

¿Secularización o pos-secularización de la democracia? Una aproximación a las relaciones entre Estado y Religión desde la perspectiva de Boaventura de Sousa Santos.

Ricardo Alberto Arias Contreras

Trabajo de Grado para Optar al Título de Magister en Filosofía

Director

Javier Orlando Aguirre Román

PhD en Filosofía

Universidad Industrial de Santander

Facultad de Ciencias Humanas

Escuela de Filosofía

Bucaramanga

2021

Dedicatoria

A mi papá, porque sabía que la academia era el espacio y lugar donde me sentía más feliz; además, sé que estaría orgulloso de verme culminar otra etapa más en mi proceso de formación. Gracias por todo, viejo.

A mi mamá que, con miedo y temor, no dejó de apoyarme en este camino tan exigente. A Juliana, Aleja y Gaby que son apoyos incondicionales.

Agradecimientos

A la escuela de filosofía de la UIS, en especial a sus profesores, porque me permitieron volver a despertar el aprecio y cariño que siento por esta bella ciencia.

A mis compañeros y amigos docentes que fueron una voz de aliento cuando las circunstancias no eran las mejores para continuar.

Tabla de Contenido

	Pág.
Introducción	7
1. : Secularización y pos-secularización, planteamiento de la discusión.....	10
1.1 Una secularización “polifacética”	11
1.2 Pos-secularización y el regreso de la religión.....	21
2. Religión-Estado, una perspectiva anti-eurocéntrica y pos-colonial.....	32
3. Teologías políticas progresistas, pluralistas y contrahegemónicas.....	49
3.1 Necesidad de una visión pos-colonial y anti-eurocéntrica.....	49
3.2 La riqueza de las teologías políticas progresistas, pluralistas y contrahegemónicas	61
4. Conclusiones	72
Referencias Bibliográficas	77

Resumen

Título: ¿Secularización o pos-secularización de la democracia? Una aproximación a las relaciones entre Estado y Religión desde la perspectiva de Boaventura de Sousa Santos.*

Autor: Ricardo Alberto Arias Contreras**.

Palabras Clave: Secularización, Pos-Secularización, Religión, Derechos Humanos, Estado.

Descripción: El presente trabajo de investigación tiene como objetivo hacer un acercamiento al debate entre los planteamientos secularistas y pos-secularista, entorno a las relaciones que deben existir entre el Estado y la religión, para ubicar, dentro de este debate, la propuesta que hace el sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos y su apuesta por las tendencias progresistas y pluralistas de las teologías políticas. Para tal propósito, la presente investigación se divide en tres capítulos; a saber, en el primero de ellos presenta los principales argumentos que desarrollan algunos pensadores sobre estas dos teorías: la propuesta secularista y pos-secularista en las sociedades occidentales.

En el segundo capítulo, se presenta una de las tendencias que más ha ganado popularidad y terreno en los últimos años, especialmente en nuestro ámbito latinoamericano, las visiones pos-coloniales y anti-eurocéntricas que permiten valorar las propias experiencias de los pueblos y partir de estas para analizar sus propios procesos políticos y religiosos, especialmente dentro de nuestro contexto latinoamericano tan rico en expresiones de fe. Finalmente, se hace un acercamiento teórico a la propuesta de Santos en su texto *Si Dios fuese un activista de los Derechos Humanos*, más específicamente, las teologías políticas pluralistas y progresistas desde un enfoque contrahegemónico en clave de lucha social.

* Trabajo de Grado

** Facultad de Ciencias Humanas. Escuela de Filosofía. Maestría en Filosofía. Director: Javier Orlando Aguirre Román. PhD en Filosofía.

Abstract

Title: Secularization or post-secularization of democracy? An approach to the relationship between state and religion from the perspective of Boaventura de Sousa Santos*.

Author: Ricardo Alberto Arias Contreras**.

Key Words: Secularization, Post-Secularization, Religion, Human Rights, State.

Description: The present research work aims to approach the debate between the secularist and post-secularist approaches, around the relations that must exist between the State and religion, to locate, within this debate, the proposal made by the Portuguese sociologist Boaventura de Sousa Santos. For this purpose, this research is divided into three chapters; namely, the first chapter presents the main arguments developed by some thinkers on these two theories: the secularist and post-secularist proposals in Western societies.

The second chapter presents one of the trends that has gained more popularity and ground in recent years, especially in Latin America, the post-colonial and anti-Eurocentric visions that allow us to value the experiences of the peoples themselves and use them as a starting point to analyze their own political and religious processes. Finally, a theoretical approach is made to Santos' proposal in his text *If God were an activist of Human Rights*, more specifically, the pluralist and progressive political theologies from a counter-hegemonic approach.

* Degree Work

** Faculty of Human Sciences. School of Philosophy. Master of Philosophy. Director: Javier Orlando Aguirre Román. PhD in Philosophy.

Introducción

El fenómeno de la religión es una realidad tan antigua como la misma humanidad, pero a la vez tan presente y actual que es difícil imaginar un ser humano que pueda y se permita existir sin alguna especie de relación con algo superior o incomprendible. De igual forma, la vida pública y política es un aspecto cercano e irremediablemente constitutivo del hombre, tanto que su más pequeña negación pareciera quitarle una parte de su mismo ser. Pero mucho más complejo es hablar de estos dos aspectos a la luz de los principales valores del hombre moderno del siglo XXI:

No es fácil analizar procesos sociales, políticos y culturales nuevos o novedosos porque es grande el riesgo de someterlos a cuadros analíticos y conceptuales viejos, incapaces de captar la novedad y, por eso, hay la tendencia a desvalorizarlos, ignorarlos o satanizarlos. (Santos B. D., 2010, p. 10).

De igual forma, el desarrollo histórico, cultural y político de los pueblos, desde hace muchos siglos, ha ido desenvolviéndose entre y desde las diferentes instituciones de poder que los orientan y guían. El poder civil y el poder religioso son dos de esas instituciones que, se puede decir, han acompañado a la humanidad casi desde su mismo origen. A partir de esto, en varios momentos de la historia se presentó una gran complicidad entre Estado y religión que llevó, tanto al decaimiento y debilitamiento de culturas y pueblos en unos casos, como al fortalecimiento de los poderes políticos y económicos, en otros.

A partir del periodo de la ilustración, de la revolución estadounidense y francesa, con la caída de las principales monarquías europeas, el debilitamiento de las colonias transoceánicas y el surgimiento, poco a poco, de los primeros Estados democráticos, se empezó a desarrollar una serie de acciones sociales y políticas que buscaron la separación total del poder civil frente al religioso. Dentro de este proceso:

El Estado constitucional democrático se ha desarrollado en los marcos de una tradición filosófica que invoca la razón «natural» y que, por consiguiente, se apoya únicamente en argumentos públicos que, de acuerdo con su pretensión, son accesibles por igual para todas las personas. El supuesto de una razón humana común es la base epistémica para la justificación de un poder secular del Estado que ya no depende de las legitimaciones religiosas. (Habermas J, 2005, p. 126-127).

Es decir, la autodeterminación del Estado democrático coloca sus bases en el argumento de que su origen subyace en la capacidad humana de razonar, la cual es inherente a todo ser humano, para que, al partir de esta, él mismo sea capaz de determinar y tomar sus propias decisiones libre de presiones externas que le limiten. De no ser así, de estar el estado cimentado sobre algún criterio religioso, podría perder su característica de universal, pues aquella persona que no profese dicha religión no podría participar en la vida pública de su comunidad o sociedad.

Pero en los últimos años, este proceso de secularización del poder político ha presentado algunas variaciones en su concepción, pues, en un primer momento, se promulgaba la necesidad de desaparecer toda injerencia religiosa del ambiente público, más ahora, la misma filosofía política ha entendido que la religiosidad es inherente al ser humano y, por tanto, hace parte de su misma esencia y experiencia constante, lo que la hace, de cierta manera, una fuente de criterios

que afectan la toma de decisiones políticas de las mismas comunidades. En palabras de Santos (2014): “reivindicar la religión como elemento constitutivo de la vida pública es un fenómeno que ha ido ganando creciente relevancia en todo el mundo en estas últimas décadas. Se trata de un fenómeno multifacético que afecta las orientaciones políticas y culturales”. (p. 25).

En este sentido, las sociedades occidentales actuales poseen una variedad de características políticas que vinculan estos dos ámbitos. Por una parte, se han desarrollado toda una serie de teorías políticas que promulgan y defienden la necesidad de una actitud secularista de la sociedad, donde haya una emancipación total del hombre haciéndolo cada vez más independiente. Por otra parte, también se han desarrollado propuestas teóricas que permiten el reconocimiento de la religiosidad como un aspecto fundamental dentro de la vida pública:

La cuestión religiosa está siendo puesta en tela de juicio por el auge de la religión en la vida pública en muchas partes del mundo, incluido el mundo occidental, y se está traduciendo en el papel de la religión en la vida pública. (Santos B. D., 2014, p. 29).

A partir de lo anterior, se presenta el siguiente trabajo investigativo centrado en el pensamiento filosófico-político de Boaventura de Sousa Santos y su acercamiento al papel de la religión en el ámbito de lo público. En este sentido, es posible que los planteamientos de Santos pueden ser una luz que permita comprender y valorar la religión como espacio de discusión y diálogo frente a la autodeterminación de una comunidad.

En primer lugar, se hace una exposición sobre las principales propuestas secularistas y pos-secularistas que se han esforzado por entender y determinar cómo debe ser el papel de la religión dentro del espacio y debate público; luego, en el segundo capítulo, se presenta una de las tendencias que más ha ganado popularidad y terreno en los últimos años, especialmente en

nuestro ámbito latinoamericano, las visiones pos-coloniales y anti-eurocéntricas que permiten valorar las propias experiencias de los pueblos del Sur global y partir de estas para analizar sus propios procesos políticos y religiosos. Finalmente, se hace un acercamiento teórico a la propuesta de Santos en su texto *Si Dios fuese un activista de los Derechos Humanos*, más específicamente, las teologías políticas pluralistas y progresistas desde un enfoque contrahegemónico, como el aporte que el pensador luso hace al debate sobre este asunto.

