



# Religión, política y espacio público

Nuevas pistas teórico-metodológicas  
para el estudio contemporáneo de su relación

Nicolás Panotto

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales / Consejo Nacional de  
Investigaciones Científicas y Técnicas



## Resumen

El análisis de la relación religión-política-espacio público siempre se encuentra mediado por marcos teóricos, que reflejan coyunturas contextuales y académicas. En este trabajo abordaremos brevemente los procesos que se han gestado a fin de comprender aquella relación dentro de la academia en América Latina, y cómo las nuevas dinámicas del mundo religioso –especialmente desde la resignificación del sentido de secularización y desde el fenómeno creciente del pluralismo religioso– requieren de marcos teóricos que den cuenta de los nuevos escenarios de la relación entre religión y política. De aquí, propondremos algunas lecturas alternativas, relacionando teoría política posestructuralista y algunos usos de la misma en el campo de estudio socio-antropológico de lo religioso en el continente.

**Palabras claves:** política, espacio público, religión, pluralismo, secularización, posestructuralismo.

## Abstract

The analysis of the relationship among religion, politics, and public space is always mediated by theoretical frameworks that reflect contextual and academic frontiers. This article briefly address the processes developed within the academy in Latin America in order to understand that relationship while exploring how the new dynamics of the religious world –especially from the redefinition of the meaning of secularization and from the growing phenomenon of religious pluralism– require theoretical frameworks to account these new scenarios of the relationship between religion and politics. Hence, the article suggests alternative readings by relating poststructuralist political theory and its use within the field of the socio-anthropological study of religion in Latin America.

**Keywords:** politics, public space, religion, pluralism, secularization, poststructuralism.



## Introducción

Los marcos analíticos que se utilizan para el estudio de la relación entre religión y espacio público reflejan las tensiones y resignificaciones propias del campo histórico-político y su acercamiento a él. Sus diversos usos y transformaciones no sólo evidencian un cambio epistemológico coyuntural dentro de los procesos socio-históricos vigentes sino también representan respuestas necesarias a la propia maleabilidad del fenómeno religioso, el cual muta al mismo ritmo que las circunstancias. Más aún, el estudio socio-antropológico evidencia las profundas vinculaciones e interdependencias entre estos dos campos, aunque muchos de sus actores, tanto políticos como religiosos, nieguen su relación.

Más allá del evidente aumento de estudios vinculados a esta área, el fenómeno religioso aún dista de tener un lugar propio y relevante dentro de los análisis socio-antropológicos y filosóficos actuales, específicamente en relación a las dinámicas del espacio público. Lo religioso aún se mantiene en el campo de lo exótico, o a lo sumo como un factor funcional en un segundo nivel con respecto a otros. En otros términos, dicho fenómeno aún se está reubicando dentro del estudio de las dinámicas políticas: aunque posee una relevancia central en el campo social, más aún en el continente latinoamericano, aún no cuenta con una posición epistemológica lo suficientemente profundizada y desarrollada para explicar y analizar diversos fenómenos.

Lo que trataremos de evidenciar en este trabajo es cómo el estudio del fenómeno religioso en relación al campo público-político en América Latina, al menos en los últimos cuarenta años, se ha mantenido bajo una tensión entre dos polos, que aquí definimos como *institucional* y *socio-cultural*. Cada uno de ellos define la relación entre religión y política de maneras distintas: la primera, desde la vinculación entre formas institucionales tradicionales en cada uno de estos campos y la segunda desde las características propias del fenómeno religioso y cómo ellas se proyectan de manera particular en lo público. Finalmente, tomaremos algunos insumos analíticos de la propuesta posestructuralista de teoría política, especialmente en Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, para resignificar la relación política-



religión desde nuevos acercamientos relevantes a las dinámicas sociales vigentes, para desde allí vincularlos con estudios contemporáneos del fenómeno religioso desde las ciencias sociales.

## **Religión y política como campo de estudio en el Cono Sur**

El estudio de la relación entre religión y política siempre ha estado presente desde el origen del análisis del fenómeno religioso desde las ciencias sociales en América Latina, especialmente en la década de 1970. En este breviarío, focalizado en el Cono Sur, podemos reconocer tres períodos, los cuales, como ya mencionamos, se vinculan con los mismos avatares contextuales del continente: nuevos procesos políticos en tiempos de posguerra (1960–1990), recuperación de procesos democráticos (1981–1990), Ola neoliberal y nuevos procesos populares (1990 al presente).<sup>1</sup>

Dentro del período de posguerra, encontramos dos tipos de abordaje: el estudio de los movimientos populares y sus construcciones religiosas particulares, y la vinculación de la iglesia católico-romana dentro del escenario latinoamericano. Con respecto a estos últimos, los estudios se concentraron en la influencia social de la iglesia católica, especialmente desde la corriente integrista, como también en el vínculo con las dictaduras militares y las diversas reacciones con respecto a los movimientos de guerrilla o revolucionarios (Forni, 1987, 1989; Mallimaci, 1993; Donatello, 2007, 2008; Giorgi, 2012) Por otra parte, encontramos estudios sobre el incipiente movimiento de las comunidades eclesiales de base, dentro de la vertiente de las teologías de la liberación nacidas a fines de los 1960, su discurso político e injerencia en sectores marginales. Fue así donde comenzó a cobrar lugar el análisis de las religiosidades populares, como expresiones, sincréticas en muchos casos, que se desarrollaban paralelamente a las prácticas religiosas monopólicas, especialmente del catolicismo romano (Forni, 1986; Carozzi, 1993; Masivamente solo, 1994; Martín, 2007) En Argentina, se analiza la relación entre

---

<sup>1</sup> Cada una de estas periodizaciones podrían ser subdivididas. Debido a razones vinculadas al abordaje particular sobre el sumario dentro de las ciencias de la religión que analizaremos en este escrito, optamos por optimizar los períodos.



cristianismo y peronismo en sus diversas vertientes (Mallimaci, Donatello y Cucchetti, 2006; Cucchetti 2007).

El segundo período, la recuperación de los procesos democráticos, también se caracteriza por dos vertientes de estudio. La primera responde al crecimiento del pentecostalismo hacia fines de la década de 1970, donde se multiplicaron los análisis sociológicos y antropológicos de tal fenómeno, considerándolo no ya como una vertiente aislada del protestantismo sino como un movimiento que atraviesa diversas expresiones religiosas, confesiones y denominaciones, tanto dentro del protestantismo, del catolicismo como de los llamados neopentecostalismos o movimientos carismáticos (Stoll, 2002). Por otra parte, se estudió el pentecostalismo como una respuesta a los cambios sociales de aquella década, partiendo principalmente de presupuestos estructuralistas y neomarxistas.

Ellos analizan tal fenómeno desde tres miradas: como un salvoconducto de las condiciones de opresión socio-económica de los sectores populares, como un tipo de religiosidad con caracterizaciones restringidas a condiciones de clase y estratificación social, o como una respuesta a la decreciente influencia del catolicismo. Los principales referentes de estos abordajes son E. Willems, Lalive D'Epinay, F. Rolim y J. P. Bastian (Soneira, 1991). La segunda vertiente se focalizó en trabajos sobre la relación entre comunidades religiosas evangélicas y el espacio público. Estos autores pusieron en evidencia dos elementos. Por un lado, la relación existente entre las comunidades evangélicas y las estructuras político-partidarias (Deiros, 1986; Padilla, 1991; Wynarczyk, 2009, 2011). Por otro lado, el hecho que los grupos eclesiales no sólo expresan prácticas sincréticas entre una religión monopólica y expresiones populares, sino también que componen espacios de cuestionamiento y resistencia frente a los marcos socio-políticos imperantes (Míguez, 2001; Semán, 2008).

Por último nos adentramos en el tercer período, caracterizado por las crisis acaecidas en el continente tras el auge del neoliberalismo y las redefiniciones que produce en el campo político. En primer lugar, encontramos un abordaje que visualiza un *mercado religioso plural y heterogéneo*, el cual emerge como respuesta a las demandas de los sujetos creyentes y tiene un



impacto directo en las sociedades del Cono Sur. Esto invierte el análisis: comprendido hasta entonces, desde una impronta estructuralista, como un fenómeno cerrado que se impone a un grupo social concreto y homogéneo, ahora lo religioso se lo define como un campo que se pluraliza según las acciones, contextos y demandas de los sujetos (Frigerio, 2012).

