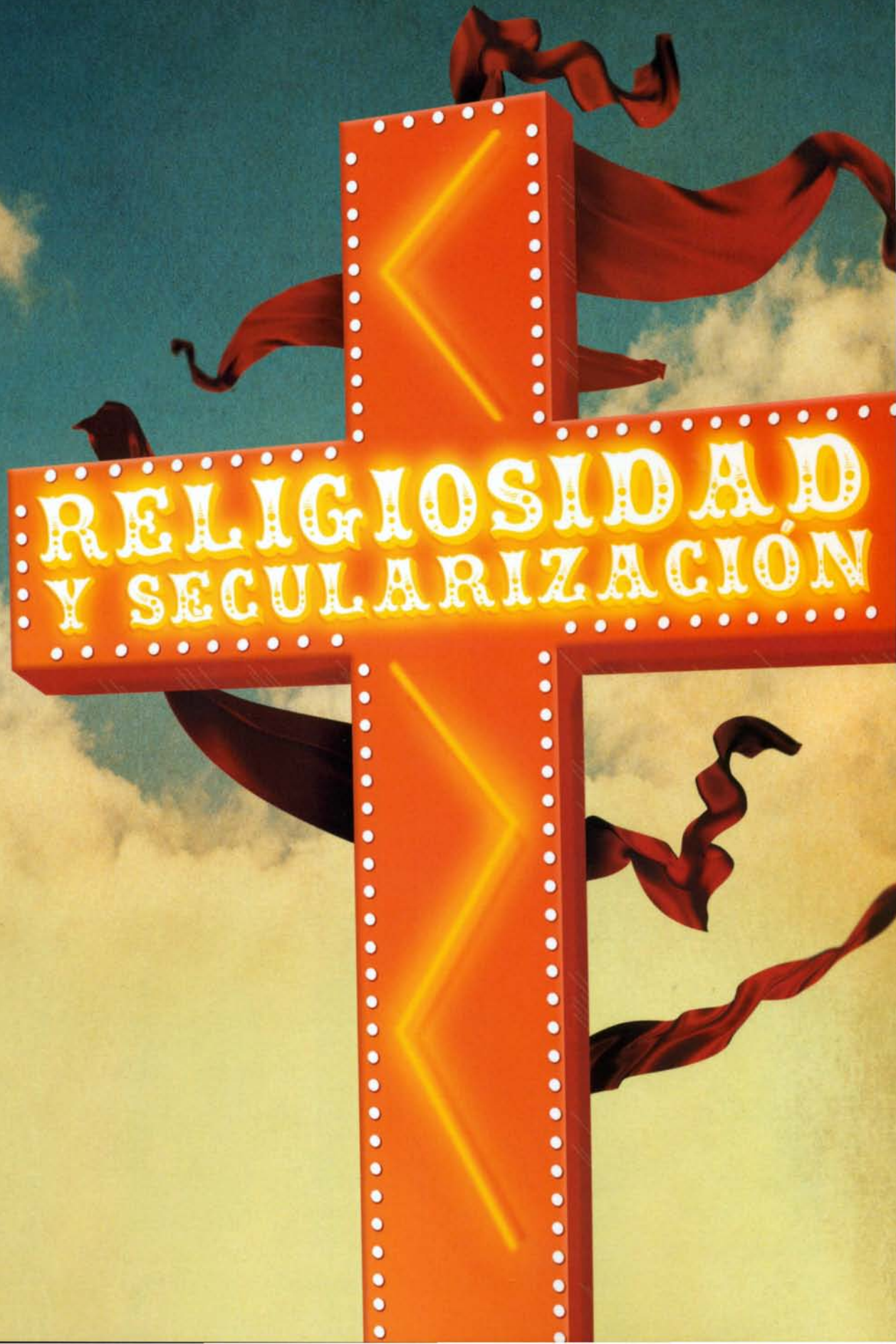


ISSN 1851-9687

DEF-GHI

COMUNICACIÓN Y ARTE



CNT772AOKZ [3898-60001

ÍNDICE

- 9 RELIGIOSIDAD Y SECULARIZACIÓN
157 DOS SIGLOS ENTRE DOS SIGLOS
197 IDENTIDAD, (IN)DEPENDENCIA Y CRISIS

- 10 **Introducción**
- 12 **Marc Angenot**
¿Hasta qué punto seguimos siendo muy píos?
- 24 **Miguel Vedda**
Dos formas de comunicación. Sobre la dialéctica de teología y marxismo en los escritos tempranos de Siegfried Kracauer
- 34 **Stefan Gandler**
La *Teoría Crítica* y el antisemitismo secularizado
- 42 **Francisco Naishtat**
Walter Benjamin: teología y teología política. Una dialéctica herética
- 52 **Diego Dumé**
El diálogo platónico como experiencia radical de la secularización del *lógos*
- 58 **Gustavo Lambruschini**
La muerte de Dios y del último hombre en el Viernes Santo de la Filosofía
- 72 **Leandro Drivet**
Nietzsche, Freud y la interminable agonía divina. Historia de un intento de homicidio
- 84 Entrevista con **Jean-Luc Nancy**
"La política debe prometer; la adoración no promete, afirma y acoge"
- 92 **Blas de Santos**
La esperanza, trágica
- 100 **César Hazaki**
El ídolo y la señal de la cruz. (Televisión, deporte y religión)
- 104 Entrevista con **Michel Onfray**
"La genealogía de cualquier creencia es el miedo a la muerte y el rechazo a la nada que la acompaña"
- 108 **María Ledesma**
Dios te salve, María
- 112 **Julia Kratje**
Jesucristo porno star
- 122 **María Galindo**
No se puede descolonizar sin despatriarcalizar
- 130 **Silvia Schwarzböck**
El Estado-Madre. Eva Perón en la obra de Daniel Santoro
- 138 **Juan Eduardo Bonnin**
Discurso religioso y secularización en América Latina: una hipótesis posmoderna
- 142 **María Bibiana Grandinetti**
Las formas de acción colectiva del Movimiento Libre Pensador de Santa Fe, 1905-1910
- 148 **Florencia Abadi**
Navidades
- 150 **Daniel Glaydson Ribeiro**
Poemas
- 152 **Horácio Costa**
Vers Bouddha

DISCURSO RELIGIOSO Y SECULARIZACIÓN EN AMÉRICA LATINA: UNA HIPÓTESIS POSMODERNA

por Juan Eduardo Bonnín

