

¿FUNDAMENTALISMOS Y VIOLENCIAS? ANÁLISIS CONCRETO DE SITUACIONES CONCRETAS Y EL PODER DE NOMINAR DE LAS CIENCIAS SOCIALES EN SOCIEDADES QUE RECOMPONEN SUS CREENCIAS

Fortunato MALLIMACI

SUMARIO: I. *Introducción.* II. *Conceptos y teorías sociales vistos desde el mundo de la vida de América Latina y el Caribe.* III. *La pluralización como camino de las modernidades. Lo secular y religioso al mismo tiempo y en una misma esfera ampliada.* IV. *Opinión pública, partidos, medios y grupos religiosos: ¿qué disputan en la sociedad civil? ¿Modernidad emancipadora y opresora al mismo tiempo?* V. *Violencia y religión: fuerzas armadas e institución católica en Argentina. Un pequeño esbozo de interpretación de un vínculo perdurable.* VI. *Políticas, religiones, integralismos, radicalismos y fundamentalismos.* VII. *Fundamentalismos y la verdad absoluta.* VIII. *Las violencias y las religiones en los estudios de ciencia política contemporánea.* IX. *Bibliografía.*

I. INTRODUCCIÓN

*Advertencia previa*¹

Mi respuesta es tajante: no existe un vínculo necesario entre fundamentalismo y violencia. Y esto más allá de sus múltiples definiciones, de la actual construcción social, científica y mediática que se realiza de éste, y de las múltiples definiciones de violencia simbólica, social, religiosa, de género, de clase

¹ Esta ponencia —reformulada a partir de preguntas y ponencias anteriores— fue presentada en las “Jornadas de reflexión: Religión, política y violencia. El retorno de los fundamentalismos” organizada por la Cátedra Extraordinaria “Benito Juárez” en agosto de 2017 en la Ciudad de México, dentro del Panel titulado: “Fundamentalismo y violencia: ¿un vínculo inevitable?” que tenía como objetivo debatir en torno a la pregunta de si existe un vínculo necesario entre los fundamentalismos y la violencia.

y física que fuimos conociendo en el devenir histórico. Hay fundamentalismos religiosos pacíficos, como el de los cuáqueros, y hay fundamentalismos no religiosos violentos, como el que proviene de los golpes de mercado. Hay violencias múltiples que provienen de Estados llamados democráticos, así como de proclamas de instituciones religiosas legítimas.

Por otro lado, no es lo mismo analizar este tema en Irak que en Noruega; en México que en Nigeria; en Estados Unidos, Alemania o China. ¿Relativismo cultural e histórico? No. Análisis concreto desde situaciones concretas, en sociedades y Estados cada vez más globalizados, con procesos simultáneos de secularización y de laicización, de postsecularización y postlaicización según esferas, arenas y campos. Tales procesos no pueden calificarse de falsos, verdaderos, o inconclusos: existe una diversidad de caminos en las construcciones históricas y sociológicas de las múltiples modernidades y globalizaciones realmente existentes, donde el poder de nominar está en permanente conflicto. No existe una teoría general que pueda explicar e interpretar las diversidades planetarias. El particularismo *yanqui* o europeo no es “lo universal” sino una de las tantas miradas del mundo desde un lugar específico. La precaución y sospecha epistemológica en estos temas es central (¿o fundamental?). Por eso, al buscar formas plurales de conocimiento debemos tener en cuenta la epistemología de los investigadores, que es tan importante como la de los actores y las categorías de análisis. Una epistemología (que transite) del sujeto cognoscente (investigador) a la epistemología del sujeto conocido, inmerso en las subalternidades de los ninguneados en América Latina, puede ser un camino que tener en cuenta.²

Dicho lo anterior, me gustaría analizar lo propuesto desde una óptica que analice el vínculo histórico y actual entre lo político y lo religioso más allá del Estado, de los partidos políticos, de las organizaciones e instituciones religiosas. Soy de los que creen que la pregunta no es *si hay o no, si debe haber o no* ese vínculo, sino *cómo* se construye históricamente esa relación en actores, culturas e imaginarios de cada Estado-nación, y en las diversas modernidades capitalistas.

Del mismo modo, me parece importante analizar globalmente la relación entre las violencias y los religiosos desde investigaciones concretas, donde los fundamentalismos son o pueden ser una de esas expresiones, pero no la única. En el siglo XXI hay múltiples expresiones de la violencia en varias arenas y esferas; algunas como continuidades de largo plazo y otras como fruto de nuevos conflictos y contextos sociales, culturales, y económi-

² Vasilachis, Irene, “La investigación cualitativa”, en Vasilachis, Irene (coord.), *Estrategias de investigación cualitativa*, Barcelona, Gedisa, 2006, p. 50.

cos, donde el impacto de la sociedad mediática y los múltiples intereses en juego no pueden dejarse de lado.

De manera similar hay una “guerra de dioses” al interior del capitalismo, como bien lo menciona el gran estudioso Max Weber, al referirse al “politeísmo de los valores”, a la tensión entre “ética de la convicción y ética de la responsabilidad”.³ Las creencias se transforman en luchas extremas de los cleros o especialistas en las distintas arenas y esferas donde cada uno, con su vocación y su llamado, defiende a su dios y su ética: “el dios” del mercado, del dinero, de la ciencia, de la política, de la religión y de la erótica compiten entre sí. Y, complementariamente, unos ven en el otro a su principal enemigo, o sea, “el demonio”.

La y las violencias son temas muy complejos para dejarlos en mano de gobernantes, “expertos”, juristas, periodistas o politólogos que plantean soluciones únicas y urgentes, o simplemente políticas, coyunturales, o identitarias. Soy de los que creen que no hay pacifismos o violencias religiosas en “esencia”, sino religiosos que, como otros actores en el siglo XX, legitiman, participan, actúan, utilizan y crean afinidades entre sus concepciones y las éticas de la acción que llevan adelante, solos o con otros, y que pueden o no radicalizarse, disolverse o transformarse según momentos, historias y contextos.

II. CONCEPTOS Y TEORÍAS SOCIALES VISTOS DESDE EL MUNDO DE LA VIDA DE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

Vivimos un mundo global donde paradigmas, teorías y concepciones sociales producidas en décadas anteriores, y que se creía que respondían a los mundos de la vida “universalmente”, hoy se encuentran en crisis y en revisión profunda. La globalización dominante nos exige repensarlas desde nuestros contextos sociales y culturales.

Una de ellas es la concepción que se sigue enseñando en algunas facultades de ciencias sociales y humanidades, en la que “la modernidad” aparece ligada a la llamada “teoría de la secularización” y se afirma, con fuerza y pasión según actores, momentos y teorías, que la modernidad necesariamente trae aparejado un declive o una desaparición de las religiones. Se dice que más modernidad es igual a menos religión; y, al contrario, más religión es menos modernidad. Tiene una visión clasista —son los pobres los que creen en los hechos y fenómenos religiosos— y resabios de la vieja dicotomía civilización o barbarie. O que la religión debe ocupar el espacio de lo privado, y su presencia en lo público es anormal, desviada, anómica, o medieval.

³ Estudio clásico en Weber, Max, *El científico y el político*, Madrid, Alanza, 1967.

Sospechamos de este paradigma desde los inicios de nuestro grupo de investigación, a comienzos de los años ochenta del siglo pasado. El mundo religioso, en especial el católico y luego el evangélico, no sólo se resistían a permanecer en el espacio de lo privado, sino que se expandían al campo político, social, cultural y de la salud, y creaban su propia modernidad religiosa. Sostenemos que hay modernidades capitalistas múltiples, y no excepciones que refuerzan centros ya no existentes.⁴ De ese modo, la modernidad latinoamericana es una más, fruto de la hibridación entre diversas racionalidades de pueblos originarios, afros y europeos —en especial ibéricos—, donde lo religioso y lo secular han seguido caminos sinuosos tanto violentos como pacíficos (lo católico, lo evangélico, lo político, lo social o lo militar, por ejemplo), creando sociabilidades, identidades y subjetividades varias cuyo desconocimiento conlleva a cometer graves errores de interpretación.

En nuestro programa de investigación “Sociedad, cultura y religión” del CEIL-Conicet,⁵ hemos preferido comprender nuestra modernidad religiosa como fruto histórico y sociológico de la profunda recomposición de las creencias, identidades e instituciones (no sólo religiosas) en nuestro país, América Latina y el Caribe (ALC). Individuaciones, comunitarizaciones, tomas de distancia institucionales, diversidades y creencias por su propia cuenta y a su manera son sus características en el largo plazo. De ese modo,

la gran mayoría de los habitantes de nuestro país buscan vivir sus creencias a su manera, quieren y exigen elegir sus pertenencias, y si bien bautizan a sus hijos, quieren que ellos elijan sus propias religiosidades. Hay una disminución de la adscripción al catolicismo, y aumenta la distancia que separa a esos creyentes de las normas y las instituciones. Se vive un cuentapropismo religioso. Esta situación histórica impulsó a las instituciones católicas a un acercamiento y una seducción por y para que el Estado impusiera un «coercitivo orden cristiano», y así compensar desde el poder aquello que puede ser obtenido desde el consenso.⁶

Insistimos en que es necesario tener en cuenta actores e instituciones; hechos y representaciones; cortas y largas duraciones, y pre, post y modernidades, en una misma situación social y simbólica, que comprenda e interprete con miradas interdisciplinarias desde la historia, la sociología, la antropología

⁴ Eisenstadt, Samuel, “Multiply Modernities, A Paradigm of Cultural and Social Evolution”, *Protosociology*, Frankfurt, vol. 24, núm 1, 2007.

⁵ Más información en: <http://www.ceil-conicet.gov.ar/investigacion/sociedad-cultura-y-religion>.

⁶ Mallimaci, Fortunato (dir.), *Atlas de las creencias religiosas en la Argentina*, Buenos Aires, Biblos, 2013.

y otros estudios científicos. Queremos seguir insistiendo en la presencia del mundo religioso en lo político, social, cultural y estatal, y *viceversa*. Los límites son imprecisos, móviles y están en disputa continua. ¿Alguien se imaginaba, algunos años atrás, que en 2018 partidos autoproclamados de izquierda harían coaliciones electorales con partidos evangélicos considerados fundamentalistas o conservadores en el histórico México laico? ¿Cómo debemos conceptualizarlo?⁷

Más aún, vemos cómo las estructuras de sentimiento de la larga memoria judeocristiana, junto a las memorias de la explotación indígena y negra, se han trasladado al mundo de la política actual y confluyen en imaginarios y representaciones complejas: promesas, esperas, sacrificios, mesianismos, infiernos y paraísos no son sólo categorías religiosas sino que, ya secularizadas, siguen presentes en el siglo XXI en la vida cotidiana y en los relatos sociopolíticos.⁸ Hay una disputa paradigmática central en esta temática, entre los que sólo ven o quieren ver rupturas y los que ven o quieren ver continuidades. Serán las preguntas y hermenéuticas de investigación en temas, momentos y actores precisos que deberán guiarlas. No nos olvidemos que numerosos autores provenientes también de la cultura europea, “desde perspectivas diversas y antitéticas entre sí, Marx, Bakunin, Nietzsche y Schmitt coinciden en la comprensión de la ineliminable sustancialidad teológica del sistema político estatal”.⁹

Partiendo de las categorías del mundo judeocristiano y de los pueblos originarios y afros, cabe preguntarse cuánto, con quiénes, cuáles, cuándo y cómo se reproducen, se enemistan y se transforman en universos simbólicos dominantes o subalternos, en representaciones del mundo político en cada

⁷ Emir Sader escribe: “Esos trascendidos y la alianza con un partido fundamentalista religioso provocaron críticas dentro de la izquierda, pero no mermaron, hasta ahora, su favoritismo”. Ver Sader, Emir, “Gana la izquierda”, *Página 12*, Buenos Aires, 15 de enero de 2018, disponible en: <https://www.pagina12.com.ar/89263-gana-la-izquierda>.