En segundo lugar, el concepto de *campo religioso* (Pierre Bourdieu) tuvo gran influencia en una amplia gama de trabajos académicos, como los desarrollados en el área de Sociedad, Cultura y Religión del Centro de Estudios e Investigaciones Laborales – Programa de Investigaciones Económicas sobre Tecnología, Trabajo y Empleo (CEIL-PIETTE) del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), el cual ha permitido analizar la dinámica estructurada y estructurante de este espacio, como también su relación con otros campos sociales y las respectivas transformaciones que esta interacción infiere para cada uno. De esta manera, la religión se inscribe como un elemento central en el análisis social y la construcción del espacio político (Martínez, 2007).

Por último, encontramos un tipo de abordaje que analiza las dinámicas y discursos propios de las comunidades religiosas *en tanto instancias de construcción de identidades políticas*, definiendo estas últimas como segmentaciones construidas desde un conjunto de representaciones simbólicas, discursivas e institucionales, que nominan el marco de sentido del lugar del sujeto, individual o grupal, dentro de un espacio social específico. La pluralidad y heterogeneidad de dicho espacio social hace que su construcción se encuentre dislocada según las demandas de tales sujetos, de aquí la preferencia en utilizar *posiciones de sujeto* (Laclau y Mouffe, 1987). Esto implica, a su vez, definir «lo político» como el ejercicio de redefinición de lo identitario desde la heterogeneidad que caracteriza lo social (Laclau, 2005).

Esta perspectiva parte de la influencia, aunque no única, de corrientes de teoría posestructuralista, las cuales amplían el análisis de las construcciones sociopolíticas desde la pluralidad de sujetos sociales existentes, tales como los movimientos sociales, los grupos étnicos, las minorías sexuales, etc., donde también las comunidades religiosas se ubican como *sujetos políticos* dentro de



un espacio diversificado en su heterogeneidad social, cultural, política y religiosa. Ellas son vistas, entonces, como proveedoras de recursos simbólicos y discursivos que facilitan acciones políticas, reflejadas en la transgresión de convenciones normativas (sean eclesiales o sociales) como en la construcción de marcos de sentido en torno a nociones tales como ciudadanía, compromiso social, movilización política, etc. (Algranti, 2005, 2007, 2010; Mallimaci, 2008; Burity, 2008, 2009). Ahondaremos sobre esto más adelante.

En este marco, podemos evidenciar profundos cambios dentro del escenario religioso actual del Cono Sur en los últimos veinte años, resultado de la pluralización de dicho campo como también de los nuevos lugares que asumen las comunidades religiosas dentro del ámbito público. Estas transformaciones han impactado en las mismas estructuras y discursos eclesiales, que ya no poseen una configuración tradicional de templo barrial centrado en la liturgia sino que cuentan con una estructuración más compleja, descentralizada, compuesta de una red de templos y con una gran capacidad de movilización social, relevancia pública y ejecución de proyectos de incidencia, lo cual refleja cómo han transformado intencionalmente su identidad para pasar a ser agentes políticos con impacto tanto en sus contextos inmediatos, barrios, municipios, entre otros, como también a nivel político-institucional –partidos políticos o Estado. Esto nos lleva, por último, a comprender que las fronteras que dividen lo religioso de lo político no son tan demarcadas como se suele comprender, sino que poseen suficiente porosidad para hacer que dichos campos interactúen, se con-penetren e influencien constantemente, en casi todos los niveles de la vida social.

## **Secularización, pluralización y política: nuevos acercamientos a la relación religión–incidencia pública**

Estos cambios dentro del fenómeno religioso contemporáneo responden a las transformaciones del mismo campo socio-político vigente. Hoy avizoramos una fuerte pluralización de dicho espacio, que responde a su vez a la resignificación que ha cobrado la misma práctica política y sus tradicionales instituciones. «Lo político» en



la actualidad no sólo está en manos de los Estados nacionales, los partidos o ciertas instituciones tradicionales del campo. La emergencia de los movimientos sociales, los indignados, organizaciones representantes de minorías sociales, étnicas o sexuales, entre otras, evidencia la visibilización de nuevos sujetos políticos y la creación de un escenario plural, que inscribe esta dinámica en un juego de tensiones y negociaciones constantes que circunscriben y nominan lo público. Las comunidades religiosas también son, en este sentido, sujetos políticos centrales activos en medio de este contexto.

Dentro de los diversos abordajes que se han realizado en torno a estas transformaciones, la reconceptualización de la idea de *secularización* ha sido una de las principales dentro de las ciencias sociales. Ello va ligado al impacto de otros temas importantes, como son el de pluralismo, la laicidad, la relación Iglesia-Estado, entre otros. Intentaremos resumir algunos aportes en esta dirección.

Uno de los principales puntos que trae consigo esta resignificación del sentido de secularización es la relación entre modernidad y religión. En este sentido, la primera implica la profundización del proceso de secularización en dos sentidos: primero, en la transformación (diferenciación) que sufre la relación entre lo social y la institución eclesial (lo que Weber define como «desencantamiento»); segundo, en el cambio mismo que experimenta lo religioso en su propia identidad e institución, resultado de esta diferenciación. Tschannen (1994: 70–86) habla de cuatro elementos de este fenómeno, que tienen directa relación con las transformaciones de la sociedad moderna. Primero, se produce un proceso de *autonomización* de las diversas instituciones sociales, y con ello de la eclesial. Esto tiene un doble efecto dentro del fenómeno religioso: éste comienza a proyectarse en el ámbito de lo privado, lo cual, a su vez, produce un efecto de pluralización. Segundo, un proceso de *racionalización* característico de esta época profundiza la diferenciación entre los fenómenos sociales y la cosmovisión y tutela religiosa. Esto lleva, en tercer lugar, a una *mundanización* de lo social en sus diversos niveles, lo que, en conjunto con el punto anterior, producen, finalmente, la *desacralización* del mundo.





Al realizar una mirada «macro», ciertamente estos elementos nos muestran un proceso de profundización en el desplazamiento de la institución eclesial con respecto a su lugar social. Pero, como muchas relecturas demuestran, estas transformaciones distan de ser una recaída o proceso de desaparición de lo religioso. Tschannen (1994: 71) menciona tres elementos que lo demuestran: el surgimiento de nuevos movimientos religiosos, el crecimiento renovado de las «grandes religiones» tradicionales y la ampliación del lugar y poder público de las religiones.

Con todo esto, podemos afirmar que la modernidad significó más bien una *resignificación* de lo religioso, y no su decaimiento, como muchos pregonaban. En palabras de Jean Paul Willaime (1996: 53):

Puede decirse que la modernidad produce la *anomia* religiosa en la medida en que desestructura simbólicamente y favorece una cierta movilidad socioreligiosa. En realidad, la modernidad es también una desestabilización cultural de la religión que va acompañada de una tendencia a su desinstitucionalización.

En otras palabras, el proceso de subjetivación, una de las dinámicas características de las transformaciones modernas, significó un profundo cuestionamiento a la institucionalidad eclesial, provocando de esta manera un proceso de pluralización y diversificación del campo. Por ello, se puede decir que la modernidad conllevó una crisis de las creencias en tanto configuradas como *metarrelatos*, lo cual no implicó una crisis en el *creer*.

Desde esta mirada, podemos decir que estos procesos marcaron un cambio de rumbo favorable del fenómeno religioso, más aún en su lugar social. Los nuevos movimientos religiosos, por su parte, cuestionan la relación entre religión y modernidad. Tal proliferación puede tomarse como una promoción del despliegue de contradicciones y de la pluralidad características de las sociedades modernas. Por otro lado, también hay que considerar que tampoco se produce un abandono de las grandes religiones, como por ejemplo el cristianismo. Estas, más bien, son reconfiguradas desde *bricolages* socio-culturales o son mantenidas





como «reservas de sentido» históricas. Como concluye Léger (1996: 31–32):

Esto obliga a reconsiderar el propio fenómeno de la secularización: no se trata de un proceso de separación de la religión en una sociedad masivamente racionalizada, sino un proceso de recomposición de lo religioso, en el seno de un movimiento más vasto de redistribución de las creencias, en una sociedad cuya incertidumbre es –por el hecho mismo de la primacía que confiere al cambio y a la innovación– condición estructural.

