

IDENTIDADES RELIGIOSAS COMO IDENTIDADES POLÍTICAS: ABORDAJES ANALÍTICOS DESDE UNA MIRADA POSFUNDACIONALISTA

Nicolás Panotto

Instituto de Estudios Internacionales - Universidad Arturo Prat

Resumen: Este artículo tiene por objetivo hacer una propuesta teórica sobre la relación entre la categoría de identidad en el pensamiento político posfundacional y los estudios culturales/fronterizos, con el propósito de complejizar y profundizar el análisis de la intrínseca dimensión política de los procesos de identificación religiosa. Como marco general de aplicación, indagaremos sobre las propuestas de replanteamiento en América Latina en torno a la noción de (pos)secularización, como un modo de visibilizar cómo la idea de pluralidad y diversidad religiosa no sólo advierten una descripción de campo sino también una lectura ontológico-político de la inscripción de lo religioso en el espacio público.

Palabras clave: Identidad; Religión; Secularización; Posestructuralismo; Posfundacionalismo

El estudio de la relación entre religión y política en América Latina ha ido mutando a lo largo del tiempo como resultado de diversos factores, que van desde las transformaciones en el contexto socio-político hasta los procesos en el propio campo científico en torno a los estudios religiosos. Por ello, cuando analizamos el vínculo entre estos mundos, debemos considerar, por un lado, cómo se precisa cada elemento en cuestión pero, por otro lado, de qué manera definimos la relación entre ellos. En este sentido, desde las ciencias sociales podemos encontrar distintas categorías que han intervenido sobre estos procesos analíticos, los cuales dan cuenta de nuevos escenarios epistemológicos como también de abordajes más complejos sobre los procesos de identificación entre estas instancias. Desarrollaremos algunas de sus caracterizaciones centrales.

El primero es *la focalización en lo identitario como categoría de análisis socio-antropológico*. Este factor representa una respuesta, por un lado, a la construcción de un eje etnográfico que ha ido ganando

mayor relevancia dentro de las ciencias sociales en los últimos treinta años (Hall y du Gay, 2011; Faubion, 1995), como resultado de las críticas a las teorías estructuralistas en boga hasta los '60 y el surgimiento de abordajes posmodernos, posmarxistas y posestructuralistas, que pusieron en evidencia —en palabras de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe— tres elementos centrales dentro de los estudios socio-políticos: el lugar del discurso, la centralidad del concepto de sujeto y la crítica a la ontología social fundacionalista (Laclau y Mouffe, 1985: 21) La importancia de esta categoría también responde a un variado conjunto de estudios críticos sobre la idea de subjetividad en la modernidad, sus mutaciones y transformaciones (Ricoeur, 2011; Taylor, 2004; Martuccelli y de Singly, 2012; Bauman, 2007; Giddens, 1991).

El segundo elemento para considerar es la *crítica a la ontología occidental como marco general de las ciencias sociales*. Las filosofías posestructuralistas, la influencia del psicoanálisis, las teorías poscoloniales (y su correlato latinoamericano, el giro decolonial), entre otras, son corrientes que han provisto de una necesaria deconstrucción crítica de los fundamentos en las lecturas socio-antropológicas vigentes, más concretamente sobre sus categorizaciones occidentales y modernas. La antropología, particularmente, ha sido una de las disciplinas que más ha demostrado las vinculaciones entre la construcción de cosmovisiones sociales, las epistemes occidentales y los esencialismos nacionalistas, sea dentro de su propia disciplina como también de las ciencias sociales y humanas en general (Chatterjee, 2008).

En tercer lugar, *se ha complejizado el sentido y alcance de la definición de lo político*. Esto responde tanto al contexto general mencionado como también a diversas corrientes filosóficas que plantean la necesidad de ampliar la comprensión de la dimensión política de las dinámicas socio-culturales (Mouffe, 2007). Entre los factores principales de esta mutación, podríamos mencionar la ampliación en la manera de entender los procesos socio-políticos desde los mecanismos micro-sociales que forman parte de la vida cotidiana, la profundización en el análisis de los factores que entran en juego dentro de los dispositivos de identificación. Es decir, “de cómo los sujetos sociales definen su lugar dentro de las dinámicas políticas a partir de mecanismos de tipificación” (Isla, 2009: 23-57), y las implicancias socio-políticas que se activan a partir de la variedad de sujetos presentes en dichos procesos, donde

categorías como Estado, gobierno, partidos o clase, distan de ser los únicos agentes determinantes del espacio público. Más bien, lo político es definido a partir de un conglomerado mucho más heterogéneo, donde intervienen subjetividades, institucionalidades, movimientos, instancias de determinación, entre otros fenómenos.

Por último, también nos adentramos a una *resignificación del fenómeno religioso* cuya dinámica cuadra más estratégicamente con el contexto descrito. El significado de lo religioso —término que ya en sí mismo responde a una cosmovisión occidental y moderna con cierta pretensión de homogenización y universalización del fenómeno a través de la fijación de fronteras descriptivas—, ha ido mutando hacia un conjunto de términos que dan cuenta de las complejidades sobre los mecanismos de apropiación de dicha figura, tal como lo señalan términos como espiritualidad, experiencia religiosa, entre otras comprensiones que enfatizan las dimensiones (inter)subjetivas de lo religioso, más que las institucionales o dogmáticas (Ceriani Cernadas, 2013; Frigerio, 2020).

Pero cabe también destacar que esta resignificación sobre el fenómeno religioso ubica dicho campo como un marco de construcción de sentidos sociales; es decir, como instancia desde la cual se elaboran, tensionan y resignifican cosmovisiones políticas y culturales. De aquí, lo religioso se transforma en una práctica y discurso que posee una intrínseca capacidad de articulación socio-política, ya que da lugar a la reapropiación y resignificación de experiencias sociales, tanto individuales como colectivas.

Ahondaremos en algunas de las categorías analíticas mencionadas, contemplando las mutaciones antedichas. Primero, indagaremos sobre ciertos conceptos centrales que se han desarrollado en el campo de la filosofía política contemporánea y algunos abordajes desde la antropología que abonan un anclaje socio-cultural y empírico sobre las nociones de sujeto, identidades, espacio público y lo político. Luego procuraremos hacer un puente entre estos abordajes con estudios dentro del campo religioso, utilizando como ejemplo los sentidos de (pos)secularización como también los diversos modos de entender la relación religión-política que se han desarrollado en América Latina, y cómo la idea de “identidad religiosa” complejiza el modo de afrontar estos procesos.

Lo político de la identidad

El concepto de identidad ha sido recuperado como *categoría de análisis político*, especialmente en lo que refiere a las reconfiguraciones que se gestan desde la presencia de una mayor pluralización de sujetos que disputan su legitimidad dentro del espacio público y desafían los modos de institucionalización tradicionales sobre la *performance* de lo político. La diferenciación entre *lo político* como dimensión agonística constituyente de todo grupo social a partir de los procesos de construcción de sentido, y *la política* como el conjunto de procesos de sedimentación que historizan provisionalmente dicha dinámica a través de instancias de institucionalización en contextos específicos como respuesta a demandas particulares (Mouffe, 2007: 16), ha abierto una crítica sobre el monopolio de ciertos actores como únicos referentes del análisis político, y el predominio de nociones como Estado, lo partidario, la ideología, la nación/el nacionalismo, entre otras, como categorías hegemónicas para adentrarse a las dinámicas políticas en el campo social.

Esto permite dar cuenta de otros modos en que la política puede ser operativizada y materializada a través de diversas subjetividades. Es decir, pone en evidencia la presencia de y los procesos que se gestan desde los discursos, símbolos y estructuraciones existentes, que pueden encarnarse en particularidades identitarias tales como movimientos sociales, organizaciones civiles, discursos vinculados a minorías étnicas o sexuales, Iglesias y comunidades religiosas, entre muchas otras.

En este contexto, hay tres términos que asumen una relevante importancia para ahondar en las implicancias analíticas de estos escenarios: *heterogeneidad*, *conflicto* y *articulación*. El primero, infiere que lo político se vincula directamente con la creación de un espacio plural de acción e interpretación, donde intervienen el encuentro de performatividades narradas y escenificadas. En este sentido, lo político no incumbe únicamente al campo de lo burocrático o la administración de lo público, sino con el establecimiento de mecanismos que promueven las distintas formas en que lo social es entendido, con sus expresiones y sus modos de ser (de Souza Santos, 2006). En otras palabras, la pluralización de lo identitario posee en sí misma una dimensión política al dar cuenta de la heterogeneidad de modos de vivir, es decir, de crear mundos.

La idea de *conflicto* (Rancière, 2010) reconoce las tensiones inherentes a los procesos de construcción de lo político, teniendo en cuenta

las dinámicas de pluralización de lo identitario y las interacciones que se producen entre ellas, con el propósito de responder a diversos elementos constitutivos de lo social: la atención a demandas populares (Laclau, 2005), las disputas de interpretación que se gestan en los procesos de explicación de la realidad (o sea, los sentidos de “verdad” y “lo común”), el control de las dinámicas de poder y, en definitiva —como afirma Mario Blaser (2013)— el conflicto que suscita el *choque de ontologías*.

Por último, las interacciones conflictivas involucran una instancia de *articulación* entre las diversas partes que entran en juego dentro del espacio público —sean individuos, grupos o colectivos—, elemento que profundiza la construcción plural de lo identitario y, más aún, sus prácticas. Aquí podemos remitir nuevamente a Ernesto Laclau, quien propone una relectura de la idea gramsciana de hegemonía, entendida como la construcción de lo identitario —remitiendo a Foucault (2002)— como una lógica equivalencial de discursos, experiencias y prácticas que alcanzan demarcaciones relativamente estables, pero cuya condición heterogénea imprime la suficiente inestabilidad como para mantenerla en un proceso constante de transformación y proceso, en la medida que dichas demandas cambian (cfr. concepto de *populismo* en Laclau 2005). En otros términos, la práctica política se cristaliza en campos de articulación entre diversos actores que encuentran formas comunes de responder a demandas axiales, creando de esa manera trincheras para la disputa de sentido, haciendo de lo público el espacio de inscripción de dichas diferencias, el cual dista de ser un escenario compuesto por particularidades aisladas en lucha, sino más bien de procesos de identificación compartidos por colectivos singulares que disputan con otros en torno a esas mismas demandas.

