hacia el siglo XVIII esta diferenciación se comienza a avistar a través de una paulatina distinción entre los derechos de naturaleza (comprendida como disposiciones morales inherentes a la “naturaleza” humana y social), y la civilidad (reglas y prácticas contingentes a las dinámicas socio-políticas). Mientras lo primero se desarrollaba en el ámbito de lo privado, lo segundo en lo público.

Hay dos elementos a tener en cuenta como contexto general de estos procesos. Primero, las transformaciones ocurridas en el capitalismo industrial del siglo XIX, con sus particulares regulaciones en el campo urbano. El principal fenómeno en este período es la necesidad de privatización que el capitalismo produjo en la burguesía. La crisis social en los centros urbanos industrializados, llevó a que los núcleos familiares se transformaran de espejos hogareños aislados de la vida intramuros, a refugios idealizados de los males de la sociedad. El lugar del orden y la autoridad.

De esta manera, poco a poco la familia se transformó en un patrón para medir el dominio público. De aquí, “utilizando las relaciones familiares como un modelo, las personas percibieron el dominio público no como un grupo limitado de relaciones sociales, como habría ocurrido en la Ilustración, sino que, por el contrario, consideraron la vida pública moralmente inferior. Intimidad y estabilidad parecían estar unidas en la familia; junto a este orden ideal, la legitimidad del orden público fue puesta en entredicho” (Sennett, 2001:35).

En segundo lugar, se produjo una reformulación del proceso de secularización, que influyó en las definiciones y percepciones

sobre lo “extraño” y “desconocido”. Sennett afirma que estos procesos gestados durante el siglo XIX, se construían más bien en oposición a la “trascendencia”, naturalizándose así lo inmanente, el instante, el hecho. Las circunstancias se aceptan como se presentan. Aquí surge —según Sennett— el gran problema de la exacerbación de la intimidad como espacio de purificación pero también como redefinición de lo público, y la exposición de lo íntimo se transforma, paradójicamente, en el elemento catalítico más importante de lo público.

Por último, la distinción entre público y privado comprenderá una serie de binomios que representarán la política liberal moderna: Estado/Iglesia, sociedad civil/comunidad política, entre otras. Es central tener en cuenta que estas distinciones no implican solamente elementos estrictamente institucionales, sino, sobre todo, criterios éticos, morales y socio-culturales que influyen en un sentido amplio dentro del campo social *in toto*.

Si volvemos al espacio religioso, este abordaje tiene una doble implicancia para el análisis de su relación con lo político. En primer lugar, *la incidencia pública de lo religioso (especialmente de la iglesia cristiana en Occidente) se proyectará como el resguardo de lo privado*. Esto no significa que las comunidades y las religiones no militen en el espacio público, sino que lo hacen *desde la defensa de esa separación*, lo cual tiene un doble propósito: cuidar la *santidad* de lo privado (lo sexual, el cuerpo, la familia) y actuar como *testimonio* de aquello que la sociedad carece moralmente. Esto es lo que llamamos *purismo moralista*: la religión crea una relación paradójica con lo público, pero transformándose en un espacio de purificación, escindiéndose al entronarse como defensora de lo privado.

Sumado a esto, más allá de que el protestantismo infirió constitutivamente una rebelión contra la autoridad papal y el poder de la iglesia católica, éste aportó a dicha dinámica estableciendo una base puritana y moralista para la emergencia del Estado-nación (Gauchet, 2005: 15-17; Marramao, 2014). En otras palabras, la promoción de una esfera privada (de práctica religiosa devota, conciencia individual, vida familiar y confesión privadas), a través de la cual se lograría la educación moral del individuo, marcó una instancia para la influencia del Estado en el ámbito de lo público (Turner, 2012).

En segundo lugar, a modo de aplicación de esto último, *familia y sexualidad se transformarán en los elementos de mayor disputa política*. Es aquí donde podemos identificar la regulación legal del divorcio, la aprobación del matrimonio igualitario y las nuevas tendencias de educación sexual en el ámbito escolar, como los temas más candentes en la agenda política de las iglesias, especialmente cristianas. Ello tampoco significa que estos sean los únicos temas que se traten, sino más bien que ellos actúan como marcos desde los cuales se encadenan otras nociones enlazadas a distintos elementos del campo político, tales como el rol del Estado, la comprensión de la estratificación social, las tensiones ideológicas (por ejemplo, la crítica al pensamiento “progresista”), las cosmovisiones sociales (es muy común encontrar la noción de “orden natural” en los discursos eclesiales sobre estos temas), entre otros.

La idea de ciudadanía

Pasando a la idea de ciudadanía —muy relacionada con las definiciones de espacio público actualmente—, podríamos mencionar tres características centrales del concepto: A) corresponde a una condición jurídica que confiere derechos y obligaciones con respecto a una comunidad política, B) encierra un grupo de funciones sociales que se diferencian de funciones privadas, profesionales y económicas, y por último C) inviste un conjunto de cualidades morales que se consideran necesarias para ser “buen ciudadano”.