Por su parte, Pablo Semán (2007: 54), siguiendo a Otávio Velho, afirma que «la radical historicidad de lo social» que pregona la modernidad es precisamente la antesala para una crítica de «la religión» como fenómeno monolítico, descartado en el proceso de secularización. Más aún, inclusive categorías tales como «secularización» y «religión» pretenden ser definiciones globalizadoras que requieren ser desnaturalizados de su falsa representación homogeneizante en torno a un campo mucho más plural y heterogéneo de lo que presentan.

¿Qué significa, entonces, secularización? *Una transformación del lugar social de la religión.* No hay una pérdida sino una *relocalización* acorde a la misma diversificación del espacio social. La *privatización* de lo religioso no debe ser leída desde la perspectiva del sujeto aislado (idea que ciertamente posee reminiscencias modernas) sino desde un énfasis en la *agencia* a nivel social, o sea, desde la pluralidad de sujetos activos que en su interacción hacen del espacio público –y dentro de él, de la propia creencia y sus instituciones– un campo heterogéneo. De aquí se puede decir, de manera inversa, que la propia pluralización de lo religioso permitió una mayor diversificación de espacialidades de influencia y acción social.

Este abordaje posee diversas consecuencias en la comprensión de la relación religión-política, especialmente desde el lugar de la modernidad en América Latina. Como se suele decir, en nuestro continente conviven lo pre-moderno, lo moderno y lo posmoderno simultáneamente. Es así que se constituye un espacio de tensión, donde lo religioso desempeña un lugar central en esta dinámica. Por ejemplo, la racionalización, la laicidad y el individualismo,



elementos vinculados a la modernidad, y que han permeado especialmente en los centros urbanos latinoamericanos, han sido resistidos y resignificados a través de las lógicas religiosas locales, populares y sincréticas, las cuales cuestionan la preponderancia de lo racional desde la espontaneidad del cuerpo y la comunicación de lo estético, reivindicando el valor de lo comunitario y la ética del respeto al otro dentro del grupo de pertenencia, fortaleciendo y manteniendo identidades étnicas y culturales minoritarias (como el caso de las religiosidades umbanda, afro-americanas, populares cristianas y de pueblos originarios).

Otro camino de análisis es la noción de *modernidades múltiples* que utiliza Fortunato Mallimaci (2008: 117–137). Esta refiere a la realidad compleja de las sociedades latinoamericanas actuales, atravesadas por la globalización y la emergencia de diversos actores sociales. Un espacio donde la división privado-público se ha desarmado, tendiendo hacia lo que el autor llama *desprivatización de lo social*. La idea de una modernidad sólida y homogénea, pasa a una modernidad líquida y fisurada por el campo heterogéneo en que se inscribe. Es aquí donde el fenómeno religioso también otorga distintas respuestas desde su propia pluralidad. Por ello Mallimaci (2008: 135) afirma:

La actual globalización nos puede mostrar que aquello que supusimos universal era la historia de una sociedad, una nación, una cultura, un Estado, un tipo de modernidad. Debemos hacer un esfuerzo epistemológico por comprender la globalidad sin rechazar o deslegitimar las diferencias. Llegó el momento de renunciar a explicar la totalidad de la historia universal desde un solo centro y recuperar varios centros. Si hay modernidades múltiples, hay también secularizaciones múltiples.

Pasando a otro plano, desde esta perspectiva *la relación Iglesia-Estado* también se redefine. Existen estudios que cuestionan la radicalidad de esta separación en ciertos abordajes, que dejan completamente de lado el papel del Estado dentro del campo religioso. La enarbolación de un tipo de laicismo extremo parece ser más bien el triunfo de un secularismo que en realidad no comprende la complejidad del plural mundo religioso actual (Connolly, 1999) Veit Bader ha dedicado un ensayo a este tema,



argumentando que la construcción de un espacio democrático, elemento central de la política moderna, implica también la apertura de una espacialidad que facilite el pluralismo religioso contemporáneo. Como afirma Bader (1999: 602):

Priorizar la democracia –no debe confundirse con una estrategia secularista de purificar la razón pública de argumentos religiosos. Por el contrario, el criterio decisivo debe ser el reconocimiento de que ningún tipo de verdad autoproclamada –sea religiosa, filosófica o científica– sea enarbolada para controlar la deliberación política democrática y la toma de decisiones.

De aquí la necesidad de virar el análisis de la transformación de la relación entre Estado y religión (lo que superaría la tradicional visión Estado-iglesia) desde el cuestionamiento de la tutela de ciertos grupos monopólicos, hacia la comprensión de la apertura de un espacio que facilite el desarrollo de diversas expresiones de lo religioso, ya que eso da cuenta no sólo de lo heterogéneo de un campo social específico sino de la necesidad de reivindicar el valor de lo plural en toda sociedad, en este caso reflejada símbolos, discursos y prácticas religiosas.

## **Hacia una socio-antropología posestructuralista de la relación religión–política–espacio público**

Como dijimos anteriormente, la relación religión-política imprime los mismos avatares del contexto histórico, así como también es analizada según marcos teóricos y epistemológicos específicos. Por ello, es necesario preguntarse por la pertinencia de los abordajes vigentes que definen la idea de *lo político* que entra en diálogo con el sentido de *lo religioso*. Más aún, la resignificación de lo secular y la pluralización del campo religioso que acabamos de esbozar, nos arroja nuevos marcos analíticos sobre estos temas: ¿qué lugar tiene la heterogeneidad del campo religioso actual dentro del pluralismo socio-político emergente? ¿Cómo leer la vinculación actual entre las crecientes comunidades religiosas y las instituciones políticas, tras la reubicación pública de lo religioso? ¿Cómo influyen las comunidades religiosas en la cotidianeidad social, tras la ampliación de su red de alcance hacia diversos grupos y sectores?



Como vimos en la genealogía inicial, cuyas variables generales se podrían transpolar, aunque no de la misma forma, a buena parte de los países en América Latina, más allá del Cono Sur, en un comienzo existió una perspectiva de análisis *institucionalista*, donde lo político de la religión se analizaba desde la relación o vínculo de dicho campo con instituciones, instancias y espacios tradicionalmente comprendidos como políticos. Sin embargo, la pluralización de lo social y el viraje del ejercicio y constitución de lo político hacia otros sujetos y campos, reubica el rol de las comunidades religiosas. De aquí, la necesidad de un abordaje de corte *socio-cultural* que considere a las comunidades eclesiales como *sujetos políticos* y a la religión como un *campo heterogéneo de construcción de imaginarios identitarios*, pero no sólo desde la vinculación con espacios institucionales específicos sino *desde las mismas particularidades que la definen como instancia religiosa*.

Para profundizar en este abordaje, analicemos la propuesta de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, quienes se alinean en un marco teórico posestructuralista, reconocidos también como fundadores del posmarxismo. Su abordaje nos ofrece algunas pistas para definir las caracterizaciones de los nuevos escenarios políticos, desde donde podremos construir algunos puentes con el análisis contemporáneo del fenómeno religioso.

### *Antagonismo, espacio público y sujetos políticos*

En la obra considerada fundante teórica del llamado posmarxismo o marxismo posestructuralista, Ernesto Laclau y Chantal Mouffe (1987) mencionan tres elementos centrales de esta propuesta:

La crítica al esencialismo filosófico, el nuevo papel asignado al lenguaje en la estructuración de las relaciones sociales y la deconstrucción de la categoría de 'sujeto' en lo que respecta a la constitución de las identidades colectivas (1987: 21).

Estos autores parten del principio deconstruccionista de la disolución de todo presupuesto metafísico del ser y del enclave relacional de toda identidad colectiva, lo que implica que las definiciones identitarias son de carácter discursivo. Más aún, la distinción entre lo discursivo y lo extradiscursivo es una construcción también discursiva. Este es el terreno primario de la



constitución de la objetividad social como tal. El discurso es un complejo de elementos en donde las relaciones juegan un rol central. Dichos elementos no son preexistentes al discurso sino que se constituyen a través de él. Por tal razón, «relación» y «objetividad» son sinónimas. Esto nos lleva a que lo discursivo sobrepasa lo puramente lingüístico, inscribiéndose en prácticas materiales concretas (Laclau y Mouffe, 1987: 144-145).