Es necesario aclarar que esta investigación no pretende ser un análisis histórico de las diferentes propuestas al respecto, sino que, basándose en una exposición de las mismas, se pueda hacer un paralelo con el planteamiento de Santos para contemplar lo novedoso y relevante de su aporte. De igual manera, tampoco pretende ser un análisis teológico o apologético sobre la defensa de la inmersión de la religión en la vida política de la sociedad, sino que se abre a una visión más universal de la religiosidad y su relación con la vida pública y política.

1. Secularización y pos-secularización, planteamiento de la discusión

El desarrollo y el devenir político de las sociedades contemporáneas han estado marcados en los últimos años por un gran número de situaciones y fenómenos que las han llevado a ser más dinámicas tanto *ad intra* como *ad extra*, es decir, han puesto a prueba la adaptabilidad de los sistemas políticos a las exigencias sociales del hombre del siglo XXI. Dentro de esta multiplicidad de fenómenos sociales existe uno de características muy particulares tanto por su peso histórico, principalmente desarrollado a partir de los años 70s del siglo pasado, como social, en tanto que permite entender las relaciones de los diferentes grupos y comunidades: la llamada

secularización y pos-secularización. Este primer capítulo hace una presentación de los planteamientos esgrimidos a partir del rol de la religión en el debate público, su propuesta emancipatoria del Estado y el resurgir de la misma en las últimas décadas.

1.1 Una secularización “polifacética”

Hacer un desarrollo de la teoría de la secularización es de por sí una gran empresa, no solo por su extenso recorrido histórico que, según algunos autores, tiene sus primeros vestigios desde la época de la ilustración¹, sino también por el análisis teórico que existe sobre este término; además, de las implicaciones que su uso conlleva, principalmente en la segunda mitad del siglo XX, en autores como Berger (1967), Luckman (1967), y Tshchannen (1991) y Casanova (1994), entre otros. Algunos de estos pensadores han querido englobar la teoría de la secularización en un único sistema, con un único cuerpo teórico y, al mismo tiempo, dotarle de una universalidad en la aplicación. Otros, por su parte, han sido más cautos en esta pretensión hasta el punto de criticarla y rechazarla de tajo. Por tanto, es necesario partir de una base simple, no por su significado, sino más bien entendida como acuerdos mínimos que permitan iniciar el análisis.

¹ En este sentido, Andrés Felipe Barrero Salinas propone que: “el pensamiento ilustrado es independiente de la revelación religiosa, de la metafísica y de la superstición. Allí anida la semilla de una actitud escéptica, anticlerical e irreverente frente a la religión que puede considerarse como el inicio de la secularización del pensamiento.”

En términos teóricos muy amplios, y al seguir los planteamientos de Karl Dobbelaere², la secularización puede ser definida como “la decreciente relevancia de los valores, institucionalizados en la religión orientada hacia la iglesia, para la integración y legitimación de la sociedad humana en la vida moderna” (Dobbelaere, 1994, p. 4). Es decir, la secularización es una propuesta que plantea una separación o emancipación de los valores religiosos, para que, a partir de dicha separación, la sociedad pueda legitimar sus procesos políticos, culturales, educativos, entre otros, e integrar a todos los individuos que la conforman; en otras palabras, la secularización es la promoción de una comunidad que no esté sujeta a ninguna propuesta límite como, por ejemplo, una cosmovisión religiosa de la realidad, que apartaría a los no creyentes de la toma de decisiones en temas coyunturales de la misma. A fin de cuentas, la secularización es un proceso de preponderancia por el uso libre de la razón como pase y garantía vinculante al diálogo social del entorno.

Ahora bien, al colocar este cimiento teórico como fundamento de la secularización y junto a los planteamientos de Dobbelaere surgen tres ejes claves que caracterizan su propuesta: diferenciación, racionalización y mundanización. En primer lugar, es claro que, a lo largo de la historia, la institucionalidad religiosa ha ido diferenciándose de otros espacios sociales, hasta que ha logrado surgir como un dominio social específico sin dejar de reconocer y reconocerse como un espacio, a la par de otros espacios, como la educación, la política, la economía, entre otros. En este sentido, a lo largo de las últimas décadas la institucionalidad religiosa ha llegado a

² Dobbelaere nació en Nieuwpoort, Bélgica, en el año 1933 y es considerado uno de los más grandes sociólogos de la religión de la segunda mitad del siglo XX. Ha desarrollado trabajos importantes en el estudio sobre la religión y su lugar dentro del tejido social; de igual forma, sus investigaciones giran en torno a la aplicación real de los principios de la secularización y como estos afectan a las instituciones y organizaciones religiosas.

identificarse ya no como un único espacio social que conjugue a todos los demás, ha dejado de identificarse y presentarse como un espacio monopólico que aglutina todas las dimensiones de las personas; sino todo lo contrario, se ha transformado e identificado como un espacio singular y específico que posee sus propias características y que, al mismo tiempo, participa de la vida en comunidad del ser humano a partir del reconocimiento de los demás espacios sociales, aun si esos espacios están fuera de su influencia, si son totalmente opuestos o si llegan a desconocer la religiosidad.

Este primer eje, la diferenciación social de la religiosidad, trae algunas consecuencias muy particulares. La primera de ellas se puede denominar como automatización del mundo, es decir, las instituciones sociales, que ya no dependen de la supervisión de las instituciones religiosas, han automatizado sus procesos a partir del no control religioso, por tanto, el desarrollo social, el desarrollo económico o el desarrollo educativo, entre otros, ya no se ven influenciados directamente de las decisiones que la religión dicte, en su lugar, se han vuelto mucho más amplios en el diálogo con el mundo, su multiplicidad de individuos y su riqueza cultural. La segunda consecuencia es la pluralización de la religión³. Al no estar la sociedad influenciada por una religión en particular todas las religiones compiten por atender y suplir las preferencias de

³ Es interesante en este aspecto la presentación del fenómeno secular que realiza Ignacio Sepúlveda cuando analiza la pluralidad religiosa en el proceso de separación entre Estado y religión. Al respecto menciona que “¿Cómo podemos enfrentar, hoy en día, los desafíos que nos presentan los distintos grupos religiosos en el espacio público? ¿Por qué se nos hace tan complejo dar respuesta a esta problemática? Es posible que parte del problema se deba a que estamos utilizando un modelo equivocado para hacer frente a esta situación. Pensamos que el secularismo tiene que ver con la relación entre el Estado y la religión como una negación de la segunda; sin embargo, tiene más que ver con la respuesta correcta del Estado democrático a la diversidad.”

los individuos, quienes también pueden escoger libremente a cuál de todas desean pertenecer; más aún, esta segunda consecuencia conlleva también a un proceso de limitación en el obrar de las personas, el individuo secular empieza a demarcar las líneas de lo que se considera dominio de lo religioso y dominio de lo secular. Por último, la tercera consecuencia es la privatización de la religión. El individuo, al existir dentro de un entorno secular que aparta la religión del diálogo público, ya no se siente cómodo de expresar públicamente sus sentires y pensamientos, sino que estos son relegados a un espacio más privado y personal, además, esa misma incomodidad puede ser consecuencia de la “competencia religiosa” en un mismo espacio, donde existe una especie de “cuadrilátero” en el que cada una de las religiones se disputa y lucha por ganar cada vez más adeptos.

Un segundo eje que se deriva de la secularización es la racionalización. Las instituciones no religiosas que surgen en la sociedad humana empiezan a entenderse y a identificarse a sí mismas desde un proceso racional que logra apartar los cimientos religiosos de sus procesos, incluso si los mismos han sido el origen de su fundación. Por ejemplo, la economía de una región o comunidad empieza a pensarse así misma desde los criterios básicos que los individuos, de una forma lógica, empiezan a desarrollar en la toma de sus decisiones; de igual manera puede ocurrir con la educación o con la política, cada una se desenvuelve a partir de la lógica interna que produce. En este punto es necesario recalcar una idea expuesta más arriba, en relación a que los procesos seculares dan un protagonismo más amplio, y casi que exclusivo, al uso de la razón, pues esta se convierte en una especie de llave que permite a los individuos ser reconocidos y tenidos en cuenta en el grupo que conforman de tal forma que toda decisión racional que se tome es entendida por su nacimiento lógico y perfeccionada por el análisis racional posterior.

Por último, se encuentra la mundanización:

Esta tendencia se muestra tanto a nivel social (ya que dedicamos una proporción de nuestros recursos cada vez menor a lo sobre natural) como organizacional (las denominaciones están cada vez más preocupadas por la cantidad de sus devotos y con problemas sociales que con la salvación del espíritu *per se*). (Frigerio, 1998, p. 44).

En otras palabras, la sociedad se preocupa cada vez menos, de forma tan directa, de los asuntos religiosos, fenómeno que, por ejemplo, puede identificarse con el accionar de los estados en épocas remotas al promover e invertir dineros públicos en la construcción de templos y sitios de culto religioso; ahora, por el contrario, las instituciones seculares atienden temas sociales que aquejan y sufren los miembros de la comunidad como la pobreza, el desempleo, el acceso a la educación, entre otros, pues los mismos miembros reclaman y exigen a las instituciones dicha atención. De igual forma, aunque muchas iglesias evangélicas siguen preocupándose por estos temas sociales, un grupo numeroso de instituciones religiosas ya no se ocupan de manera directa de estos temas, ni hacen parte de su agenda principal, pues compiten por acaparar a la mayor cantidad de individuos.