Existe una complicación con la ética del ciudadano a la hora de saber cuál es su determinación: ¿éste responde al Estado o 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. En tal sentido, podemos ver que el análisis de la construcción de la ciudadanía ha partido de las maneras de enfocar 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 respuestas a esta búsqueda. Las distingue de la siguiente manera: la ciudadanía democrática (presente en Rousseau y su concepto de ciudadanía como agencia moral, en la que 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 en el interior de un campo social, y cómo estos últimos desafían las segmentaciones de sentido y prácticas legales consensuadas socialmente. Es aquí donde encontramos propuestas como el asociacionismo crítico (Walzer, 2012) o la democracia participativa (Blondiaux, 2013) en la que los ciudadanos toman decisiones según los espacios en que conviven, más allá del alcance del Estado. De esta manera, se recuperan las nociones 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 rizomático y monadológico (Deleuze y Guattari, 2002), o sea, donde se entrecruzan un sinnúmero de factores subjetivos, legales, institucionales, socio-culturales e históricos.

70

Lo público, lo ciudadano y lo agonístico

Del breve abordaje realizado hasta aquí, podemos extraer aspectos a considerar con respecto a las dinámicas entre agencia y espacio público, aunque nos concentraremos específicamente en cómo la noción de

ciudadanía inscribe la realidad de una sociedad heterogénea compuesta de un conjunto de agentes —que a su vez personifica un grupo de demandas—, que desafían, redefinen y tensionan prácticas, discursos e institucionalidades políticas establecidas. Por ello, analizaremos la denominada concepción agonista de lo político y el espacio público, para desde allí redefinir la idea de espacio público y ciudadanía.

La política, lo político y lo agonístico

Adelantándonos a una conclusión, debemos afirmar que la politicidad de lo religioso no se encuentra sólo en su *vinculación* con dinámicas e instituciones propiamente políticas *fuera* de su campo, sino que se imprime en su misma constitución identitaria y se proyecta desde la especificidad de sus prácticas y dinámicas institucionales. Esto requiere de una revisión de los acercamientos de este tipo de estudios, especialmente en dos sentidos: sobre los nuevos marcos analíticos en torno a la teoría política y, desde allí, a los acercamientos sobre las formas de comprender la dinámica social de lo religioso (Parker, 2012; Panotto, 2014).

Aquí la utilidad de la ya conocida distinción entre *lo político* y *la política* que proponen algunas voces de la teoría posestructuralista (Mouffe 2007:15-40; Camargo, 2014). El propósito de esta diferenciación es no reducir la comprensión de las dinámicas socio-políticas a la práctica y cosmovisión ideológicas de instituciones tradicionales, sea la burocracia estatal, los partidos políticos o el sufragio electoral. *Lo político* se define como aquella dinámica constitutiva de todo espacio social, vinculada a los inagotables procesos de construcción identitaria por parte de los sujetos y grupos que lo componen. En otros términos, se relaciona con la emergencia de sentidos y significantes que dan lugar a re-significaciones o nuevas prácticas, imaginarios y nociones sobre el lugar de los sujetos en un espacio-tiempo específicos. Por su parte, *la política* encierra aquellas prácticas institucionales específicas que actúan como respuesta histórica a dicha búsqueda, a través de la producción de discursos, organismos y proyectos, tales como partidos, ONG's, instancias de incidencia, etc.

Lo importante a remarcar es que el campo de *la política* está sumido a los procesos disruptivos de *lo político*, o sea, a los procesos constantes

de re-significación de identidades, cosmovisiones, demandas populares (Laclau, 2005) y prácticas sociales, cuyo principio de movimiento se deposita en las constantes mutaciones espacio-temporales del contexto. Esto trae dos consecuencias centrales para nuestro análisis. Primero —como ya lo hemos mencionado, aunque no está demás reiterarlo—, que el ejercicio de lo político no se encuentra acotado a la acción de un conjunto determinado de formas o estructuras. Segundo —como resultado del punto anterior—, la institucionalización de lo político se abre a una pluralidad de sujetos que trascienden las figuras normativas de la burocracia pública. Podemos así concluir que el espacio público está compuesto por la interrelación de un heterogéneo campo de actores sociales (sean organizaciones civiles y comunitarias, grupos de militancia, movimientos de reivindicación de derechos y, como veremos, comunidades religiosas y sujetos creyentes).

Todo esto nos lleva a inscribir la política en un espacio *agonista*, tal como propone Chantal Mouffe (2005, 2012, 2014), lo cual significa poner en cuestionamiento el modelo racional e individualista liberal, que enmarca buena parte de los modelos políticos vigentes. Por una parte, la creencia de una especie de consenso universal a través de la razón (como propone Jürgen Habermas); por otra parte, la idea de un campo de particularismos dispersos y homogéneos, cerrados endógenamente en sí mismos.

Esto representa la diferenciación que hace Mouffe entre *paradigma agregativo* (que parte de una comprensión racionalista de los sujetos e instrumentalista del ejercicio político), y *paradigma asociativo* (que reemplaza la racionalidad instrumental por la comunicativa, entendiendo la política como un consenso moral racional mediante la libre discusión). En ambos casos, se delimita el ejercicio político a un acto racional y plenamente consciente de los individuos, donde la búsqueda de principios y fundamentos diluye todo conflicto constitutivo inherente a cualquier construcción socio-política.