Profundizando en una descripción de los fenómenos sociales, Laclau sostiene que la idea de un núcleo social completamente *suturado*,<sup>2</sup> con reglas de funcionamiento inherentes a sí misma y con individuos determinados por sus mecanismos, queda disuelto tras la complejidad con la que lo social se presenta. Comprender dichas dinámicas conlleva apartarse del sentido de totalidad y de enfoques esencialistas de las relaciones sociales. Es así que podemos encontrar teorías que subsumen la socialización y sus efectos bajo una lógica específica, como puede ser la economía u otro mecanismo de determinación social. Esta crítica también se vincula con el cuestionamiento a los universalismos, determinismos y esencialismos hechos por las teorías posmodernas, deconstruccionistas y posestructuralistas con respecto a la constitución del escenario social y los intersticios ideológicos, identitarios y políticos.

El lugar del discurso en la constitución de lo social subraya que éste representa una configuración *significativa*, incluyendo lo lingüístico y extralingüístico (lo óntico y ontológico). Es, inclusive, el discurso el que determina la posición del sujeto (Foucault), o sea, su rol como agente social. El discurso es una *práctica* unida a cualquier acción extralingüística ya que es el discurso el que la significa (de aquí el rechazo a la distinción entre prácticas discursivas y no discursivas). Esta perspectiva parte de la teoría foucaultiana denominada «regularidad en la dispersión»: lo discursivo no representa un principio subyacente exterior a sí

---

<sup>2</sup> El concepto de *sutura* proviene del psicoanálisis, especialmente de la lectura que hace Jaques-Alain Miller de la teoría lacaniana: «Es usado para designar la producción del sujeto sobre la base de la cadena de su discurso; es decir, de la no-correspondencia entre el sujeto y el Otro, –lo simbólico– que impide el cierre de este último como presencia plena» (Laclau y Mouffe, 1987: 77).



mismo sino más bien constituye una configuración que, dependiendo el contexto, puede *significar* una totalidad.

Este abordaje implica una comprensión especial de la vinculación entre lo universal y lo particular, en cuya interacción se construyen *puntos nodales*,<sup>3</sup> como nominación de tal universalidad. Ella se presenta siempre fragmentada, vacía. Aquí el concepto de *significantes vacíos*: estos no son «significantes sin significados», sino el punto de irrepresentabilidad que se encuentra *dentro* del significado. Aquí, dos elementos centrales. Primero, la articulación entre particularidad y universalidad no sólo se da en las palabras y las imágenes sino también en lo institucional. Tanto en Hegel como en Marx (específicamente en su trabajo sobre la relación entre Estado y sociedad) la particularidad y la universalidad se excluyen. Desde este abordaje, se retoma el desarrollo de Gramsci con respecto a la *plebs* (la particularidad) que constituye hegemonícamente un *populus* (universalidad abstracta). El *populus* sólo puede estar encarnado en la *plebs*. Segundo, existe una articulación entre particularidad, universalidad y nominación. La homogeneidad de un espacio social lo constituye su marco simbólico. La movilidad de una institución a otra no se da por una *lógica* entre ellas sino que las diferencias refieren a una interconexión simbólica. «El lenguaje como sistema de diferencias es la expresión arquetípica de esta interconexión simbólica» (Laclau, 2005a: 139).

Demos un ejemplo. Las demandas insatisfechas que surgen de las relaciones sociales es un tipo de heterogeneidad constituyente del contexto. El vínculo equivalencial y débil inicial se debe a que todas ellas reflejan un fracaso parcial del sistema institucional. En este sentido, es el *nombre* el que permite la unidad del conjunto equivalencial. Se produce así una *operación tensional*: por una parte, el nombre se transforma, en tanto significante de lo heterogéneo, en una posible atracción para cualquier demanda

---

<sup>3</sup> Esta noción, que posee reminiscencias foucaultianas, es propuesta por Laclau y Mouffe para designar aquellas segmentaciones discursivas que cobran mayor preponderancia frente a otros discursos dentro del juego de equivalencias: «El discurso se constituye como intento por dominar el campo de la discursividad, por detener el flujo de las diferencias, por constituir un centro. Los puntos discursivos privilegiados de esta fijación parcial lo denominaremos *puntos nodales*» (Laclau y Mouffe, 1987: 152).



insatisfecha; y por otro, en tanto significativo vacío, es incapaz de determinar qué tipo de demandas entran en la cadena equivalencial. Por tal razón, las identidades son sitios de tensión entre dos movimientos opuestos: la representación y el vacío.

Para Laclau, lo universal y lo particular poseen una relación estrecha y dinámica. Ellas no son nociones opuestas sino *posiciones* diferenciadas. Pero lo primero no se inscribe como un objeto o «cosa» objetivada positivamente que subsume a la segunda. Por el contrario, lo universal es parte de lo identitario en la medida en que está penetrado por una falta constitutiva. Por ello lo universal actúa como una simbolización de dicha plenitud, desde donde lo particular emerge como movimiento contradictorio de identidad diferencial, aunque no deja de inscribirse desde lo universal en un marco no-diferencial. De aquí, Laclau (1996) concluye:

Lo universal [...] es el horizonte siempre más lejano que resulta de la expansión de una cadena indefinida de reivindicaciones equivalentes. La conclusión parecería ser que la universalidad es inconmensurable con cualquier particularidad y que, sin embargo, no puede existir separada de lo particular (1996: 67-68).

Laclau cuestiona el abandono de lo universal absoluto por la universalidad de las particularidades:

si estos agregados [instituciones, agentes, formas de organización] son considerados –a diferencia de la totalidad– objetos legítimos de la teorización social, ¿debemos concluir que las relaciones entre los elementos internos componentes de cada uno de ellos son esenciales y necesarias? Si la respuesta es sí, está claro que hemos pasado de un esencialismo de la totalidad a un esencialismo de los elementos (Laclau y Mouffe, 1987: 141)

Tanto la totalización homogeneizante como el aislamiento de las particularidades son esencialistas, ya que mantienen fijo el status de la definición de lo ontológico (sea una o sean muchas). Por ello, lo universal no es algo dado sino más bien el marco indecible que determina todas las particularidades como manifestaciones hegemónicas del ser.





Comprender lo universal como la plenitud inalcanzable no implica resignación o fatalismo. Significa, políticamente hablando, concentrar los esfuerzos históricos y proyectarlos a una apertura inherente, tanto del contexto en donde se inscribe como también del esfuerzo mismo. De aquí la distinción que Laclau recuerda constantemente sobre la diferenciación entre lo *óntico*, lo que se manifiesta en la realidad material, y lo *ontológico*, como nominación que permite la subversión de lo dado. Esto «significará que siempre habrá una brecha entre el contenido que en algún punto encarna la aspiración de la plenitud de la sociedad y la plenitud como tal, la cual no tiene contenido propio» (Laclau, 2000a: 198).

Desde esta perspectiva, para definir al sujeto Laclau parte de dos puntos centrales, a saber, el reconocimiento de la opacidad de lo social y el carácter precario de las identidades. Uno de sus principales aportes, volviendo a lo abordado anteriormente, es el análisis de la articulación entre lo universal (como horizonte político) y las particularidades (como sujetos emergentes en dicho horizonte) Al inscribirse en un contexto discursivo dinámico, las identidades se caracterizan por ser relacionales, lo cual implica que nunca logran constituirse plenamente. Esta comprensión del carácter incompleto de la realidad lleva a la siguiente afirmación de Laclau: *la sociedad no existe*. En sus palabras: «Lo social es articulación en la medida en que lo social no tiene esencia –es decir, en la medida en que la ‘sociedad’ es imposible» (Laclau y Mouffe, 1987: 154; Laclau, 2000b: 103–106).

Las identidades son puramente diferenciales, y cualquier efecto centralizador que constituya un horizonte totalizante, procede de la interacción de las propias diferencias. Por ello, dicho horizonte es siempre precario. Si esto es así, significa que la totalidad debe estar presente en cada acto individual de significación.