“Hace pocas semanas, Andrés Manuel López Obrador, candidato de Morena a la Presidencia de la República, sorprendió a los analistas al aliarse con el conservador Partido Encuentro Social (PES). El 20 de febrero pasado las referencias bíblicas y expresiones religiosas —v. gr. «república amorosa»—, marcaron la toma de protesta del tabasqueño como candidato presidencial del PES. Ver Rodríguez, Felipe, “Sigue la alianza ‘Juntos Hagamos Historia’ tendencia triunfadora en elecciones de América Latina”, *Vanguardia*, Saltillo, 22 de febrero de 2018, disponible en: <https://www.vanguardia.com.mx/articulo/amlo-agita-su-campana-con-temas-de-conservadurismo-religioso-evangelicos>.

⁸ Ameigeras, Aldo (ed.), *Símbolos, rituales religiosos e identidades nacionales. Los símbolos religiosos y los procesos de construcción política de identidades en Latinoamérica*, Buenos Aires, Clacso, 2014, disponible en: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20140224025913/SimbolosRitualesReligiosos.pdf>.

⁹ Dotti, Jorge, “La representación teológica-política en Carl Schmitt”, *Avatares Filosóficos*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía, núm. 1, 2014.

Estado-nación y en la modernidad religiosa latinoamericana. Lo mismo cabe cuestionar en el sentido inverso. He allí toda una línea de investigación y acción a seguir desarrollando. Nunca, siempre, todo y nada debe ser abandonando para ver recomposiciones, avances, retrocesos, negociaciones, continuidades y rupturas.

Si hay secularizaciones y modernidades múltiples, también hay laicidades múltiples en ALC. Los vínculos entre Estado, sociedad civil y grupos religiosos en las diversas esferas y arenas no son fijos ni inalterables, sino que se han transformado. Las diversas laicidades que recorren ALC son un ejemplo de ello; hay que comprenderlas e investigarlas.

A lo largo de siglos se construyó una secularización de la sociedad y se ha logrado —con diferentes niveles o umbrales— una laicidad de las instituciones políticas, del Estado y de la esfera pública. El debate continúa, y existe el desafío del tipo de laicidad en otras culturas. Por eso preferimos hablar de laicidades, donde la mexicana —que data de hace más de 150 años— es una de las más importantes y antiguas a nivel global.¹⁰ No todo es lineal, y debemos seguir alertas para mantenerla. Lo cierto es que, en este asunto, más allá de su relevancia específica refleja el clima de reblancimiento de la laicidad en el país. El Estado laico mexicano ha perdido defensores y, paradójicamente, algunos de sus detractores más relevantes provienen de gobiernos del PRI, que en otros tiempos era un bastión de la laicidad mexicana. Por eso la idea de un Estado argentino (o mexicano o brasileño) laico asediado desde afuera es —según nuestras investigaciones— un mito que es necesario deconstruir. No hay un liberalismo laico por un lado y un conservadurismo católico por otro. Los lazos, vínculos y relaciones fueron y son muchos más estrechos que las “historias oficiales” de unos y otros. Liberales católicos, católicos liberales, nacionalistas católicos y católicos nacionalistas, como liberales y católicos intransigentes, esperan que hagamos sus trayectorias de largo plazo. Allí donde la democracia perdura, no debemos olvidar que son los legisladores de los partidos políticos quienes votan leyes.¹¹ Nominar de otra manera ayuda a descentrar miradas. El que nombra, domina.

¹⁰ Blancarte, Roberto, *Para entender el Estado laico*, México, Nostra Ediciones, 2008.

Bauberot, Jean *et al.* (eds.), *Laïcité, laïcités. Reconfigurations et nouveaux défis*, París, Ediciones de la Casa de las Ciencias del Hombre, 2014; Blancarte, Roberto, “El Estado laico y Occidente”, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, México, nueva época, año LXI, núm. 226, 2016.

¹¹ Mallimaci, Fortunato, *El mito de la Argentina laica. catolicismo, política y Estado*, Buenos Aires, Capital Intelectual, 2015.

III. LA PLURALIZACIÓN COMO CAMINO DE LAS MODERNIDADES. LO SECULAR Y RELIGIOSO AL MISMO TIEMPO Y EN UNA MISMA ESFERA AMPLIADA

Esta revisita a viejos paradigmas —en la conceptualización de las religiones, lo religioso, y sus vínculos con la sociedad y el Estado— y a la manera de producir conocimientos también está presente en otras latitudes. El desafío no es sólo latinoamericano.

En 2012, Peter Berger, un relevante sociólogo y teólogo luterano que falleció en 2016,¹² reflexionaba críticamente sobre sus escritos pasados y el campo intelectual de esa producción.¹³ Es un ejemplo que no debe ser perdido de vista. Las categorías y paradigmas, como los equipos donde se investigan, son fruto también de las condiciones sociales de producción en un contexto y momento histórico, y su universalidad debe estar en continua revisión.

Sobre la secularización, el rol de los intelectuales y la epistemología que se produce en nuestros ámbitos dice Berger:

Durante los primeros años de mi carrera tomé la proposición de la secularización como evidentemente correcta porque casi todos los demás miembros del campo lo hacían y porque parecía una explicación coherente sobre la escena religiosa. Recurrí a esa perspectiva en mis primeras publicaciones, incluyendo aquella que me volvió reconocido como sociólogo de la religión: *El dosel sagrado...* ¿De qué manera estaba equivocada la teoría de la secularización? Básicamente, era un proyecto muy eurocéntrico, una extrapolación desde la situación europea. Las teorías son producto de los intelectuales, una clase muy secularizada por razones históricas: los miembros de cualquier clase se hablan normalmente entre ellos y de esa manera refuerzan sus creencias. Los intelectuales se piensan a sí mismos como hijos de la Ilustración: para muchos de ellos, estimo, la teoría de la secularización era una expresión de deseo. Pero para otros (entre los que me incluyo e, irónicamente, para algunos teólogos) la cuestión radicaba en hacer frente a lo que parecían ser los hechos.

¹² Peter Berger fue autor en 1966 junto a Thomas Luckmann de uno de los libros más leídos en el mundo de las ciencias sociales, *Construcción social de la realidad. Tratado de sociología del conocimiento* y luego escribe *Dosel Sagrado. Para una teoría sociológica de la religión* en 1967. Vaya nuestro sincero homenaje por su gran contribución y criticidad a las ciencias. Hay que tener grandeza para reconocer que uno se ha equivocado en sus planteos y análisis y busca así nuevos caminos.

¹³ Berger, Peter, “Nuevas reflexiones en torno de la religión y la modernidad”, trad. de Germán Torres y María Eugenia Funes, *Sociedad y Religión*, Buenos Aires, vol. XXVI, núm. 45, 2016.

En retrospectiva, creo que cometimos un error categórico: confundimos secularización con pluralización, secularidad con pluralismo. Finalmente resulta que la modernidad no necesariamente produce un declive de la religión; si produce necesariamente una profundización de la pluralización —una situación sin precedentes históricos en la que más y más personas viven en medio de creencias, valores y estilos de vida en competencia.¹⁴

Y agrega, en el mismo texto citado, sobre las supuestas e inamovibles autonomías de las esferas o campos:

Y pasé por alto la posibilidad (obvia en retrospectiva) de que un individuo puede ser tanto religioso como secular... Dicho de manera simple, la modernidad no cambia tanto el qué de la fe religiosa, sino el cómo. Un discurso secular por default coexiste con una pluralidad de discursos religiosos, tanto en la sociedad como en la conciencia.

Hay un proceso continuo de recomposición de lo religioso —ni retornos ni desapariciones— en sociedades al menos hasta hoy incapaces de responder a las múltiples promesas de salvación y de sentidos.

IV. OPINIÓN PÚBLICA, PARTIDOS, MEDIOS

Y GRUPOS RELIGIOSOS: ¿QUÉ DISPUTAN EN LA SOCIEDAD CIVIL?

¿MODERNIDAD EMANCIPADORA Y OPRESORA AL MISMO TIEMPO?

El filósofo y sociólogo alemán J. Habermas, representante de una “modernidad crítica” y cuestionador de cómo se construye la teoría social, vuelve también a revisar las religiones en el siglo XXI, a las cuales en una época suponía sólo para el espacio privado. Está en juego cómo analizamos la dinámica y las tensiones entre lo público y lo privado. La delimitación de cada uno de ellos ha explotado,¹⁵ y se cuestiona que la esfera pública pueda ser asumida como unidad integral; se afirma la multiplicidad de esferas y de públicos que se enfrentan y dialogan.

En ALC, las religiones, y en especial la católica, se negaron a limitarse al espacio de lo privado, del hogar o de la moral. Se han propuesto incidir sobre subjetividades, espiritualidades y sociabilidades como también ocupar y tener presencia en el espacio público y estatal.

¹⁴ *Idem.*

¹⁵ El movimiento feminista y las teorías que ha generado han colaborado particularmente para quebrar modelos blancos, varoniles y noratlánticos.

¿Es el espacio de lo privado el lugar que ocupan o deberían ocupar las religiones? Una vez más, aparecen las disputas por las interpretaciones sobre cuáles son las necesidades sociales, simbólicas, eróticas y religiosas legítimas y las luchas para obtenerlas. El derecho a la libertad de conciencia también interpela a lo público y lo privado, a las religiones públicas y privadas.¹⁶

Me parece importante detenerme en las actuales propuestas que realiza Habermas desde su contexto europeo y alemán. Abordó el tema de la postsecularidad en una conferencia en 2008¹⁷ y, de ahí, siguió ahondado en él en otros trabajos hasta la actualidad, con los mismos interrogantes y cuestionamientos de conceptos y afirmaciones. Afirmó, tajante, refutando sus opiniones anteriores y la de otros colegas que:

La pérdida de función y la tendencia a la individualización no implica necesariamente que la religión pierda influencia y relevancia en la arena política y en la cultura de una sociedad o en la conducta personal de vida. Más allá de su peso numérico, las comunidades religiosas, obviamente, pueden reclamar un “asiento” en la vida de las sociedades que están en gran parte secularizadas.