De aquí que Mouffe propone comprender lo político como *espacio agonístico*.¹ Esto significa ubicar la diferencialidad constitutiva de lo identitario, como fundamento ontológico de todo espacio público y dinámica política. La división nosotros/ellos inherente a la política, suele comprenderse desde un paradigma amigo/enemigo, visión que tiende a obstaculizar las dinámicas transformadoras que contiene la heterogeneidad que imprime dicha distinción. Por ello, sería indicado —según Mouffe— vislumbrar esta división más bien como un *locus* que evidencia los límites de lo identitario y de los ejercicios políticos de todos los *adversarios* del espacio, para ser abiertos a través del conflicto constructivo. Esta afirmación parte de la premisa de que la creación de un *nosotros* depende de una relación agonística con un *ellos*. Por esto, lo político en tanto búsqueda de consenso o de unidad —como muchas propuestas democráticas liberales suelen esgrimir, tal como vimos—, socava la posibilidad de crear espacios dinámicos a través de la vehiculización de los conflictivos inherentes al ejercicio político, que cuestionen las formas, instituciones y discursos establecidos, obturando así la dinámica transformadora de los procesos socio-políticos.

En resumen, la distinción entre lo político y la política permite comprender que el espacio público no se restringe a prácticas o modos de organización únicos y acabados. Más bien, toda demarcación institucional y discursiva sirve sólo como plataforma pasajera, sometidas al cambio constante hacia la construcción de otras posibles bases y fundamentos que delimitarán nuevas directrices generales, aunque no acabadas en su práctica. Tales instancias son segmentaciones continuamente relativizadas por la pluralidad y heterogeneidad que las componen tanto internamente, como desde el locus donde se inscriben. De aquí que lo político se define como la capacidad (discursiva, simbólica, social) de

¹ La autora diferencia *antagonismo* de *agonístico*. “Mientras que el antagonismo constituye una relación nosotros/ellos en la cual las dos partes son enemigos que no comparten ninguna base común, el agonismo establece una relación nosotros/ellos en la que las partes en conflicto, si bien admitiendo que no existe una solución racional a su conflicto, reconocen sin embargo la legitimidad de sus oponentes. Esto significa que, aunque en conflicto, se perciben a sí mismos como pertenecientes a la misma asociación política, compartiendo un espacio simbólico común dentro del cual tienen lugar el conflicto. Podríamos decir que la tarea de la democracia es transformar el antagonismo en agonismo” (Mouffe, 2007: 27).

los sujetos y de los grupos, para re-imaginarse a sí mismos y con ello, subvertir cualquier tipo de demarcación ideológica e institucional.

Construcción discursiva de la res pública y ciudadanía radical

Decíamos que cuando hablamos de espacio público, nos referimos a un locus donde se delimita lo “común”. Esta definición es precisamente una construcción social, más específicamente discursiva. Por ello, la enunciación de lo común implica una lógica interpretativa. Desde la perspectiva del conflicto agonista constitutivo del campo social, podemos decir entonces, que la *res pública* es un locus que concentra conflictivamente un conjunto de interpretaciones en el intento de alcanzar consensos de sentido por parte de los actores sociales que la componen.

Todo esto infiere dos discernimientos. En primer lugar, que lo público, en contraposición a una visión liberal ortodoxa, es un locus atravesado por una pluralidad que dista de alcanzar un consenso único y racional. Este aspecto que puede parecer evidente, es descrito por Hanna Arendt (2009: 22) de la siguiente forma: “La pluralidad es la condición de la acción humana debido a que todos somos lo mismo, es decir, humanos, y por tanto nadie es igual a cualquier otro que haya vivido, viva o vivirá”. Pero cuando hablamos de pluralidad, en segundo lugar, nos referimos también a conflicto. En este sentido, lo público está inscripto en el litigio por la definición de lo común (Rancière, 1996). Por ello, nunca puede devenir sólo de la acción de una “mayoría” como sector elegido para subsumir todas las dinámicas socio-políticas de una comunidad.

Es entonces cuando la noción de ciudadanía cobra un lugar central, a partir de la ubicación del rol de los sujetos socio-políticos en el espacio público al promover dicho proceso agonístico. Lo cual tiene dos consecuencias. Por una parte, nos lleva a cuestionar la circunscripción de la ciudadanía a una visión individualista. Por el contrario, ella tiene que ver con una comunidad. Más aún, la ciudadanía representa la comunidad política (o la dimensión política de la comunidad) a través de la cual se construye lo público.

Por otra parte, la ciudadanía se contrapone a la racionalidad de la política liberal, enmarcando al sujeto, no en una acción instrumental

determinada al campo de obligaciones legales, sino a una agencia hermenéutica, activa e interpretativa de la realidad, en vías de la definición de lo común. La ciudadanía, en otros términos, es la inscripción de una lógica de la identidad y una lógica de la diferencia, en la que todo posicionamiento es tensionado y desafiado en su estatus ontológico.

Concluyendo, en una *societas* lo público y lo privado siempre están en tensión. Más allá de la distinción entre lo privado (libertad individual) y lo público (*res pública*), así como la de individuo y ciudadano, no es posible enmarcar una división tajante —tal como propone el paradigma liberal tradicional— ya que ambas instancias se encuentran inscriptas dentro de un complejo conjunto de sentidos.