Cuando hablamos de que lo identitario se inscribe en un contexto de diferencias y equivalencias, decimos entonces que posee una constitución intrínsecamente *antagónica*. El antagonismo no es un espacio de fuerzas uniformes que se enfrentan sino una condición inherente y constitutiva de lo social. Es por ello que la noción de «antagonismo constitutivo» requiere de un *espacio fracturado*. Esta fractura posee dos características.



Primero, se presenta como una *falta*, como una plenitud que está ausente. Segundo, la sociedad va enfrentando sus demandas a partir del marco simbólico que posee. Cuando las demandas exceden dicho marco, se requiere una transformación del mismo. En resumen, el antagonismo implica la imposibilidad de la formulación de lo objetivo. Esto muestra la *esencia contingente* que posee cualquier determinación ontológica: un exterior (inherente) que bloquea la sutura de lo interior.<sup>4</sup>

Hay dos maneras de constituir lo social: a través de la afirmación de una particularidad o bien claudicando la particularidad para resaltar lo que tienen de común las distintas particularidades, logrando así su equivalencia, lo cual implica el trazo de una frontera antagónica. La primera es llamada *lógica de la diferencia* y la última *lógica de la equivalencia*. Esta última no intenta eliminar las diferencias. Dichas lógicas son incompatibles entre sí, pero se necesitan mutuamente para la construcción de lo social. Por ello, la sociedad es el *locus* de esta tensión insoluble.

La lógica equivalencial, donde una particularidad asume el lugar de totalidad, significa privilegiar. Esto es lo que diferencia una totalización populista de una institucionalista: en la primera los significantes privilegiados hegemónicos estructuran, como puntos nodales, la construcción discursiva de lo social. La forma institucionalista es aquella que intenta amalgamar la formación discursiva con los límites de la comunidad. Mientras en esta última el principio de diferencialidad se transforma en una equivalencia única totalizante, para el otro no es suficiente: el rechazo de un poder activo en la sociedad requiere de la identificación de todos los eslabones de la cadena equivalencial en torno a un denominador común. Lo equivalencial lleva a quitarle lo positivo a lo identitario. Le da existencia real a la negatividad. Objetividad y negatividad coexisten en la (auto)subversión continua.

Todo esto indica que el *locus* de la totalidad es la tensión entre esta lógica de equivalencia y lógica de la diferencia. Lo que tenemos, entonces, es una totalidad fallida, inalcanzable. No es un

---

<sup>4</sup> Dice Laclau: «Esta relación entre bloqueo y afirmación simultánea de una identidad es lo que llamamos ‘contingencia’ y ella induce un elemento de radical indecibilidad en la estructura de toda objetividad» (Laclau, 2000: 38).

---



fundamento sino un horizonte. Es un elemento imposible pero necesario. Por ello, como no hay elemento conceptual para aprehender dicho objeto, existe la posibilidad de que uno de ellos tome la *representación* de totalidad sin dejar de ser particular.

Esta operación es lo que Laclau llama *hegemonía*. Esta identidad hegemónica constituye ese *significante vacío* que absorbe tal condición universal. Este último proviene de la imposibilidad de lo social, como impedimento para la misma también. Las dos condiciones principales para la gestación de un proceso hegemónico son la existencia de fuerzas antagónicas y la inestabilidad de las fronteras que la separan. El concepto surge de una relectura que Laclau (junto a Chantal Mouffe, en un inicio) hace de Antonio Gramsci. Este último desarrolló la idea de crisis orgánica que representa a un espacio político (en el mismo proletariado), lo cual lleva a la creación de un «bloque histórico». Desde la perspectiva de Laclau, dicha crisis representa la existencia de antagonismos dentro del espacio político, lo que produce una crisis generalizada en las identidades políticas. De aquí la creación de un espacio político y social común se da de forma relativa a través de la creación de puntos nodales que *tendencialmente* unifican a ciertas identidades. Es lo que Gramsci llama bloque histórico. Esto manifiesta otro término central en este último: la *guerra de posiciones*, que caracteriza un espacio político donde las articulaciones y antagonismos se crean en el roce de las fronteras que lo representan.

Este concepto subvierte toda mirada universalista como también la enarbolación de una particularidad por sobre las demás (o en una versión posmoderna extrema, la aceptación de todas las particularidades por igual) ya que inscribe la articulación de lo social y lo político en un escenario fisurado por las fronteras de los elementos que la componen. Esto deconstruye la sutura de cualquier tipo de identidad que, como tal, posee una entidad determinada y reconocible pero excedida y escindida en la especialidad que la acerca a las demás identidades (Butler, Laclau y Žižek, 2004: 161).

Laclau retoma la idea de Foucault en torno a la *posición de sujeto*. Al estar sumido a una «posición discursiva», el sujeto participa del carácter abierto de todo discurso sin poder lograr



fundar posiciones fijas. Es precisamente desde este movimiento que el sujeto dista de ser fijado a una esencia, pudiendo, por el contrario, subvertirla constantemente. La categoría de sujeto no está prendida ni a la total dispersión de posicionamientos ni a la unificación absolutista a un «sujeto trascendental». «La categoría de sujeto está penetrada por el mismo carácter polisémico, ambiguo e incompleto que la sobredeterminación acuerda a toda identidad discursiva» (Laclau y Mouffe, 1987: 164–165).

Para Laclau, el sujeto es siempre *sujeto dislocado*. En contraposición con el marxismo clásico, el sujeto no es un momento de la estructura sino «el resultante de la imposibilidad de constituir una estructural tal». Esto implica la posibilidad de construir distintos proyectos políticos. Para el marxismo, la victoria frente a la trascendencia del capitalismo dependía de la emergencia de *un* agente social que lograría el cambio histórico en un escenario comprendido de forma reduccionista. Para Laclau, la superación del contexto depende de la proliferación de diversos sujetos, comprendiendo el capitalismo actual no sólo como un sistema de sumisión sino también, desde el otro lado de la moneda, como un escenario multiplicador de dislocaciones y antagonismos (Deleuze). Este proceso es central para la definición de lo político. En sus palabras:

[lo político] es una categoría ontológica: hay política porque hay subversión y dislocación de lo social. Lo cual implica que *todo* sujeto es, por definición, político. Aparte del *sujeto*, en este sentido radical, solo hay *posiciones de sujeto* en el campo general de la objetividad. Pero el sujeto, en el sentido en que lo entendemos en este texto, no puede ser objetivo: el sólo se constituye en los bordes dislocados de la estructura (Laclau, 2000: 77)

Esto quiere decir que, por un lado, el sujeto no es externo a la estructura, aunque por otro se autonomiza parcialmente en la medida que constituye un *locus de decisión* que la estructura no puede determinar. Aquí, tres elementos centrales (Laclau, 2000: 47) Primero, el sujeto es la *distancia* entre la estructura indecible y la decisión. Segundo, que dicha decisión posee ontológicamente un status fundante al igual que la estructura desde donde surge, ya que no está sumida a ella. Por último, una decisión implica la



*represión* de otras. Por eso, la decisión es «objetiva» no en tanto sentido fundacional sino como relación de poder (Foucault).

Laclau habla del sujeto como la *distancia* entre la indecibilidad y la estructura de lo social. Es la representación del momento de dislocación *interna* de toda estructura. La decisión es el «acto de locura» donde de lo indecible ocurre lo creativo. Ella se gesta cuando el sujeto no puede ser subsumido a ninguna particularidad o determinismo estructural. Dice Laclau (2005: 118):

Entonces, ¿por qué llamar “sujeto” a ese agente de decisión? Porque la imposibilidad de un sujeto libre y sustancia, de una conciencia idéntica a sí misma que sea *causa sui*, no elimina su necesidad, sino que tan solo vuelve a colocar al agente de la decisión en la situación aporética de tener que actuar como si fuera un sujeto, sin estar dotado de ninguno de los medios de una subjetividad completamente constituida.