...Me refiero aquí al hecho de que las iglesias y organizaciones religiosas... pueden lograr influencia en la opinión pública y contribuir a su formación con aportes pertinentes a cuestiones fundamentales, independientemente de si sus argumentos son convincentes u objetables.

En otras palabras, las religiones ya no están solamente en el espacio privado, sino que deben estar en el público. Debemos reflexionar acerca de si los aportes pertinentes a cuestiones fundamentales para el autor son los mismos para los grupos religiosos, políticos y sociedad civil. ¿Quién define las cuestiones fundamentales donde deben aportar?

Y crítica, en el contexto de una Alemania con creciente población musulmana (según algunos estudios cerca del 8% del total de la población), a los europeos que pretenden “desde este punto de vista «laicista», (que) la religión debe seguir siendo un asunto exclusivamente privado”.

Más aún, propone:

¹⁶ Fraser, Nancy, *Fortunas del feminismo. Del capitalismo gestionado por el Estado a la crisis neoliberal*, Quito, IAEN, Traficantes de Sueño, 2015; Casanova, José, *Religiones públicas en el mundo moderno*, Madrid, PPC, 2000.

¹⁷ Habermas, Jürgen, *A Post-Secular Society. What Does That Mean?*, trad. de Raúl Ernesto Rocha, Buenos Aires, Cátedra de Historia Social Argentina, Facultad de Ciencias Sociales, 2013, disponible en: <https://es.scribd.com/document/163861385/273923925-Habermas-Sociedad-Postsecular>.

Un proceso de aprendizaje, ¿sólo es necesario en el campo del tradicionalismo religioso y no en el del secularismo? ¿Tener las mismas expectativas normativas que rigen una sociedad civil inclusiva no prohíbe una devaluación secularista de la religión? Además de que el secularismo también condene, por ejemplo, el rechazo religioso de la igualdad de derechos para hombres y mujeres. Un proceso de aprendizaje complementario es necesario ciertamente en el campo secular, a menos que confundamos la neutralidad de un Estado secular frente a la competencia de las cosmovisiones religiosas con la purgación de la esfera pública política de todas las contribuciones religiosas.

Dejo aquí una puerta abierta para reflexionar sobre el significado de la afirmación de la ilusoria creencia o mito en la neutralidad del Estado, en Alemania y en ALC. En los Estados hay conflictos y luchas por el poder donde la declarada neutralidad es, en la mayoría de los casos, la concepción histórica dominante llevada al espacio público desde la coerción legítima.

He aquí una clave bastante desarrollada sobre el tema, vista desde el mundo académico europeo que ve hoy en grupos islámicos y similares sólo una lucha contra el mundo moderno o el aislamiento. En ALC hemos recorrido un largo camino en la reflexión e investigación, que nos ha permitido romper esa mirada de un tipo de ilustración que considera a sus enemigos como no modernos, antimodernos, o en contra del progreso, y por tanto agentes del atraso. El caso de los estudios sobre el mundo pentecostal es un ejemplo. Las primeras investigaciones veían sólo un pasivo comunitarismo rural llevado a las ciudades modernas, en la línea de lo publicado en el excelente libro *Refugio de las masas*.¹⁸ Luego de años de reflexiones, de descentrar las miradas y de acompañar a los grupos, se analizaron las construcciones de nuevas subjetividades y mentalidades de apoyo y construcción de una modernidad religiosa no católica en ALC, y que posee fuertes afinidades con otro tipo de capitalismo popular, meritocrático, moralista y sospechoso tanto del Estado de bienestar como de organizaciones sindicales y de movimientos sociales populares, en nombre de un individualismo emprendedor. Los trabajos e investigaciones de Jean-Pierre Bastian y de numerosos colegas latinoamericanos abrieron y descentraron miradas sobre el complejo mundo pentecostal latinoamericano.¹⁹

¹⁸ Lalive d'Épinay, Christian, *El refugio de las masas. Estudio sociológico del protestantismo chileno*, Santiago de Chile, IDEA, 1968. Hoy las investigaciones buscan verlo en la dinámica propia de los creyentes religiosos en el campo ALC y no sólo como “enfrentamiento a la modernidad”.

¹⁹ Mallimaci, Fortunato, “Apprendre a décentrer le regard sur la modernité religieuse en Hommage a Jean Pierre Bastian”, *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, Estrasburgo, año 97, núm. 1, enero-marzo de 2017.

Por su lado, Habermas, en su análisis del islamismo en Alemania, afirma —creo que temerariamente y más con la emoción que con la razón, y con poco conocimiento histórico en ciencias sociales de las religiones— que:

Finalmente, el régimen de los *mullah* en Irán y el terrorismo islámico son simplemente los ejemplos más espectaculares de un desatado potencial de violencia innata en la religión. Con frecuencia, conflictos explosivos de origen profano, se encienden por primera vez cuando son codificados en términos religiosos. Esto es lo que ha sucedido con la “des-secularización” del conflicto de Medio Oriente, con la política del nacionalismo hindú y el persistente conflicto entre India y Pakistán y con la movilización de la derecha religiosa en los Estados Unidos antes y durante la invasión a Irak.²⁰

Crear y afirmar que hay una violencia innata en la religión, en este caso en el islam, y que “conflictos explosivos de origen profano, se encienden por primera vez cuando son codificados en términos religiosos”, es una concepción más metafísica que científica. Afirmación muy similar había realizado el papa Benedicto XVI, sobre la imposibilidad del islam para dialogar con la modernidad.²¹ Afirmaciones que no distinguen grupos, clases, momentos históricos, ni contextos religiosos o políticos de Irán, y confundiendo más que comprendiendo. La afirmación de que hay una violencia innata en la religión es importante para comprender el significado y el momento de sus miedos, rechazos y amenazas; pero esa expresión es también muy peligrosa por la generalización de ese vínculo. Es temerario y osado afirmar que hay conflictos explosivos de origen profano, por un lado, y codificados en términos religiosos que los encienden, por el otro. ¿No serán encendidos también por motivos tan profanos como el dinero, recursos naturales, imperios que se expanden, intereses geopolíticos, ocupación de territorios?

Más allá de que uno puede afirmar —en el mismo sentido— que también hay una violencia innata en la política, en la economía, en el patriar-

²⁰ Habermas, Jürgen, “Qué es una sociedad post-secular”, disponible en: <https://es.scribd.com/doc/298175497/Jurgen-Habermas-Sociedad-Postsecular>.

²¹ Discurso de Ratisbona de Benedicto XVI: “En esta argumentación contra la conversión mediante la violencia, la afirmación decisiva es: no actuar según la razón es contrario a la naturaleza de Dios. El editor, Theodore Khoury, comenta: para el emperador, como bizantino educado en la filosofía griega, esta afirmación es evidente. En cambio, para la doctrina musulmana, Dios es absolutamente trascendente. Su voluntad no está vinculada a ninguna de nuestras categorías, ni siquiera a la de la racionalidad”.

Ver discurso completo en Benedicto XVI, “Discurso del Santo Padre en la Universidad de Ratisbona”, 12 de septiembre de 2006, disponible en: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.html.

cado, en el capitalismo, en el mercado, etcétera, lo que Habermas intenta decirnos en el artículo es que también es necesario recordar, hacer memoria de otras persecuciones y asesinatos que se vivieron en Europa durante la dominación cristiana, entre grupos cristianos y contra minorías judías, cristianas, rom y otras.

Nosotros odiábamos la religión de los otros, ni los católicos ni los calvinistas tuvieron siquiera un ápice de respeto por las opiniones del otro lado, y nuestra guerra de los ochenta años no fue sólo una rebelión contra España, *sino también una sangrienta jihad que llevaron adelante los calvinistas ortodoxos contra el catolicismo.*

Afirma que cuando esas religiones se democratizaron o aceptaron la modernidad, esos conflictos disminuyeron o desaparecieron.

Debemos ser muy prudentes en estos análisis, ya que, como señalamos desde el principio de este artículo, las comprensiones deben ser situadas contextual e históricamente. El modo en que la prensa noratlántica nominaba al movimiento talibán cuando combatía en los años ochenta del siglo pasado a la URSS, y cómo luego lo menciona tras los atentados del 2001, son un ejemplo que no debe pasarse por alto. Como dicen especialistas sobre el fenómeno francés del yihadismo, “un abismo separa la imagen que los medios de comunicación ofrecen y la que presentan los especialistas... La idea de que el único responsable del mal sea el islam, como religión y cultura, envenena el debate público”. Uno de ellos agrega: “el yihadismo no sería el resultado de una *radicalización del islam* sino de una *islamización de la radicalidad*”.²² La primera postura, como hemos visto, avanza en la relación de enfrentamiento del islam con el occidente y la modernidad colonialista; en la segunda se relativiza el debate sobre la naturaleza del islam, y se buscan causas de esa radicalización juvenil en la profunda crisis de las sociedades europeas, con “sus crisis de utopía, es decir de una ausencia política y de bienestar en sociedades cada vez más desiguales”. El artículo nos muestra las posturas de distintos investigadores como Olivier Roy y Gilles Kepel, y la repercusión que cada uno de ellos tiene en los medios de comunicación.²³

Pero la modernidad capitalista, con su promesa de mercado desregulado que funciona como mano de Dios invisible, ¿no es también violenta aquí y allá? El Holocausto parece desmentir esa afirmación en Europa, y no tiene en cuenta cómo los países coloniales e imperialistas transportaron sus

²² La expresión es de Olivier Roy.

²³ Belkaïd, Akram y Vidal, Dominique, “El yihadismo visto por especialistas”, *Le Monde Diplomatique*, Buenos Aires, núm. 222, diciembre de 2017.

modernidades a sangre y fuego en América Latina, África y Asia. La actual persecución y hostigamiento a millones de personas que desean escapar del exterminio en Medio Oriente, provocado por guerras, intereses económicos y geopolíticos de potencias imperiales europeas y de Estados Unidos, y que desesperadamente desean emigrar a donde puedan, encuentran rechazos generalizados de Estados, partidos y sociedades europeas. Son nuevas violencias coloniales contra cuerpos, sueños y esperanzas.

Como nos recuerda Enzo Traverso con relación a los millones de migrantes que son rechazados por la mayoría de las naciones europeas, hay efervescencias que surgen de la construcción histórica de la propia modernidad europea.