Seguir “discutiendo” con las teorías de la secularización que se formularon hace un siglo es como exigir a Shakespeare que despierte a Julieta unos minutos más temprano. Así como la muerte trágica era fundamental para el funcionamiento del drama shakespereano en el siglo XVI, el anuncio del fin de la religión fue necesario para el desarrollo de los estados nación, la autonomización del arte y la ciencia y el funcionamiento de la política moderna. En el mejor de los casos, podemos despotricar contra Max Weber con la seguridad de que no se va a tomar el trabajo de respondernos.

Las formas contemporáneas —que tienen ya más de treinta años— de la teoría de la secularización suenan inevitablemente voluntaristas. Su última versión, *Le désenchantement du monde* (1985), de Marcel Gauchet, argumenta que desde el siglo XVIII hemos asistido a una secularización de las ideas religiosas en ideologías. De esta manera, la religión como creencia personal sobrevive pero ya no estructura la vida social ni funciona como principio de legitimidad. Devenido en historiador, afirma que desde los años setenta (del siglo XX) “nos hemos visto sustraídos, sin advertirlo, de la órbita de lo divino” (*La religion dans la démocratie*, Gallimard, 2000). En esos mismos años, los años de la revolución islámica en Irán y reislamización del oriente cercano, los años en que las guerrillas latinoamericanas incluían capellanes que dictaban misa en la selva, había ya un “retorno” de lo religioso al ámbito público, no estructurando la sociedad —porque ya no había grandes relatos que la estructurasen— sino dando sentido a grupos y comunidades de prácticas. ¿Qué significaron estas discursividades políticas altamente estructuradas en torno a principios religiosos? Persia era un país moderno; no se puede interpretar la sucesión de Ayatollahs iraníes como una dinastía de líderes tribales en una sociedad indiferenciada. Nicaragua, por el contrario, se modernizó con la revolución sandinista, fuertemente cristiana tanto en sus contenidos como en la pertenencia de sus actores y en el imaginario que la legitimó.