Este abordaje nos aporta los siguientes elementos analíticos para el análisis que nos proponemos en este trabajo. Primero, lo político se vincula con una instancia ontológica, redefinición de lo identitario, y no solamente al campo de lo óntico, la institucionalidad propiamente política. En este sentido, lo político se proyecta hacia la construcción de instancias discursivas (o sea, de acciones significantes, no sólo a modos de lenguaje) dentro de un campo social heterogéneo. Segundo, se reubica la noción de *sujeto* (especialmente la de *posición de sujeto*), reivindicando la instancia de construcción identitaria que posee lo político. Aquí, la práctica política (o sea, las instancias institucionales que emergen de la historización del proceso de lo político constituyente de todo sujeto) se amplía hacia nuevos campos y agentes, dentro de ellos la religión y las comunidades eclesiales, en tanto espacios donde se constituyen lógicas discursivas y significantes que redefinen las acciones de los agentes y dinamizan el espacio socio-político.

### *Religión, pluralismo, discurso y constitución de lo político*

Los aportes de este marco teórico nos permiten una relectura de la relación religión-política en dos sentidos. Por un lado, reubica el lugar de lo religioso dentro del campo social en tanto espacio de



construcción de imaginarios políticos y de promoción de incidencia pública. De esta manera, se redefine lo político en un sentido más amplio, entendiéndose como una práctica de construcción discursiva desde las posibilidades que permiten los intersticios del espacio social no suturado, donde se produce una lógica de dislocación desde los antagonismos que se crean en su heterogeneidad constitutiva. Más aún, lo político cobra un sentido ontológico; o sea, una perspectiva de construcción identitaria en la movilidad, interacción y posicionamiento de los sujetos que hacen a la pluralidad de tal espacio.

De aquí, podemos decir que la politicidad de la religión se define en su comprensión como espacio de construcción identitaria, la cual interactúa en el contexto social y forma parte de la dinámica antagónica que constituye lo político. En otros términos, lo religioso aporta al proceso de dislocación de lo social desde su misma particularidad y desde la singularidad de su discurso. En palabras de Mallimaci, Donatello y Cucchetti (2006: 427):

El concepto de dislocación, sobre la base del conocimiento histórico de la época estudiada, nos es útil para comprender el proceso de rearticulación simbólica de lo religioso. Supone pensar las diversas representaciones religiosas que confluyen en la formación de varios imaginarios sociales como un proceso dinámico en el cual lo que se entiende como religión no es reducido sólo al retraso, a lo privado, a la legitimación de las clases dominantes, o como simple reflejo pasivo de condicionamientos externos. En este texto, lo analizaremos también como un proceso potencialmente activo, volátil y susceptible de dinamizarse históricamente, al punto de generar relevantes inflexiones políticas de las que la investigación debe ocuparse a profundidad para comprender los procesos de largo plazo.

Hay dos elementos analíticos que nos aporta este abordaje: *el lenguaje simbólico religioso como significante vacío y la pluralización del campo religioso como espacio antagónico de dislocación y constitución política*. Con respecto al primero, las nociones de significante flotante y significante vacío como operaciones discursivas móviles que hacen de un significado un campo de conexión con diversos elementos sociales y de resignificación de la experiencia socio-política, nos lleva a



comprender el lugar político que poseen diversas narrativas teológicas dentro de la resignificación tanto de la comunidad eclesial como de cada individuo creyente en tanto sujetos políticos (Algranti, 2007, 2008).

En otros términos, los diversos discursos teológicos y su capacidad simbólico-disruptiva hacia la realidad histórica, por un lado, actúan, desde algunos abordajes reduccionistas, no como marcos de enajenación mágica sino como instancias de resignificación de la vida cotidiana y del contexto socio-político; por otro, en su mecánica ritual y su apelación a lo sagrado, permiten una dislocación del campo histórico-temporal, y con ello la apertura de un espacio de articulación entre diversos discursos, prácticas y cosmovisiones desde la misma labilidad de las fronteras presentes tanto en los discursos teológicos y sociales, donde lo político se constituye en su intersección, como marco de constitución de las subjetividades desde los «espacios-entre» (Bhabha, 2002) que constituyen el campo social o, en palabras de la Laclau, la *frontera interna* que define toda identidad en tanto espacio fisurado y no suturado. El sociólogo Joaquín Algranti (2007: 377) lo expresa de la siguiente manera, desde el caso particular del neo-pentecostalismo:

Desde nuestro punto de vista la fuerza política del neo-pentecostalismo no reside, en este momento, en los dominios profesionalizados del sistema democrático, expuesto a una crisis de representación, sino en la movilidad de los agentes en todos los niveles posibles de la sociedad, en las formas de organización propias de la subpolítica. El discurso religioso despliega toda su capacidad de producir sentido y movilizar a su grey cuando actualiza elementos de la lógica populista de construcción de las identidades colectivas. La importancia de los ámbitos de interacción y reconocimiento, el desarrollo de lazos afectivos, la figura carismática del líder, la producción simbólica de significantes vacíos y flotantes que recuperen contenidos de diferentes esferas de la sociedad y la construcción de una frontera antagónica que separa al cristiano del mundo, son todos elementos propios del populismo que el movimiento evangélico lleva de forma latente en sus mismas prácticas y discursos.





Siguiendo esta última nota, el campo de estudio sobre las religiosidades populares ha aportado nuevos insumos en esta dirección. Ernesto Laclau habla del populismo o «sujeto popular», no como un sujeto homogéneo sino como una operación ontológica de construcción política. En este sentido, lo popular representa un espacio plural compuesto por una heterogeneidad de sujetos y demandas, las cuales constituyen una frontera interna que permite la movilidad del espacio, y con ello el cuestionamiento de todo orden simbólico establecido (Laclau, 2005, 2009). Varios estudios contemporáneos han seguido esta línea, cuestionando las perspectivas esencialistas en torno a la comprensión de lo popular, apelando a su constitución situada y plural, lo que hace de éste un espacio complejo de circulación de representaciones, resistencias y redefiniciones, donde lo religioso actúa como un factor simbólico aglutinante y propulsor al mismo tiempo (Míguez y Semán, 2006: 11-24).

En este sentido, los discursos religiosos, especialmente los pentecostales, grupo mayoritario en los sectores populares, no deben ser comprendidos solamente como instancias de subordinación o acriticidad del contexto, aunque no negamos su funcionalidad al respecto, al menos desde una mirada estructural, sino como espacios de resignificación y resistencia a las lógicas imperantes, especialmente a las dinámicas excluyentes de los centros urbanos, a través de la vivencia de la conversión como instancia para sobrellevar las crisis que implican la segregación (Míguez, 2001), como marco simbólico y ritual desde donde se redefinen las complejas experiencias cotidianas (Semán, 2000) o como un espacio de construcción discursiva equivalencial a partir de significantes vacíos, tal como lo define Laclau, donde términos como «evangelio», «Cristo», «iglesia», nuclean, articulan y resignifican vivencias, cotidaneidades y utopías (Algranti, 2010). En palabras de Algranti (2012: 300-301):

El discurso evangélico tiende a desplazar las fronteras internas de su identidad hacia una superposición dinámica de su universo simbólico con las necesidades, el lenguaje y los medios propios de distintos sectores de la sociedad. Aquí la apertura relacionada de un modelo de estructuración de la identidad, permite la incorporación activa de elementos extraños dentro de su cadena equivalencial. Cada nuevo



eslabón que se suma al discurso evangélico produce un deslizamiento de sus fronteras, dado que los puntos nodales (*point de captión*) conservan la unidad de la formación discursiva a través de núcleos estables de significación –“Dios”, “Jesús”, “Espíritu Santo”, “Iglesia”–. Se trata de un proceso retroactivo de producción de significado que se actualiza constantemente.

Con respecto al segundo elemento, la pluralización del campo religioso como espacio antagónico de dislocación y constitución política, Joanildo Burity ha analizado las profundas implicancias sociales que este fenómeno posee. Este autor resalta las transformaciones en la relación entre religión y política dentro del contexto del Cono Sur, los cuales se evidencian en una serie de nuevas dinámicas dentro del campo social de la región: una mayor interacción entre gobierno y organizaciones religiosas en la implementación de proyectos sociales, la apertura de diversas organizaciones civiles hacia el tema religioso desde la reivindicación de la «identidad», la visualización de lo religioso como una expresión más dentro de la «diversidad» de demandas identitarias particulares, una mayor participación de organizaciones religiosas en redes sociales e institucionales a nivel local, nacional o global, entre otras (Burity, 2008: 87–88).