En este orden de ideas se pueden resaltar dos ejes más de menor importancia resultantes de esta visión acerca de la secularización. El primero de ellos es la desacralización; el individuo racional siente un desencantamiento de la realidad, lo que antes tenía sentido dentro del marco religioso, ahora adquiere un sentido lógico y racional y, en algunos casos, pierde toda centralidad e importancia. El segundo eje es la colisión de las cosmovisiones, es decir, la persona al estar insertada dentro de una comunidad cuyas instituciones religiosas son tan diversas y diferentes la una de la otra hace que las diversas explicaciones sobre la existencia choquen entre sí,

imposibilitándoles el acceso a la verdad como riqueza exclusiva y llevándolas a perder el privilegio del monopolio. Esto desemboca en una crisis religiosa y en la consolidación de individuos no creyentes. La propuesta de Dobbeleare intenta hacer un análisis profundo de las principales características de la secularización, pero como se mencionó, el pensador lo que quiere es cimentar unos acuerdos mínimos que permitan iniciar la discusión.

De igual manera, José Casanova⁴, sociólogo de la religión oriundo de España, en su libro *Public Religions in the Modern World* plantea el fenómeno de la secularización desde un punto de vista muy parecido al de Dobbeleare. Para el español, las principales características del proceso secular son:

... la secularización como diferenciación de las esferas laicas respecto de las instituciones y normas religiosas, el de la secularización como declive de las creencias y prácticas religiosas y el de la secularización como el confinamiento de la religión en el ámbito privado. (Casanova J, 1994, p. 221).

En este significado Casanova hace una aclaración que a su juicio es necesaria: él propone una claridad tanto conceptual como metodológica. Con relación a la primera, cuando se habla de secularización no se puede hablar de un solo proceso, sino que es una serie de fenómenos sociales que se pueden entrelazar o que, por el contrario, pueden presentarse de manera

⁴ José Casanova es un famoso sociólogo de la religión nacido en Zaragoza, España, en el año de 1951. Es profesor del departamento de sociología en la Universidad de Georgetown. Sus más famosas publicaciones se han desarrollado a partir del análisis e investigación sobre la religión y la globalización, el pluralismo religioso, las religiones transnacionales y la teoría sociológica.

totalmente separada; de ahí su triple aclaración sobre la secularización: la diferencia de los espacios laicos y religiosos, la crisis de las creencias religiosas y la religión como desarrollo privado.

Con relación a la segunda aclaración, a diferencia de Dobbeleare, para Casanova metodológicamente la secularización tampoco puede ser un proceso que se halla desarrollado de manera unívoca en el mundo occidental, sino que cada región presenta matices propios. En este sentido, un claro ejemplo es el progreso secular, tanto en la práctica como en la discusión sociológica, de Europa y Norteamérica. La teoría secular, en su afán por estructurar un cuerpo solido universalmente aplicable, desentendió la adaptabilidad que ella misma asume cuando toca las puertas del desarrollo de una sociedad; por tanto, concederle a la secularización un modelo unívoco no es algo ni posible, ni viable.

Veamos los matices de los procesos seculares en Europa y Norteamérica. Para las sociedades europeas la secularización es un suceso fácilmente comprobable⁵, pues las instituciones religiosas, que antaño ejercían un amplio y poderoso dominio social sobre los individuos y orientaban su desarrollo, hoy día han perdido dicho dominio, y por el contrario los individuos han dejado a un lado las creencias de su fe, transformándose en motivadores y defensores del desarrollo de un estado secular. En palabras de Grace Davie, esta secularización europea trae consigo ciertas características propias, principalmente en tres ejes:

⁵ “Si nos fijamos como mero indicador en la creencia en Dios, casi incuestionada en casi todos los países no europeos, encontramos que sólo es mantenida por el 46% de los suecos, el 50% de los alemanes, el 56% de los franceses, el 58% de los holandeses, el 61% de los ingleses, el 62% de daneses, etcétera. La fuerza con la que ha arraigado la modernización económica y cultural en estos países a menudo se ofrece como la explicación sociológica al avance de la secularización”

La tesis de la secularización implica la constatación de cambios en tres vertientes distintas de la organización social: cambios en el punto en que asienta la autoridad en el sistema social; [...] cambios en el carácter del conocimiento [...], y cambios, asociados con la creciente exigencia de que aquellos que ocupan un puesto de trabajo en las sociedades modernas rijan sus vidas de acuerdo con los principios racionales. (Davie, 2011, p. 76).

Por su parte, para la comunidad norteamericana los procesos seculares son muy diferentes. En un primer lugar, el progreso de una sociedad moderna no significa obligatoriamente que los procesos sociales deban desacralizarse y que con ello se debilite el crecimiento de los movimientos religiosos. Es más, parece que la evidencia histórica demuestra todo lo contrario⁶.

A partir de esto, ninguno de los dos procesos seculares debería permitirse una interpretación total de la secularización, lo que deja en evidencia que el análisis de la misma se debe enriquecer de los fenómenos sociales propios, pues de no ser así, aquellas realidades que no se acoplen a sus características quedarían excluidas desde un principio y sociedades como la colombiana o boliviana tan variada en religiones indígenas o la brasileña y centroamericana, que además vive un auge casi exagerado del fenómeno pentecostal, no tendrían cabida dentro de los presupuestos seculares universales.

⁶ “Cada nuevo grupo de colonos traía consigo su particular versión de la confesión religiosa que le era propia (en la mayor parte de los casos cristiana), lo que se constituyó fue un conjunto de identidades que se arraigaron profundamente en la vida norteamericana.”

Otro sociólogo que dedicó parte de su trabajo al análisis de la secularización, fue el austriaco Peter Berger⁷ en su libro *El Dósel Sagrado*. Allí el autor define la secularización como: “El proceso por el cual se suprime el dominio de las instituciones y los símbolos religiosos de algunos sectores de la sociedad y de la cultura.” (Berger, 2006, p. 134). En esta definición se presentan dos ejes principales. El primero de ellos es la institucionalidad; esta tiene que ver con la obligada separación de las instituciones religiosas y las instituciones del Estado, por tanto, en la misma línea de Dobbeleare, para Berger el proceso secular precisa de una clara definición e identificación de las instituciones que se relacionan directamente con asuntos eclesiásticos o religiosos, de aquellas que se centran únicamente en asuntos civiles. El segundo eje es lo particular de su propuesta, la pérdida del dominio religioso en lo cultural. Este eje se puede referir a un sinnúmero de aspectos que hacen parte de la cultura, como pueden ser el arte, la filosofía, la música, la danza y, en últimas, la ciencia y el desencanto continuo de los individuos por acercar estas expresiones culturales a la religión, por el contrario, hay un crecimiento más “mundano” de las mismas, cuyos temas que no se preocupan por la futura vida, sino por los placeres de la existencia.

El mismo autor logra resumirlo de la siguiente manera: “Dicho en términos simples, esto significa que el Occidente moderno tiene un número creciente de individuos que contemplan el mundo y sus propias vidas sin el beneficio de las interpretaciones religiosas” (Berger, 2006, p.

⁷ Berger fue un reconocido teólogo luterano y sociólogo nacido en el año de 1929 en Viena, Suiza. Falleció en el año 2017 en Massachusetts, EE.UU. Ampliamente reconocido, en primer lugar, por los estudios sociológicos adelantados con Thomas Luckman acerca de la realidad como una construcción social, aunque también fue relevante dentro del mundo de la sociología por su análisis acerca de la teoría de la secularización y el papel de la religión dentro de la sociedad moderna.

134). Lo interesante de este resumen es que, precisamente Berger, identifica en el número creciente de individuos con este pensamiento una clara evidencia de la secularización avanzada en las sociedades occidentales, algo que, al mismo tiempo, le sirve de base para afirmar que tanto Europa, como EEUU y Canadá son casos de distintas secularizaciones, sino que por el contrario son dos variaciones del mismo proceso, pues afirma lo siguiente: “Si bien puede considerarse la secularización como un fenómeno global de las sociedades modernas, no se distribuye uniformemente dentro de ellas. Ha afectado de manera diferente a distintos grupos de la población” (Berger, 2006, p. 135).

Finalmente, queda una última característica que mencionar a partir de los planteamientos de Berger, la producción de conciencias seculares. El pensador austriaco menciona lo siguiente:

Objetivamente, [el hombre] se encuentra frente a una gran variedad de organismos religiosos y otras entidades que pretenden definir la realidad y que compiten por su adhesión o al menos su atención, ninguna de las cuales está en condiciones de obligarlo a dar su adhesión. (Berger, 2006, p. 157).

Para el austriaco, la producción de las conciencias seculares, es decir, los individuos seculares son creación precisamente del pluralismo religioso; este pluralismo debilita las diferentes estructuras que habían sido creadas dentro de una sociedad mono-religiosa y, dada la variedad y oferta tan distinta a la que se enfrenta el individuo, termina por desencantarse de la religión y apartándose de ella.

A partir de estos planteamientos, la secularización ganó terreno en el campo religioso, social y político, entre otros. Muchos pensadores, filósofos y políticos basaron sus discursos en los argumentos seculares y promovieron una decidida separación de lo público y lo religioso.

Pero, con el paso de los años, el fenómeno religioso comenzó a ganar nuevo protagonismo dentro de la vida diaria, el individuo recobró, o por lo menos intentó, su interés religioso, su *religere* a la divinidad. A este proceso muchos lo han llamado pos-secularización, el cual se desarrollará a continuación.

1.2 Pos-secularización y el regreso de la religión.

En un principio los planteamientos y posturas de la teoría secular fueron expandiéndose a lo largo del mundo occidental, es más, procesos de emancipación religiosa fueron promovidos en Estados y países con el objetivo de relegar la religión a un espacio más privado y personal hasta el punto de visualizarse una posible eliminación total de esta. Pero este fenómeno secular pareciera que, históricamente, no fue tan absoluto ni homogéneo como se pretendió en un principio. Si se hace un repaso a los últimos 60 años se puede observar realidades sociales en donde la religión, su influencia y la fuerte movilización social que esta posee tuvieron gran protagonismo; a continuación, me permito mencionar algunas de ellas a modo de ejemplos. Un hecho histórico muy particular y propio de nuestra realidad latinoamericana fue la denominada *teología de la liberación* que propuso un enraizamiento más social y profundo del cristianismo y el marxismo para que, de esta manera, pueda servir como camino y método que brinde a los más necesitados una respuesta satisfactoria a las problemáticas sociales que les aquejan. Este fenómeno político-religioso tuvo impacto en los países de nuestra región los cuales, al tener tazas altas de pobreza, violencia, machismo, desigualdad de género, pocas oportunidades de desarrollo y un aumento de individuos en situación de marginalidad social que no ven en las instituciones estatales una respuesta efectiva y oportuna con soluciones a sus inconvenientes, encontraron en

esta ideología una base argumentativa sólida que les permitiera impulsar la movilización social y exigir a los gobernantes una mayor incidencia social en zonas donde antes no se hacía presente el estado. Como plantea Tahar: “una de las principales contribuciones de la teología de la liberación consistió en impulsar movimientos sociales y organizaciones de la sociedad civil, por ejemplo, en torno a los derechos humanos” (Tahar Chaouch, 2007, p. 455).