La historia se repite, y los monumentos conmemorativos del Holocausto inaugurados en muchos países europeos en los últimos años simplemente demuestran la hipocresía de las instituciones europeas. Quieren recordar a las víctimas de genocidios pasados y defender los derechos del hombre, pero son completamente indiferentes a las víctimas del presente.²⁴

Y esto es fruto, según el historiador, de que “la falta de visión ha llevado a la UE a concebirse como un organismo encargado de la aplicación de las medidas exigidas por el capitalismo financiero”.²⁵

Invita a la reflexión que sea un papa él que aparezca como uno —si no el único— de los dirigentes de los principales países del mundo que reclama derechos para las personas que emigran. Decir que los inmigrantes son personas con derechos y que esas migraciones tienen causas económicas y que están en juego diversos intereses; exigir la paz en esas regiones, y denunciar que la actual “economía mata”, se ha vuelto subvertido del orden económico y social dominante. Por supuesto que los papas, tanto ayer como hoy, hacen política. Los espacios simbólicos y mediáticos que ocupan hablan más de las debilidades y renunciadas emancipadoras de los liderazgos políticos y sociales que de retornos inexistentes. Las posturas de Berger, Habermas y del papa Francisco nos muestran que estamos ante profundos cambios de epistemologías y concepciones, donde lo político-religioso, lejos de desaparecer y refugiarse en un privado-hogar aislado, se recompone en el espacio público, y en el caso del papado, cuestiona las hegemonías liberales y coloniales existentes mucho más en lo económico social y ambiental que en las sociabilidades culturales, de género y sexuales

²⁴ Traverso, Enzo, “El fin de Europa”, *Sin Permiso*, trad. de G. Buster, 23 de mayo de 2016, disponible en: <http://www.sinpermiso.info/textos/el-fin-de-europa>.

²⁵ *Ibidem*.

que el patriarcado continúa ejerciendo. Esto nos exige repensar categorías, conceptos y epistemologías que ya no dan cuenta de nuevas sensibilidades igualitarias, diversas y de ampliación de derechos.

V. VIOLENCIA Y RELIGIÓN: FUERZAS ARMADAS E INSTITUCIÓN CATÓLICA EN ARGENTINA. UN PEQUEÑO ESBOZO DE INTERPRETACIÓN DE UN VÍNCULO PERDURABLE

Las relaciones históricas entre la institución católica, los catolicismos y las Fuerzas Armadas pueden ser datadas: a principios del siglo XX eran casi nulas; en 1930 se intensificaron, mientras que en las décadas de los setenta y ochenta llegaron a su máximo apogeo. Es decir, no se trató de una relación esencial, que fuera en el “sentido de la historia”, sino que fue construida y forjada por actores concretos. El proceso no incluyó a toda la institución militar ni a todo el cuerpo católico, pero sí a sus sectores hegemónicos. Las capellanías militares y los vicarios castrenses fueron una parte importante, pero no única, de esos vínculos. El compartir un mismo imaginario simbólico de *instituciones salvadoras de la patria* consolidó las relaciones, más allá de los contactos y relaciones esporádicos.

El *dar la vida* por la construcción de una Argentina purificada y redimida, a partir de la eliminación física del “los subversivos”, “los comunistas”, o “los apátridas” necesitaba de una mística; una validación legítima global que sólo el catolicismo estaba en condiciones de brindar. Es importante analizar aquellas concepciones que permitieron esta afinidad electiva²⁶ y de construcción de imaginarios sociales²⁷ entre dos instituciones consideradas, entre 1930 y 1983, como “originarias de la patria”, “la esencia de la nacionalidad” y “dadoras de sentido universalista” por amplios sectores de la sociedad argentina.

Entendemos que estas coincidencias ideológicas son fundamentales: se trata de una misma mentalidad en la que se comparten ideales, sueños y construcciones de paraísos e infiernos en común. Anticomunismos y antiliberalismos se unifican desde diferentes vertientes. Compartir universos simbólicos es más importante que los lazos económicos o políticos, dado que permite el fácil pasaje de lo católico a lo militar y de lo militar a lo católico, y al mismo tiempo el funcionamiento sin quiebres en ambos registros.

²⁶ Weber, Max, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, París, Gallimard, 2003.

²⁷ Bacsko, Bronislaw, *Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1991.

Crear que son militares liberales unos y nacionalistas otros, actores católicos conservadores unos y progresistas otros, militares católicos unos y militares liberales o masones otros, católicos antimilitaristas unos y católicos militaristas otros, es perder de vista lo que tienen y comparten en común. Esto es, ser aristócratas de la salvación: creer que se tiene un destino manifiesto en común, sentirse los auténticos defensores de la nacionalidad y la Patria; compartir una ética del sacrificio y la lucha frente al placer mundano (durante ese período serán utilizados conceptos como “guerra santa”, “guerra justa”, “guerra contra el subversivo”, y la tortura como un instrumento naturalizado y necesario) y un *imaginario de la amenaza* de la otredad externa e interna.

Además de estas coincidencias de lucha contra la “subversión” en todas sus manifestaciones —recordemos que en el caso argentino “comunista” es un concepto polisémico dado que el Partido Comunista no fue un partido de masas—, se pueden repasar otros conceptos e ideas comunes a ambos y que los han involucrado.

1. *La concepción antiliberal*

De larga tradición en el catolicismo, el antiliberalismo fue también asumido por vastos sectores militares. Estaba entendido, en sentido amplio, que englobaba tanto a los partidos políticos como al tipo de gobierno democrático que se proponía o las propuestas culturales que se llevaban adelante. El liberalismo económico era más cuestionado globalmente en democracia que durante las dictaduras, cuando se discutía sobre todo el rol del mercado. La desconfianza en la democracia como sistema de gobierno válido y legítimo fue ganando numerosos adeptos, y mostró la cara del desprecio al llamado “demoliberalismo”.

Este rechazo al liberalismo tuvo una larga continuidad en el catolicismo argentino, lo que permitió que, en diferentes momentos, diferentes grupos de católicos colaboraran o se sumaran a experiencias militaristas. Cuando una generación se desilusionaba ya había otra que la reemplazaba, y sin replantearse sus concepciones anteriores, los primeros acusaban a los segundos de “colaboradores”.

2. *Monopolio de las competencias*

Mucho más importante que el económico era el imaginario compartido por ambas instituciones de su afinidad histórica. Así como las fuerzas

armadas eran las ejecutoras de la violencia legítima política y militar, la institución católica se consideraba exclusiva dadora de los bienes de salvación y responsable de la violencia simbólica; monopolio de la violencia junto a monopolio de los bienes de salvación en el Estado y la sociedad. Cualquiera que atentara públicamente contra esos monopolios era considerado como traidor, disidente o simplemente subversivo.

Al mismo tiempo, durante muchos años ambas instituciones se consideraron como monopolizadoras de lo patriótico: “patria” se convirtió en sinónimo de fuerzas armadas y de Iglesia; el padre de la patria es un general, San Martín, y sus restos descansan en el gran panteón que es la Catedral Metropolitana, ésta es, la madre de la patria. Único lugar, además, donde la tropa permanece en su casa, al interior del templo, custodiando a su jefe desde 1880.

3. *Argentinidad*

Tanto en los documentos militares como en los episcopales, las palabras “patria” y “nación” son las más utilizadas, y conceptos como “república”, “democracia”, “ciudadanía” o “libre conciencia” son poco utilizados o casi exceptuados. Se autoidentifican como dadores auténticos de argentinidad. La población citadina y de fuerte ascenso social, mayoritariamente descendiente de inmigrantes de ultramar y de migrantes del interior, nutren las filas militares y eclesiales: oficiales y obispos no provienen ni de la burguesía pampeana agrícola-ganadera ni de la burguesía industrial. De ese modo, el nacionalismo de las fuerzas armadas y el de la Iglesia católica colaboraron en formar nuevas identidades que reemplazaron a las forjadas por el imaginario liberal. El surgimiento y crecimiento del Estado encontró a estas dos instituciones como principal soporte de su concepción, más allá de los vaivenes circunstanciales por los que travesaron.

Esta identidad se vio reflejada en la construcción mutua de otro imaginario, en el cual el que hacía la guerra y el que oraba se unificaban con el que trabajaba. De ese modo se resignificaba para su uso exclusivo ese tipo de imaginario medieval de las tres órdenes, que el liberalismo había buscado superar y eliminar. Se trataba de un imaginario que no se oponía a los beneficios de los trabajadores o el pueblo fiel, sino que buscaba eliminar a quienes querían “infiltrar ideologías foráneas” al pueblo trabajador. Asimismo, esta autocomprensión los llevó a funcionar en esquemas en los que “patria” se oponía a “antipatria”, lo nacional a lo foráneo, la bandera azul

y blanca al trapo rojo, el bien común al bien individual o bien socialista, el pueblo al individuo o al proletariado.

Era un esquema triangular en el que se estigmatizaba y se buscaba eliminar tanto al liberal individualista como al ateo comunista. Estos esquemas no son unívocos. Pueden ser recorridos por generaciones de hombres y mujeres formados en la tradición del catolicismo integral, en la cual el antiliberalismo y el anticomunismo tienen larga tradición, y el acentuar más uno que otro llevó a establecer alianzas inesperadas y procesos abiertos donde es difícil predecir el final.

Luego de más de treinta años de democracia,²⁸ este imaginario católico y militar está en su mínima expresión. Se tensiona, se manifiesta en público y continúa vigente al momento de hacer memoria y de juzgar a los cómplices económicos, judiciales, mediáticos y religiosos de los crímenes de lesa humanidad.

Entonces vuelven a aparecer las alianzas otrora hegemónicas empresariales, judiciales, y religiosas. La institución católica pidiendo la reconciliación con los genocidas, los grandes diarios haciéndose eco y la Suprema Corte de Justicia reduciéndoles la pena en la misma semana a responsables del terrorismo de Estado muestran las nuevas afinidades. La manifestación de más de un millón de personas en las calles de todo el país logró que en esa misma semana, el Parlamento, en sesión urgente, votara por amplia mayoría una ley el 10 de mayo de 2017, que impedía ese tipo de sentencias judiciales.²⁹

4. *Estado militar y católico. catolización y militarización*³⁰

La militarización de la sociedad desde 1930 y el continuo crecimiento del catolicismo en presencia social y cultural llevaron a que ambas instituciones apostaran a aumentar su poder a través de la cooptación del aparato del Estado. Entre 1930 y 1983, durante los gobiernos militares, la institución católica acrecentó mucho su aparato burocrático, ya que de tener 11

²⁸ Primera vez en toda la historia moderna que se vive un periodo tan extenso sin golpes cívico-militares y religiosos.

²⁹ “Unanimidad en el Senado contra el 2x1 a genocidas”, *Página 12*, Buenos Aires, 10 de mayo de 2017, disponible en: <https://www.pagina12.com.ar/36865-unanimidad-en-el-senado-contra-el-2-x-1-a-genocidas>.

³⁰ Una exposición más amplia se encuentra en el capítulo V, “Catolización y militarización. Catolicismos y militarismos”, en Mallimaci, Fortunato, *El mito de la... cit.*, pp.165-205.

diócesis pasó a contar con 60, y de cuatro obispos en función a más de 100 en la actualidad.

Esto coincidió con la paulatina pérdida de peso del proyecto de recristianizar progresivamente desde la sociedad civil, frente a la propuesta de hacerlo directamente desde el Estado, sin intermediarios y con la vigilancia del propio cuerpo episcopal. Los gobiernos militares permitieron y favorecieron este proceso, mientras que desde 1983 los democráticos lo han debilitado sin cuestionarlo en sus raíces.