Lo religioso como espacio de construcción ciudadana

Pasando al fenómeno religioso, hay tres elementos a considerar con respecto a su relación con las dinámicas socio–políticas, que abordaremos a continuación: el lenguaje religioso y teológico como marcos de re–significación de sentido, las comunidades religiosas como espacios de construcción identitaria (o sea, auto–definidas como sujetos políticos), y el lugar del pluralismo religioso en el espacio público.

Con respecto al primer elemento, hay que considerar que el lenguaje religioso no sólo sirve a la demarcación de una serie de símbolos o rituales que dan cuenta de una creencia particular, sino que también poseen una función interpretativa en torno a prácticas sociales y a la re–significación de nociones socio–políticas. Podemos encontrar diversas corrientes teológicas que poseen un discurso más explícitamente político que otras —a través de un diálogo dinámico con las ciencias sociales y discursos políticos— o que trabajan en el desarrollo de nociones vinculadas a este campo, como las teologías de la liberación o diversas teologías contextuales (Panotto, 2015a).

La dinámica hermenéutica intrínseca al lenguaje teológico, posee una función socio–política al ser depositaria de sentido social —o sea, matriz de articulación entre narrativas sociales, políticas, culturales y religiosas—, lo que habilita su proyección re–significadora de vivencias

cotidianas, interpretaciones del contexto social y re-conceptualización de funciones políticas y públicas. Es allí, por ejemplo, que términos como Cristo, Espíritu, Evangelio, entre otros, sirven de marcos catalizadores de utopías, ideologías y prácticas sociales (Algranti, 2010) Esto se complejiza aún más si partimos de la idea de que todo lenguaje teológico y religioso posee inherentemente como punto de partida el lenguaje cotidiano de los sujetos creyentes. Es allí donde lo religioso actúa más bien como una matriz de re-significación de sentido, lo cual posee directas consecuencias en prácticas cotidianas de individuos, comunidades e instituciones.

Pasando al segundo elemento —las comunidades religiosas como espacios de construcción identitaria—, la importancia de la re-significación que ofrece la categoría analítica *identidad*, reside en las limitaciones dentro de las comprensiones modernas, fundamentadas en nociones homogéneas del sujeto social y estructuralistas del campo social, a través de las cuales se determina la agencia a predisposiciones orgánicas. Esta intuición teleológica y esencialista hace de los sujetos meros resultados accidentales de procesos preestablecidos. La aplicación de esta mirada al campo de lo religioso, conlleva a definir sus comunidades y al mismo discurso teológico como simples efectos o paliativos en respuesta al medio en el que se inscriben. O sea, lo religioso pierde tanto su especificidad como su capacidad dislocadora, para pasar a ser simplemente un efecto coyuntural. Un énfasis desmedido en esta dirección podría llevar a un reduccionismo analítico que oculta los conflictos, tensiones y renegociaciones constantes entre los elementos, sujetos, discursos y prácticas inscriptas en estas dinámicas.

En otro trabajo (Panotto, 2014) hemos desarrollado tres características de la re-significación de lo identitario como categoría analítica. Primero, que toda identidad se compone a partir de una *diferencia/alteridad constitutiva*, lo que significa que no puede comprenderse como nominación clausurada sino como una segmentación en constante transformación, que a su vez —desde dicha dinámica— habilita procesos de reapropiación y transformación. Segundo, desde este punto de partida, se comprende que toda identidad es *contingente*, está en cambio constante a partir de sus fisuras constitutivas, o sea, desde las interacciones internas que se gestan a partir de la pluralidad de elementos que la compone y los procesos que se generan desde sus vínculos con el espacio público.

Por último, teniendo en mente la distinción planteada al inicio, desde este abordaje se concibe toda dinámica de construcción identitaria como intrínsecamente política, ya que sirve a la transformación de prácticas, sentidos e imaginarios sociales.

De esto último, a su vez, emergen tres conceptos centrales: *pluralidad constitutiva* (toda identidad está compuesta por un conjunto heterogéneo de elementos y procesos en interacción), *conflicto* (la dinámica política de lo identitario no se deposita en la construcción de un marco clausurado sino a partir de un acto hermenéutico en el que discursos, prácticas y sentidos entran en litigio tras las disputas por nominar las demandas sociales), y *articulación* (la acción política como relación con otras particularidades, desde la cual se crean marcos de acción y re-significaciones de discursos y sentidos).

A partir de estos elementos analíticos, podemos identificar las siguientes dinámicas en el interior de los espacios religiosos, para llegar a entenderlos como lugares de acción política:

- Las comunidades religiosas son espacios de construcción identitaria. Su composición heterogénea como locus de circulación de narrativas, prácticas y cosmovisiones, conlleva la facilitación de un marco donde los creyentes se inscriben en procesos de re–significación de universos de sentido, relacionados con sus cotidianidades y prácticas y sentidos a nivel público (Burity, 2009; Panotto, 2014).
- Los discursos teológicos, los marcos simbólicos y las prácticas rituales, sirven como espacios de re–imaginación del mundo y del contexto (Algranti, 2007; Panotto, 2015).
- La constitución heterogénea de las comunidades religiosas, permite la creación de procesos tanto de rearticulación como de legitimación de narrativas, prácticas e instancias sociales. Esto pone en evidencia la ambigüedad entre la re–significación de narrativas emancipatorias y la legitimación de sistemas sociales en el mismo seno de los grupos religiosos (Panotto, 2013).
- Las comunidades de fe son sujetos políticos, no sólo por la dinámica de rearticulación y dislocación que producen hacia su interior, sino también por su inscripción en un campo social más amplio, y su

aporte particular en el interior del espacio público, sea hacia la sociedad civil, el universo de organizaciones sociales, o el mismo campo de acción estatal.