En resumen, estos abordajes sobre la noción de identidad sirven a la complejización del análisis social —en especial de sus dinámicas políticas— a partir del énfasis en el estudio de las interacciones (lo relacional), las interpretaciones (el sentido y las disputas hermenéuticas que general), la alteridad (heterogeneidad) y las tensiones (lo conflictivo) que emergen entre las fisuras que nacen de la maleabilidad de la construcción de formas-de-ser a través de performatividades pluriformes. De alguna manera, este abordaje se propone superar las discusiones que intentan ubicarse entre los extremos de lo micro y lo macro, lo local y lo global, lo particular y lo plural como límites enfrentados, inscribiendo

lo social en un proceso de interacción, interpenetración y conflicto, que reivindica la polivalencia de construcciones según su segmentación particular, según los contextos, las demandas, los procesos históricos y los territorios específicos.

Cultura, alteridad y política: hacia una antropología posestructuralista de las identidades políticas

Una de las críticas recurrentes a las lecturas posestructuralistas de los procesos socio-políticos es su tendencia a caer en abstracciones con poca raigambre socio-antropológica, especialmente de ciertos postulados que carecen de fundamentos empíricos, o al menos de las mediaciones etnográficas y analíticas necesarias para ser aplicada a un estudio de contingencia. Los estudios de caso usuales en esta propuesta teórica suelen provenir del campo de análisis socio-histórico, de la crítica teórico-filosófica y de la crítica literaria, respondiendo a muchas alusiones e intuiciones que, aunque válidas y necesarias, requieren de una más clara matriz analítica que permita lecturas de contexto. En otros términos, la propuesta crítica sobre el estatus ontológico de las relaciones, imaginarios e instituciones sociales —especialmente en términos hermenéuticos— que propone el posestructuralismo o posfundacionalismo, suele encontrar resistencias por parte de las ciencias sociales en su búsqueda por analizar el funcionamiento efectivo de ciertas segmentaciones y mecanismos que cruzan la convivencia social.

A pesar de ello, no podemos obviar que en estas últimas décadas han surgido un conjunto de estudios que se han adentrado a un abordaje en profundidad sobre temáticas socio-políticas a partir de una perspectiva posfundacional y posestructuralista, los cuales dan cuenta de las críticas y limitaciones de estas teorías (especialmente de su engranaje occidental), abriendo un diálogo y articulación con un conjunto más amplio de propuestas analíticas, filosóficas y socio-antropológicas. Podemos encontrar, sólo en América Latina, investigaciones centradas en la ampliación de algunas de las categorías fundamentales de estas corrientes teóricas, como las de sujeto, acontecimiento y ontología (Lazzarato, 2006; Biset y Farrán, 2011; Etchegaray, 2014), como también sobre temáticas estrictamente políticas, tales como las de soberanía,

espacio público y Estado (Biset y Farrán, 2017; Biset y Penchaszadeh, 2020)

Respondiendo a dichos cuestionamientos (Laclau, 2000: 19-99), en este artículo queremos sugerir una posible relectura sobre la relevancia analítica del posestructuralismo, a partir de dos temas clásicos dentro de la antropología, que podrían arrojar luz sobre la relación entre análisis cultural y las categorías filosóficas del posestructuralismo: las resignificaciones de *lo cultural* como matriz política y las dinámicas que se dan en la interacción/identificación entre sujetos y configuraciones culturales.

Hacia una resignificación (¿política?) de lo cultural

Las perspectivas estructuralistas han influenciado considerablemente la definición de *lo cultural* en las últimas décadas. Ellas postulan un concepto centrado más bien en las regularidades y las tipificaciones que encauzan los procesos culturales. La relación entre lo objetivo y lo subjetivo tiende a diluirse, con pocas excepciones, tras la abstracción del “sistema” como un todo abstracto y suturado. En esta corriente predomina una correspondencia demasiado estrecha entre territorio, comunidad e identidad, cuya dinámica crea por momentos un escenario social regido bajo leyes monolíticas. Existe movimiento, pero bajo el cauce delimitado por fronteras poco flexibles (Kuper, 2001: 20-38). La amplitud epistemológica del estructuralismo y su vinculación con distintos campos de las ciencias, hizo de su influencia un encuadre que ha permeado en diversas áreas del saber, dentro de ellas la política.

Uno de los temas centrales en la conceptualización de lo cultural desde una mirada posestructuralista ha sido la redefinición de *las fronteras*. Ellas no representan delimitaciones de un cuerpo homogéneo sino lineamientos porosos que encuadran una pluralidad de sujetos y narrativas en constante tránsito. Aquí la problemática de la polisemia de las fronteras. Ellas no sólo crean diferenciaciones entre naciones sino modos de interculturalidad hacia dentro de ellas mismas. “La frontera ya no es material sino simbólica, ya no es línea de las aduanas, sino el límite de la identidad cultural” (Grimson, 2011: 130).

De aquí se pueden inferir cuatro características sobre las fronteras, comprendida ya no como delimitaciones territoriales sino como lineamientos permeables de lo identitario: son campos de posibilidad,

determinan una lógica de interacción entre las partes, entrecruzan tramas simbólicas y demarcan aspectos culturales compartidos. Sin embargo, más allá de estos aspectos, no hay que olvidar que las fronteras continúan siendo barreras perceptivas y clasificatorias, donde residen y circulan prácticas y discursos de poder lo suficientemente segmentados para influir y determinar modos de ser.

De aquí se comienza a rescatar la noción de *tensión* como dinámica intrínseca en la constitución de lo cultural. En este sentido, la cultura no es un espacio homogéneo delimitado por una serie de reglas inamovibles o que devienen fortuitamente a través de procesos indecibles. Hay dos elementos centrales a resaltar en esta dirección. En primer lugar, nociones tales como diferencia, hibridez, alteridad, otredad, entre otras, no son términos descriptivos de un ambiente dado sino lógicas constituyentes de los espacios socio-culturales. En decir, las diferencias no sólo son resultados de estructuras sino elementos constituyentes del fundamento ontológico de cualquier entidad socio-cultural, haciendo de éste un espacio en constante transformación e intrínsecamente plural, desde la tensión entre lo objetivo/estructura y lo subjetivo/particular (Kuper, 2001: 261-283).

En segundo lugar, se introduce la noción de poder como marco de análisis de la cultura. Ella no sólo se relaciona con el predominio de grupos o sectores sobre otros para determinar las dinámicas socio-culturales, sino como una *instancia circulante* (Foucault) que atraviesa todas las tensiones constituyentes de lo cultural. Por ello, como dice Frederick Barth (1976), la noción de cultura no debe servir a la afirmación sino a la problematización de las culturas. En otras palabras, la cultura se entiende como una narrativa de legitimación y de diferenciación al mismo tiempo; como un espacio que simultáneamente une y distancia a los actores.

Esta tensión constituyente de lo cultural hace a su dimensión política. Lo político, en este sentido, se define desde el antagonismo instituyente de las sociedades humanas (Mouffe 2007). En palabras de Jacques Rancière: “hay política general, siempre que exista un modo propio de la subjetivación de esta institución polémica en la comunidad” (2010: 47). Esto se traduce en una doble vía. Por una parte, lo político se vincula con la construcción de sentidos. Por otro, dicha construcción se gesta dentro de un espacio de tensión, de conflicto, de antagonismo.

“Se verá, entonces, que el recurso político de la cultura no tiene un signo único, sino que diferentes sectores pugnan por apropiarse de él” (Grimson, 2011: 63). En resumen, lo cultural representa un espacio de conflicto por la significación de las prácticas sociales y materiales.¹

Configuración e identificación cultural

Un abordaje que profundiza esta comprensión de lo cultural es la diferenciación entre las fronteras culturales y las fronteras identitarias; es decir, las fronteras de significados y las fronteras de sentimientos de pertenencia. Esto parte del hecho de que “las fronteras de la cultura no siempre coinciden con las fronteras de la identidad” (Grimson, 2011: 113). En otros términos, esto implica dar cuenta de la diferencia entre *atributos sociales, sentimientos de pertenencia y relaciones intersubjetivas*. Alejandro Grimson lo define de la siguiente manera: “lo cultural alude a las prácticas, creencias y significados rutinarios y fuertemente sedimentados, mientras que lo identitario refiere a los sentimientos de pertenencia a un colectivo y a los agrupamientos fundados en intereses compartidos” (Grimson, 2011: 138).

En este sentido, las culturas son más híbridas que las identificaciones propias de los sujetos, entendiendo estas últimas como procesos de construcción simbólica de identidades. Esto último es lo que Viveiros de Castro denomina *proceso de objetivación*.²

En otros términos, las configuraciones culturales son espacios heterogéneos que se componen en la interacción de las partes que lo constituyen. Al hablar de configuración, se comprende la cultura desde una perspectiva no esencialista; es decir, como un espacio que dista de ser homogéneo, sino que se constituye en la articulación e interacción de diversos elementos/sujetos. Por ello dice Grimson: “La configuración cultural es una noción que, en lugar de preguntar por los rasgos y los individuos, pregunta por los espacios y los regímenes de sentido” (Grimson, 2011: 189). Este mismo autor concluye que toda configuración cultural posee cinco elementos: heterogeneidad, conflictividad, desigualdad, historicidad y poder. Aquí, por último, la importancia de la noción de *interculturalidad* como la lógica que atraviesa toda noción socio-cultural.

Esta dinámica reconoce la pluralización del espacio socio-cultural desde la emergencia de diversos sujetos que reivindican su particularidad. Por ello, como mencionamos, una categoría elemental es la de *otredad*,

la cual representa tanto a los procesos de diferenciación como de significación entre las particularidades que componen un espacio, no sólo enfatizando las características diferenciales sino, sobre todo, los procesos que se gestan en su interacción (Hallam y Street, 2000).

Hay dos advertencias que deben considerarse. En primer lugar, hay que recordar que estas disputas de poder no se dan de manera simétrica sino se gestan de forma desigual dependiendo el caso (Mato, 2003: 41). No todos los sujetos o grupos poseen la misma posición dentro de los procesos sociales, por lo cual su posibilidad de maniobra, legitimación e influencia pueden llegar a ser limitados. Esto indica que los procesos socio-culturales siempre deben inscribirse en un marco de competencias y tensiones de poder, que —como ya hemos mencionado— hacen a estos procesos instancias donde poder-identidad-sentido van de la mano.