El discurso de deslegitimación liberal llevó también a una profunda crítica a funcionarios y dirigentes partidarios de gobiernos democráticos. La denuncia de la corrupción del mundo político, de los negocios que se hacen a espaldas del pueblo, de los que aprovechan la función pública para su riqueza personal, de los que no piensan en el bien común, se hizo constante y cotidiana tanto en las proclamas militares como en los documentos episcopales.

Los golpes cívicos-militares-religiosos tuvieron en Argentina el apoyo y el consenso necesario para su realización. Ni los partidos políticos, ni las instituciones sociales, ni el movimiento obrero o estudiantil hicieron del antimilitarismo una cuestión de principios. Cada uno esperó sacar provecho de la nueva situación y buscó reemplazar al grupo político saliente. No se intentaba construir un poder alternativo, sino que el apoyo de algunos de ellos para consolidar el propio. Esto creó una solidaridad creciente entre el clero y los oficiales, y una mirada en la que el ascetismo del cuartel y de la parroquia o seminario contrastaba con el lujo y el mundanismo del político.

El mesianismo clérico-militar de burócratas virtuosos aparecía como más eficiente, productivo y desinteresado que el de las negociaciones y acuerdos de las maquinarias políticas. Las fuerzas armadas aparecen, en el contexto actual, en situación defensiva y con un enorme desprestigio social y cultural. Son ahora las fuerzas policiales provinciales las que asumen la misión de vigilar, reprimir y controlar el nuevo malestar social desde paradigmas poco democráticos, de aprovechamiento corporativo y de punitivismo mediático. La desmilitarización es casi total. La catolización continúa con el intento de nuevas leyes de libertad religiosa que no eliminan los privilegios católicos en el Estado proveniente de la dictadura, y se comparten prebendas con otros grupos religiosos.

Por eso el texto de la Ley Religiosa que presentó el actual gobierno al Parlamento argentino, por ejemplo, no deroga las normativas vigentes sobre religión, sancionadas durante la última dictadura cívico-militar-religiosa, que consolidó el privilegio legal a la institución católica, sino que los expande a otros grupos religiosos.

Es necesario derogar ya la Ley 21.540 de 1977 sobre asignaciones vitalicias a arzobispos y obispos jubilados; la Ley 21.745 de 1978 sobre el registro obligatorio de cultos no católicos; la Ley 21.950 de 1979 sobre asignaciones estatales a arzobispos y obispos equiparadas a la de jueces; la Ley 22.162 de 1980 sobre asignaciones estatales a sacerdotes católicos situados en zonas fronterizas con el fin de consolidar la identidad y seguridad nacional; el Decreto 1991 de 1980 sobre otorgamiento de pasajes gratuitos a representantes del culto católico; la Ley 22.430 de 1981 sobre asignaciones a sacerdotes católicos no amparados por un régimen oficial de previsión, y la Ley 22.950 de 1983 sobre asignaciones estatales a seminaristas católicos argentinos.

El texto no cuestiona que el Código Civil y Comercial de la Nación, desde 1871 hasta la última reforma del 2014, mantiene a “la Iglesia católica como —la única— institución con personería jurídica pública”, al igual que el Estado-nación provincial y municipal.

En síntesis, más violencia institucional simbólica hacia los diferentes; menos Estado laico y más Estado multiconfesional. Una nueva ley de libertad religiosa debe garantizar un Estado laico y democrático como construcción continua, donde haya confluencias y conflictos de las diversas formas de pensar y de las expresiones de diversidad religiosa en condiciones de igualdad y de derechos. Las promesas de construir sociedades “donde todos y todas entren” desde un progreso indefinido han entrado en crisis de credibilidad y de representación ante poblaciones empobrecidas, migrantes y con dificultades para encontrar respuestas a las múltiples demandas ciudadanas. Se hace necesario una confluencia de derechos: por un lado, derechos de reconocimiento a la diversidad; por el otro, la ampliación de derechos sociales con relación a trabajo, vivienda, salud, seguridad y felicidad para todos. Los grupos, como los imaginarios religiosos, se encuentran asimismo frente a nuevos escenarios y con demandas tanto sociales como políticas y religiosas, en Estados donde sus tradicionales dirigencias políticas y económicas aparecen defendiendo más sus propios intereses que el de la mayoría de los ciudadanos.

Las mínimas leyes de laicidad pueden seguir vigentes y al mismo tiempo se recortan, disminuyen o eliminan derechos a jóvenes de sectores populares, a minorías sexuales; se diluye la defensa de la identidad de género, al movimiento de mujeres, a la trata de personas y a la llegada de nuevos migrantes que puedan cambiar la “identidad nacional y religiosa”. Si logran fuerza, reconocimiento y forman parte de coaliciones de partidos y dirigentes políticos mayoritarios, estos grupos religiosos buscarán un nuevo ordenamiento jurídico que se acerque a sus concepciones identitarias. No sólo se trata entonces del poder político, estatal y mediático, sino que comienza

también a ser problema del poder judicial. Arenas y esferas que se vinculan más que se autonomizan.

VI. POLÍTICAS, RELIGIONES, INTEGRALISMOS, RADICALISMOS Y FUNDAMENTALISMOS

Teniendo en cuenta lo dicho anteriormente, me parece importante realizar una construcción social y simbólica del concepto “fundamentalismo” con su multiplicidad de sentidos en la era de la actual globalización financiera, excluyente y destructora de estados sociales con su dios del mercado autorregulado sin fronteras.

El fundamentalismo —como uno puede leerlo en la prensa o algunos artículos en los últimos años— puede ser entendido de diferentes maneras, como lecturas identitarias sin matices, extremista, conservador, unidireccional, radicalizado o violento.

Un grupo de activistas menciona: “En respuesta a los avances en materia de derechos humanos en nuestra región, grupos fundamentalistas impulsan una agenda conservadora apoyada por líderes de las iglesias católica y evangélica, y por un sector de empresarios y políticos que se empeña en desconocer el Estado laico y el marco de derechos humanos”. Prosigue: “estos grupos se esconden bajo el discurso de la protección de la familia para fomentar el odio en contra de las personas LGBTI”.³¹

En un artículo titulado “El acecho del fundamentalismo católico en México”, Bernardo Barranco lo define también en términos históricos como “ese fundamentalismo católico, de herencia cristera, es portador de una cultura de violencia física, verbal y psicológica. Basta ver la deslealtad con que el frente fundamenta sus convocatorias a las marchas, sus panfletos tramposos; todo esto impregnado de un discurso de odio y desquite histórico”.³²

Grupos religiosos también buscan explicaciones de sentido común y lo encuentran en términos psicológicos del individuo y en la crisis societal:

En un contexto sociocultural donde la inseguridad es moneda común en muchos aspectos de la vida, la comunidad fundamentalista es un refugio seguro para personalidades necesitadas de certezas sólidas e inamovibles. Algunos estudiosos de la psicología de la religión entienden que hay rasgos de perso-

³¹ Olvera, David, “El fundamentalismo atenta contra los derechos LGBTI”, *Desastre.mx*, 23 de octubre de 2016, disponible en: <http://desastre.mx/mexico/el-fundamentalismo-atenta-los-de-rechos-lgbti-activistas-de-america-latina-se-reunieron-en-mexico-contra-el-fundamentalismo>.

³² <http://www.jornada.unam.mx/2016/09/07/opinion/017a2pol>.

nalidad que son más propensos al fundamentalismo, como las personas con pensamiento dogmático y rígido, con resistencia a lo nuevo y a lo diferente. El fundamentalista suele ser muy egocéntrico, incapaz de distinguir el mundo real del mundo del yo, incapaz de aceptar la visión ajena sobre la realidad. La inseguridad interior en la que muchos viven les mueve a buscar estructuras rígidas que brinden solidez y seguridad, con un discurso paranoide que desconfía de cualquier matiz que se pueda hacer sobre su institución o doctrina.

Una revista católica española lo presenta de este modo: “La incapacidad para el diálogo y para la escucha del que piensa distinto es la nota común de los fundamentalismos. El relativismo y el fundamentalismo son las dos caras de una misma moneda: un clima de gran inseguridad, de miedo al conflicto y de olvido del otro”.³³

¿Dónde nos colocamos y posicionamos para hablar y comprender entonces el concepto de fundamentalismo desde las ciencias sociales de las religiones? No olvidemos que, desde el punto de vista de los actores religiosos, fundamentalismo, integralismo e intransigentismo son categorías que tienen una larga historia, proveniente de la propia dinámica y devenir cristiano. Son también nominaciones con las cuales hoy cierta literatura periodística y académica en ciencia política y relaciones internacionales —sobre todo a partir del 11 de septiembre del 2001— relaciona y utiliza ambos términos indistintamente vinculándolos con actores religiosos, ya no ahora para referirse al mundo cristiano sino sobre todo y en especial al mundo islámico. ¿Cómo se pasó de un mundo al otro?, ¿qué procesos sociales, ideológicos, mediáticos, conceptuales y religiosos se llevaron a cabo para que esto sucediera?

Cabe recordar que los conceptos “integralismo”, “integrismo” e “intransigentismo” hacen referencia a los conflictos internos de la institución católica en los países latinos de Europa a fines del siglo XIX y principios del XX.³⁴ Pero estos conceptos no se entienden si no se conoce el conflicto del catolicismo romano y papista con la modernidad burguesa, el surgimiento de una intransigencia católica hacia ese mundo proveniente de la revolución francesa —al cual cierto mundo católico y político busca en el largo plazo conciliarse tomando también distancia del papa—, y la propuesta de un catolicismo integral que debe vivirse en todos los aspectos de la vida; sin aceptar ninguna propuesta de transigir ni en lo social ni en lo doctrinario, y rechazar quedarse

³³ Pastorino, Miguel, “¿Qué es el fundamentalismo? ¿Quiénes son fundamentalistas?”, *Aleteia*, San Francisco, 13 de septiembre de 2017, disponible en: <https://es.aleteia.org/2017/09/13/que-es-el-fundamentalismo-quienes-son-fundamentalistas>.

³⁴ Son los llamados también ultramontanos, visto desde aquellos que deben cruzar los Alpes, por ejemplo, franceses.

en el espacio de lo privado como una religión intimista. Ni modernidad ni orden capitalista-burgués, ni modernidad ni orden socialista-proletario; modernidad y orden católico-popular bajo la dirección del papa y del Vaticano. Conflicto triangular donde persiste, desde el siglo XIX, un espíritu católico antiburgués y de no transigir con el mundo moderno; no para aislarse en pequeños grupos, sino para construir otro orden y modernidad cristiana, como magistralmente lo ha investigado el gran maestro Emile Poulat.³⁵

Utilizado por los propios actores, el término fundamentalismo nace más o menos en la misma época, pero en el contexto protestante y evangélico de los Estados Unidos, en particular en el mundo WASP³⁶ de rechazo a interpretaciones bíblicas adaptadas a la época y de reafirmación del texto sobre el contexto. El rechazo a la evolución a partir de una lectura literal del texto bíblico, sin mediaciones ni interpretaciones, será uno de los hechos más conocidos. Pero no se acaba allí, pues se trata de realizar la vida religiosa de acuerdo con los textos bíblicos, de rechazar las incertidumbres del mundo y de la vida moderna.