Este conjunto de rearticulaciones se dan en el marco de un contexto socio-político particular de la región, donde se evidencian cada vez más, sea en el campo de las organizaciones civiles como desde el propio Estado, nuevas demarcaciones socio-culturales tales como el multiculturalismo, las políticas de cultura, el énfasis en la diversidad y el pluralismo, la emergencia de los movimientos sociales, etc. En cada uno de ellos, lo religioso posee algún tipo de expresión o representación, jugando un papel central dentro de los dispositivos de disputa, litigio y antagonismo que se gestan dentro de su dinámica constitutiva (Rancière, 2010a; 2010b).

Burity utiliza como uno de sus principales marcos de análisis el método posestructuralista, siguiendo principalmente a Laclau y Mouffe. Desde esta propuesta, la religión cobra un nuevo sentido al inscribirse como un tipo de identidad particular que forma parte de un campo heterogéneo, y un sujeto político con injerencia directa en cuestiones públicas. De aquí, Burity habla de tres problemáticas



que abren nuevos horizontes o posicionamientos frente a estas líneas de estudio (Burity, 2008: 93). Primero, desde un marco más general, hay que superar las referencias diferenciales local/nacional para pasar al nexo global/local. Esto aspira a buscar nuevas indagaciones y construcciones que se dan en la frontera entre lo local y lo nacional (que el autor define como campo posnacional), inscriptas en un marco global. Esto permite considerar y analizar otros tipos de imaginarios y agentes socio-políticos emergentes en la actualidad más allá de los Estados, e inscribir expresiones locales dentro de un campo de disputa política.

En segundo lugar, ya no se debe intentar comprobar la presencia positiva de la religión en lo público sino, desde el reconocimiento de su rol central en tal espacio, indagar sobre *cómo dar sentido a dicha presencia*, y desde allí percibir sus modalidades, impactos y fuentes. Por último, se requiere inscribir la diferencia religiosa en un contexto más amplio de conflictividad, donde cultura e identidad se articulan con la religión, la democracia y el republicanismo. Esto significa pensar la religión desde la dimensión cultural, como objeto de análisis de luchas y dinámicas agonistas, reflejados en los debates en torno a la intolerancia, los fundamentalismos, el diálogo intercultural, las dinámicas ecuménicas, etc. De aquí Burity (2008: 94) concluye:

En este marco, es posible decir que las religiones y las diferencias religiosas son un elemento activo e inseparable de las dinámicas culturales y políticas que están transformando el sentido del vínculo social y de lo político en nuestro tiempo, sea que se expresen en forma regresiva o emancipatoria.

Estas reconfiguraciones en el campo de la religión plantean una serie de desafíos al pensamiento liberal y republicano presentes en la región, el cual ha sido históricamente resistente a este fenómeno (Burity, 2008: 89). Hay tres elementos que esta corriente socio-política ha esgrimido con respecto a la religión. En primer lugar, el republicanismo desconfía de la presencia religiosa en la esfera pública ya que ella instala una lógica particularista en detrimento de los intereses de «la sociedad». En segundo lugar, dicha presencia agrade uno de los pilares del republicanismo, como es la



laicidad del Estado. Tercero, fomentar el pluralismo religioso implicaría promover la fragmentación social, lo cual desestabilizaría el orden social pretendido por el republicanismo. Por último, el conservadurismo moral atribuido comúnmente a las religiones es un freno para promover su lugar público.

Actualmente existe un «neo-republicanismo» que abre un espacio de mayor diálogo con estas nuevas expresiones, dentro de ellas las religiones. Por un lado, según Burity, hay que tener en cuenta que el desarrollo y afianzamiento del republicanismo posee históricamente profundas raíces religiosas. Esto implicaría que ambos campos no se encuentran tajantemente separados, como dicha corriente propone. Esto conlleva a que la pluralización de lo religioso y la incorporación y circulación de diversas identidades y demandas religiosas, hacen borrosas las fronteras que separan lo público de lo secular, lo público de lo privado (Burity, 2011: 213–214), trayendo así, en conjunto con la emergencia de distintos sujetos políticos que imprimen la heterogeneidad en el campo social latinoamericano, nuevas dinámicas a las prácticas republicanas de la región.

Podemos concluir, entonces, que la relación entre política y religión es en sí misma «impura» debido a la complejidad propia que presenta el espacio social, representado en su interculturalidad, en la heterogeneidad social, las diversas aristas de la relación entre iglesia-estado, etc. Desde una perspectiva histórica, el campo de la cultura se transformó en un espacio de conflicto y construcción de identidades políticas a partir del año 2000 (Burity, 2009), lo que dio lugar al surgimiento de diversos movimientos sociales y a la necesidad de reconocer la diferencia socio-cultural como un asunto público y político. De esta manera, la diferencia reflejada en el campo del pluralismo religioso vigente, se imprime en un contexto más amplio de conflicto entre configuraciones religiosas e identidades. En otros términos, las diferencias religiosas son un elemento activo de los procesos de transformación socio-cultural (Burity, 2008:93–94).



## Conclusión

En este trabajo hemos analizado los modos de abordaje de la relación religión-política, especialmente en el Cono Sur, concluyendo que existen dos modos principales: primero, una visión *institucionalista*, que define lo político de la religión desde sus diversos vínculos con espacios e instancias tradicionalmente conocidas como «políticas»; y segundo, un modo *socio-cultural*, que intenta ampliar la comprensión de lo político inscripto en la religión no ya solamente desde una relación con otro agente social o institución, sino desde la politicidad impresa en las propias dinámicas que hacen a su especificidad.

Desde aquí, hemos visto cómo la resignificación de la secularización en tanto reubicación de lo religioso en el espacio social, conlleva una recompreensión de su lugar público-político. Más que su extinción, las religiones han vivenciado, desde las expresiones monopólicas hasta las minorías alternativas, una revitalización en todos los sentidos. Como concluimos, esta pluralización del campo religioso se imprime en un marco aún más amplio de transformaciones en el espacio socio-cultural e identitario latinoamericano.

Para profundizar en este último elemento, recurrimos a algunas corrientes poestructuralistas de teoría política, especialmente a Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, para analizar nuevos acercamientos en torno a la pluralización del propio campo político, y cómo las nociones de discurso y sujeto abren la comprensión de lo político y la política hacia nuevas lógicas y agentes, dentro de ellos la religión. En esta dirección, hemos analizado algunos autores contemporáneos que aportan a este acercamiento desde el análisis específicamente de dicho fenómeno, demostrando cómo las instancias simbólico-rituales o sus propias dinámicas internas (especialmente en las religiosidades populares), permiten dilucidar lógicas socio-políticas específicas en tanto campos abiertos de resignificación, dislocación significativa y articulación en diversos sentidos.

En conclusión, esto nos ayuda a comprender que el vínculo religión-política debe ser ampliado hacia una mayor consideración de los elementos propios del fenómeno religioso. Con todo esto, no



obviamos una mirada crítica que reconoce la funcionalidad que posee el factor religioso en la legitimación de estructuras y sistemas socio-políticos desde sus propios discursos apolíticos y prácticas cuasi mágicas. Pero la perspectiva propuesta en este ensayo, nos posibilita analizar las implicancias sociales de lo religioso desde una mirada *micropolítica*, que evidencia las articulaciones, resignificaciones, gestualidades y jugadas que los sujetos creyentes ejercen en su cotidianeidad, desde los recursos simbólicos, rituales, discursivos e institucionales propios de los espacios religiosos, frente a las carencias del contexto social general.

## Referencias bibliográficas

- Algranti, Joaquín (2005). «Rey de Reyes: Hacia una problematización del poder». *Sociedad y Religión* 17: pp. 19–37.
- (2007). «La política en los márgenes: Estudio sobre los espacios de participación social en el neo-pentecostalismo». *Caminhos* 5, N° 2: pp. 361–380.
- (2008). «De la sanidad del cuerpo a la sanidad del alma. Estudio sobre la lógica de construcción de las identidades colectivas en el neo-pentecostalismo argentino». *Religião e Sociedade* 28, N° 2: 179–209.
- (2010). *Política y religión en los márgenes*. Buenos Aires: Ediciones Ciccus.
- Bastian, Jean-Pierre (1983). *Protestantismo y sociedad en México*. México: CUPSA.
- Bourdieu, Pierre (2003). *Génesis y estructura del campo religioso*. Buenos Aires: CEIL-PIETTE.
- Burity, Joanildo A. (2008). «Religião, política e cultura». *Tempo Social* 20, N° 2: pp. 83–113.
- (2009). «Religião e lutas identitárias por cidadania e justiça: Brasil e Argentina». *Ciências Sociais Unisinos* 45, N° 3: pp. 183–195.