En segundo lugar, también hay que advertir sobre el extremo de ciertas corrientes multiculturalistas o posmodernas, que enfatizan sobre la autodeterminación de las particularidades en lugar de los procesos socio-culturales que marcan las fronteras diferenciales de toda identidad, tanto hacia sí mismas como entre otras identidades (Jameson y Žižek, 2008; Bahbah, 1994: 51-59 sobre la distinción entre diferencia y diversidad). En esta dirección, Ernesto Laclau (1996: 43-68) afirma que tanto la lógica de la diseminación de las particularidades como entidades singulares que componen lo social, como la comprensión de una identidad homogénea y única, pueden responder a la misma lógica de absolutismo ontológico: en uno es el absoluto de lo Múltiple, mientras en el otro de lo Uno. En palabras de Viveiros de Castro: “... contra los grandes divisores, una antropología menor haría proliferar las pequeñas multiplicidades —no el narcisismo de las pequeñas diferencias, sino más bien el anti narcisismo de las variaciones continuas... Subrayo: haría proliferar la multiplicidad” (Viveiros de Castro, 2011: 20).

Por todo esto, los procesos de construcción identitaria deben ser entendidos como deslocalizadas o translocales (Mato, 2003: 339) De aquí que el concepto de otredad sirve a un doble énfasis analítico: por una parte, para acentuar los mecanismos subrepticios de poder en los sistemas de dominación (De la Cadena, 2008) como también de las formas y prácticas establecidas como hegemónicas; y por otra, para reconocer y reivindicar el lugar de diferentes actores socio-culturales o de lógicas-otras

(Walsh, 2005), que sirven como instancias de resignificación, resistencia o reconceptualización de estos marcos culturales establecidos.

Existe una gran producción de estudios poscoloniales que definen estas dinámicas como “una forma de conciencia contestataria/oposicional que emerge ya sea de condiciones imperiales y coloniales preexistentes o de condiciones subalternas actuales que fomentan la aparición de procesos dirigidos a la revisión de normas y prácticas de formas de dominación antecedente o aún vigentes” (Klor de Alva, 2009: 109). También es valiosa la diferencia que los estudios subalternos hacen entre *sociedad civil* y *sociedad política* (Chatterje, 2008: 194), distinción que sirve a la inscripción de una frontera entre un espacio de elite (o lógica hegemónica) y otro subalterno no organizado e institucionalizado desde una configuración no-hegemónica, desde donde se cuestionan los procesos sedimentados y objetivados en torno a la idea de nación, al ejercicio democrático, a las reivindicaciones culturales, a las religiosidades oficiales, entre otros aspectos.

En otras palabras, esta distinción y relación tensional entre las configuraciones culturales y los sujetos/particularidades identitarias inscritas en ellas, conlleva explorar un *campo de experiencia* (Jackson, 1998) donde los sujetos interactúan con el contexto, con otros/as y con las objetivaciones circulantes, el cual abre un límite/apertura entre los campos segmentados y los sujetos particulares (no aislados entre sí, sino interactuando y reapropiando dichos significantes entre las circulaciones que habilitan sus vínculos). Ello se inscribe también como una *frontera*, comprendida como aquel espacio polisémico donde circulan discursos, ideologías, objetivaciones simbólicas y narrativas en interacción con sujetos, formándose así un espacio de redefinición y resignificación de los elementos que componen las configuraciones sociales. Es en este proceso de transformación constante del campo socio-cultural donde se define su dinámica política.

Identidad como categoría analítica

A modo de resumen, podemos identificar algunos ejes conclusivos de lo desarrollado hasta aquí que nos sirvan de lineamientos generales para el estudio de caso desde una visión posestructuralista:

1. El concepto de identidad remite al estudio de una localización de sentido –sea individual o grupal– que emerge como una espacialidad-entre instancias contextuales y estructurales, que producen segmentaciones representacionales pero que nunca logran una sutura completa del proceso de identificación debido al exceso de sentido constitutivo inherente a todo proceso de subjetivación. De aquí que el estudio de lo identitario remitirá a procesos donde se conjugan elementos sistémicos que producen instancias de predisposición (Bourdieu, 1996; 2007), dinámicas intersubjetivas que canalizan dichos procesos y de los elementos que nominan las líneas de fuga que imprimen el sentido de singularidad crítica con el campo de sentido/institucional compartido.
2. Al comprender la identidad desde un sentido performático y como un *locus* que conjuga una multiplicidad de lugares desde donde se gestan dinámicas de identificación y singularización, se imprime en dicha categoría una inherente constitutividad política, al comprender los procesos de subjetivación como instancias de resistencia y resignificación de sentidos sociales, culturales, políticos y económicos, a partir de las dinámicas de poder y conflictos por la disputa de sentido.

Identidad(es) y religión(es)

A partir de este abordaje, la relación entre identidades, política y religión se enfocaría más bien en la caracterización de tipos de lazos y construcciones contingentes, las cuales van más allá de visiones objetivantes y racionales (o “conscientes”) de tal relación —sea de sus campos como sus agentes—, lo que no significa que los fenómenos, las prácticas y los efectos sean tangibles y transparentes dentro de las prácticas creyentes y los tipos de institucionalización religiosas. En otros términos, la dimensión política de lo religioso, mirada desde la noción de identidad, se focaliza en las tensiones socio-culturales entre las fronteras de sentido establecidas (social, institucional, discursiva) y las instancias de singularización que las cuestionan, adaptan y redefinen según los procesos contextuales e históricos. Es decir, un análisis de este tipo se inscribe en las operaciones, tensiones y dinámicas de dislocación que se

dan tanto hacia dentro del discurso y prácticas religiosa con respecto a las cosmovisiones sociales asumidas históricamente, como también a los mecanismos de desplazamiento y articulación que las voces y prácticas religiosas construyen a partir de su especificidad cosmovisional (religión, espiritualidad, teología), asumiendo las líneas de fuga que le permiten reinterpretar y superar hermenéuticas dadas, para responder a demandas concretas de un contexto social en constante transformación.

Un debate clásico en esta materia ha sido el establecido entre Clifford Geertz y Talal Asad. Por su parte, Geertz define la religión como “un sistema de símbolos que obra para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres formulando concepciones de un orden general de existencia y revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único” (Geertz, 2006:89). Para Geertz, los símbolos dan sentido a los fenómenos religiosos y provocan hechos psicológicos que amoldan a los sujetos a dichas estructuras, a través de la construcción de ideas generales de orden. Por ello, planteará que la antropología debe centrarse en una doble función analítica: los sistemas de significado en los símbolos y sus efectos sociales y psicológicos.

Podríamos decir que Geertz parece olvidar un elemento central en medio de esas dos funciones: *el lugar del sujeto creyente*. En esta dirección, más allá de que los símbolos poseen caracterizaciones de sentido particulares con cierta autonomía en lo referido a los efectos que producen en sus locus de evocación, ellos no contienen consecuencias prácticas o psicológicas *a priori*. En otros términos, más allá de que un símbolo represente un cúmulo de significados y prácticas que responden a un devenir histórico, no se puede enlazar de forma directa el signo y las derivaciones dentro de las acciones y contextos de los sujetos concretos. Podríamos sospechar que tanto Max Weber (1992) como Peter Berger (1969) o el mismo Pierre Bourdieu (2003) con su concepto de *habitus* y campo religioso, siguen una dirección de análisis similar.

El sujeto creyente no puede ser descrito de forma homogénea. Éste se mueve dentro de un espacio socio-cultural compuesto de tensiones, antagonismos y heterogeneidades, que hacen de esa trama de intercambios simbólicos una realidad sumamente compleja y lejos de poder ser determinada a un conjunto de resultantes psicológicas *a priori*. Las estructuras de sentido y mecanismos ideológicos se encuentran

inscriptos como dispositivos de subjetividad (Foucault, 2003), pero su nivel de complejidad es imposible de determinar a un conjunto categórico de consecuencias.

Es en esta dirección que Talal Asad (1993) cuestionará a Geertz, afirmando que el símbolo no es sólo un “medio” sino es *en sí mismo* el sentido, el cual actúa muchas veces como un marco de relacionamientos complejos entre sujetos, objetos e instituciones. Asad también afirmará que Geertz diferencia —a la Parsons— entre los sentidos culturales y los fenómenos psíquicos o sociales. Por ello, Asad cuestionará la división que hace Geertz y muchos/as otros/as entre teoría y práctica religiosa. Tal división se torna problemática, salvo que se utilice sólo como una distinción metodológica, ya que no puede describir los procesos religiosos en su totalidad. Para Asad, Geertz por momentos conceptualiza la religión como ideología, ubicándola como legitimadora de un orden exterior a ella. Por ello, se pregunta: “Si los símbolos religiosos son entendidos como analogías de las palabras, como vehículos de sentido, ¿pueden dichos sentidos ser establecidos independientemente de la vida de quien los usa?” (Asad, 2003: 53).

De aquí planteará, finalmente, que los símbolos religiosos deben ser analizados no sólo desde su vinculación con los hechos sociales o como soportes de estructuras, sino desde el potencial hermenéutico que revisten para adquirir diversas significaciones según los marcos, las prácticas y los discursos que se originen en un momento concreto del sujeto y de la comunidad.

Estas dos perspectivas muestran no solo acercamientos diferentes a la relación religión-cultura, sino también sobre las dinámicas socio-políticas en el espacio público y su vinculación con lo religioso. Mientras la mirada de Geertz, más allá de su valor en muchos aspectos, responde a un encuadre en alguna medida determinista entre las caracterizaciones sociales y religiosas (aunque sin llegar a extremos funcionalistas o a ciertas miradas estructuralistas, ya que su concepto de símbolo es sumamente amplio y heterogéneo), Asad responde a una visión más dinámica del contexto socio-cultural, del lugar del sujeto-creyente y con ello a su vinculación con lo religioso, que plasma la dimensión hermenéutica y relacional sobre la identidad (religiosa) en relación al contexto, en línea con las visiones posfundacionalistas y posestructuralistas que hemos revisado.

En este sentido, para Asad la religión no actúa sólo como un marco legitimador en términos simbólicos de un orden social determinado, sino también como un *locus* inscripto en una pluralidad de dinámicas, acciones y formas dentro de un espacio cuya condición heterogénea deviene de las diversas matrices que adoptan los símbolos, instituciones y discursos según las reapropiaciones y resignificaciones que realizan los sujetos y grupos creyentes.