No se puede decir que un grupo cristiano es integrista y fundamentalista al mismo tiempo, pues vimos que provienen de dos culturas y dos estructuras de pensamiento distintas. “Integrismo” proviene del mundo europeo, católico, latino, romano; “fundamentalismo” del mundo evangélico, protestante, de Estados Unidos. Por eso el primero no tiene traducción al inglés, y el segundo no tenía traducción ni conceptualización religiosa en el castellano, francés e italiano.

Mientras que nadie se autodefine como integrista, y ésa fue una acusación entre católicos, el decirse fundamentalista sí fue signo de identidad reclamada. Es una autoexpresión, no una acusación o un insulto interno como lo es él de integrista. Algunos grupos prefieren llamarse a sí mismos tradicionalistas.

No hay que olvidar, tal como investigó E. Troeltsch, diacrónica y sincrónicamente a lo largo de la historia del cristianismo,³⁷ que ir a los comienzos, retomar las fuentes de origen de un grupo religioso, no es en principio ni progresista ni conservador, ni tradicionalista ni liberador. Se trata, más bien, de una fuerte crítica a la autoridad legal y legítima a la cual se busca suplantarlo, dado que se le acusa de no ser fiel a esos primeros y sagrados orígenes.

³⁵ Poulat, Émile, *Intégrisme et catholicisme intégral*, París, Casterman, 1969; Poulat, Émile, *Catholicisme, démocratie et socialisme*, París, Casterman, 1977; Poulat, Émile *Église contre bourgeoisie*, París, Casterman, 1977.

³⁶ Las siglas WASP significan White Anglo Saxon Protestant.

³⁷ Mallimaci, Fortunato, “Ernst Troeltsch y la sociología histórica del cristianismo”, *Sociedad y Religión*, Buenos Aires, núm. 4, 1987.

VII. FUNDAMENTALISMOS Y LA VERDAD ABSOLUTA

Entonces, ¿a qué tipo de vínculos con las religiones nos estamos refiriendo? ¿Mantener y creer una verdad absoluta, una pureza total, no transigir con “lo falso” y no aceptar otras verdades no son características de muchos movimientos? ¿Es exigir la verdad que proviene de un libro, de una tradición, de una persona, de una organización para someter a otros? ¿Será la misma difusión y comprensión en América Latina y el Caribe que en Estados Unidos, Europa, el Oriente mediterráneo, la India, China y el Este del Pacífico? Innegablemente la definición depende de contextos, actores y relaciones de poder. El concepto hoy más difundido, que es el de fundamentalismo islámico, es una creación contemporánea fruto de los cambios en las relaciones de poder a nivel mundial.

Los diccionarios son un ejemplo de esos cambios e intereses sociopolíticos-religiosos en juego en las definiciones y traducciones. La Real Academia Española recién incorporó a fin del siglo XX el islamismo en la definición. Antes no existía. Hoy afirma:³⁸

Del ingl. *fundamentalism*, de *fundamental* “fundamental” e *-ism* “-ismo”.

1. m. Movimiento religioso y político de masas que pretende restaurar la pureza islámica mediante la aplicación estricta de la ley coránica a la vida social.
2. m. Creencia religiosa basada en una interpretación literal de la Biblia, surgida en Norteamérica en coincidencia con la Primera Guerra Mundial.
3. m. Exigencia intransigente de sometimiento a una doctrina o práctica establecida.

El *Cambridge Dictionary*³⁹ no menciona (aún) el tema del islam, aunque hace mención a un crecimiento en el mundo religioso.

fundamentalism noun [U]

UK / ˌfʌn.dəˈmen.təl.ɪ.zəm / US / ˌfʌn.dəˈmen.təl.ɪ.zəm /

the belief in old and traditional forms of religion, or the belief that what is written in a holy book, such as the Christian Bible, is completely true.

Recent years have witnessed a growth in religious fundamentalism.⁴⁰

³⁸ Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española*, Madrid, 2018, disponible en: <http://dle.rae.es/?id=IbmbRma>.

³⁹ Cambridge University Press, *Cambridge Dictionary*, edición en línea, disponible en: <https://dictionary.cambridge.org/es/diccionario/ingles-espanol/fundamentalism>.

⁴⁰ La creencia en formas viejas y tradicionales de religión, o la creencia de que lo que está escrito en un libro sagrado, como la Biblia cristiana, es verdadero. Los últimos años han sido escenario de los fundamentalismos religiosos.

En francés, el *Petit Robert*⁴¹ también ha agregado a los musulmanes y afirma:

Fondamentalisme

Doctrine prônant le retour aux fondements d'une religion, d'un principe, etc.

Interprétation littérale des textes.⁴²

Fondamentaliste

Partisan du fondamentalisme, du retour aux fondements de la religion, d'un principe, etc.

(En particulier) Partisant de la vision traditionnelle de la religion chez les musulmans.⁴³

Es interesante notar que sí aparece en el *Diccionario del español de México*,⁴⁴ donde se dice:

Fundamentalismo

s. m. Movimiento conservador y reaccionario que se produce en alguna creencia religiosa, alguna tendencia política, etc, que busca regresar a los elementos básicos de su fe o de su ideología, generalmente agrediendo a los que no están de acuerdo con él y tratando de imponerse a cualquier precio: fundamentalismo musulmán, fundamentalismo protestante.

“Fundamentalismo” no existe en el *Diccionario de política* de Norberto Bobbio, pero sí el concepto “integralismo”, que es muy utilizado en Italia y Francia y que fue escrito por Emile Poulat⁴⁵ en el *Vocabulaire Européen des Philosophies* bajo la dirección de Barbara Cassin.⁴⁶ En otros diccionarios de sociología tampoco es mencionado.

⁴¹ *Le Petit Robert*, París, Éditions Le Robert, 2014.

⁴² Doctrina que aboga por el regreso a los cimientos de una religión, un principio, etcétera. Interpretación literal de textos.

⁴³ Partidario del fundamentalismo, del retorno a los fundamentos de la religión, un principio, etc. (En particular) A partir de la visión tradicional de la religión entre los musulmanes.

⁴⁴ *Diccionario del español de México*, El Colegio de México, edición en línea, disponible en: <http://dem.colmex.mx/moduls/Buscador.Avanzado.aspx>.

⁴⁵ Bobbio, Norberto et al., *Diccionario de política*, México, Siglo XXI, 1993. Palabra “integralismo” en edición portuguesa que finaliza: “Muito mais que o integrismo, o Integralismo continua, pois, sendo uma concepção e uma atitude aberta e discutida. Ele se apresenta de novo sempre que se analisa o lugar da religião na sociedade e se verifica que ela, de modo algum, tende a deixar-se reduzir ao mero âmbito da consciência, da interioridade e da privacidade”.

⁴⁶ Cassin, Barbara y Apter, Emily (eds.), *Vocabulaire Européen des Philosophies*, París, Seuil, 2004.

Esto no impide que el concepto comience a circular y a ser cada vez más utilizado para las diversas esferas:

- En lo político: fundamentalismo de Estado, de partido único o de convicciones.
- En lo económico: fundamentalismo de mercado.
- En lo mediático: fundamentalismo de monopolios y grupos hegemónicos.
- En lo ecológico: fundamentalistas ambientales.
- En lo sanitario: fundamentalistas de lo natural (por ejemplo, los que no aceptan vacunas).
- En lo alimenticio: fundamentalistas con respecto a los alimentos (por ejemplo, quienes rechazan el uso y consumo de todos los productos de origen animal).

Es decir, “fundamentalismo” se toma tanto como sinónimo de lo absoluto como de convicciones fuertes, de fanatismo como de derecha, de absolutista como de fanático, de radicalizado como de extremista, dependiendo de si es crítica o elogio. Si tiene tantos significados y es tan polisémico, ¿vale la pena seguir utilizándolo? ¿Cuántas de nuestras categorías y conceptos responden más a las exigencias y afinidades a una globalización mediática del poder que a la discusión y el debate académico, científico, de comprender a ese otro y esa otra? ¿Se podrá construir y reflexionar en situaciones concretas desde una epistemología del sujeto que conoce, del sujeto conocido, y no del otro u otra que es sólo objeto de investigación?

La nominación se complejiza, pues vivimos en el conjunto de las religiones en el siglo XXI una corriente de afirmación identitaria en cada una y políticas de alianzas entre ellas —salvo donde son monopolios—; de rechazo interno hacia la democratización de sus grupos y una sensación de amenaza frente al proceso de secularización de los creyentes; de laicización de las instituciones estatales y de la ampliación de derechos en la vida pública, especialmente de las relaciones de género.

Por la nueva correlación de fuerzas nacionales y globales, esos grupos pueden —o creen que pueden— sumarse con el mundo de la política y la economía. Colabora para ello la crisis de dirigencias políticas, que por sí mismas no logran crear hegemonías y suponen que con los grupos religiosos pueden alcanzarla. Cuando son ellos también neoconservadores o neoliberales, se crean afinidades con los *teocon*⁴⁷ y con el relato de la antipolítica, y

⁴⁷ Teológicamente conservadores.

cuando se consideran progresistas o populares se crean afinidades con apoyos religiosos varios, que les prometen votos a cambio de nuevos espacios de poder y con los cuales piensan que suman adherentes fuera de sus elencos estables.

Constituyen minorías activas en las calles o con sus propios partidos, en las convenciones de partidos democráticos y en los parlamentos. En el caso de los evangélicos, los últimos años estuvieron muy activos. Por ejemplo, en Brasil votando en nombre de Dios contra la presidenta Rouseff y oponiéndose a los derechos sexuales; en Colombia votando en coaliciones interreligiosas provida, por el “no” a la paz en defensa de la familia, y contra la homosexualidad; en Estados Unidos creando la colación evangélica de derecha al interior del partido republicano; en México creando el Partido Encuentro Social, que se suma a López Obrador desde el mundo evangélico.⁴⁸ En regímenes democráticos inestables, tienen la capacidad para bloquear iniciativas y promover leyes que terminan limitando la ampliación de los derechos de todos y todas.

Las creencias religiosas son o siguen siendo movilizadas para legitimar las acciones de los Estados y sus dirigentes. ¿Cómo no recordar la proclama del Dios cristiano de Bush para luchar y vencer al Dios islámico de Saddam Hussein y *viceversa*? Grupos religiosos movilizados por “el avance del demonio” (sea cual fuere la nominación del diablo) se suman como militantes políticos a las campañas de aquellos dirigentes que, huérfanos o débiles en militancia y sólo sostenidos por el poder mediático y financiero, les prometen que sus demandas identitarias serán tenidas en cuenta por sus gobiernos.