- Butler, Judith, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek (2004). *Contingencia, hegemonía, universalidad: Diálogos contemporáneos en la izquierda*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Carozzi, María Julia (1993). «Tendencias en el estudio de los nuevos movimientos religiosos en América: Los últimos 20 años». *Sociedad y Religión* 10/11: pp. 3–23.
- Connolly, William E. (1999). *Why I am Not a Secularist*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Cucchetti, Humberto (2007). «De la *resistencia peronista* al comunitarismo católico: Un linaje de conversión católica en trayectorias justicialistas». *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos* (marzo). [Revista digital]. Disponible en internet en: <<http://nuevomundo.revues.org//index3847.html>> [consultado el 2 de septiembre de 2012].
- Deiros, Pablo, comp. (1986). *Los evangélicos y el poder político en América Latina*. Buenos Aires: Nueva Creación.
- De Castro, Eduardo Viveiros (2010). *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Buenos Aires: Katz.
- Donatello, Luis Miguel (2005). «Catolicismo liberacionista y política en la Argentina: De la política insurreccional en los setenta a la resistencia al neoliberalismo en los noventa». *América Latina Hoy* 41: pp. 77–97.
- (2008). «Sobre algunos conceptos para comprender las relaciones entre religión y guerrilla en la Argentina de los '60 y '70». *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos*, (julio). [Revista digital]. Disponible en internet en: <<http://nuevomundo.revues.org/38972>> [consultado el 2 de septiembre de 2012].
- Forni, Floreal (1986). «Reflexión sociológica sobre el tema de la religiosidad popular». *Sociedad y Religión* 3: pp. 4–24.
- (1987). «Catolicismo y modernidad en América Latina». *Sociedad y Religión* 5: pp. 26–36.
- (1989). «Derechos humanos y trabajo de base: La reproducción de una línea en el catolicismo argentino». *Sociedad y Religión* 7: pp. 46–54.
-





- Frigerio, Alejandro (2007). «Repensando el monopolio religioso del catolicismo en la Argentina». En: María Julia Carozzi y César Cernadas (eds.), *Ciencias sociales y religión en América Latina*. Buenos Aires: Editorial Biblos, pp. 87–116.
- (2012). «Questioning religious monopolies and free markets: the role of the estate, the church(es) and secular agents in the management of religion in Argentina». *Citizenship Studies* 16, no. 8:1 (diciembre): pp. 997–1011.
- Giorgi, Guido (2012). «Catolicismos, nacionalismos y comunitarismos en política social. Redes católicas en la creación del Ministerio de Bienestar Social de Argentina (1966-1970)». *Revista Cultura y Religión* 6, N° 1 (junio): pp. 113–144.
- Hervieu-Léger, Danièle (1996). «Por una sociología de las nuevas formas de religiosidad: algunas cuestiones teóricas previas». En: Gilberto Giménez (ed.), *Identidades religiosas y sociales en México*. México: UNAM, pp. 31–32.
- Laclau, Ernesto (1996). *Emancipación y diferencia*. Buenos Aires: Ariel.
- (2000a). *Nuevas reflexiones sobre la revolución en nuestro tiempo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- (2000b). *Misticismo, retórica y política*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- (2005). *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- (2008). *Debates y combates*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal (1987). *Hegemonía y estrategia socialista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Lalive D'Épinay, Christian (1968). *El refugio de las masas: estudio sociológico del Protestantismo chileno*. Santiago de Chile: Del Pacífico.
- Mallimaci, Fortunato (1993). «Catolicismo integral, identidad nacional y nuevos movimientos religiosos». En: Alejandro Frigerio (comp.), *Nuevos movimientos religiosos y ciencias*



- sociales, tomo 2*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, pp. 24-48.
- (ed.) (2008). *Religión y política. Perspectivas desde América Latina y Europa*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Mallimaci, Fortunato, Luis Miguel Donatello y Humberto Cucchetti, (2006). «Religión y política: discursos sobre el trabajo en la Argentina del siglo xx». *Estudios Sociológicos* 24, N° 71: pp. 423-449.
- Martín, Eloisa (2007). «Aportes al concepto de ‘religiosidad popular’: una revisión de la bibliografía argentina». En María Julia Carozzi y César Cernadas (eds.), *Ciencias sociales y religión en América Latina*. Buenos Aires: Editorial Biblos, pp. 61-86.
- Martínez, Ana Teresa (2007). *Pierre Bourdieu. Razones y lecciones de una practica sociológica*. Buenos Aires: Biblos.
- Massolo, María (1994). «El estudio de la religiosidad popular en Latinoamérica y Europa: Perspectivas recientes». En: Alejandro Frigerio y Maria Julia Carozzi (eds.), *El estudio científico de la religión a fines del siglo XX*. Buenos Aires: CEAL, pp. 101-119.
- Míguez, Daniel (2000). «Modernidad, posmodernidad y la transformación de la religiosidad de los sectores medios y bajos en América Latina». *Revista Ciencias Sociales* 10: pp. 56-68.
- (2001). «La conversión religiosa como estrategia de supervivencia. Los pentecostales y el descenso social durante la ‘década perdida’». *Intersecciones en Antropología* 2: pp. 73-88.
- Mouffe, Chantal, comp. (2005). *Deconstrucción y pragmatismo*. Buenos Aires: Paidós.
- (2007). *En torno a lo político*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Padilla, René, comp. (1991). *De la marginación al compromiso. Los evangélicos y la política en América Latina*. Buenos Aires: Fraternidad Teológica Latinoamericana.
- Semán, Pablo (2000). «El pentecostalismo y la religiosidad de los sectores populares». En: Maristella Svampa (ed.), *Desde abajo*:
-



- La transformación de las identidades sociales*. Buenos Aires: Biblos, pp. 155–180.
- (2001). «La recepción popular de la teología de la prosperidad». *Scripta Ethnológica* 23: pp.145–162.
- (2007). «La secularización entre los científicos de la religión del Mercosur». En: María Julia Carozzi y César Cernadas (eds.), *Ciencias sociales y religión en América Latina*. Editorial Biblos: Buenos Aires, pp. 41–59.
- Rancière, Jacques (2010a). *El desacuerdo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- (2010b). *Momentos políticos*. Buenos Aires: Capital Intelectual.
- Soneira, Jorge (1991). «Los estudios sociológicos sobre el Pentecostalismo en América Latina». *Sociedad y Religión* 8 (marzo): pp. 29-47.
- Stoll, David (2002). *¿América Latina se vuelve protestante? Las políticas del crecimiento evangélico*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Tschannen, Oliver (1994). «Sociological controversies in perspective». *Review of Religious Research* 36, N° 1: pp. 70–86.
- Williame, Jean Paul (1996). «Dinámica religiosa y modernidad». En: Gilberto Giménez (ed.), *Identidades religiosas y sociales en México*. México: UNAM, pp. 47–66.
- Wynarczyk, Hilario (2009). *Ciudadanos de dos mundos. El movimiento evangélico en la vida pública argentina 1980-2001*. Buenos Aires: UNSAM Edita.



---

## Nicolas Panotto

Director general del GEMRIP y Coordinador del Área de Estudios sobre Incidencia Pública. Licenciado en Teología por el Instituto Universitario ISEDET, Buenos Aires. Doctorando en Ciencias Sociales y Maestrando en Antropología Social por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) Argentina. Miembro de la Fraternidad Teológica Latinoamericana.

---

---

### Cita recomendada

Panotto, Nicolás (2013). «Religión, política y espacio público: Nuevas pistas teórico-metodológicas para el estudio contemporáneo de su relación». *Religión e incidencia pública. Revista de investigación de GEMRIP* 1: pp. 27–59. [Revista digital]. Disponible en internet en: <<http://www.gemrip.com.ar>> [consultado el dd de mm de aaaa].

---



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

---