De aquí podemos destacar porqué la categoría de identidad también ha influenciado en los recientes estudios sobre el campo religioso en América Latina (Parker, 2012). Entre los muchos elementos que se pueden mencionar de este giro, al menos en esta región, podríamos destacar los estudios en torno a la des/re-institucionalización de las comunidades e instancias de identificación religiosa (Algranti, Mosqueira, Setton, 2019; Frigerio, 2018, 2020), el impacto de los mecanismos de individualización y la dimensión de la cotidianidad de la “religión vivida” (Da Costa, Arena, Brusconi, 2019; Rabbia, Morello, Da Costa, Romero, 2019; García Somoza, 2019), la incidencia de los espacios religiosos en medio de la diversificación de la sociedad civil y la pluralización de movimientos sociales y activismos en la arena pública (de Oliveira, 2010; Souza, 2015; Burity, 2005, 2006, 2008a, 2008b, 2009; Panotto, 2020) o los estudios que han identificado el potencial analítico de la categoría de espiritualidad (Giumbelli y Toniol, 2018; Viotti, 2018; Burity 2018).

Para profundizar estos aspectos, abordaremos dos temáticas que nos ayuden a desglosar esta propuesta analítica en torno al estudio de lo religioso desde la noción de identidad, priorizando abordajes desarrollados en América Latina: los procesos de (pos) secularización y su relación con la laicidad, y el tema de la diversidad religiosa, vinculado con el campo de los procesos de identificación religiosa.

El debate sobre la (post)secularización en América Latina

Uno de los temas que han habilitado nuevos estudios en torno a las identidades religiosas vino de la mano de los abordajes sobre los actuales procesos de (pos)secularización. La reconfiguración del fenómeno religioso en las sociedades modernas occidentales ha tendido a definir el proceso de secularización como la pérdida del lugar público y social de la iglesia. El proceso de modernización, caracterizado por la exaltación de la ciencia como nuevo marco de comprensión de la realidad (sustituyendo

la primacía de la teología en el medioevo), el antropocentrismo iluminista de la época (que “desencanta” las mediaciones sociales), las nuevas distinciones de esfera en lo público (que relega la fe al ámbito de lo privado) y la complejización de la institucionalidad social (donde la estructura eclesial pierde su podio), son algunos de los elementos que han llevado a considerar el hecho de que la religión ha perdido su lugar fundamental en las configuraciones sociales contemporáneas, desde la noción de un especie de camino sin retorno.

Discusiones recientes han cuestionado este posicionamiento, comenzando desde el simple análisis de la realidad concreta en el mundo global contemporáneo. El fenómeno religioso, contrariamente a lo que muchas voces vaticinaron, dista de ser un elemento en ocaso. Por el contrario, el surgimiento y la proliferación de diversos movimientos, hasta el propio crecimiento de algunos núcleos religiosos monopólicos (como el cristianismo y el islam), muestran que tal fenómeno continúa teniendo un lugar primario y en constante movimiento de diversificación. Esto, a su vez, lleva a una reconsideración por parte de las ciencias sociales sobre el lugar del fenómeno religioso en el ámbito social y público. Las discusiones sobre la comprensión de la secularización han oscilado entre posiciones que intentan demostrar la profunda separación entre lo religioso y el “mundo secular”, y aquellas que ven en tal fenómeno un intento de reinención de lo religioso.

Uno de los principales puntos en esta discusión es la relación entre modernidad y religión. Es en este período histórico donde encontramos una 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 muchos denominan como “desencantamiento”); segundo, en el cambio mismo que experimenta lo religioso en tanto institución en su propia identidad, debido a esta diferenciación.

Tschannen (1994: 70-86) habla de cuatro elementos característicos de la secularización, que tienen directa relación con las transformaciones de la sociedad moderna. Primero, se produce un fenómeno 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 (y paradójicamente), produce un efecto de pluralización en el campo social.

Segundo, el proceso de *racionalización* característico de esta época profundiza la diferenciación de los fenómenos sociales de 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 dislocamiento 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, además, tres elementos que demuestran la inexistencia de dicha desaparición: 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 reafirmar que la modernidad, más que el decaimiento de lo religioso, implicó su *resignificación*. En palabras de Jean Paul Williame (1996: 50), “puede decirse que la modernidad produce la *anomia* religiosa en la medida en que desestructura simbólicamente y favorece una cierta movilidad socio-religiosa. 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 de lo religioso significó un profundo cuestionamiento a la institucionalidad eclesial, pero produciendo de esta manera un proceso de pluralización y diversificación del campo. Por ello, se puede decir que la modernidad personificó una crisis de las creencias en su configuración como *metarrelatos*, pero no una crisis en el *creer*.

De aquí se hace necesario un replanteo sobre la relación entre modernidad y religión (Pérez Agote, 2010). Hay dos elementos centrales a considerar. Por un lado, el hecho de que la distinción entre religión y mundo, religión y política, son una invención moderna (Cavanaugh, 2010). La separación entre estas esferas no siempre formó parte del imaginario social, y más aún se podría decir que ella fue funcional a muchos elementos de la empresa colonial, como argumentan algunos estudios sobre los procesos de conquista, donde dicha diferenciación servía, por ejemplo, para despolitizar las culturas y religiosidades locales, como también legitimar la cosmovisión moderna y occidental sobre la vida y los procesos sociales de los pueblos subyugados.

Por otro lado, el fenómeno de la pluralización religiosa es precisamente resultado de la propia modernidad. Esto lo vemos en la centralización sobre la creencia del individuo por sobre la tutela institucional que nació en este período (especialmente a partir de la Reforma protestante, la cual se levantó como un modo de cuestionar la autoridad papal y también de poner en manos del pueblo el texto bíblico sin necesidad de mediación alguna para su interpretación), lo cual a su vez responde a la diversificación social de la propia sociedad moderna.³

Desde esta mirada, podemos decir que la modernidad estableció un cambio de rumbo favorable para el fenómeno religioso, más particularmente de su lugar social. Los nuevos movimientos religiosos cuestionan las concepciones clásicas sobre la relación entre religión y modernidad. Más aún, tal proliferación puede tomarse como una promoción del despliegue de contradicciones y de la pluralidad características de las sociedades modernas. Tampoco hay un abandono de las grandes religiones, como puede ser el cristianismo. Estas, más bien, son reconfiguradas en medio de los *bricolages* religiosos o son mantenidas como *reservas de sentido* frente a diversas situaciones.

El reconocido postulado de las tres tesis sobre la secularización de José Casanova (2012: 23), define este marco como 1) la diferenciación de las esferas seculares respecto a las instituciones y normas religiosas (es decir, el proceso de distinción y pluralización social propios de la modernidad); 2) como declive generalizado de las creencias y prácticas religiosas (donde se observaba una inclinación de la influencia de lo religioso en la medida que la sociedad moderna alcanzara su evolución); y 3) como privatización o marginación de la religión (es decir, donde se produce un encapsulamiento de lo religioso en la vida privada, frente a los asuntos públicos y sus dominios distintivos).

Por su parte, Jostetxo Beriain e Ignacio Yncera (2010) agregan a esta categorización la distinción de tres conceptos que muestran modos de apropiación y utilización del término: *lo secular* como experiencia de un ámbito diferenciador, la *secularización* como el proceso de distinción entre la esfera secular (Estado, política, etc.) y la esfera religiosa (con sus respectivas instituciones), y el *secularismo* como un marco ideológico que lleva a un extremo la división entre lo religioso y lo político.

En otras palabras —y tal como concluyen los principales estudios en el campo—, el concepto de secularización se aplica al movimiento de

transformación en torno al lugar social de lo religioso en las sociedades modernas, donde los procesos de diversificación, clasificación, delimitación y distinción de esferas propias de la modernidad, lejos de ser un fenómeno que relegaría el dominio de lo religioso a un lugar marginal o privado —tal como lo postularon las teorías tradicionales de la secularización a inicios del siglo XX—, por el contrario, las mismas dinámicas de las sociedades modernas —a través del sentido de individualización y de heterogeneidad del campo social— dieron lugar a que lo religioso atravesase un profundo proceso de pluralización y resignificación en torno a sus vínculos con el espacio público.

El cuestionamiento a la hegemonía del sentido de la categoría de secularización, que trae consigo los conceptos propios de religión o creencia, también son parte de esta crítica a la ontología moderna sobre las epistemes sociales. 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 —advierte Semán—, categorías tales como “secularización” y “religión” pretenden, inclusive, ser definiciones globalizadoras que requieren ser desnaturalizados de su falsa representación monolítica en torno a un campo mucho más plural y heterogéneo de lo que presentan.

La discusión en torno a la relación secularización-modernidad en América Latina tiene sus propios vaivenes teniendo en cuenta que la sociedad latinoamericana no puede caracterizarse estrictamente como “moderna” en el pleno sentido del término, o al menos desde la caracterización que aquí se le ha dado (Canclini, 2005: 81-105). Por esta razón, sin ser simplistas en las asociaciones, podríamos decir que, en lo que refiere al sentido de secularización en América Latina, debido a que lo religioso siempre tuvo un lugar central como espacio de legitimación social en este continente, el proceso de transformación de su lugar público ciertamente fue particular y distinto al de otras latitudes, especialmente con Europa.

En América Latina se ha hecho una revisión, profundización y replanteamiento de muchas de estas teorías. Encontramos algunos estudios que, por un lado, plantean las limitaciones que poseen las teorías modernas de secularización dentro del contexto latinoamericano, con sus implicancias tanto analíticas como políticas (Reinhardt, 2020;

Botelho Moniz, 2020; Martínez, 2011). También hallamos una amplia gama de análisis en torno a la relación entre laicidad y secularización en diversos países (Blancarte, 2011; Da Costa 2009; Vázquez, 2008, 2011; Hernández Monterrosa, 2018; Oro, 2011), lo que nos lleva a pensar por qué en nuestra región la relación entre secularización y laicidad han cobrado tanta importancia, en lugar de otros conceptos como diversidad o libertad religiosa.