Un segundo ejemplo de la influencia de la religión en el ámbito político y público es la figura, en la última parte del siglo XX, del Papa polaco Juan Pablo II. Mas allá de que la institución del papa es de por sí una institución religiosa, no es descabellado pensar que para la sociedad fue un político con sus propios modos, estilos que influyó en grandes momentos de la historia reciente de la humanidad. Por ejemplo, la caída de la *cortina de hierro* a finales de la década de los 80s fue en parte a las comunicaciones y emisarios que el papa podía enviar a los países de la Europa oriental como Hungría, Rusia o la misma Alemania, entre otros. Además, los viajes apostólicos que hizo a países como su natal Polonia fueron claves para empezar a promover un discurso que permitiera cambiar la división del mundo en oriente y occidente. Así lo comenta Walesa, líder político polaco:

Antes del pontificado de san Juan Pablo II “el mundo estaba dividido en dos bloques” y “nadie sabía cómo deshacerse del comunismo”. En Varsovia (Polonia), en 1979, él (san Juan Pablo II) simplemente dijo: ‘No tengan miedo’, y luego rezó: ‘Que tu espíritu descienda y cambie la imagen de la tierra... de esta tierra’. (Diario El Universo, 2019).

Pero la influencia del Papa no fue únicamente en el mundo de Europa oriental, el mundo occidental fue blanco de la influencia ejercida por este jefe de Estado y representante religioso del cristianismo católico. En este sentido, realizó visitas a países centroamericanos y del Caribe

en donde se gestaban dictaduras políticas y militares que socavaban los derechos humanos como El Salvador o Cuba; en estos viajes hizo un llamado a la restauración de los principales derechos de los ciudadanos. Otras pueden ser las dos visitas apostólicas realizadas a EE.UU. en el marco del desarrollo de la Asamblea general de las ONU; allí el papa realizó varios llamados a los estados del mundo, principalmente en temas humanísticos y políticos, para que promovieran la unidad de los pueblos y el desarrollo mutuo, así como el respeto por las libertades individuales y confesionales⁸.

Pero no es necesario remontarnos tantos años. En los primeros compases del nuevo milenio también se han desarrollado capítulos de fortalecimiento de la presencia religiosa en los espacios públicos, principalmente de movimientos extremistas. Un ejemplo fue la proclamación del Estado Islámico o ISIS, por sus siglas en inglés, en el año 2014 quienes instauraron un califato en la frontera entre Irak y Siria al partir de una interpretación profunda y radical del islam; este “Estado” llegó a un alto grado de violencia contra quienes profesaban otro tipo de religión y arrastró una movilización de nivel mundial para derrocarlo. Si bien este radicalismo y fundamentalismo religioso ha sido menguado a partir del año 2017, su presencia y gran influencia internacional pone de manifiesto, nuevamente, la irrupción de la religión como eje social y político dentro del devenir de la sociedad. Como comenta Víctor de Currea:

Toda religión tiene detrás una propuesta de organización social que la convertiría, por definición, en una propuesta también política. El profeta Mahoma fue un jefe de Estado (a diferencia de Jesús), y el Corán, su libro sagrado, dicta normas sobre la vida en comunidad. Aquí cabe la pregunta por el carácter revolucionario del islam que reivindica,

⁸ “En Nueva York, en su discurso ante la ONU, criticó los regímenes que cancelan las libertades del hombre y en particular la de credo”

por ejemplo, Irán; así como sobre el carácter conservador del islam: caso de Arabia Saudita, donde el Consejo de Grandes Ulemas del país prohibió las protestas mediante una fatwa. (De Currea-Lugo, 2016, p. 102).

Ante este panorama ¿se equivocaron sociólogos y filósofos cuando propusieron la necesidad de una emancipación total del Estado y la religión? ¿Cómo explicar, a partir de las tesis seculares, el nuevo aire y protagonismo que tomó la religión en el diálogo público? ¿Cómo explicar esta nueva realidad político-religiosa? El adentrarse en esta coyuntura es de por sí un trabajo grande y complejo, pero algunos pensadores han intentado encontrar una respuesta que permita entender cómo la religión entra a formar parte de la mesa política.

Uno de los primeros académicos que se preocupa por entender este fenómeno es el francés Gilles Kepel en uno de sus más reconocidos textos, *La Revancha de Dios*. En este escrito Kepel menciona como las tres principales religiones monoteístas (judíos, musulmanes y cristianos) tuvieron un resurgir social a finales de la década de los 70s; este texto, además de su originalidad y efecto mediático, se interesó por hacer una aproximación teórica a una realidad que con el paso de los años cobraría, poco a poco, más importancia. Al respecto, menciona este francés:

Un nuevo discurso religioso toma forma, no para adaptarse a los valores seculares sino para devolver el fundamento sacro a la organización de la sociedad, cambiándola si es necesario. Este discurso, a través de sus múltiples expresiones, propone la superación de una modernidad fallida a la que atribuye los fracasos y las frustraciones provenientes del alejamiento de Dios [...]. En quince años este fenómeno ha adquirido dimensión universal: surgió de civilizaciones que difieren entre sí tanto por su origen cultural como

por su grado de desarrollo. Pero, sobre todo, se desplegó como reacción a una «crisis» de la sociedad cuyas causas profundas dice haber identificado, por debajo de los síntomas económicos, políticos o culturales a través de los cuales se manifiesta. (Kepel, 1995, p. 14).

Y más adelante continua:

Más que combatir una ética laica que consideran inexistente, piensan que la modernidad producida por una razón sin Dios no ha sabido, en definitiva, engendrar valores: al atascar los mecanismos de solidaridad generados por el Estado-providencia, la crisis de los años setenta dejó al desnudo angustias y miserias humanas sin precedente. A los ojos de los nuevos militantes religiosos, esa crisis revela la vacuidad de las seculares utopías liberal o marxista, cuya traducción concreta es en Occidente el egoísmo consumista, y en los países socialistas y el Tercer Mundo la gestión represiva de la penuria, en un marco de olvido de la sociedad de los hombres (Kepel, 1995, p. 14).

Estas dos citas, que bien pueden servir como una especie de resumen, permiten captar lo novedoso de la visión de Kepel pues realizó una comparación entre estas tres grandes religiones y encontró similitudes muy interesantes. Una de estas se halla en que estas religiones encuentran en la modernidad y, por ende, en la secularización, el origen de ciertos malestares sociales que no tienen una solución clara y concreta desde los mismos planteamientos seculares, por el contrario, los orígenes de estos problemas sociales pueden ser rastreados, según ellos, hasta la Ilustración: “en la orgullosa emancipación de la razón respecto de la fe ven la causa fundamental de los males del siglo XX” (Kepel, 1995, p. 266). Estos inconvenientes son, para la sociedad occidental, un consumismo desmedido, mientras que para los pueblos socialistas y del tercer

mundo se traduce en las desigualdades sociales, principalmente la pobreza. Pero, ¿qué proponen entonces las religiones cuando ingresan nuevamente al campo público? Según Kepel este proceso busca una “resacralización” en dos sentidos: desde arriba, es decir, desde la misma cabeza de los Estados al retomar el poder político de las sociedades, para que así las sociedades puedan transformar nuevamente sus costumbres y alejarse radicalmente de la sociedad circundante que no ha dado los valores prometidos en su fundación, pero también “desde abajo” en la (re)conversión del ciudadano y creyente de a pie y en la movilización del mismo por causas sociales.

Por tanto, en los últimos años estas tres religiones han dado pasos interesantes en este sentido. Los cristianos católicos han tomado un nuevo aire en el impacto e incidencia social que tienen a la luz de las enseñanzas y las directrices dadas por el Papa Francisco. En este caso, esta resacralización propuesta por Kepel puede entenderse “desde arriba” en los constantes llamamientos que hace el jerarca del catolicismo a los líderes políticos del mundo, en especial, sus encuentros de Estado; pero también se puede entender “desde abajo”, en la gran apuesta que han hecho las iglesias particulares de ser una iglesia en salida, es decir, una iglesia donde “la prioridad está en la donación de la vida, que supone una Iglesia no "curvada" sobre sí misma, sino abierta al don y al consecuente servicio, comprometida toda entera con la evangelización” (Roncagliolo, 2014, p. 367).

Por otra parte, los cristianos protestantes han ganado terreno en el campo social y político. Para nadie es un secreto como en Latinoamérica en las últimas tres décadas, especialmente en Brasil, los movimientos protestantes son una fuerza política decisiva dentro de los comicios electorales; más aún, el auge de estos movimientos es una muestra clara de lo que recalca Kepel al querer tomar el poder político de la comunidad.

De igual forma, el pueblo judío en el año de 1977 vive dos momentos importantes. El primero de ellos es la pérdida, por parte del grupo de los laboristas, de la capacidad para formar gobierno lo que catapulta a la escena política a movimientos religiosos de muy distinto signo; el segundo de los acontecimientos es la pérdida de poder del sionismo laico el cual da paso al sionismo religioso.