Por último, la pluralización del campo religioso² debe inscribirse también en el contexto de complejización del espacio socio-político hasta aquí descrito. Hay que considerar que existe una mayor sensibilidad con respecto a la diversidad de lo religioso y su capacidad re-significante de vivencias sociales. Podemos ver que los intentos de secularización del discurso social en la modernidad, así como ciertos abordajes de la relación entre religión y Estado, irrumpen en el corazón mismo de su imaginario y proyecto socio-político, al menos en dos sentidos. En primer lugar, al reconocer la politicidad de otros actores sociales (lo cual se vincula no sólo con la religión sino con otras institucionalidades, tales como los movimientos sociales, grupos de reivindicación de minorías, etc.). En segundo lugar, al complejizar la comprensión del espacio público, a través del reconocimiento de la multi-dimensionalidad de la acción de los sujetos (Connolly, 2010).

78

Joanildo Burity (2009) realiza un exhaustivo análisis de las matrices que imprimen la relación entre pluralidad religiosa y dinámicas políticas en América Latina. Identifica cuatro aspectos centrales en esta relación. En primer lugar, las religiones son un elemento constitutivo de las sociedades del continente, las cuales son frecuentemente olvidadas por los debates 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 promoción de lo religioso en las prácticas y discursos de organizaciones

² Al hablar de “campo religioso” hacemos referencia a la nominación realizada por Pierre Bourdieu, quien entiende dicho espacio —en la pluralidad que lo constituye— como un marco simbólico de sentido que no está aislado del resto de los fenómenos socio-culturales sino que interactúa con ellos, en tanto *habitus* de socialización y representación de sujetos y comunidades (Bourdieu, 2003). Más allá de su amplia utilización en los estudios del fenómeno religioso, dicho concepto también posee varias falencias al caer en ciertos determinismos estructuralistas como también por no observar la complejidad del fenómeno religioso más allá del lugar de las jerarquías (De la Torre, 2013).

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 dinámica de 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.

En conclusión, este abordaje nos ayuda a ver que los espacios religiosos y eclesiales son campos de construcción socio–política, en tanto que son sitios de búsqueda y re–imaginación de sentido social y práctica ciudadana. Más aún, nos permite pensar en la politicidad de lo religioso no ya desde una perspectiva “institucionalista” —o sea, desde su relación con ciertos agentes políticos exógenos—, sino *desde su misma especificidad*. En otras palabras, las instancias litúrgicas, los discursos teológicos y los dispositivos rituales, representan por sí mismos campos de constitución socio–política en tanto que son marcos de interpretación y re–imaginación existencial.

Finalmente, desde esta perspectiva, promover la pluralización de lo religioso implica una tarea intrínsecamente política, ya que permite crear dinámicas de inclusión y reconocimiento de subjetividades y actores, lo que representa a su vez un aspecto central para la radicalización del campo democrático. Por ello denominamos este abordaje *articulación post–fundacional* (Panotto, 2015c), ya que considera la incidencia política de lo religioso a partir de su interacción con la heterogeneidad de discursos, agentes e instituciones constitutivas del espacio social, definiendo su práctica política desde una función hermenéutica, o sea, como espacio de redefinición de sentidos identitarios.

Conclusiones: hacia una teología agonista de lo público

De todo lo expuesto hasta aquí, podríamos resumir los desafíos de este abordaje a partir de los siguientes elementos:

- El espacio público es un locus heterogéneo desde su pluralidad constitutiva, en el que se definen instancias identitarias y se

responde a demandas sociales a partir del diálogo entre los diversos actores que lo componen.

- Lo político, por un lado, representa una instancia hermenéutica (de cómo entran en juego los procesos de interpretación en torno a las demandas sociales y “lo común”), y por otro, una pluralidad de prácticas, más allá de las actividades tradicionales.
- Los procesos y dinámicas socio-políticas se construyen desde instancias de desacuerdo, litigio y conflicto, sea desde la confrontación de interpretaciones, o como prácticas.
- El concepto de ciudadanía no se circunscribe solamente a un conjunto de obligaciones legales o morales, sino que se refiere a la función del agente social en tanto sujeto político para la construcción de una comunidad política con fronteras lúbilmente definidas, y por ende abiertas a la redefinición y a la negociación constante.
- La teología, la fe y las comunidades religiosas, son instancias de proyección de ciudadanía, en tanto que son marcos de construcción de sentido y disputa pública.

Al realizar un abordaje teológico, lo hacemos en línea con lo afirmado a lo largo de este escrito: al igual que un análisis socio-antropológico, la teología —marco de sentido específico de lo religioso— se configura como un cuadro analítico que nos permite profundizar en el estudio de las dinámicas socio-políticas sincrónicas y diacrónicas en las comunidades de fe y discursos religiosos (Panotto, 2015a).