Haciendo un balance de la influencia de la categoría de secularización en los estudios desde el Cono Sur, Pablo Semán (2007) advierte que tanto el sentido de “religión” como el de “secularización” son necesarios de complejizar y des-sacralizar, ya que tanto uno como otro son un producto categorial de la modernidad en su empresa por “contener” las religiones y monopolizar su clasificación. Esto va en línea con lo que Joaquín Algranti (2009) denomina como el “giro antropológico” en los estudios de la religión, que comienzan a dejar de lado las dicotomías propias del estudio de la secularización, hacia enfoques más particularizados y comparativos, lo cual no sólo representa un cambio en términos metodológicos sino también en el uso de nuevas categorizaciones de lo político, lo social, lo cultural y los procesos de identificación social.

También encontramos trabajos que plantean la hipótesis de las *secularizaciones múltiples* (Mallimaci, 2008) teniendo en cuenta que así como la modernidad dista de ser un fenómeno homogéneo en América Latina, de la misma manera los procesos de secularización (así como los procesos de modernización, siguiendo la tesis de Touraine) se canalizan por distintas vías, sea a través de un cuestionamiento al catolicismo en su estatus hegemónico (Mallimaci, 2015; Sell 2017) como a partir de los desplazamientos que provoca la continua diversificación de las identificaciones religiosa. Por esa razón, la categoría de secularización, más que apelar al sentido de diferenciación de esferas de valor cultural — como podríamos sustraer desde una mirada weberiana—, se inscribe como un campo que da cuenta del conjunto de desplazamientos y dislocaciones que mantienen a lo religioso y lo político en contante tensión (Martínez, 2011). Aquí vale la advertencia de Jorge Botelho Moniz, al sugerir que cualquier teoría de la secularización debería contemplar: 1) estar menos cargada de sesgos ideológicos o culturales; 2) ser rigurosa en el análisis de las especificidades religiosas y socio-históricas sobre los casos de estudio; 3) ser cautelosa con la construcción de conceptualizaciones o

teorías universales; 4) reconocer la fuerza que posee la agencia humana y la contingencia histórica en la eventual producción de resultados alternativos; y 5) tener el coraje de refutar los modelos dominantes (Botelho Moniz, 2017: 93).

La secularización, entonces, encarna un proceso de *relocalización* de lo religioso 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 en la teoría social occidental clásica) sino en el nuevo énfasis sobre el lugar de la *agencia* y los *procesos de subjetivación* que tensionan y resignifican los discursos, imaginarios e institucionalidades religiosas monopólicas. Por ello, se puede decir que la pluralización de lo religioso permitió una mayor diversificación de espacialidades de influencia y acción social.⁴

Más allá de estos deslizamientos sobre el uso de la categoría de secularización, podemos acordar que su presencia aún mantiene su relevancia analítica, dando lugar a un estudio que asume cuatro elementos centrales:

- Una lectura de los procesos constantes de pluralización del campo religioso y las tensiones que estas instancias producen en el modo de entender lo social y lo propiamente religioso.
- La inscripción de lo religioso y su aporte dentro del espacio público, comprendido como un locus heterogéneo y cambiante.
- El análisis de las cosmovisiones y discursos religiosos como un modo de expresividad política frente a las crisis de los modelos de representatividad tradicionales.
- La consideración de los nuevos procesos de minoritización política de las expresiones religiosas.

Sobre los procesos de identificación religiosa

Todo esto nos lleva a tomar en consideración el cuestionamiento realizado a la noción de *identidad religiosa*. Alejandro Frigerio (2007: 98-104) muestra que dicha categorización dista de ser homogénea y única, menos aún singulares con respecto a cada individuo o grupo. Por el contrario, su carácter situado y contingente implica, según este autor, comprender la identidad como *actos de identificación*, lo cual remite a la diferencia que hace Foucault entre *sujeto* y *posiciones de sujeto*. Llevándolo al campo de lo religioso, ello mostraría que lo que significa

“creer” no se debe entender desde una identificación única ni uniforme a un solo marco de sentido, sino que conllevaría un “secretismo” que muestra una variabilidad de posibilidades según el contexto del sujeto.

Esto nos invita a considerar diversos niveles de análisis de la identidad religiosa. Frigerio (2007) propone diferenciar entre *la identidad personal de los individuos, sus identidades sociales y la identidad colectiva propuesta por el grupo*. De aquí que un individuo creyente puede optar por una identidad social concreta, sin que ésta implique un cambio en su identidad personal o colectiva. También puede suceder que el individuo adquiera un cierto tipo de identidad personal, pero sin que ello lleve al desarrollo de una identidad social y colectiva distinta o hasta divergente. Esto nos mostraría cómo la adopción de un marco de fe no indica necesariamente que la imposibilidad de asumir otras posicionalidades en los diversos campos que atraviesan su cotidianidad. Más aún, estas dinámicas deconstruyen el supuesto carácter monolítico que puede llegar a tener un marco religioso, por más hegemónico o monolítico que *se presente*.

Un ejemplo claro lo vemos en las particulares construcciones de religiosidad popular o el amplio crecimiento de nuevos movimientos religiosos en la región. El espacio plural que estos fenómenos ponen en juego desde su constitutividad, involucra un fuerte cuestionamiento al sentido clásico de secularización. Como afirma Eloísa Martín (2007: 73), la religión popular representa *otra lógica*, ya que ésta cuestiona los “elementos modernos” que caracterizan a la institucionalidad secularizada. Este tipo de religiosidad ha recibido todo tipo de juicios por parte de la crítica sociológica, sea tratándola como simple fetiche, o como derivaciones diluidas que respetan lo religioso, siempre y cuando responda a una configuración moderna, racional o entendida desde los parámetros cristiano-céntricos.

La religiosidad popular no es ni prelógica ni irracional. Responde, en cambio, al uso de la razón bajo otra lógica, más bien narrativa y simbólica. Por ello, tampoco debe ser vista exclusivamente como un fenómeno fuera de la institucionalidad eclesial. Existe toda una corriente de estudios (Martín 2007; Carozzi, 1993; Semán, 2000; Frigerio, 2012) que demuestran cómo este fenómeno simboliza un espacio intersticial y de negociación dentro y fuera de la iglesia o los marcos religiosos

constituidos, y con ello de las cosmovisiones socio-políticas que traen consigo.

Por su parte, María Julia Carozzi (1993: 11-15) da cuenta que el fenómeno de los nuevos movimientos religiosos es en realidad un cuestionamiento a la dicotomía modernidad-secularización. Muchos estudios señalan cómo estos movimientos calan profundo en contextos con diversas problemáticas sociales, tales como la burocratización de la cotidianeidad, la escisión entre vida privada y vida pública, la normativización e institucionalización social y, por último, el manejo de las problemáticas socio-económicas características de las sociedades latinoamericanas. Un ejemplo de esto es el pentecostalismo. Dicho movimiento posee una fuerte capacidad para movilizar y encauzar diversos elementos culturales predominantes en sectores populares (Semán, 2000). También encarna un espacio catalizador, ya que se toma de elementos de la cultura, atiende a demandas populares y refuerza diversas tradiciones religiosas, sean evangélicas o católicas.

Como afirma Frigerio (1999: 72), los individuos que se acercan a las iglesias pentecostales procuran *compensadores específicos* como solución a problemáticas concretas de su cotidianeidad. Esto, de todas formas, no implica que las religiosidades populares se construyan sólo como respuesta mecánica a carencias sociales o contextuales. Más bien, deben inscribirse como *espacialidades* que abren brechas dentro del orden social, en donde se ponen en juego dinámicas creativas por parte de los sujetos creyentes, quienes utilizan todo su reservorio simbólico y corporal para lograr construcciones identitarias que respondan a demandas específicas compartidas y legitimadas por la comunidad, para atender no sólo a necesidades particulares sino también disputar sentidos sociales y políticos hegemónicos desde una clave religiosa alternativa y crítica.

Algunos de los estudios sobre estos movimientos se ven imbuidos de una comprensión homogeneizante del sujeto popular. Pero en realidad la misma noción de “lo popular” deconstruye una comprensión homogénea de lo religioso. Se puede afirmar que la constitución de lo popular resquebraja la ilusión auto-asumida de la modernidad, donde las singularidades intentan cohesionarse en un marco contenedor atomizante. Ilusión, ya que tal efecto es imposible de lograr a causa de la

heterogeneidad constitutiva de lo social que, paradójicamente, como ya afirmamos, la misma modernidad promovió.

Esto mismo se proyecta cuando vemos cómo los nuevos movimientos populares cuestionan la *legitimidad* de ciertos marcos religiosos que auto asumen su monopolio. Tal condición no sólo responde a una *lógica reaccionaria* (negadora de tales monopolios) sino también a una *lógica creativa y disruptiva*, donde los diversos grupos y sujetos resignifican los marcos religiosos hegemónicos, moviéndose entre las fisuras e intersticios de su constitución institucional y cosmovisional, o tergiversando creativa y subversivamente su misma discursividad o reservorio simbólico.

También podemos traer a cuenta el concepto de *minoritización* promovido por Joanildo Burity (2016, 2017), el cual nos ayuda a entender el proceso de mutación e inscripción de lo religioso dentro de la sociedad civil y el espacio público, especialmente en términos de cómo expresiones “minoritarias” que ingresan al juego de la disputa de sentido socio-político —desde las distintas perspectivas presentes en el espacio público— tensionan las matrices de sentido y prácticas de incidencia hegemónicas, sea en la propia sociedad civil como en las instituciones religiosas (Panotto, 2020).

El uso, entonces, de la categoría de *identidad religiosa* (o del abordaje del fenómeno religioso desde el concepto de identidad) ha permitido ampliar el abordaje de los procesos de identificación desde las creencias, superando las visiones estructuralistas (donde lo religioso en tanto campo simbólico es entendido como productor de acciones a priori sobre los sujetos) hacia nociones que problematizan los juegos de resistencia, negociación y redefinición entre las creencias, las instituciones, los discursos y el sentido de práctica de los sujetos.

Esta redefinición de lo religioso nos invita a pensar sobre su inherente dimensión socio-política. En palabras de Victoria Camps:

La religión, como los mitos, además de constituir un primer intento de dar razón de lo inexplicable, pone de manifiesto la capacidad y el anhelo del ser humano de trascender lo inmediato, mirando más allá de sí mismo, o profundizando en su interior, en busca de un sentido que permita apaciguar, o aceptar, la zozobra de la existencia finita. (Victoria Camps, 2014: 13)

Con respecto a la dimensión pública de lo religioso, existen varios elementos que podríamos destacar, a saber, la forma de comprender la laicidad, la relación Estado-Iglesia-sociedad, las mediaciones legales con

respecto a lo religioso, los tipos de incidencia de las creencias sobre lo público, entre otros. Pero vale destacar, en palabras de Verónica Giménez Béliveau (2008), la necesidad de “romper con la perspectiva estado-céntrica” en torno al debate sobre religión y política, y abrirnos hacia comprensiones que inscriban esta vinculación desde un marco que ubica las creencias, los discursos teológicos y las instituciones religiosas en una noción de lo público como espacio de disputa de sentidos, tal como propuso Charles Taylor (2008) en su clásico *La era secular*, donde la fe y la creencia sean considerados como una opción más dentro de un complejo campo de interacción en torno a la definición por “lo común”.