En este mismo sentido el islam vivió un auge en la misma década, pues desde Senegal hasta Malasia este movimiento religioso gana protagonismo social, hasta llegar el triunfo de la revolución del Ayatolá Jomeini en la República Islámica en Irán en el año de 1979; por su parte, en nuestros días, el islam es protagonista, tanto religioso como político, en los países de oriente medio y en lugares estratégicos de Asia que confirman que existe:

Una proliferación de organizaciones islámicas que operan como importantes factores políticos y sociales para el resurgimiento y la difusión del islam. Existen organizaciones islámicas que actúan dentro del sistema político con respeto por el juego democrático y buscan una transformación estructural en sus respectivos países y en las relaciones internacionales. (Tamayo, 2009, p. 18).

Si bien es cierto que estas religiones tienen grandes diferencias doctrinales, morales y sociales, hasta el punto de ser totalmente antagónicas, no deja de ser llamativo que cada una fue abriéndose camino a su manera para tomar banderas no solo religiosas sino sociales y políticas cuyos efectos podemos identificar hasta nuestros días. En definitiva, la vuelta de la religión al plano de la organización política y social es evidente y como diría el propio Kepel en una entrevista: “Asistimos al retorno de la religión como factor en las relaciones internacionales” (Kepel, 1994. p. 267).

De igual manera, Jürgen Habermas, filósofo y sociólogo alemán, hace un análisis de las llamadas “sociedades pos-seculares europeas”. En su texto *¡Ay Europa!* este pensador plantea que desde:

El punto de vista de un observador sociológico... podemos denominar “pos-seculares” a sociedades ampliamente secularizadas. En estas sociedades, la religión mantiene una relevancia pública, mientras que va perdiendo terreno la certeza, secularista, de que en el curso de una modernización acelerada la religión desaparecerá a escala mundial (Habermas J, 2009, p. 69).

Aquí aparece entonces la primera característica de este fenómeno social-religioso, para el alemán las sociedades pos-seculares deben su origen aun proceso avanzado de secularización, a un proceso en donde se ha promovido la erradicación religiosa del ámbito público. Este proceso es un caminar de la mano entre la secularización y la modernización que ven como, poco a poco, la tecnificación y el avance de las ciencias da nuevas explicaciones a la realidad y relega a un espacio pequeño a los argumentos religiosos, por lo que “el ejercicio de la religión se ha retirado a formas más individuales” (Habermas J, 2009. p. 67). Pero entonces, ¿cómo puede surgir este pensamiento “tolerante” de la religión? ¿Cómo una sociedad altamente secular recapacita sobre el actuar de la religión y le permite entrar nuevamente en el diálogo público? Para Habermas existen tres “cambios de conciencia” que han dado paso a este fenómeno: el papel de los medios de comunicación, el papel interpretativo de la vida política por parte de la religión y la inmigración de individuos provenientes de culturas altamente religiosas y tradicionales.

En primer lugar, los medios de comunicación juegan un papel importante dentro del proceso pos-secular. Los conflictos planetarios, presentados frecuentemente como luchas religiosas⁹, desarrollan en el ciudadano secular un cambio de conciencia al hacerle ver lo singular y relativo de su visión sobre la religión; el medio de comunicación muchas veces no necesita usar la figura de los extremismos religiosos, sino que el simple hecho de publicar acciones violentas de tinte religioso pone en jaque el planteamiento de la futura desaparición absoluta de la religión. A partir de este fenómeno hay dos convicciones del ciudadano secular que entran en crisis: la primera de ellas es el postulado secular de la modernización social a espaldas de la religión, modernización que no podría alcanzar su máxima capacidad pues, al estar la religión en el centro de los conflictos sociales, esta será parte de la preocupación diaria del ser humano, además, a partir de la visión anterior, el paradigma de la desaparición total de la religión, que no tendría tampoco cabida, pues las sociedades constantemente estarían preocupándose por esta.

En segundo lugar, se encuentra el fenómeno del papel interpretativo de la vida política por parte de la religión. En este sentido Habermas “no piensa en la autopresencia eficaz que las iglesias hacen en los medios” (Habermas J, 2009. p. 68), sino que por el contrario, plantea que la religión influye en la construcción de la voluntad y de la opinión pública con contribuciones y opiniones acerca de temas pertinentes y de una alta incidencia social como el aborto, bioética médica, la corrupción, cambio climático, entre otros, lo que conlleva una alta carga electoral; las

⁹ Mateus Rodrigues de Mendonça y Raquel Rodríguez-Díaz mencionan que los medios de comunicación crean una conciencia colectiva que permite relacionar: “actos de terrorismo con "islamismo", posicionándose como un sobrenombre; análisis de medidas económicas impulsadas por Alemania que se asocian a la ética protestante; y aspectos más culturales ligados a pensadores, artistas o científicos de origen judío”

religiones pueden favorecer o perjudicar partidos y movimientos políticos a partir de las opiniones que emitan sobre los representantes políticos de estos, sus acciones y pensamientos y el ejercicio de calificarles como moralmente buenos o malos. Finalmente, está el fenómeno de los inmigrantes y los refugiados provenientes de países altamente religiosos y conservadores. En este sentido, primero Europa y más recientemente EE.UU.¹⁰ han tenido incontables oleadas de migrantes provenientes de países que tienen un gran sentido y aprecio por la religión lo que acarrea una inmigración confesional que debe arreglárselas para convivir de manera estable y pacífica entre todos ellos. Este pluralismo de creencias moviliza, tanto a los ciudadanos de a pie como a las mismas instituciones, a abrir espacios de diálogo social en donde prime el respeto y la tolerancia por las diferencias confesionales en busca de una sana convivencia.

A partir de esta realidad, ¿cuál debe ser el papel del Estado, que se ha proclamado libre de toda influencia religiosa, frente al nuevo protagonismo de esta en el entorno social y público? ¿Cómo articular, de la mejor manera posible, las intervenciones e ideas de los ciudadanos creyentes y no creyentes en el debate? Hay que partir de que el Estado dispone de los medios necesarios para aclarar las reglas de juego y permitirles a todas las partes participar del debate, pero debe hacerse la salvedad de que lo que no le está permitido es convertirse en un: “órgano ejecutivo de una mayoría religiosa que impone su voluntad a la oposición” (Habermas J, 2009. P. 79). Por tanto, todas las normas y las leyes que se emitan deben formularse en un lenguaje que

¹⁰ “De sobra es conocida la enorme significación que han tenido los flujos inmigratorios en la configuración de los Estados Unidos de Norteamérica. Cabe afirmar que ha sido consustancial con su propia conformación como país. Desde sus inicios, su orientación como «colonias de poblamiento», marcaron una tendencia imparabable y constante con la llegada, primero modesta, y pronto con mayor viveza, de un número continuado de inmigrantes”

sea entendido por todos los ciudadanos, más aun, esa neutralidad es necesaria, pues solo así una sociedad puede dar voz a la multiplicidad de instituciones y ciudadanos que la conforman.

De igual forma, la presencia de una sociedad pos-secular, desde la perspectiva de Habermas, no puede convertirse en el pretexto de formar una nueva alianza entre el Estado y la fe, por el contrario:

La “separación entre iglesia y Estado” exige que entre estas dos esferas haya un filtro encargado de dejar pasar únicamente las aportaciones “traducidas”, esto es, seculares procedentes de toda esa babel de voces del ámbito público trasladándolas hasta las agendas de las instituciones estatales. (Habermas J, 2009. P. 80).

De igual forma, debe fortalecerse la promoción de un Estado liberal que garantice la libre expresión del pensamiento y ciertos derechos mínimos básicos¹¹ como substrato del diálogo a partir de dos razones: la primera de ellas es para permitirle a las personas que no son capaces de manejar un doble escala de valores, sagrados y civiles, de participar en el diálogo público; la segunda razón es lo cauteloso que debe ser el Estado democrático para no callar voces de

¹¹ Estos derechos mínimos básicos son fundamentales dentro del estado liberal y democrático que prepondera en Latinoamérica y que permite el diálogo entre todos los miembros de la sociedad. Al respecto cabe mencionar “con el objeto de que se realice esta condición es necesario que a quienes deciden les sean garantizados los llamados derechos de libertad de opinión, de expresión de la propia opinión, de reunión, de asociación, etc., los derechos con base en los cuales nació el Estado liberal y se construyó la doctrina del Estado de Derecho en sentido fuerte, es decir, del Estado que no sólo ejerce el poder sub lege, sino que lo ejerce dentro de los límites derivados del reconocimiento constitucional de los llamados derechos "inviolables" del individuo”.

sectores sociales con fuerte arraigo religioso, pues es difícil identificar cuales visiones y opiniones pueden enriquecer la autocomprensión de la sociedad y su desarrollo.

Este es el debate planteado por sociólogos y filósofos entorno a estos dos planteamientos y posturas. Si bien existen detractores y seguidores tanto en la orilla secularista como en la orilla pos-secularista, lo cierto es que, tanto uno como otros, identifican la religión como una realidad social latente y presente en diario vivir del ser humano; negar su influencia es estar en otra realidad alterna, en un universo paralelo muy diferente. Pero, entonces, ¿son estas posturas las únicas que intentan analizar el fenómeno de la religión en el espacio público? ¿Acaso hay explicaciones que permitan comprenderla desde una mirada no eurocéntrica? ¿Pueden los contextos y realidades latinoamericanos aportar su propia visión en este fenómeno? Para responder estos cuestionamientos, con perspectivas y visiones diferentes, es necesario dar un nuevo paso y centrarse ahora en analizar la secularización y la pos-secularización con una mirada diferente.

2. Religión-Estado, una perspectiva anti-eurocéntrica y pos-colonial.

Como se presentó en el capítulo anterior, los planteamientos secularistas y pos-secularistas fueron desarrollándose, principalmente, a lo largo de la segunda mitad del siglo XX. En ese desarrollo ambos fenómenos adquirieron las particularidades propias de cada sociedad, enriqueciéndose a partir de las vivencias y las decisiones propias del colectivo. El presente capítulo se propone presentar las particularidades que adquirieron estos fenómenos sociales desde una perspectiva pos-colonial y anti-eurocéntrica; pero, antes de adentrarse en este análisis es necesario precisar estos dos conceptos.