Nominar en momentos de reafirmación y efervescencia identitaria religiosa indistintamente de intransigente, fundamentalista o integrista a tal o cual grupo religioso, por defender una “verdad absoluta”, no colabora a la comprensión de la intensa actividad, presencia y malestar que se vive en los creyentes, en especial en movimientos y grupos islámicos, preocupados no sólo por problemas religiosos, sino por guerras, conflictos, masacres, invasiones, discriminaciones, migraciones y exterminios que los afectan en muchos lugares del mundo.

⁴⁸ “AMLO asumió ayer la candidatura del partido evangélico con el que ha hecho alianza, Partido Encuentro Social, PES. Durante el acto el dirigente del PES, Hugo Eric Flores, le dijo a AMLO “usted para nosotros es Caleb a punto de conquistar el Monte Hebrón”. Mauleón, Héctor de, “El día en que AMLO se convirtió en Caleb”, *El Universal*, México, 21 de febrero de 2018, disponible en: <http://www.eluniversal.com.mx/columna/hector-de-mauleon/nacion/el-dia-en-que-amlo-se-convirtio-en-caleb>.

En el mismo artículo mencionado anteriormente, Habermas utiliza el concepto “fundamentalismo” de este modo:

En lo que tiene que ver con el fundamentalismo, debe considerarse que los movimientos religiosos de más rápido crecimiento, como los pentecostales y los musulmanes radicales, pueden ser fácilmente descritos como “fundamentalistas”, porque luchan contra el mundo moderno o se retiran de él, cayendo en el aislamiento. Sus formas de culto combinan espiritualismo y adventismo con concepciones morales rígidas y observancia literal de las Sagradas Escrituras.⁴⁹

Como ya sabemos, el papel, la incidencia y la importancia del texto sagrado y las concepciones morales no son lo mismo en grupos evangélicos que en grupos islámicos. Entre otras exigencias, la Reforma protestante europea del siglo XVI colocó a la lectura bíblica individual, grupal, y en lenguas nativas como eje central, y como diferenciación con el mundo católico que tiene a la institución como eje vertebrador de la comprensión del texto que recién a mediados del siglo XX se leerá en las lenguas nativas. No es la importancia y característica que tiene el texto y lectura del Corán en el medio islámico. El ascetismo y el puritanismo son otras características de ese mundo evangélico, que acompaña a la modernidad burguesa⁵⁰ y que no tiene parangón con el mundo islámico.

En este sentido, el sociólogo Peter L. Berger complejiza y engloba el análisis, y sostiene que el fundamentalismo —comprendido como lo absoluto que no admite discusión— no procede sólo de la religión:

Generalmente se cree que el fundamentalismo es malo para la democracia porque dificulta la moderación y la disposición al compromiso que hace posible la democracia... Pero es importante comprender que hay secularistas tan fundamentalistas como los religiosos: unos y otros coinciden en no estar dispuestos a cuestionar sus opiniones, así como en su militancia, agresividad y desprecio hacia los que discrepan de ellos.⁵¹

Lo nuevo y significativo que debe hacernos repensar y profundizar nuestras concepciones de lo laico, lo secular, lo sagrado y lo religioso es dar cuenta de estas profundas transformaciones. Hoy una visión desde cierto liberalismo democrático de sociedades seculares y postseculares acepta

⁴⁹ Habermas, Jürgen, *op. cit.*

⁵⁰ Weber, Max, *Ensayos sobre la sociología de la religión*, Madrid, Taurus, ts. I-III, 1998.

⁵¹ Berger, Peter, “Secularization falsified”, *First Things*, New York, 2008, disponible en: <https://www.firstthings.com/article/2008/02/secularization-falsified>.

la presencia de lo religioso en el espacio público,⁵² reclama una sociedad plural, pero continúa analizándola con partes binarios. Se distinguen entonces sólo dos tipos de grupos religiosos; se califica a unos como liberales progresistas y a otros como fundamentalistas conservadores. Ser progresista o conservador se aplica a una esfera de la modernidad (por ejemplo, la cultural, el espacio público, o lo político partidario), y no necesariamente a los otros aspectos de esa modernidad, hecha historia e imaginarios sociales en cada Estado-nación, que deben estar presentes para la complejización del análisis.

Si pensamos la sociedad únicamente desde un enfoque binario (cielo y tierra, paraíso e infierno, víctimas y victimarios, modernos y antimodernos, laicos y religiosos), la única conclusión posible es que unos apoyan y otros resisten la modernización.⁵³ Entre los que resisten, aparecen los fundamentalistas religiosos, ya sean católicos, judíos, protestantes, evangélicos o islámicos. Sin embargo, en los estudios que hacemos los que investigamos los fenómenos religiosos, surgen más distinciones con respecto a la modernidad. Mientras unos enfrentan, concilian, negocian y crean su propia modernidad religiosa, otros se enfrentan, negocian o no las otras arenas de la modernidad: económica, política, sexual, cultural, militar, globalizante, financiera, etcétera. Se puede ser moderno y *antiyanqui*; se puede ser moderno y antiliberal; se puede ser moderno y no aceptar la sociedad de consumo o la contaminación ambiental; se puede ser moderno y explotar a otras personas, estar en contra de que las mujeres decidan sobre sus cuerpos, o colaborar con empresas que llevan su dinero a paraísos fiscales.

VIII. LAS VIOLENCIAS Y LAS RELIGIONES EN LOS ESTUDIOS DE CIENCIA POLÍTICA CONTEMPORÁNEA

Lo mismo sucede con el supuesto vínculo “esencial” entre violencia y religión. Dice Rogers Brubaker, un autor especialista en el tema:

There is no intrinsic connection between religion and political violence... But religion does provide a potent assemblage of moral, ideological and organized resources that can in certain contexts, inform, legitimate, sustain violent conflicts just as they can inform, legitimate, or sustain the most admirable form of moral and political engagement... specify, the conditions and contexts in

⁵² Esto lo vimos en Habermas y en otros autores.

⁵³ ¿Cuál de ellas?, ¿la cultural, la económica, la democrática, la erótica, la de género, la mediática?

which particular religious practices, discoveries, fields, organization and structure of sentiment can contribute to the production, reproduction and transformation of political conflict and violence...^{54,55}

Estructuras de sentimiento en acción, nos dice el autor, trayendo el recuerdo de todo lo trabajado para comprender el movimiento obrero en el Reino Unido y en Argentina.⁵⁶ El autor habla así de “conflictos putativamente religiosos”, o sea que no hay conflicto entre religiones ni entre civilizaciones, sino conflictos económicos, políticos, o geopolíticos que utilizan categorías religiosas y reciben apoyos y/o críticas de diversos grupos religiosos.

Por eso la importancia de un análisis histórico, comparativo y contextual en cada caso específico para ver cómo, dónde, cuándo y por qué se producen las modalidades, mecanismos y dinámicas que son activadas en formas que relacionan la política, la violencia y las religiones.

“Violencia” es otro término polisémico. Las ciencias sociales y humanas han distinguido en su devenir histórico varios tipos de violencia entre reinos, Estados, familias, tribus, grupos, o individuos, y han profundizado también en la violencia feudal, capitalista, socialista, imperial, estatal. También debemos analizar ¿violencia legítima e ilegítima, legal o ilegal, según quién? ¿Alguien debe monopolizarla?, y si es el caso, ¿el Estado o cada individuo, grupo, familia, etnia, tiene algún derecho, mandato o legado a utilizarla? ¿Defensa propia? ¿De la familia? ¿De la honra?

Lo importante es que en las últimas décadas la concepción sobre la vida y la violencia se amplió a otros aspectos más allá del físico. La transformación del imaginario de la muerte va junto con las del imaginario de la vida. Los procesos de individuación llevan a que se quiera vivir y morir mejor. Se desea decidir sobre el cómo vivir y el cómo morir. Hoy las sensibilidades se han transformado y hablamos también de violencia simbólica, psíquica, social, verbal, económica, cotidiana, racial, étnica, de género, sexual, patriarcal, ma-

⁵⁴ Brubaker, Rogers, “Religious Dimensions of Political Conflicts and Violence”, *Sociological Theory*, vol. 33, núm. 1, 2015, pp. 12 y 13.

⁵⁵ No hay una conexión intrínseca entre religión y violencia política... pero la religión provee un potente ensamblaje de moral, ideología, y recursos organizados que pueden, en ciertos contextos, informar, legitimar o sustentar conflictos violentos así como pueden informar, legitimar o sustentar las formas más admirables de compromiso moral y político... especificar las condiciones y los contextos en los que prácticas religiosas particulares, sus descubrimientos, campos, organización, y estructura de pertenencia pueden contribuir a la producción, reproducción y transformación del conflicto político y la violencia...

⁵⁶ James, Daniel, *Resistencia e integración. El peronismo y la clase trabajadora argentina 1946-1976*, 2a. ed., Buenos Aires, Siglo XXI, 2010.

chista, etaria, ambiental, religiosa... violencia en cuerpos y mentes, en deseos y propuestas, en lo que hago y en lo que dejo de hacer, pulsiones de vida y pulsiones de muerte ¿Quién brinda respuestas en el ágora público a estas preguntas sobre el sentido de la vida, de la muerte, del sufrimiento, de la felicidad?

Los creyentes religiosos no son por definición o por esencia más propensos a utilizar la violencia que los creyentes políticos, económicos, sociales o patriarcales. Así las cosas, es fundamental preguntarnos: ¿los creyentes religiosos son por definición o por esencia más propensos a la resignación y aceptación del poder o al pacifismo que los creyentes políticos, económicos, sociales o patriarcales? Como vimos, promesas, esperas, dominaciones, subalternidades, entregas y sacrificios en la construcción de paraísos como tierras prometidas, en el aquí y en el más allá, siguen siendo imaginarios presentes en las diversas esferas y arenas del mundo.

Hay una confusión terminológica porque en el fondo hay una dificultad de nominar aquello que aparece como lejano, irracional, fanático, o premoderno. Desde decir que hay un retorno de lo religioso (¿alguna vez se fue?) o una revancha de Dios (¿de qué tipo de Dios?) hasta afirmar que nuestras sociedades se hacen cada vez más religiosas, sin distinguir entre adhesión y pertenencia, muestra la dificultad de comprender y comparar actores y movimientos en sus especificidades y en sus diversidades.

La separación y la negociación entre esferas es un elemento de la secularización que abre la posibilidad a los creyentes de rearmar sus creencias por su propia cuenta. Coincido con Blancarte cuando afirma que “en materia de régimen político algunos especialistas hemos preferido proponer el de la «autonomía de lo político frente a lo religioso». Esta definición permite entender que la separación formal es un elemento coadyuvante, pero no suficiente y en ese sentido no indispensable, para el establecimiento de un régimen laico”.⁵⁷ Autonomía no es independencia, y debemos exigirnos comprender los modelos históricos de esos vínculos, los límites y negociaciones de cada una, de la construcción de esas esferas nacionales y regionales según modernidades. Y agregaría también la necesidad de la autonomía de lo político frente a los poderes económicos y mediáticos, que también a veces son portavoces y facilitadores del poder religioso, sobre todo cuando juntos defienden al patriarcado como orden natural.