Los procesos de construcción de identidades religiosas distan de responder tanto a un mecanismo homogéneo como también a un conjunto acotado de opciones o perspectivas socio-políticas. Como lo han destacado varios especialistas del campo en Argentina, existe un gran problema —en términos analíticos como estrictamente políticos— con la homogeneización de las visiones en torno a las dinámicas del campo religioso en un sentido nacional (Ludueña, 2013). Aquí la importancia, tal como Alejandro Frigerio (2013: 2) ha enfatizado, de diferenciar las *identificaciones religiosas* de las *prácticas y creencias*. Profundizando sobre ello, Frigerio plantea la necesaria distinción entre *soportes organizativos*, *soportes materiales* y la *multiplicidad de interacciones sociales* (Frigerio, 2013: 5) para dar cuenta no sólo de la heterogeneidad de dinámicas dentro de la relación política-religión, sino también como advertencia sobre el reduccionismo de promover visiones homogeneizantes, muy presentes en algunos análisis socio-antropológicos y políticos de lo religioso.

En la misma línea, Gustavo Ludueña plantea la posibilidad de comprender estos procesos desde el fenómeno de una *mudanza religiosa sin renuncia cosmológica* y una *permanencia institucional sin monopolio cosmológico* (Ludueña, 2013: 4); es decir, de un proceso que subraye en la tensión inherente entre los discursos y prácticas constituidos (por la estructura, la institución, los dogmas, el liderazgo) con la diversidad de maneras en que los sujetos concretos, desde sus *habitus* tan dispares y variados, transforman, redefinen y mimetizan dichos elementos. De aquí que Ludueña propone el concepto de *acomodación* como manera de concebir los tipos de adscripción religiosa de los sujetos. Más concretamente, refiere a una *macroacomodación* y una *microacomodación*. En sus palabras,

... la acomodación en el plano macro trata de la legitimación de la propia presencia de la diversidad frente al Estado; mientras que en el nivel micro se preocupa por precisar cómo se vinculan socialmente con el resto de las personas de la sociedad en la que viven. Por esta razón, la meta es descentrar a la religión de sí misma en pos de una noción de sujeto que no esté sólo ni predominantemente atravesado por el clivaje religioso. Para eso se requiere reposicionar a los sujetos en situación de incluir lo cotidiano y, sobre todo, su adhesión al tejido social más extenso (Ludueña, 2013: 4)⁵

Este abordaje también transita por lo que Webb Keanne a presentado en varios de sus trabajos sobre el hecho de que las configuraciones religiosas no dependen de cierta “intencionalidad”, o inclusive de una conciencia de “creencia total” (Keanne, 1997, 2008). Existe una profunda dinámica de relacionalidad que trasciende al sujeto, cuyas acciones responden más bien a un conjunto de prácticas y *marcos materiales* (institucionales, lingüísticos y rituales) que lo inscriben en acciones cuyo origen va más allá de una acción concebida, reflexionada o auto consciente.

En resumen, la noción de *identidad religiosa* inscribe un entre-medio entre los mecanismos de sedimentación discursiva e institucional y las instancias subjetivas de particularización de sentido —sobre la creencia, y desde allí hacia la realidad en general—, que permiten resignificar la relación entre lo religioso y lo socio-político. Los dispositivos religiosos — rituales, simbólicos, discursivos, teológicos e institucionales— habilitan a una diversidad de posibles movimientos y acciones, y con ello de modos de reinterpretar el mundo, bajo una pluralidad de visiones políticas. En esta dirección, reiteramos la advertencia de que las particularidades religiosas no deben ser adscritas a un conjunto reducido de opciones políticas, ideológicas o morales. Más bien, sus prácticas y discursos representativos se ubican en instancias intersubjetivas que dan cuenta de visiones antropológicas, dinámicas sociales y marcos discursivos, que pueden trazar diversos caminos ideológicos y políticos.

Más concretamente, estos abordajes nos permiten ver cómo los procesos de identificación religiosa representan instancias de diversificación, tensión y conflicto hacia dentro de los imaginarios cosmovisionales del campo religioso, facilitado tanto por los discursos teológicos como por los mecanismos institucionales. Y es esta misma dinámica la que actúa, desde el campo religioso y los sujetos creyentes,

como dispositivo de construcción socio-política, ya que esos mismos sentidos teológico-religiosos disputan procesos sociales y culturales.

Conclusiones

En este trabajo hemos hecho un intento por destacar la dimensión política que reside en el análisis posfundacional y posestructuralista que propone la categoría de identidad como marco analítico sobre el campo religioso. Para ello, comenzamos por trabajar dos temas fundamentales. Primero, desde los aportes del denominado pensamiento político posfundacional (Marchart, 2009), el cual parte de dos premisas centrales: el principio de pluralidad del espacio social a partir de la diversidad de expresiones identitarias y la condición heterogénea del campo social, no sólo como reflejo de dicha multiplicidad sino como inscripción de una ontología heterónoma que lo habilita. En este sentido, los procesos de desplazamiento que se generan en el campo social a partir de la diversificación de enclaves que la componen, son la representación de su dinámica política. En este sentido, la visibilización de las identidades que lo componen es un reflejo de su condición intrínsecamente política.

El vínculo con los estudios antropológicos, como hicimos en segundo lugar, nos permite relacionar estos abordajes con una encarnadura más bien cultural, donde los desplazamientos identitarios, las dislocaciones sociales y los procesos de identificación, se “materializan” en campos simbólicos, rituales y juegos fronterizos que se dan en la construcción del espacio público. De esta manera, los movimientos que se generan en el propio espacio cultural también pueden ser leídos no sólo como una “plataforma” sino como el propio locus ontológico donde se juega la dimensión política de lo social en las dos áreas que destacamos: donde una localización identitaria es tal en tanto se vincula y tensiona con otras para construir un campo plural, y donde este último se constituye como un espacio político en la medida que habilite dichos desplazamientos. Más aún, la noción de lo cultural nos permite entender las identidades desde su dinámica performática, a partir del juego que se gesta entre las fronteras culturales establecidas y los procesos de identificación singulares.

En resumen, el sentido de identidad nos permite abordar los procesos de identificación en un sentido relacional, y a su vez, comprender lo social

y sus operaciones culturales desde una inherente dimensión política, en la medida en que las dinámicas de poder y las construcciones de sentido circulan desde los canales que se abren a partir de estos movimientos. Llevado al campo de lo religioso, el análisis desde lo identitario nos permite comprenderlo como un espacio donde también operan procesos constantes de dislocación y desplazamiento, llevándonos más allá de las presunciones tradicionales donde lo religioso es una especie de recipiente con fronteras homogéneas que choca o acoge lo socio-político como un todo inmutable. Lo religioso, más bien, es una identidad que se construye de forma relacional performática, cuyos símbolos y prácticas rituales operan en el espacio público —desde una lógica individual como colectiva—, en el marco de una diversidad de narrativas, discursos, contextos, prácticas, vivencias, mundos simbólicos y relacionamientos sociales que habilitan. Su dimensión política reside, desde esta mirada, en los procesos de vinculación y desplazamiento que produce tanto hacia dentro de su comunidad como en relación con su contexto más amplio y en su relación con otros agentes. Más concretamente, lo político de lo religioso desde la noción de identidad anida en 1) su capacidad de crear instancias de identificación con un conjunto más amplio de demandas, narrativas y actores, 2) y en los procesos de desplazamiento -conflicto, pluralización, movilización- en un espacio social.

Los análisis sobre los procesos de (pos)secularización nos muestran de alguna manera cómo operan estas dinámicas. Mientras que la teoría clásica de la secularización plantea dicha categoría como un modo de subrayar la diferenciación de esferas sociales y culturales en la modernidad —*a la Weber*—, un análisis concentrado en el fenómeno de la pluralización de las prácticas y actores religiosos permiten resignificar dicho concepto más bien como la demarcación de un campo de transformaciones sobre los vínculos del campo religioso con el social, y viceversa. En otros términos, los replanteos —especialmente gestados en América Latina— en torno a los estudios de la secularización, dan cuenta de las propias limitaciones de este abordaje, y permite ubicar cómo las voces religiosas actúan desde procesos complejos de identificación dentro de un campo social más amplio, con un intrínseco impacto político en términos de las transformaciones en las cosmovisiones políticas, atención a demandas públicas particulares, modos de construcción de activismos (o la gestación de instancias de minoritización), desarrollo de instancias de articulación

(con actores políticos o de sociedad civil) y replanteos en las normativas institucionales tradicionales sobre lo social que éstas producen.

En conclusión, lo que deseamos destacar es el hecho de que analizar el fenómeno religioso desde una noción posestructuralista de lo identitario nos permite 1) comprender lo religioso como discursos, prácticas, grupos e institucionalidades que operan dentro del campo social, no sólo desde una lógica reactiva o adaptativa, sino como parte de una ecología mucho más compleja de redes y vínculos que hacen a una especificidad, pero a su vez como elementos que inciden dentro de los propios procesos sociales; 2) que las propias segmentaciones identitarias del campo religioso distan de ser homogéneas, ya que representan dislocaciones y reapropiaciones de un espacio que las excede, hecho por el cual —más allá de presentar elementos constitutivos particulares— no podemos hablar de cuerpos homogéneos ni aislados sino de construcciones relacionales que se establecen desde diversos escenarios, contextos y contingencias; 3) que esta misma dinámica impresa en los movimientos propios de los procesos de identificación religiosa, representan en sí mismos una dimensión política, ya que conllevan la construcción de cosmovisiones sobre la realidad, la movilización de personas y grupos dentro de la comunidad, dispositivos de vinculación con otros grupos sociales en el marco del espacio público, entre otros aspectos.