No son, seguramente, las “falencias” de las teorías de la secularización; fueron teorías modernas efectivas para comprender modernidades centrales. Cuando las sociedades cambian, es necesario cambiar también las teorías. Las miradas que buscan *retornos* o *reconfiguraciones* de lo religioso no son sino teologías de la secularización: postulan la existencia de una esencia de lo religioso que muta a través de los siglos. Asistimos a cambios globales de las sociedades y en ellos se generan formas de lo religioso que tienen también rasgos y funciones propias.

En el caso de América Latina, las estrechas relaciones entre religión y política no dejan a la primera, como hubiera querido Gauchet, en el lugar subsidiario de una “ideología religiosa” en competencia con otras, sino, en muchos casos, como condición de funcionamiento e incluso de éxito para la segunda. Pero, así

como cambian los modos de constitución y significación de lo social, también lo político admite nuevas formas y dinámicas. Y el lugar del discurso religioso es, entonces, consecuentemente distinto.

DISCURSO POLÍTICO Y DISCURSO RELIGIOSO: UN ANACRONISMO MODERNO

¿Cómo podemos caracterizar las relaciones entre discurso político y discurso religioso –vgr. “católico”– en la América Latina del siglo XX? Siguiendo a Émile Poulat, el último tercio del siglo XIX dio impulso a un contra-ataque del catolicismo hacia el ámbito de la esfera pública. Enfrentándose simultáneamente al socialismo y al liberalismo, el nuevo actor católico busca definir en términos religiosos la modernidad, sin eludirla ni negarla; lleva consigo un *ethos* integral que persigue la reunificación de las esferas escindidas de la experiencia. Especialmente a partir de la crisis del imaginario liberal de fines de los años veinte y comienzos de los treinta, el integralismo católico disemina cuadros formados en las esferas política, económica y cultural, particularmente en América Latina, donde proveyó de justificaciones ideológicas a los grupos más disímiles, desde las organizaciones armadas hasta los ejércitos militares, pasando por los sectores económicos que, entretanto, se beneficiaban.

Las traumáticas transiciones a la democracia estuvieron también tuteladas por este imaginario católico que vinculaba religión y política, identidad confesional y pertenencia nacional como un todo complejo en el seno del cual los sujetos podían, finalmente, encontrar sentido. En el seno de la teoría de Gauchet, el catolicismo integral fue un contra-ataque de lo religioso por dejar de ser una ideología y volver a ser un principio estructurante de lo social. En consecuencia, podemos leer los discursos político-religiosos como un intento de hegemonización de lo religioso sobre el ámbito público: proyectarse desde el Estado hacia toda la sociedad –distinción moderna que, como condición para vincularlos orgánicamente, los separa de forma taxativa en base a límites bien definidos.

Un ejemplo global de esta dinámica es el de los discursos sobre la *reconciliación nacional*. Nacidos directamente de la teología católica y estimulados como dimensión simbólica del papado de Juan Pablo II, se difundieron por todo el globo, desde Argentina a Sudáfrica y Sierra Leona, como espacios de negociación de las transiciones a la democracia. Las “Comisiones de verdad y reconciliación”

incluyeron en todos los casos actores religiosos –mayormente obispos, pero también pastores y rabinos– que, desde perspectivas distintas, abogaban por la reconciliación nacional: sinónimo de “juicio y castigo” o de “amnistía”, el efecto que lograron fue el de reafirmar el lugar de lo religioso como dador de legitimidad política. El alcance de esta legitimidad fue doble: por una parte, aseguró la gobernabilidad *hacia dentro* de las fronteras nacionales, negociando con los diferentes sectores en conflicto; por otra parte, formuló un modelo *hacia fuera*, transnacional, de gestión legítima de las transiciones democráticas.

DISCURSOS POLÍTICO-RELIGIOSOS CONTEMPORÁNEOS EN AMÉRICA LATINA

En este marco, los principales locutores políticos latinoamericanos contemporáneos construyen un discurso político-religioso. Abrevando sobre todo en las tradiciones católicas posconciliares, apelando a los imaginarios y repertorios simbólicos del cristianismo liberacionista, desde las campañas electorales hasta el texto constitucional, desde las entrevistas informales hasta los discursos de toma de posesión del cargo están permeados por una red de sentidos claramente religiosa y discretamente delimitable.

Una de las características sobresalientes de esta discursividad es su fuerte identificación institucional, sustentada por los diversos presidentes de la región que reclaman una identificación con la *verdadera* Iglesia (“...de Cristo”, “...de los pobres”, etc.). Esto no los coloca en el ámbito general de la religión, ni siquiera en el del cristianismo, sino específicamente en la esfera católica.