Por consiguiente proponemos los siguientes elementos —más específicamente desde una perspectiva cristiana— para abordar los marcos analíticos planteados en este estudio:

Teología y deconstrucción ontológica de lo político

Como sabemos, la teología (más específicamente, toda concepción de Dios) responde, legitima o resiste una comprensión del contexto socio-político. Por tal razón, no sólo debemos observar las maneras en que

definimos lo divino y en qué medida describe o transgrede una concepción socio–política, sino ir más a fondo: ¿cuál es el lugar que tiene la misma definición de Dios? En otras palabras, nos referimos a las problemáticas hermenéuticas que se ponen en cuestión.

En este sentido, traemos a cuenta una de las famosas discusiones de la teología: la tensión entre inmanencia y trascendencia. Mientras la primera afirma que Dios sólo puede ser comprendido desde la historia, la segunda mantiene una visión estrictamente metafísica de lo divino. Es necesario mantener una sana tensión entre ambas instancias: es imposible describir a Dios por fuera de la historia, aunque cualquier articulación en ese campo dista de ser única y homogénea; la trascendencia atraviesa la misma historia, habilitando muchas maneras de definir lo divino (Panotto, 2012).

Podemos recordar nociones clásicas al respecto, como el *Deus absconditus* de Lutero, el *Mysterium Tremendum* de Rudolf Otto, el totalmente Otro de Karl Barth, el sentido de profundidad de Paul Tillich, entre otros. Lo cual nos lleva a concluir que una comprensión plural de la definición de lo divino, implica deconstruir sentidos teológicos ligados a comprensiones del espacio público, así como también a cuestionar los intentos de absolutización de discursos teológicos que absolutizan, al mismo tiempo, una noción de lo socio–político.

En resumen, una complejización y pluralización de lo teológico permite dialogar y releer teológicamente una noción plural del espacio público, así como resistir toda sedimentación de la realidad. El filósofo Ernesto Laclau (2000), trabajando sobre la relación entre misticismo y política, muestra un ejemplo de este abordaje de la siguiente manera:

Si la experiencia de aquello a que nos hemos referido en términos del doble movimiento “materialización de Dios”/“deificación de lo concreto” habrá de vivir a la altura de sus dos dimensiones, ni el absoluto ni lo particular pueden aspirar a una paz final entre sí. Esto significa que la construcción de una vida ética dependerá de mantener abiertos los dos lados de esta paradoja: un absoluto que sólo puede ser realizado en la medida en que sea menos que sí, y una particularidad cuyo solo destino es ser la encarnación de una “sublimidad” que trasciende su propio cuerpo (p.127).

Fe, pluralidad de sentidos e ideologías

Juan Luis Segundo (1982), define la fe como *acto de elegir*. Ella se comprende como un marco de sentido a partir del cual se percibe y se interpreta lo que nos rodea. Por ello, la fe no es algo determinado al campo religioso sino que es una característica de lo humano. De aquí la distinción de Segundo entre *fe antropológica* y *fe religiosa*. La fe siempre tiene que ver con una tradición, ya que parte de marcos referenciales. Por poseer tal condición, el lenguaje de la fe no es abstracto sino estrictamente simbólico. La especificidad religiosa de la fe remite a lo que Segundo denomina como “datos religiosos”, o sea, elementos instrumentales a ella para crear un espacio de *aprender a aprender*.

Es dicha instrumentalidad lo que Segundo define como ideología. Aunque la libertad representa una instancia (re)creadora inherente al ser humano, el cual parte de uno o varios marcos de sentido (fe) para desarrollarla, no lo puede lograr sin la intervención de mediaciones que el medio azaroso y los testimonios referenciales ponen a su disposición. Es por ello que, para Segundo, el problema de la libertad es *aprender un método* para que pueda el individuo realizar los valores por él escogidos.

Dicho método es la *ideología*. Las ideologías se escogen con relación a la funcionalidad del marco de sentido (fe). Por eso ellas, en palabras de Segundo, entran en el campo de lo hipotético, no de lo absoluto. Dependen de su respuesta a la fe, por lo cual pierden su lugar al dejar de ser funcionales. Vemos entonces el siguiente axioma: las personas actúan libremente dentro de un espacio azaroso plagado de posibilidades, escogiendo uno o varios marcos de sentido (fe), los cuales se aplican a través de instrumentalidades concretas (ideologías), cuya efectividad depende de su funcionalidad a la fe.

En resumen, esta comprensión de la fe como construcción de sentido desde la libertad en un espacio heterogéneo, nos muestra que los sujetos creyentes son sujetos hermenéuticos que en su búsqueda construyen y de-construyen prácticas sociales específicas (ideologías).

Reino de Dios y conflicto

Podríamos decir que, como vimos en el primer punto en torno a la teología como pluralidad de interpretaciones, ello, tal como abordamos a lo largo de este trabajo, implica un inherente conflicto gestado en la dinámica hermenéutica. En otras palabras, debido a que la teología y la fe conllevan una búsqueda y construcción de sentido, ello conlleva también un conflicto.