Referencias bibliográficas

AGUILAR DE LA CRUZ, Hedilberto. Modernidad y transmodernidad: religión evangélica entre andinos y mesoamericanos en Lima, Perú, y la ciudad de México. In: *Antropología Americana*, v.5, n.9, pp.121-144, 2020.

ALGRANTI, Joaquín. Auge, decadencia y ‘espectralidad’ del paradigma modernizador: viejos y nuevos problemas en el estudio del pentecostalismo en América Latina. In: STEIL, Carlos; MARTIN, Eloísa; CAMURÇA, Marcelo (org.). *Religiones y culturas: perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Biblos, pp. 57-87, 2009.

ALGRANTI, Joaquín; MOSQUEIRA, Mariela; SETTON, Damián (org.). *La institución como proceso. Configuraciones de lo religioso en las sociedades contemporáneas*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2019.

ASAD, Talal. *Genealogies of Religion*. London: John Hopkins University Press, 1993.

_____. *Formations of the Secular. Christianity, Islam and Modernity*. California: Stanford University Press, 2003.

BAHBAH, Homi. *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial, 1994.

_____. *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial, 2002.

BARTH, Fredrik. *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México: Fondo de Cultura Económica, 1976.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidad líquida*. Argentina: Fondo de cultura económica, 2007.

BERIAIN, Josetxo; YNCERA, Ignacio. Introducción: las derivas poliformas de la post-secularidad. In: BERIAIN, Josetxo; YNCERA, Ignacio (org.). *Sagrado/profano. Nuevos desafíos al proyecto de la modernidad*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, pp. 7-38, 2010.

BERGER, Peter. *El dosel sagrado: Elementos para una sociología de la religión*. Buenos Aires: Amorrortu. 1969.

BISSET, Emmanuel; PENCHASZADEH, Ana Paula (org.). *Soberanías en deconstrucción*. Córdoba: UNL, 2020.

BISSET, Emmanuel; FARRÁN, Roque (eds). *Ontologías políticas*. Córdoba: UNL, 2011.

_____. *Estado: perspectivas posfundacionalistas*. Buenos Aires: Prometeo, 2017.

BLANCARTE, Roberto. América Latina: Entre pluri-confesionalidad y laicidad. In: *Civitas - Revista De Ciências Sociais*, v.11, n.2, pp.182-206, 2011.

BLASER, Mario. Ontological Conflicts and the Stories of Peoples in Spite of Europe. Toward a Conversation on Political Ontology. In: *Current Anthropology*, v.54, n.5, pp.547-568, 2013.

BOTELHO MONIZ, Jorge. As falácias da secularização: análise das cinco críticas-tipo às teorias da secularização. In: *Política & Sociedade*, v.16, n.36, pp.74-96, 2017.

_____. Secularização como um conceito de pensamento social global: proposta de análise genealógica da tese da secularização. In: *Revista Diálogos Possíveis*, v.19, n.1, pp.146-171, 2020.

BOURDIEU, Pierre. *Cosas dichas*. Barcelona: Gedisa, 1996.

_____. *Génesis y estructura del campo religioso*. Buenos Aires: CEIL-PIETTE, 2003.

_____. *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2007.

BURITY, Joanildo. Religião e república: desafios do pluralismo democrático. In: *Cuadernos de Estudios Sociales*, v.21, n.1-2, pp.23-42, 2005.

_____. Cultura e identidad nas políticas de inclusão social. In: AMARAL, Aécio; BURITY, Joanildo (org.). *Inclusão social, identidades e diferença*. Annablume: San Pablo. 2006.

_____. Religião, política e cultura. In: *Tempo Social*, v.20, n.2, pp.83-113, 2008a.

_____. Cultura, identidades e inclusão social: o lugar da religião para seus atores e interlocutores. In: *Debates do Ner*, v.2, n.14, pp.23-43, 2008b.

_____. Religião e lutas identitárias por cidadania e justiça: Brasil e Argentina. In: *Ciências Sociais Unisinos*, v.45, n.3, pp.183-195, 2009.

_____. Minoritization and Pluralization. What Is the 'People' That Pentecostal Politicization Is Building? In: *Latin American Perspectives*, v.43, n.3, pp.116-132, 2016.

_____. Autoridad y lo común en procesos de minoritización. El pentecostalismo brasileiro. In: *Revista latinoamericana de investigación crítica*, v.4, n.6, pp.99-125, 2017.

_____. Espiritualidades del consumo, del resentimiento y del agonismo político: religión pública versus desinstitucionalización religiosa. In: ESQUIVEL, Juan Cruz.; GIMÉNEZ BÉLIVEAU, Verónica (org.). *Religiones en cuestión: campos, fronteras y perspectivas*. Buenos Aires: Ediciones CICCUS, pp.283-308. 2018.

CAMPS, Victoria. La secularización inacabada. In: GAMPER, Daniel (org.). *La fe en la ciudad secular. Laicidad y democracia*. Madrid: Ediciones Trotta, pp.21-39, 2014.

CANCLINI, Néstor. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Buenos Aires: Paidós, 2005.

CAROZZI, María Julia. Tendencias en el Estudio de los Nuevos Movimientos Religiosos en América: Los últimos 20 Años. In: *Revista Sociedad y Religión*, v.10/11, pp.10-31, 1993.

CASANOVA, José. *Genealogías de la secularización*. Barcelona: Anthropos, 2012.

CAVANAUGH, William. The Invention of the Religious-Secular Distinction. In BARBIERI Jr, William (org.). *At the Limits of the Secular*. Grand Rapids, pp.105-128, 2010.

CERIANI CERNADAS, César. La religión como categoría social: encrucijadas semánticas y pragmáticas. In: *Cultura y Religión*, v.7, n.1, pp.10-29, 2013.

CHATTERJEE, Partha. *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*. Buenos Aires: Siglo XXI-CLACSO, 2008.

DA COSTA, Néstor. La laicidad uruguaya. In: *Archives de sciences sociales des religions*, v.146, pp.137-155, 2009.

DA COSTA, Néstor; PEREIRA, Valentina; BRUSONI, Camila. Individuos e instituciones: una mirada desde la religiosidad vivida. In: *Sociedad y religión*, v.51, n.29, p.61-92, 2019.

DE OLIVEIRA, Gustavo Gilson Sousa. Aglobalização e a (des/re)articulação das identidades e práticas religiosas no cristianismo brasileiro. In: 34º Encontro Anual da ANPOCS (UFRPE), 2010.

DE SOUSA SANTOS, Boaventura. *Reinventar la democracia, reinventar el Estado*. Buenos Aires: CLACSO, 2006.

ETCHEGARAY, Ricardo. *Sujeto de la política y política de la sujeción*. Buenos Aires: Prometeo, 2014.

ELIADE, Mircea. *Mito y realidad*. Barcelona: Guadarrama, 1981.

FAUBION, James. (org.) *Rethinking the Subject. An Anthology of Contemporary European Social Thought*. San Francisco: Westview Press, 1995.

FOUCAULT, Michel. *La arqueología del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2002.

FRIGERIO, Alejandro. El futuro de las religiones mágicas en Latinoamérica. *Ciencias Sociales y Religión / Ciências Sociais e Religião*, v.1, n.1, pp.51-88, 1999.

_____. Repensando el monopolio religioso del catolicismo en la Argentina. In: CAROZZI, María Julia, CERIANI CERNADAS César (org.). *Ciencias sociales y religión en América Latina*. Buenos Aires: Biblos. 2007.

_____. Questioning religious monopolies and free markets: the role of the estate, the church(es) and secular agents in the management of religion in Argentina. In: *Citizenship Studies*, v.16, n.8, pp.997-1011, 2012.

_____. Nuestra elusiva diversidad religiosa: Cuestionando categorías y presupuestos teóricos. In: *Corpus*, v.3, n.2, 2013.

GARCÍA SOMOZA, Mari-Sol. Habitar lo religioso, negociar las normas, trazar los sentidos. In: *Ciencias Sociales y Religión / Ciências Sociais e Religião*, v.21, pp.1-9, 2019.

GIMÉNEZ BELIVEAU, Verónica. Espacios públicos y espacios políticos redefinidos: reflexiones sobre el accionar de los grupos religiosos en la escena pública argentina. In: ROMERO, Catalina (org.). *Religión y espacio público*. Lima: CISEPA, pp. 49-60, 2008.

GIUMBELLI, Emerson; TONIOL, Rodrigo. What is spirituality for? New relations between religion, health and public spaces. In: BLANES, Ruy; MAPRIL, José; GIUMBELLI, Emerson; WILSON, Erin K. (org.). *Secularisms in a Postsecular Age? Religiosities and Subjectivities in Comparative Perspective*, New York: Pelgrave, 2017.

GRIMSON, Alejandro. *Los límites de la cultura*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2011.

GIDDENS, Anthony. *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*. Barcelona: Ediciones Península, 1991.

HALL, Stuart. Cultural Identity and Diaspora. In RUTHERFORD, Jonthan (org.). *Identity: Community, Culture, Difference*. London: Lawrence & Wishart, 1990.

HALL, Stuart; DU GAY, Paul (org.). *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu Editores. 2011.

HALLAM, Elizabeth; STREET, Brian. *Cultural Encounters: Representing Otherness*. New York: Routledge, 2000.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. Por una sociología de las nuevas formas de religiosidad: algunas cuestiones teóricas previas. In: GIMÉNEZ, Gilberto (org.). *Identidades religiosas y sociales en México*, UNAM, México, pp. 31-32, 1996.

HOPENHAYN, Martín. ¿Integrarse o subordinarse? Nuevos cruces entre política y cultura. In MATO, Daniel (org.). *Cultura, política y sociedad: Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires: CLACSO, 2005.

ISLA, Alejandro. *Los usos políticos de la identidad: Criollos, indígenas y Estado*. Buenos Aires: Libros Araucanía, 2009.

KEANE, Webb. Religious language. In: *Annual Review of Anthropology*, v.26, pp.47-71, 1997.

_____. The evidence of the senses and the materiality of religion. In: *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v.14, n.1, pp.110-127, 2008.

JACKSON, Michael. *Minima Ethnographica. Intersubjectivity and the Anthropological Project*. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.

JAMESON, Frederic; ŽIŽEK, Slavoj. *Estudios culturales: Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires: Paidós, 2008.