Ciertamente, utilizar el término “pos-colonial” es hacer uso de una palabra relativamente nueva dentro del ámbito académico; es más, autores como el estadounidense Arif Dirlik (2010) la consideran, junto a “pos-modernismo”, una de las palabras más influyentes en el ámbito académico de las últimas décadas. En este sentido Dirlik comenta:

Tomando en cuenta únicamente la literatura, es sólo a partir de la mitad de la década de 1980 que se puso la etiqueta “pos-colonial” a esos términos con una frecuencia cada vez mayor. Eso sucedió conjuntamente con el uso de la etiqueta para describir a los intelectuales académicos originarios del tercer mundo, los así llamados intelectuales pos-coloniales, quienes adquirieron un respeto académico del que no habían gozado antes. (Dirlik, 2010, p. 55).

Por tanto, una definición amplia es entender que “pos-colonial” hace referencia a un grupo de académicos provenientes del tercer mundo, es decir, de espacios geográficos ubicados en su mayoría al sur del planeta, que con el paso del tiempo adquirieron una relevancia dentro del ámbito riguroso de la academia. Estos espacios geográficos pueden entenderse como Latinoamérica, India, África e, incluso, Australia que ganaron protagonismo en contraposición a los lugares y pensadores que históricamente han sido y son centrales o tradicionales, provenientes de la Europa continental y, más recientemente, de Canadá y EE.UU. En este sentido, el “pos-colonialismo” le da voz a las interpretaciones y argumentos de sectores del planeta que aportan visiones y perspectivas variadas y diferentes a los debates intelectuales actuales.

Ahora, este término no es excluyente en el sentido de que no elimina ni desconoce argumentos, análisis e interpretaciones racionales que se hagan sobre determinadas realidades o fenómenos antes de la década de los 80s; es más, se usa para identificar a pensadores anteriores a esta década, pero, lo que sí es necesario reconocer es que “ha contribuido a concentrar bajo un sólo término lo que había sido antes una serie de críticas difusas” (Dirlik, 2010, p. 57). Otra definición que puede ayudar a entender este término es la que entiende lo “pos-colonial” como la “descripción literal de las condiciones en sociedades que fueron previamente coloniales, en cuyo caso el término tiene referentes concretos, como en “sociedades pos-coloniales” o “intelectuales pos-coloniales” (Dirlik, 2010, p. 58). Es decir, lo “pos-colonial” de igual manera señala a sociedades que, durante algún tiempo, fueron colonias de imperios o Estados, los cuales ejercieron control mediante la fuerza y la conquista violenta del territorio¹². Por tanto, en lo que respecta al presente escrito y en consecuencia con los planteamientos de Dirlik, el término “pos-colonial” indica las nuevas visiones e interpretaciones que se hacen sobre las relaciones entre religión y Estado cuyo origen viene de regiones que históricamente fueron colonias de potencias, principalmente europeas y que, en las últimas décadas, han tomado relevancia e importancia dentro del ámbito académico a partir del aporte de los pensadores oriundos de estas regiones del globo.

Entonces ¿cómo puede entenderse una propuesta que permita la reflexión y el análisis de las relaciones entre Estado y religión a partir de una visión pos-colonial? Para responder esta pregunta es necesario que se parta del contexto social latinoamericano, el cual es el que más

¹² Dentro de estos territorios se encuentra los pueblos de Centro y Suramérica, así como también, las colonias del mar caribe; de igual manera, los pueblos de África; la colonia británica de India y el Asia meridional y, finalmente, las islas del pacifico como Filipinas, Nueva Zelanda, Australia, entre otros.

cercano se encuentra. Por una parte, se tiene una sociedad latinoamericana que cada vez se encuentra más dividida. “Por un lado, la ampliación de la inclusión social y la de los derechos relativos al género, la etnia, la sexualidad en general y, por otro lado, la existencia de movimientos que son su contrapunto: clasismos, racismos y sexismos, nacionalismos y elitismos reactivados”. (De la Torre & Semán, 2021, p. 12). La realidad social latinoamericana es de las más ambivalentes del planeta. Como se menciona anteriormente, se tiene movimientos y grupos sociales que han tomado las banderas por la búsqueda de igualdad para sectores marginados socialmente, para sectores que han sido olvidados por los gobiernos de la región. Pero, al mismo tiempo, han aumentado los movimientos ultraconservadores que buscan un cuidado de las costumbres, y se convierten con este discurso en promotores de acciones complejas de exclusión social a minorías por razones que pareciesen ya haber sido superadas.

Pero la religión también tiene sus propias características en la región. Atrás quedaron los años de monopolio, por designarlo de alguna manera, de las creencias cristiana católicas y cristianas protestantes. Hoy la región vive, ya desde hace algunas décadas, un crecimiento exagerado principalmente en dos frentes: el protestantismo y las creencias del “nuevo mundo”¹³; además, es también necesario tener en cuenta:

El ascenso de los grupos evangélicos, retroceso histórico del catolicismo, diversificación de prácticas, identidades y formatos religiosos heterodoxos, modificación del estatuto legal y práctico de las religiones, disputas de derechos individuales y colectivos

¹³ Con este término se hace referencia, por una parte, a las nuevas prácticas religiosas que han ganado terreno en medio de las ciudades modernas y que provienen de reinterpretaciones de costumbres ancestrales e indígenas, como por ejemplo las prácticas de la cultura wayuu o Tayrona, y, por otra parte, a prácticas de religiones de oriente como el reiki, el Feng shui, entre otras.

defendidos o atacados por las religiones, disputas institucionales sobre el lugar de la religión y sus relaciones con lo público, violencias y pacificaciones habilitadas por distintas religiones. (De la Torre & Semán, 2021, p. 13).

Esta realidad ha traído consigo una serie de crisis y adaptaciones sociales bien particulares; a continuación, se mencionarán cuatro de ellas. La primera es una discriminación religiosa, pues el crecimiento de estas y la división social no permite la construcción de una cultura pluralista que aprenda a valorar la diversidad como riqueza social. La segunda crisis está muy ligada con la laicidad del Estado, pues:

Los distintos grupos religiosos entran en juego en la esfera pública para conquistar espacios desde donde imponer sus credos y doctrinas. Esto contribuye a hacer de la laicidad (entendida como ordenamiento jurídico y de separación de la religión y de la política) un campo de tensiones complejo y en disputa entre las iglesias y el Estado. (De la Torre & Semán, 2021, p. 16).

La tercera crisis trata sobre las religiones minoritarias, pues cuando estas buscan crecer en adeptos y ganar espacios de diálogo público generalmente censuran y señalan, en nombre de la libertad religiosa, la práctica de quienes profesan y practican otro tipo de creencia. Si bien esto es un mal uso de la libertad de religión, pone de manifiesto que no es fácil permitirle a una nueva congregación o movimiento religioso adaptarse a la vida pública sin que denigre ni maltrate a otros quienes piensan diferente. Finalmente, la cuarta crisis está orientada desde la formación de la voluntad política; en este sentido, cuando la formación “mayoritaria se compone con la fuerte presencia de ideologías religiosas que conquistan el poder para promover la restricción democrática apuntando a su perpetuación y se posicionan contra las identidades, derechos y reivindicaciones de ciudadanos que no comparten esas ideologías” (De la Torre & Semán, 2021,

p. 16) ahí se generan nuevos espacios de crisis sociales que no permiten el crecimiento social de un grupo o comunidad en concreto.

Ahora bien, también existe un término muy parecido y que ha ganado relevancia en los últimos años, a saber, lo decolonial¹⁴. En este sentido lo decolonial hace referencia “al proceso que busca trascender históricamente la colonialidad.” (Restrepo & Rojas, 2010, p. 17). Pero antes de profundizar en este término, es necesario conceptualizar y precisar a qué se hace referencia con colonialidad. Por tanto, “La colonialidad es uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial / étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder, y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia cotidiana” (Quijano, 2020, p. 325). Es decir, la colonialidad es un accionar del poder capitalista moderno que busca una estratificación de la sociedad a partir de su cultura, sus costumbres, su raza, su tono de piel, su idioma e incluso sus facciones físicas, entre otros, e identifica al interior de dichas sociedades tipos de personas que pueden considerarse mejores que otras. Este proceso fragmenta las sociedades y hace relucir las diferencias entre los diversos estratos de cualquier tipo: económico, cultural, académico, etc.

¹⁴ Para profundizar un poco más sobre este término véase el texto “*El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*” de los escritores Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel. Al respecto estos autores mencionan que: “El concepto ‘decolonialidad’ resulta útil para trascender la suposición de ciertos discursos académicos y políticos, según la cual, con el fin de las administraciones coloniales y la formación de los Estados-nación en la periferia, vivimos ahora en un mundo descolonizado y poscolonial”.

A partir de lo anterior, lo decolonial hace referencia a la existencia de un proyecto con intenciones muchísimos más profundas que las que tiene lo pos-colonial. Si bien el primero indica la relevancia académica de los pensadores provenientes de regiones poco escuchadas, lo decolonial, por su parte, tiene aspiraciones muchos más grandes, pues pretende no solo señalar, sino aportar en el proceso de hacer posible la construcción de otros mundos a partir de la propia realidad de esos mundos. En este orden de ideas, lo decolonial exige una forma de pensar y de ser mucho más abierta a la pluralidad de la existencia, que valore la diversidad de los pueblos como una de sus principales características, en otras palabras “es la igualdad-en-la-diferencia o, parafraseando el eslogan del Foro Social Mundial, la posibilidad de que en el mundo quepan muchos mundos.” (Quijano, 2020, p. 21). Lo decolonial erradica todo pensamiento que divida al cuerpo colectivo de personas y permite que las ideologías, explícitas o implícitas, sobre una clasificación a partir de la cultura raizal o étnica no tengan cabida dentro de las sociedades modernas, especialmente en las sociedades latinoamericanas, pues estas son ricas en expresiones indígenas propias que a lo largo de los años fueron silenciadas o invisibilizadas por el bien de una mayoría que desconoce lo ancestral de estas comunidades.