Una de las principales nociones teológicas en esta dirección es la idea de reino de Dios. Dice Lucas 17.20–21: “El reino de Dios no vendrá con advertencia, ni dirán: Helo aquí, o helo allí; porque he aquí el reino de Dios está entre vosotros.” En este caso, el reino se presenta como realidad y ausencia al mismo tiempo. En otros términos, emerge como ironía y paradoja que desafía la historia y sus poderes. Más aún, el reino se presenta como fuerza irruptora en dos sentidos: por una parte, en ser un significativo vacío que va tomando diversas interpretaciones a lo largo del tiempo (dimensión hermenéutica), y por otra parte, en ser una realidad ética que cuestiona los poderes y estructuras socio–políticas (dimensión militante). Ambos elementos —lo hermenéutico y lo militante— forman parte de la constitución política del reino, así como en la lógica del Sermón del Monte: “oyeron que fue dicho... pero yo les digo...” (Mt 5.21–48)

Laocracia, ekklesía y ciudadanía

Afirmamos que la ciudadanía se presenta como instancia que demarca a un sujeto social que desafía las instancias y sentidos establecidos. En el texto bíblico podemos encontrar varios ejemplos de ello. El pueblo que Jesús ministraba era el *laos* (no *demos*), o sea, los “sin parte”, que eran convocados y en cuya presencia desafiaban tanto al Imperio como a los metarrelatos religiosos. Míguez, Rieger y Sung (2009) denominan como “momento laocrático” cuando este pueblo presiona y se hace sentir en el seno mismo del Imperio, forzándolo a tomar acciones concretas.

Por otro lado, las primeras comunidades cristianas (Hch. 2.43–47; 4.32–35) actuaban como espacios de construcción de prácticas alternativas que desafiaban las normas del Imperio. En resumen, el texto

bíblico nos presenta al “resto” como lo excluido, lo que está fuera de lo normativo, como aquello que, en la fuerza y mandato divinos, desafían el contexto y sus estructuras.

En conclusión, podemos denominar este abordaje como *una teología agonista de lo público* que invita a reconocer la instancia hermenéutica que atraviesa la construcción teológica y su inherente “conflicto de interpretaciones”, lo cual permite, por un lado, pluralizar los discursos de fe en tanto que son marcos de sentido de la realidad, y por otro, enfatizar en el hecho de que lo teológico se centra más en el proceso de interpretación que en la afirmación específica de una particularidad. Por consiguiente, el sujeto creyente (y por ello, teológico) se lo comprende en su constante acto de elegir, en su rol interpretativo de la fe a partir y sobre el contexto. Todos estos procesos se inscriben en una comunidad eclesial que actúa como marco de relectura y espacio heterogéneo de prácticas en el interior del espacio donde se ubica (*res publica*).

Bibliografía referenciada

- Algranti, Joaquín. (2007). “La política en los márgenes: estudio sobre los espacios de participación social en el neo-pentecostalismo”. En: *Caminhos* (5), 2, 361–380.
- (2010). *Política y religión en los márgenes*. Buenos Aires: Ediciones Ciccus.
- Arendt, Hanna. (2009) ¿Qué es la política? Buenos Aires: Paidós
- Bastían, Jean-Pierre. (1999). “Los nuevos partidos políticos confesionales evangélicos y su relación con el Estado en América Latina”. En: *Estudios Sociológicos*, Vol. 17, No. 49, pp. 153–173.
- Bourdieu, Pierre. (2003). *Génesis y estructura del campo religioso*. Buenos Aires: CEIL-PIETTE.
- Blondiaux, Loic. (2013). *El nuevo espíritu de la democracia. Actualidad de la democracia participativa*. Buenos Aires: Prometeo Ediciones.
- Bianchi, S. (1996). “Catolicismo y peronismo: La religión como campo de conflicto (Argentina, 1945–1955)”. En: *Anuario del IEHS*, Núm. 11, pp. 147–178.

- Burity, Joanildo. (2009). “Religião e lutas identitárias por cidadania e justiça: Brasil e Argentina”. En: *Ciências Sociais Unisinos* (45), 3, pp.183–195.
- Camargo, Ricardo. (2014). *Repensar lo político. Hacia una nueva política radical*. Buenos Aires: Prometeo.
- Carbonelli, Marcos. (2009). “Desde el barrio: perspectivas acerca de la actividad política de pastores evangélicos en el Conurbano Bonaerense”. En *Ciencias Sociales y Religión*, año 11 N° 11, pp. 107–129.
- Cipriani, Roberto. (2013). “La religión en el espacio público”. En: *Sociedad y Religión*, Vol. VII, Nro.2, pp.171–183.
- Connolly, William E. (2010). *Why I am Not a Secularist*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Deleuze, Gilles Y Guattari, Félix. (2002). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Madrid: Pre-textos.
- De la Torre, Renée. (2013). “Una agenda epistemológica para replantear las maneras de entender la secularización en América Latina. Relación entre modernidad y religión”. En: Verónica G. Béliveau y Emerson Giumbelli, coord., *Religión, cultura y política en sociedades del siglo XXI*, pp.109–136. Buenos Aires: Biblos.
- Gauchet, Marcel. (2005). *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión*. Madrid: Trotta.
- Laclau, Ernesto. (2000). *Misticismo, retórica y política*. Buenos Aires: FCE. (2005). *La razón populista*. Buenos Aires: FCE.
- Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal. (1987). *Hegemonía y estrategia socialista*. Buenos Aires: FCE.
- Mallimaci, Fortunato. (1996). “Protestantismo y política partidaria en la actual Argentina”. En: Gutiérrez, Tomás. (Comp.). *Protestantismo y política en América latina y el Caribe*, p.265–289. Lima: Cehila.
- Marramao, Giacomo. (2014). “El reencantamiento del mundo en la era global. Religión e identidad”. En: Gamper, Daniel, ed., *La fe en la ciudad secular. Laicidad y democracia*, pp.41–55. Madrid: Trotta.
- Meana, Diego Rosales. (2012). “La identidad personal y religiosa en el espacio público. Un comentario desde la obra de Charles Taylor”. En: *Estudios*, Vol. X, verano 2012, pp.166–178