En primer lugar, se ubican en continuidad con una tradición de discursos autorizados del magisterio católico. Rafael Correa, por ejemplo, propone una encíclica católica como argumento de autoridad para fundar su política económica: “[c]omo dice la encíclica *Laborem Exercens* de Juan Pablo II, el trabajo humano no es un factor más de producción, sino el fin mismo de la producción” (Rafael Correa, Discurso de Asunción, 15/1/2007).

Los ejes son los mismos en otros discursos: la “doctrina social de la Iglesia”, la “opción preferencial por los pobres”, el *Documento de Puebla* (II CELAM, 1979), la Teología de la Liberación:

Pensaba en aquellos rostros de Puebla del '79, que nos interpelan, rostros que nos desafían (...) opté preferentemente por aquellos que la historia ha arrojado en los marginales

escenarios de la exclusión y la miseria. Cuando encontré las palabras de muchos teólogos de América Latina, de Leonardo Boff y de Gutiérrez, y de tantos otros, percibí claramente que era esa la Iglesia destinada a nutrir la esperanza (Fernando Lugo, Discurso de asunción, 15/08/2008)

En los casos de Morales, Chávez, Lugo, Correa y Cristina Fernández, la activa oposición de los obispos locales llevó a la adopción de un discurso en el que emergen tópicos aparentemente anticlericales. Sin embargo, llevan el conflicto político al ámbito religioso, entablando una lucha por fijar los contenidos de la "auténtica", la "verdadera" Iglesia. En este sentido, cabría hablar más de un clericalismo de izquierda en estos discursos políticos contemporáneos:

en Bolivia aparecieron nuevos enemigos, ya no sólo la prensa de la derecha, sino grupos de la Iglesia Católica, los jerarcas de la Iglesia Católica que son enemigos de las transformaciones pacíficas (...) quiero decirles como se grita permanentemente 'Otro mundo es posible', yo quiero decirles otra fe, otra religión, otra iglesia también es posible hermanas y hermanos (Evo Morales, Foro Social Mundial, 29/01/2009)

En segundo lugar, el fuerte mesianismo carismático que imbuyó los discursos de campaña y asunción de la generación de presidentes que, en los años 2000, enfrentaron sociedades devastadas por el neoliberalismo de la década anterior les permitió apoyarse con mayor fuerza en figuras modélicas: Bolívar, Perón, Haya de la Torre, etc. En este sentido, el catolicismo posee un vasto repertorio de figuras que van desde los sacerdotes asesinados por las diferentes dictaduras hasta el propio Cristo:

Por eso digo agradezcámosle a Dios, a Carlos Mugica y a los que como él dieron su vida para que nunca más en la Argentina ningún argentino ni argentina pueda ser perseguido por lo que dice o por lo que piensa, o por donde milita (Cristina Fernández de Kirchner, Homenaje a Carlos Mugica, 11/05/2010)

Entonces yo aprendí a amar a Cristo y lo amo, y Cristo para mí es el símbolo supremo del revolucionario, del que da la vida por amor a los demás, de que va a la cruz, al máximo sacrificio por los más humildes, por los más débiles, por los más pobres, por los más desamparados. Cristo redentor, atormentado, traicionado, vilipendiado, crucificado y resucitado. A Cristo como símbolo revolucionario dedico siempre mis palabras, mi inspiración, que es la inspiración de la patria profunda, del pueblo profundo (Hugo Chávez, Discurso de Asunción, 10/01/2007)

Juro delante de esta Constitución, de esta maravillosa Constitución, juro delante de usted, juro por Dios, por el Dios de mis padres (...) Juro por Cristo, el más grande socialista de la historia (Hugo Chávez, Juramento en la asunción de la presidencia, 11/01/2007)

Un último elemento que se encuentra también presente en estos discursos políticos latinoamericanos contemporáneos se vincula con las religiones autóctonas americanas, que adquieren entonces un lugar de mayor centralidad. Probablemente quien haya explotado más esta dimensión sea el presidente de Bolivia, Evo Morales, quien realizó una ceremonia religiosa Aymara para su asunción presidencial. Al mismo tiempo, sin embargo, ha mantenido la enseñanza religiosa en las escuelas públicas y participado en debates acerca del celibato como un fiel católico más:

Soy católico pero también respeto la religión originaria. Ambas creencias convivieron históricamente, por lo que no hay una intención del Gobierno de eliminar la Religión como materia del curriculum escolar (Evo Morales, 28/06/2006)

En el caso de Ecuador, la nueva Constitución, sancionada el 24 de julio de 2008, parte en su preámbulo de la invocación religiosa:

CELEBRANDO a la naturaleza, la Pacha Mama, de la que somos parte y que es vital para nuestra existencia,

INVOCANDO el nombre de Dios y reconociendo nuestras diversas formas de religiosidad y espiritualidad (...)