Por otra parte, está el término “anti-eurocéntrico”. Es claro que, a simple vista, se vislumbra una relación entre estos dos; pero en el segundo término la definición no es tan precisa y concreta, por lo que se propone hacer un ejercicio a la inversa, es decir, comprender qué se entiende por eurocéntrico, para así, entender que “anti-eurocéntrica” es lo contrario. Lo primero, es la referencia geográfica a una determinada región rica en historia, cultura, entre otros aspectos; en este sentido, y al llevar esta referencia geográfica a un plano académico, se puede entender lo eurocéntrico como:

La perspectiva de conocimiento que fue elaborada sistemáticamente desde el siglo XVII en Europa como expresión del proceso de eurocentramiento del patrón de poder colonial/moderno/capitalista. En otros términos, como expresión de las experiencias de colonialismo, y de colonialidad del poder, de las necesidades y experiencias del capitalismo y del eurocentramiento de tal patrón de poder. Fue mundialmente impuesta y admitida en los siglos siguientes como la única legítima racionalidad. En todo caso, como la racionalidad hegemónica, el modo dominante de producción de conocimiento. (Quijano, 2000, p. 13).

En otras palabras, en consonancia con lo que afirma Quijano, el eurocentrismo es el proceso social que llevó a la cima los planteamientos, los procesos y los desarrollos culturales de la Europa occidental entendiéndose estos mismos como hegemónicos, es decir, como los principios supremos desde los cuales se puede y debe entenderse la realidad. Además, es fácil percibir una clara asociación del eurocentrismo a los procesos coloniales, lo que presupone un dominador sobre unos dominados que, con una mirada académica, señala la idea fuerte del dominio epistémico de las reflexiones europeas por sobre las reflexiones y análisis de las colonias dominadas. Aquí entonces, por ejemplo, surge la imposición de procesos liberales y democráticos en los ambientes políticos a la luz de los aportes hechos por los pensadores franceses e ingleses de la Europa del siglo XVII y XVIII; en economía va a preponderar la idea del capitalismo como base fundamental para el desarrollo de las sociedades, aunque también llegarán las propuestas comunistas de Marx; o, finalmente, en religión se impondrá la visión cristiana que será una de las principales banderas del proceso colonial europeo.

Este eurocentrismo es particular por algunas de sus posturas. Primero, es un claro ejercicio de lo que se puede llamar “xenofobia intelectual”, pues no valora ni tiene en cuenta los aportes y reflexiones hechos por ciudadanos que habiten en las excolonias; segundo, usa una misma visión y metodología para entender y aplicar todo principio político, económico, religioso, cultural, entre otros, en el planeta, lo que deja a un lado la vivencia diaria del ser humano en su contexto y desconoce los mismos procesos de interpretación y adaptación de las sociedades; en otras palabras, y con una visión cultural, el eurocentrismo: “sería el etnocentrismo de los occidentales, modernos, blancos por añadidura” (Rochabrún, 2005, p. 55). En este orden de ideas, la referencia al término “anti-eurocéntrica” indica la reafirmación de los planteamientos provenientes de regiones que históricamente no han sido protagonistas del desarrollo humano, visiones que distan de aquellas que tienen los fenómenos y los procesos europeos como puntos de partida y de análisis.

A partir de estas precisiones cabe la pregunta: ¿cómo es una perspectiva anti-eurocéntrica y pos-colonial de la relación entre religión y Estado? Un primer punto que surge es un cambio de perspectiva histórica: Europa deja de verse como el hilo conductor de la historia mundial. El recorrido histórico del hombre, a lo largo de su existencia, no coloca a Europa como el eje central desde el cual todas las sociedades se desarrollaron y diseminaron por el mundo. Como lo afirma Dussel: “Sólo hace dos siglos (Europa) logra imponer su dominación definitiva sobre la periferia. Europa nunca fue antes el centro de la historia ni su necesaria referencia, como lo pretende Hegel.” (Dussel, 2001, p. 413). Si se fija la mirada en épocas primitivas de la humanidad, los grandes centros geográficos no se hallan en el viejo continente, sino que, por el contrario, sobresalen las grandes deltas del Nilo en África, los valles verdes del Éufrates y el Tigris en la antigua sociedad mesopotámica del oriente medio o el río amarillo en la primitiva

civilización China. Aquí claramente se ve que el desarrollo no es hacia el occidente, como se pretende enseñar, más bien tiende hacia el este.

Pero no solo es un análisis geográfico, también se puede evidenciar una influencia ético-moral. En este sentido, Dussel señala un macro-relato importante de la cultura egipcia que influyó de gran manera en las civilizaciones de mediterráneo oriental y pareciese la semilla en la construcción del concepto de la ética personal:

En efecto, Osiris -quizá un reyezuelo histórico y después convertido míticamente en un dios- es el que juzga a los muertos, a su Ra personal (como un *principium individuationis*) y con nombre propio, en el Gran Juicio Universal y Final en la sala de Maat (diosa del Orden y de la Justicia), en presencia de toda la humanidad. Osiris (representado en la escritura jeroglífica egipcia por un "ojo" -todavía presente sobre la pirámide masónica en el billete norteamericano de un dólar-, porque "ve" todas las obras humanas aún las más secretas) es un mito fundante de las culturas mediterráneas, judía, cristiana y musulmana, y por ello de la llamada cultura occidental secularizada y pos-convencional que hoy se globaliza (en su nivel instrumental). (Dussel, 2001, p. 414).

En este ejemplo, presentado por el pensador argentino, se puede identificar la semilla de lo que a *posteriori* se identificará como la conciencia personal, la ética personal, la justicia que todo hombre debe tener, luego de su muerte, frente a ese dios que juzga y califica sus vidas de acuerdo con los actos realizados. Este mito, entonces, extendido luego a las principales religiones dominantes del planeta en la enseñanza de la necesidad de la responsabilidad propia, de la argumentación ética y moral, surge a partir de un macro-relato egipcio que fue asumido, de variadas maneras, por las civilizaciones del oriente medio e interpretado desde sus propias

experiencias de vida, lo que vuelve y evidencia que Europa, en un principio, no era el centro de la civilización. Pero esto no se detiene aquí, las culturas indoeuropeas¹⁵ también dejaron su huella en la construcción del pensamiento moderno presente hasta hoy. Comenta Dussel:

Si nos remontamos aproximadamente al año 300 d.J.C, observaríamos el siguiente panorama: en China reinaba la dinastía confuciano-taoísta de los Tsin occidentales (265-317 d. J.C) dominando la "*Ruta de la Seda*" hacia el Oeste; se producía el pasaje de los Sakas a los Grupa en la India -Asoka impone el budismo en todo el continente Indostánico en el 232 d. J.C-; se organizaba el imperio persa sasánida con Sapor II (309-379 d. J.C); decaía una Roma corrompida, que unifica el imperio oriental griego y el occidental latino, en tiempos de Diocleciano, rodeada de germanos hostiles; y se expandían los reinos bantúes desde el sur del Imperio romano hacia el sur del África. (Dussel, 2001, p. 415).

Esta realidad geo-política presenta unos bloques culturales claramente definidos y que pueden incluso identificarse hasta la actualidad. Es decir, hoy se ve un oriente lejano influenciado por los pensamientos de Confucio y sus enseñanzas, de ahí se derivan algunas particularidades como Mongolia o el Tíbet que asumieron la interpretación del confucionismo a partir de sus mismas vivencias; más hacia el occidente está India y los países del Asia-ecuatorial, ampliamente enriquecidos con el pensamiento del budismo y sus expresiones religiosas; por su parte, en el oriente medio priman los gobiernos musulmanes y, finalmente, en el occidente, surge el cristianismo sobre los vestigios de los que en algún momento fue el imperio romano, eso sí,

¹⁵ Pueden considerarse los celtas, germanos, latinos, eslavos, griegos, hititas, kurdos, armenios, persas, indios y los Vedas como pueblos indoeuropeos.

debe hacerse la salvedad de que esta influencia cristiana proviene de las tierras de Israel y de las iglesias primitivas del Asia menor, o sea, lo que hoy se conoce en su mayoría como Turquía. Esto demuestra que: “El mundo helenístico o romano, y mucho más la occidental Europa latino-germánica, nunca había sido "centro" del "antiguo sistema, ni Europa la será hasta fines del siglo XVIII” (Dussel, 2001, p. 416).

Ahora bien, los teóricos pos-coloniales y anti-eurocéntricos suelen preguntarse: ¿cómo se llegó a esta visión eurocéntrica? Para Dussel hay dos hechos históricos que cambian el panorama del mundo y colocan a Europa en el centro de la discusión: el descubrimiento y la expansión en el “nuevo mundo” y la revolución industrial. En primer lugar, el descubrimiento de América da a Europa la capacidad económica de adquirir productos y negociar de manera permanente con las potencias orientales; además, se acumulan las riquezas provenientes de las tierras “mexicanas y peruanas” que llevan a los reinos a ser más ricos y mejorar su capacidad adquisitiva, militar y económica. Por otra parte, la revolución industrial brinda el poder de suministrar productos a un mayor número de regiones con bajo costo de producción y reduce la proporción valor-trabajo; esto hace que los pueblos de oriente se interesen por adquirir estos económicos productos y catapulte a las sociedades europeas a la cima del escenario mundial.

Pero entonces, ¿qué ocurre con aquellos macro-relatos propios de las regiones colonizadas? ¿Acaso no tiene ningún valor de verdad las experiencias propias de cada región, en el ejercicio de develar las relaciones entre Estado y religión? Y en lo que atañe a la presente tesis, ¿acaso las experiencias propias de la región latinoamericana no aportan visiones novedosas a este fenómeno? Como se pregunta el mismo Dussel (2001): ¿han podido 200 años de hegemonía superficial europeo-secularizante capitalista e imperial destruir esos mundos profundos, inconscientes, simbólicos, rituales, festivos, populares, pleno de historia y sentido

cotidiano? Es en este punto donde prima la necesidad de demarcar la interpretación de las relaciones Estado-religión únicamente desde la experiencia de los ojos europeos. Para los pueblos latinoamericanos y del Caribe, los procesos secularistas o pos-secularistas tienen sus propias dinámicas internas y externas, o, en otras palabras:

Reflexionar sobre la configuración pública de las religiones y las culturas políticas predominantes en las heterogéneas sociedades latinoamericanas, implica una profunda revisión de los paradigmas dominantes, en los que las perspectivas europea y norteamericana no resultan automáticamente *transpolables* al contexto latinoamericano y caribeño. (Cruz Esquivel & Mallimaci, 2018, p. 13).