KLOR DE ALVA, Jorge. La poscolonización de la experiencia (latino) americana. Una reconsideración de los términos 'colonialismo', 'poscolonialismo' y 'mestizaje'. In: SANDOVAL, Pablo (oeg.). *Repensando la subalternidad*. Lima: IEP, pp.103-146, 2009.

KUPER, Adam. *Cultura. La versión de los antropólogos*. Barcelona: Paidós, 2001.

LACLAU, Ernesto. *Emancipación y diferencia*. Buenos Aires: Amorrortu, 1996.

_____. *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires: nueva Visión, 2000.

_____. *La razón populista*. Buenos Aires: FCE. 2005.

LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. *Hegemonía y estrategia socialista*. Buenos Aires: FCE, 1987.

LAZZARATO, Maurizio. *Políticas del acontecimiento*. Buenos Aires: Tinta Limón Ediciones, 2006.

LUDUEÑA, Gustavo. La diversidad religiosa entre las certezas del paradigma del monopolio. In: *Corpus*, v.3, n.2, 2013.

MALLIMACI, Fortunato. Excepcionalidad y secularizaciones múltiples: hacia otro análisis entre religión y política. In MALLIMACI, Fortunato (org.). *Religión y política: Perspectivas desde América Latina y Europa*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2008.

_____. *El mito de la Argentina laica. Catolicismo, política y Estado*. Buenos Aires: Capital Intelectual, 2015.

MARCHART, Oliver. *El pensamiento político posfundacional*. Buenos Aires: FCE, 2009.

MARTÍN, Eloísa. Aportes al concepto de 'religiosidad popular': una revisión de la bibliografía argentina. In: CAROZZI, María Julia, CERIANI CERNADAS César (org.). *Ciencias sociales y religión en América Latina*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2007.

MARTINEZ, Ana Teresa. Secularización y laicidad. Entre las palabras, los contextos y las políticas. *Sociedad y religión*. Buenos Aires, v.36, pp.66-88, 2011.

MARTUCCELLI, Danilo, DE SINGLY, François. *Las sociologías del individuo*. Chile: LOM Ediciones, 2012.

MATO, Daniel. *Crítica de la modernidad, globalización y construcción de identidades*. Caracas: Universidad Central de Venezuela, 2003.

MONTERROSA, Antonia Larissa. Estado actual de la transformación religiosa: libertad de religión-Estado, educación y laicismo en El Salvador. In: *Revista Albertus Magnus*, v.10, n.2, pp.35-55, 2019.

MOUFFE, Chantal. *En torno a lo político*. Buenos Aires: FCE, 2007.

ORO, Ari. A laicidade no Brasil e no Ocidente. Algumas considerações. In: *Civitas – Revista de Ciências Sociais*, v.11, n.2, pp.221-237, 2011.

PANOTTO, Nicolás. Campo evangélico y sociedad civil: sobre los procesos de minoritización y el desplazamiento de matrices analíticas. In: *Religião & Sociedade*, v.40, n.1, pp.19-42, 2020.

PARKER GUMUCIO, Cristián. Religión, cultura y política en América Latina: nuevos enfoques. In: PARKER GUMUCIO, Cristián (org.). *Religião, política y cultura en América Latina: nuevas miradas*. Santiago de Chile: Universidad de Santiago de Chile, 2012.

PÉREZ-AGOTE, Alfonso. Los límites de la secularización: hacia una versión analítica de la teoría. In: BERIAIN, Josetxo; YNCERA, Ignacio (org.). *Sagrado/Profano: Nuevos desafíos al proyecto de la modernidad*. Madrid: CIS, 2010.

RABBIA, Hugo; MORELLO, Gustavo; DA COSTA, Néstor; ROMERO, Catalina (org.). *La religión como experiencia cotidiana: creencias, prácticas y narrativas espirituales en Sudamérica*. Montevideo: Fondo Editorial, 2019.

RANCIERE, Jacques. *El desacuerdo*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2010.

REINHARDT, Bruno. Os estudos críticos da religião e do secularismo: ¿virada ou paradigma? In: *Revista Crítica de Ciências Sociais*, v.123, pp.97-120, 2020.

RICOEUR, Paul. *Sí mismo como otro*. México: Siglo XXI, 2011.

SANCHÍS, Pierre. Religiões, religião... Alguns problemas do sincretismo no campo religioso brasileiro. In: SANCHÍS, Pierre (org). *Fiéis & cidadãos: Percursos do sincretismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Ed Uerj, 2001.

SELL, Carlos Eduardo. A multiplicidade da secularização: a sociologia da religião na era da globalização. In: *Política & Sociedade*, v.16, n.36, pp.44-73, 2017.

SEMÁN, Pablo. El pentecostalismo y la religiosidad de los sectores populares. In: SVAMPA, Maristella (org.) *Desde abajo: La transformación de las identidades sociales*. Buenos Aires: Biblos, 2000.

_____. La secularización entre los científicos de la religión del Mercosur. In CAROZZI, María Julia, CERIANI CERNADAS César (org). *Ciencias sociales y religión en América Latina*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2007.

SOUZA, Robson. Pós-estruturalismo e religião: as novas possibilidades analíticas nos estudos sobre relações sociais de gênero. In: *Mandrágora*, v.21, n.2, pp.207-236, 2015.

TAYLOR, Charles. *Las variedades de la religión hoy*. Buenos Aires: Paidós, 2004.

_____. *Uma era secular*. Editora Unisinos: San Leopoldo, 2008.

TSCHANNEN, Oliver. Sociological controversies in perspective. In: *Review of Religious Research*, v.36, n.1, pp.70-86, 1994.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas caníbales: Líneas de antropología postestructural*. Buenos Aires: Katz Ediciones, 2010.

WEBER, Max. *Economía y sociedad*. Buenos Aires: FCE, 1992.

WALSH, Catherine. (Re)pensamiento crítico y (de)colinialidad. In: WALSH, Catherine. (comp). *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial: Reflexiones latinoamericanas*. Quito: Ediciones Abya Yala, 2005.

VAZQUEZ, Rodolfo. Laicidad, religión y deliberación pública. In: *Cuadernos de Filosofía del Derecho*, v.31, pp.661-672, 2008.

VIOTTI, Nicolás. La espiritualidad en América Latina. In ESQUIVEL, Juan Cruz; GIMÉNEZ BÉLIVEAU, Verónica (org.). *Religiones en cuestión: campos, fronteras y perspectivas*. Buenos Aires: Ediciones CICCUS, pp. 233-236, 2018.

WILLIAME, Jean Paul. Dinámica religiosa y modernidad. GIMÉNEZ, Gilberto (org.). *Identidades religiosas y sociales en México*. UNAM: México, 1996.

Notas

¹ De aquí concluye Martín Hopenhayn (2005: 33): “lo político” de la cultura no pasa por una lucha entre identidades, sino ante todo por una lucha de subordinación entre “racionalización” y “subjetividad”, o bien entre *ratio* y “sentido”, o bien entre racionalidad económica y racionalidad cultural.

² En sus palabras (Viveiros de Castro 2010: 40): “Los sujetos, igual que los objetos, son vistos como resultados de procesos de objetivación: el sujeto se constituye o se reconoce a sí mismo en los objetos que produce, y se conoce objetivamente cuando logra verse “desde el exterior”, como un “eso”, Nuestro juego epistemológico se llama la objetivación: lo que no ha sido objetivado permanece irreal o abstracto. La forma del Otro es la cosa.”

³ Cfr. Mircea Eliade 1981. En esta dirección, Néstor Míguez, Jorge Rieger y Jung Mo Sung (2016) sostienen que el quiebre entre la Edad media y la modernidad no fue tan tajante en muchos aspectos, como se suele cree. Más bien, lo que se hizo fue apelar a una “antropologización” de la misma teología cristiana del momento, donde la imagen de un dios todopoderoso y controlador de la historia y la naturaleza, pasó a ser ahora un conjunto de atributos que el mismo ser humano utilizó y abusó.

⁴ En palabras de Alejandro Frigerio (2012): “El pluralismo no es entonces sólo un estado de cosas, sino una visión que impregna la cultura. Este reduce la legitimidad de algunas creencias y la capacidad de aquellas personas con poder político para imponerlas, pero no necesariamente requiere o da lugar a la desaparición de las creencias hegemónicas (como el catolicismo en países de mayoría católica)”.

⁵ Esto va en la misma línea de lo que Pierre Sanchís (2001: 35-36) viene advirtiéndolo hace mucho tiempo: “Existen dos motivos por los cuales el ‘campo religioso’ es, cada vez menos, el ‘campo de las religiones’; pues el ser hombre religioso, en su ansia por componer un universo-para-sí, sin duda lleno de sentido, mas de sentido-para-sí, subjetivo, tiende a no sujetarse a las definiciones que le proponen las instituciones para su propia experiencia... aquí, en este mercado abierto de productos simbólicos, el hombre contemporáneo tiende a adquirir elementos de varias síntesis que le son ofrecidas, para él mismo componer su universo de significación”.

Recebido em: 27 de setembro de 2020

Aprovado em: 03 de fevereiro de 2021

*Identities religiosas como identidades políticas:
abordagens analíticas a partir de uma perspectiva pós-foundacionalista*

Resumo: Este artigo tem como objetivo realizar uma proposta teórica sobre a relação entre a categoria de identidade no pensamento político pós-fundacional e estudos culturais/de fronteira, buscando complexificar e aprofundar a análise da dimensão política intrínseca aos processos de identificação religiosa. Como quadro geral de aplicação, iremos refletir sobre as propostas que buscam repensar a América Latina a partir da noção de (pós)secularização, de modo a visibilizar como a ideia de pluralidade e diversidade religiosa aponta não apenas para uma descrição de campo, mas também para uma leitura ontológico-política da inscrição do religioso no espaço público.

Palavras-chave: Identidade; Religião; Secularização; Pós-estruturalismo; Pós-fundacionalismo

*Religious identities as political identities:
analytical approaches from a post-foundationalist perspective*

Abstract: The aim of this article is to make a theoretical proposal on the relationship between the category of identity in post-foundational political thought and cultural/border studies, with the purpose of complexifying and deepening the analysis of the intrinsic political dimension within the processes of religious identification. As a general framework of application, we will inquire on the proposals of rethinking the notion of (post)secularization in Latin America, as a way to make visible how the idea of religious plurality and diversity not only warns a field description but also an ontological-political reading of the inscription of the religious in the public space.

Keywords: Identity; Religion; Secularization; Poststructuralism; Post-foundationalism