DECIDIMOS CONSTRUIR una nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza, para alcanzar el buen vivir, el *sumak kawsay* (Constitución del Ecuador, Preámbulo, 24/07/2008)

Este *Sumak Kawsay*, también presentado por Evo Morales como objetivo programático de su gobierno, forma parte del repertorio indigenista de la segunda y la tercera generación de la Teología de la Liberación, la misma que se apropió del Documento de Puebla y que ha formado nuevos cuadros político-religiosos en América Latina.

DISCURSOS: ENTRE LA POLÍTICA MODERNA Y LAS RELIGIONES DE LA POSMODERNIDAD

Gran parte de estas intervenciones se observan en acontecimientos clave, no solamente textos aislados o circunstanciales, sino en los discursos de asunción al cargo, fórmulas de juramento, foros internacionales; es decir, en textos

programáticos que están destinados a semiotizar la acción política realizada y futura. En tal sentido, este discurso religioso no se presenta, como esperaríamos con Gauchet, en los términos de una ideología en competencia con otras, sino como un terreno compartido, un presupuesto identitario sobre el cual se funda la legitimidad de las acciones realizadas y se construyen criterios para orientar acciones futuras.

¿Se trata de las viejas relaciones modernas entre "religión" y "política"? ¿Es, entonces, la continuidad del integralismo católico por otros medios?

Por una parte, podríamos responder afirmativamente ambas preguntas. Efectivamente, son discursos clericales (del signo que fuere), que atribuyen legitimidad al magisterio católico, proyectan sobre el ámbito de la acción pública los valores y figuras del cristianismo y presuponen la identidad religiosa como dimensión común de la ciudadanía.

Por otra parte, sin embargo, el contexto en el que se producen estos discursos ha cambiado: una reconfiguración simbólica del sistema de partidos, una circulación global sin precedentes de los discursos por medio de las nuevas tecnologías de información y comunicación, desplazamientos de población por la región que ya no son minorías de inmigrantes sino comunidades diaspóricas en movimiento.

Las emigraciones ecuatoriana y paraguaya, por ejemplo, necesitan de un discurso que legitime su vida fuera del país. El discurso religioso católico lo permite, porque es transnacional por definición, y tanto Lugo como Correa han sabido explotarlo, cosechando de este modo más

legitimidad que votos en los residentes en el extranjero. Pero, al hacer esto, entran en conflicto con el discurso político moderno, que quiere que esta población vuelva al territorio del Estado-nación.

En este contexto, el discurso religioso es sumamente efectivo para ganar las elecciones, puesto que realiza una destinación potencialmente universal, interpelando *en* la diferencia. La Pacha Mama en la nueva constitución ecuatoriana, los ritos aymara en la asunción de Evo Morales, las invocaciones a Dios (quienquiera que sea), no son —no necesariamente— un nuevo integralismo, porque se suman en la diferencia: son discursos religiosos no proselitistas, no excluyentes.

Ahora bien, no debemos perder de vista los límites del discurso religioso: la lógica práctica de la política de las élites sigue siendo la de la modernidad de los estados Nación y los sectores sociales bien definidos en pugna. Desde este punto de vista, al no delimitar con claridad a los amigos de los enemigos, los actores políticos pueden perder el impulso ganado en las elecciones en un ejercicio ambiguo del poder de gobierno.

Chávez, Correa, Fernández de Kirchner, Morales lo tienen claro, y gobiernan incluyendo las referencias religiosas en un repertorio que parece infinito de imágenes y tropos tomados de las tradiciones discursivas más variadas para instalar, paradójicamente, la relación amigo-enemigo de la política tradicional. Lugo, por otra parte, parece no llegar nunca a este punto, y corre el riesgo de perder en la política moderna lo que ganó con el discurso religioso de la posmodernidad.