En otro sugerente artículo,⁵⁸ Kristina Stoeckl nos llama la atención cierto liberalismo político y las afirmaciones que hace sobre los grupos religio-

⁵⁷ Blancarte, Roberto, *El Estado laico y...*, cit., p. 153.

⁵⁸ Stoeckl, Kristina, “Political Liberalism and Religious Claims: Four Blind Spots”, *Philosophy and Social Criticism*, California, vol. 43, núm. 1, 2017.

sos. A partir del estudio de los textos de Rawls y Habermas, menciona las lagunas a las que ese liberalismo no puede dar respuesta, y que entonces dificultan el diálogo y la comprensión: *a)* el contexto de traducción o traslación de los conceptos religiosos al mundo secular, que en el texto citado de Habermas es un elemento central y que las comunidades religiosas de interpretación hacen cotidianamente; *b)* la política de las excepciones, que a veces nos dificulta, y donde deberemos ver más diversidades y caminos diferentes; *c)* las múltiples voces de la teología y los actores religiosos sobre un mismo asunto, que muchas veces son desconocidas en otros ambientes, y *d)* la naturaleza transnacional de la contestación a las normas de los grupos religiosos, donde el Vaticano, con sus relaciones con más de 180 Estados-nación, es uno de esos emergentes.

¿Se puede ser moderno y progresista, y apoyar al actual capitalismo liberal que concentra y empobrece planetariamente? ¿Se es conservador y reaccionario por oponerse a la actual globalización capitalista financiera?

No debemos olvidar que los grupos organizados para la práctica socio-político-religiosa aparecen como comunidades de interpretación, activas, movilizadas y con memorias diversas donde grupos, personas e instituciones producen identidades, liderazgos y militancias que dan sentido y presencia en la arena cultural, política y religiosa, disputando en un espacio democrático —no libre de conflictos— la modernidad sociorreligiosa de ALC realmente existente.

Por eso, antes de nominar busquemos, con paciencia y rigurosidad, interpretar y comprender desde lo histórico y lo sociológico. No hay sociedad ni Estado-nación que se escape hoy a estas nuevas relaciones y recomposiciones democráticas entre lo político, lo religioso, y la disputa por el poder y control de los Estados-nación en ALC. El futuro, por suerte, sigue siendo una aventura incierta.

IX. BIBLIOGRAFÍA

“Artículo 5. El quinto mandamiento”, *Catecismo de la Iglesia católica*, disponible en: http://www.vatican.va/archive/catechism_sp/p3s2c2a5_sp.html.

“Un cura de Malargüe pidió «levantarse en armas contra la educación sexual»”, *Diario Registrado*, 10 de julio de 2017, disponible en: https://www.diarioregistrado.com/sociedad/-un-cura-de-malargue-pidio--levantarse-en-armas-contrala-educacion-sexual-_a59636c9fd669e67b19cfcf8c.

- “Unanimidad en el Senado contra el 2x1 a genocidas”, *Página 12*, Buenos Aires, 10 de mayo de 2017, disponible en: <https://www.pagina12.com.ar/36865-unanimidad-en-el-senado-contra-el-2-x-1-a-genocidas>.
- AMEIGERAS, Aldo (ed.), *Símbolos, rituales religiosos e identidades nacionales. Los símbolos religiosos y los procesos de construcción política de identidades en Latinoamérica*, Buenos Aires, Clacso, 2014, disponible en: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20140224025913/SimbolosRitualesReligiosos.pdf>.
- BACZKO, Bronislaw, *Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1991.
- BARRANCO, Bernardo, “El acecho del fundamentalismo católico en México”, *La Jornada*, México, 7 de septiembre de 2016, disponible en: <http://www.jornada.unam.mx/2016/09/07/opinion/017a2pol>.
- BAUBEROT, Jean et al. (eds.), *Laïcité, laïcités. Reconfigurations et nouveaux défis*, París, Ediciones de la Casa de las Ciencias del Hombre, 2014.
- BELKAÏD, Akram y VIDAL, Dominique, “El yihadismo visto por especialistas”, *Le Monde Diplomatique*, Buenos Aires, núm. 222, diciembre de 2017.
- BERGER, Peter, “Nuevas reflexiones en torno de la religión y la modernidad”, trad. de Germán Torres y María Eugenia Funes, *Sociedad y Religión*, Buenos Aires, vol. XXVI, núm. 45, 2016.
- BERGER, Peter, “Secularization Falsified”, *First Things*, New York, 2008, disponible en: <https://www.firstthings.com/article/2008/02/secularization-falsified>.
- BERGOGLIO, Jorge, “La carta completa de Bergoglio”, *Todo Noticias*, Buenos Aires, 22 de junio de 2010, disponible en: http://tn.com.ar/politica/la-carta-completa-de-bergoglio_038363.
- BLANCARTE, Roberto, “El Estado laico y Occidente”, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, México, nueva época, año LXI, núm. 226.
- BLANCARTE, Roberto, *Para entender el estado laico*, México, Nostra Ediciones, 2008.
- BENEDICTO XVI, “Discurso del Santo Padre en la Universidad de Ratisbona”, 12 de septiembre de 2006, disponible en: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.html.
- BOBBIO, Norberto et al., *Diccionario de política*, México, Siglo XXI, 1993.
- BRUBAKER, Rogers, “Religious Dimensions of Political Conflicts and Violence”, *Sociological Theory*, vol. 33, núm. 1, 2015.
- CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS, *Cambridge Dictionary*, disponible en: <https://dictionary.cambridge.org/es/diccionario/ingles-espanol/fundamentalism>.

- CASANOVA, José, *Religiones públicas en el mundo moderno*, Madrid, PPC, 2000.
- CASSIN, Barbara y APTER, Emily (eds.), *Vocabulaire Européen des Philosophies*, París, Seuil, 2004.
- DOTTI, Jorge, “La representación teológica-política en Carl Schmitt”, *Avatares Filosóficos*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía, núm. 1, 2014.
- EISENSTADT, Samuel, “Multiply Modernities, A Paradigm of Cultural and Social Evolution”, *Protosociology*, Frankfurt, vol. 24, núm 1, 2007.
- EL COLEGIO DE MÉXICO, *Diccionario del español de México*, edición en línea, disponible en: <http://dem.colmex.mx/moduls/BuscadorAvanzado.aspx>.
- FRASER, Nancy, *Fortunas del feminismo. Del capitalismo gestionado por el Estado a la crisis neoliberal*, Quito, IAEN, Traficantes de Sueño, 2015.
- HABERMAS, Jürgen, *A Post-Secular Society. What Does That Means?*, trad. de Raúl Ernesto Rocha, Buenos Aires, Cátedra de Historia Social Argentina, Facultad de Ciencias Sociales, 2013, disponible en: <https://es.scribd.com/document/163861385/273923925-Habermas-Sociedad-Postsecular>.
- JAMES, Daniel, *Resistencia e integración. El peronismo y la clase trabajadora argentina 1946-1976*, 2a. ed., Buenos Aires, Siglo XXI, 2010.
- LALIVE D'EPINAY, Christian, *El refugio de las masas. Estudio sociológico del protestantismo chileno*, Santiago de Chile, IDEA, 1968.
- Le Petit Robert*, París, Éditions Le Robert, 2014.
- MALLIMACI, Fortunato, “Apprendre a décentrer le regard sur la modernité religieuse en Hommage a Jean Pierre Bastian”, *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, Estrasburgo, año 97, núm. 1, enero-marzo de 2017.
- MALLIMACI, Fortunato, “Ernst Troeltsch y la sociología histórica del cristianismo”, *Sociedad y Religión*, Buenos Aires, núm. 4, 1987.
- MALLIMACI, Fortunato (dir.), *Atlas de las creencias religiosas en la Argentina*, Buenos Aires, Biblos, 2013.
- MALLIMACI, Fortunato, *El mito de la Argentina laica. catolicismo, política y Estado*, Buenos Aires, Capital Intelectual, 2015.
- MAULEÓN, Héctor de, “El día en que AMLO se convirtió en Caleb”, *El Universal*, México, 21 de febrero de 2018, disponible en: <http://www.eluniversal.com.mx/columna/hector-de-mauleon/nacion/el-dia-en-que-amlo-se-convirtio-en-caleb>.
- OLVERA, David, “El fundamentalismo atenta contra los derechos LGBTI”, *Desastre.mx*, 23 de octubre de 2016, disponible en: <http://desastre.mx/mexico/el-fundamentalismo-atenta-los-derechos-lgbti-activistas-de-america-latina-se-reunieron-en-mexico-contras-el-fundamentalismo>.

- PASTORINO, Miguel, “¿Qué es el fundamentalismo? ¿Quiénes son fundamentalistas?”, *Aleteia*, San Francisco, 13 de septiembre de 2017, disponible en: <https://es.aleteia.org/2017/09/13/que-es-el-fundamentalismo-quienes-son-fundamentalistas>.
- POULAT, Emile, *Intégrisme et catholicisme intégral*, París, Casterman, 1969.
- POULAT, Emile, *Catholicisme, démocratie et socialisme*, París, Casterman, 1977.
- POULAT, Emile, *Église contre bourgeoisie*, París, Casterman, 1977.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la lengua española*, Madrid, 2018, disponible en: <http://dle.rae.es/?id=IbmbRma>.
- RODRÍGUEZ, Felipe, “Sigue la alianza «Juntos Hagamos Historia» tendencia triunfadora en elecciones de América Latina”, *Vanguardia*, Saltillo, 22 de febrero de 2018, disponible en: <https://www.vanguardia.com.mx/articulo/amblo-agita-su-campana-con-temas-de-conservadurismo-religioso-evangelicos>.
- SADER, Emir, “Gana la izquierda”, *Página 12*, Buenos Aires, 15 de enero de 2018, disponible en: <https://www.pagina12.com.ar/89263-gana-la-izquierda>.
- STOECKL, Kristina, “Political Liberalism and Religious Claims: Four Blind Spots”, *Philosophy and Social Criticism*, California, vol. 43, núm. 1, 2017.
- TRAVERSO, Enzo, “El fin de Europa”, *Sin Permiso*, trad. de G. Buster, 23 de mayo de 2016, disponible en: <http://www.sinpermiso.info/textos/el-fin-de-europa>.
- VASILACHIS, Irene, “La investigación cualitativa”, en VASILACHIS, Irene (coord.), *Estrategias de investigación cualitativa*, Barcelona, Gedisa, 2006.
- WEBER, Max, *El científico y el político*, Madrid, Alanza, 1967.
- WEBER, Max, *L'ethique protestante et l'esprit du capitalisme*, París, Gallimard, 2003.
- WEBER, Max, *Ensayos sobre la sociología de la religión*, Madrid, Taurus, 1998.