- Míguez Néstor, Rieger Joerg, Mo Sung Jung. (2009). *Beyond the Spirit of Empire*. Londres: SCM Press.
- Míguez, Daniel. (2012). “Canonizaciones y Moralidades en Contextos de Pobreza Urbana. Las Lógicas del Orden y la Transgresión en la Argentina de Fines del Siglo XX”. En: *Revista Cultura y Religión*, Vol. VI, N° 1, 241–274.
- Montero, Paula. (2013). “Religião, laicidades e secularismo. Um debate contemporâneo à luz do caso brasileiro”. En: *Sociedad y Religión*, Vol. VII, N° 2, pp.13–31.
- Mouffe, Chantal. (2005). “Religion, Liberal Democracy, and Citizenship”. En: Hent de Vries y Lawrence Sullivan, *Political Theologies. Public Religions in Post-Secular World*, pp.318–326. Nueva York: Fordham University Press.
- (2007). *En torno a lo político*. Buenos Aires: FCE
- (2012). *La paradoja democrática*. Barcelona: Gedisa.
- (2014). *Agonística. Pensar el mundo políticamente*. Buenos Aires: FCE.
- Panotto, Nicolás. (2012). “Pluralismo, religión y nuevos escenarios públicos en América Latina: hacia una teología de la alteridad sociopolítica”. En: *SIWO*, Vol.5, N° 5, pp. 11–38.
- (2013). “Lo religioso y sus reapropiaciones de lo político: las comunidades eclesiales como sujetos subalternos”. En: *Actas de las Jornadas de Jóvenes Investigadores en Ciencias Sociales*, pp.137–154. Buenos Aires: IDEAS.
- (2014). “Pentecostalismo y construcción de identidades socio-políticas”. En: *Desafíos*, (26–2), pp.73-96. Bogotá (Colombia).
- (2015a). “Teologías y ciencias sociales: convergencias epistemológicas y hermenéuticas”. En: Fernando Bullón, ed., *Misión holística, acción interdisciplinaria y realidad latinoamericana*, pp.59–72. Grand Rapids: Libros Desafío/AIPESC.
- (2015b). “Rostros de lo divino y construcción del *ethos* socio-político: relación entre teología y antropología en el estudio del campo religioso. El caso del pentecostalismo en Argentina”. En: *Debates do Ner* (Vol. 2, Año 16, N° 28). En prensa.
- (2015c). “Pluralismo político y pluralismo religioso: nuevos escenarios y matrices analíticas de la relación”. En: Juan Mauricio Renold, ed.,

- Religión: estudios antropológicos sobre sus problemáticas*, pp. 173–195. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Parker, Christian. (2012). “Religión, cultura y política en América Latina: nuevos enfoques”. En: Parker, Christian, ed., *Religión, política y cultura en América Latina: nuevas miradas*, pp.13–73. Santiago: Universidad de Santiago de Chile.
- Rancière, Jacques. (1996). *El desacuerdo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Segundo, Juan Luis. (1982). *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, T I. Madrid: Cristiandad.
- Sennett, Richard. (2011). *El declive del hombre público*. Barcelona: Anagrama.
- Seman, Pablo. (2000). “El pentecostalismo y la religiosidad de los sectores populares”. En: Maristella Svampa, ed., *Desde abajo: La transformación de las identidades sociales*, pp. 155–180. Buenos Aires: Biblos.
- Turner, Bryan. (2012). “Esbozo de una teoría de la ciudadanía”. En: Chantal Mouffe, ed., *Dimensiones de la democracia radical. Pluralismo, ciudadanía, comunidad*, pp.49–84. Buenos Aires: Prometeo libros.
- Veit, Bader. (1999). “Religious Pluralism. Secularism or Priority for Democracy?” En: *Political Theory*, Vol. 27, N 5, pp.597–633.
- Walzer, Michael. (2012). “El argumento de la sociedad civil”. En: Chantal Mouffe, ed., *Dimensiones de democracia radical. Pluralismo, ciudadanía, comunidad*, pp.115–139. Buenos Aires: Prometeo Ediciones,
- Wynarczyk, Hilario. (2009). *Ciudadanos de dos mundos. El movimiento evangélico en la vida pública argentina 1980–2001*. Buenos Aires: UNSAM Edita.
- (2010). *Sal y luz a las naciones. Evangélicos y política en la Argentina (1980–2001)*. Buenos Aires: Siglo XXI.