Por lo anterior, se hace necesario adentrarse en la multiplicidad cultural y social de los pueblos latinoamericanos para reconocer en ellos sus adaptaciones, decisiones y métodos que han ido desarrollándose desde su colonización, a finales del siglo XV, hasta el presente. En este sentido, sobresalen cuatro características de la región: el mimetismo simbólico, la no desaparición de la religión, la presencia mayoritaria del cristianismo y la diversidad política. Cuando se habla de mimetismo religioso se quiere indicar la gran riqueza cultural-religiosa que los pueblos del continente poseen y que dinamizan toda la vida social de la comunidad. En los diversos países de la región encontramos un sinfín de expresiones populares que son consecuencia de la adaptación de los principios religiosos a las propias necesidades del ser humano en concreto: “las grandes religiones latinoamericanas no son más que el subproducto de las conquistas que implantaron, pero no destruyeron totalmente las antiguas creencias indígenas o africanas” (Rama, 1974, p. 32).

En efecto, el proceso colonizador de las potencias europeas llevaba en sus manos la espada, por un lado, y la cruz, por el otro, pero este proceso evangelizador no logró acabar con todas las creencias ancestrales de los indígenas residentes de estas tierras, sino que, poco a poco, fueron mimetizándose y acoplándose al fuerte proceso cristianizador del continente europeo; más aún, estas creencias también tuvieron un protagonista más, los esclavos africanos, que trajeron sus creencias a los nuevos territorios americanos y vincularon a tres ejes religiosos desde el siglo XVI. De igual modo, lo extenso y basto del territorio también ayudó en ese mimetismo, pues la cultura no es única ni homogénea en los pobladores, sino que, por el contrario, cada región toma sus rituales y acoplándolos a la nueva religión dominante. En otras palabras, puede decirse que hubo un proceso cristianizador de las tradiciones religiosas indígenas o un proceso de mundanización de las enseñanzas cristianas. Así pues:

Los símbolos, ritos y celebraciones cristianas se mimetizan con los símbolos y ritos políticos y culturales en la mayoría del continente. Las vírgenes –como la de Guadalupe, Aparecida, Luján o del Cobre– o los Cristos sufrientes o los santos y santas mediadoras o las devociones religiosas populares de cada uno de los países de la región siguen siendo dadores de sentido para amplias poblaciones del subcontinente. (Cruz Esquivel & Mallimaci, 2018, p. 19).

Otra característica es la no desaparición de la religión. Si bien es cierto que los procesos secularistas provenientes de Europa y adaptados a los sistemas políticos del nuevo mundo proclamaban, en cierto momento, la desaparición de la vida religiosa del ámbito público, en Latinoamérica este fenómeno prácticamente no ocurrió. Aunque sí se lograron grandes avances emancipatorios de la religión y la vida pública, esta logró adaptarse rápidamente a los cambios

sociales y generar nuevos balcones desde donde observar e intervenir en lo público. Ya la religión no es propiamente quien dirige y ordena la vida social del hombre, en definitiva, ha abandonado el pulpito de mando del que gozaba en un momento de la historia, pero su incidencia es grande en la actualidad. Un claro ejemplo de esto es la multiplicidad de organizaciones e iglesias, de origen religioso, que atienden a los ciudadanos de las periferias, en donde su aporte con mercados, ropa, vivienda, entre otros, deja en evidencia su protagonismo y servicio social en favor de los más vulnerables.

La tercera característica es una obviedad dentro de la sociedad latinoamericana, la presencia mayoritaria del cristianismo¹⁶. Si bien esta característica responde, en primer lugar, a un criterio histórico que fue monocromático al ser el catolicismo la única religión extendida en el continente, en la actualidad es llamativa porque el auge de nuevas iglesias cristianas, principalmente en Centroamérica y Brasil, hace relevante la aparición de legislatura y de políticas de gobierno que enfatizan y desarrollan criterios cristianos dentro de los sistemas democráticos existentes. Los ciudadanos deben entonces sentarse a debatir con representantes que conciben la realidad y la existencia desde la visión del cristianismo y que buscan el desarrollo de agendas que permitan enraizar, aún más, la moral y la ética cristiana dentro de los pueblos:

¹⁶ El cristianismo, religión mayoritaria en el mundo hispanohablante, abarca distintas ramas, entre ellas, el catolicismo apostólico romano, el cristianismo ortodoxo, el protestantismo, los testigos de Jehová y las diferentes variantes del evangelismo (pentecostal, metodista, bautista, etc.). Según una encuesta realizada por la Corporación Latinobarómetro en 2017, más del 80% de la población adulta de América Latina afirma profesar algún tipo de credo religioso. De ellos, seis de cada diez se identifican como católicos.

Repensar las relaciones entre política y religión en América Latina y el Caribe en el siglo XXI supone también hacer memoria de cómo la mayoría de los partidos políticos se encuentran permeados por concepciones de la larga memoria judeocristiana y confluyen en imaginarios y representaciones complejas: promesas, esperas, sacrificios, mesianismos, infiernos y paraísos no son solo categorías religiosas sino que –secularizadas– siguen presentes en el siglo XXI en la vida cotidiana y en los relatos socio-políticos. (Cruz Esquivel & Mallimaci, 2018, p. 18).

Por último, se encuentra la diversidad política. En muchos países de la región se ha pasado de un bipartidismo histórico, que enfrentaba electoralmente a dos grandes movimientos políticos en las urnas, a una explosión política muy diversa y variada en donde casi todo grupo social tiene representación o aspiración a ocupar cargos públicos. Por tanto, hoy se pueden encontrar grupos sindicales de taxistas o guardias de seguridad hasta de empleados del Estado, movimientos estudiantiles en las regiones, juntas de acción comunal que surgen a raíz del crecimiento urbanístico de las ciudades, asociaciones y cooperativas que integran microempresas, ONGs, asociaciones de cuidadores ambientales, de protectores de animales, en fin. Es una diversidad casi que a la par de lo ocurrido con la religión cristiana, se adapta a las realidades sociales y desde sus mismas experiencias genera procesos sociales que vinculan cada vez a más personas. Como lo comenta Daniel Levine:

Son los grupos de barrio, de derechos humanos, de mujeres, de sobrevivencia (como las ollas comunales peruanos), las cooperativas, grupos culturales, sindicatos nuevos, de vecinos, de micro empresarios, de piqueteros, y así por el estilo. Abren la vida pública a

grupos excluidos y voces silenciadas, y en conjunto representan la creación de una serie de espacios de vida pública que en muchos casos no existían antes. (Levine, 2006, p. 14).

Este es el panorama en la región. Es claro que existen muchas más características, pero en general son estas las que se consideran que pueden articular las relaciones Estado-religión de los sistemas políticos de Latinoamérica. Por esto es que se hace necesario repensar la vida pública en la diversidad cultural y religiosa de cada país, dar voz a los procesos particulares y heterogéneos que adaptan y configuran los sistemas políticos y evitar siempre ejercer una mirada única eurocéntrica, pues se corre el riesgo de no vincular en la reflexión las vivencias diarias de las sociedades, sus cosmovisiones, su autodeterminación, en definitiva, su libertad. Como dice Mallimaci (2018): “En tal sentido, repensar América latina en su unidad y diversidad se torna un imperativo necesario. Reflexionar sobre las configuraciones públicas que asumen las religiones en sus territorios y las culturas políticas predominantes en las complejas y heterogéneas sociedades en un sendero de investigación comparativa, ahondando en categorías analíticas e interpretativas nativas.” (p. 21).

Hasta este punto se han dado dos pasos en el desarrollo de la presente tesis. En primer lugar, se hizo una presentación de los planteamientos acerca de la secularización y la pos-secularización como presentación del debate. En segundo lugar, se expuso la necesidad de repensar estos fenómenos desde una perspectiva pos-colonial y anti-eurocéntrica, es decir, desde una perspectiva que valore las experiencias y las decisiones propias de los pueblos en la adaptación y relevancia que debe jugar la religión en el ámbito de lo público, especialmente en el

contexto latinoamericano. Ahora se intentará hacer un acercamiento a los planteamientos que Boaventura de Sousa Santos hace entorno a esta problemática.

3. Teologías políticas progresistas, pluralistas y contrahegemónicas

En el marco del debate y la discusión por el regreso de la religión a la vida pública, dentro de las idas y venidas de los pensadores entre el fortalecimiento y la crítica a una visión secular o pos-secular de este fenómeno aparecen los planteamientos de Boaventura de Sousa Santos. Este capítulo hará una aproximación a la propuesta que este pensador luso presenta en el texto *Si Dios fuese un activista de los derechos humanos*. En primer lugar, se expondrán la defensa que desarrolla el autor en favor de la necesidad de una visión pos-colonial y anti-eurocéntrica del fenómeno religioso; en segundo lugar, se presentará el aporte de Santos al debate, más específicamente, aquello que él autor llama las teologías políticas progresistas y pluralistas, junto a su sentido contrahegemónico.

3.1 Necesidad de una visión pos-colonial y anti-eurocéntrica

El desarrollo que Santos ha dado sobre el papel de la religión en el ámbito público parte de la necesidad de alejarse bastante de toda propuesta que intente ser universal, en el sentido de tener aspiraciones a delimitar en un marco conceptual, propio y único todo fenómeno de este tipo. Por el contrario, defiende que, dentro de las mismas sociedades, los fenómenos sociales se desarrollan de diversas maneras y con características específicas que los individualizan y les permiten escapar de todo intento homogenizador por estudiarles. En este sentido, Santos se

separa del intento erróneo hecho por el pensamiento occidental de querer buscar una única respuesta que permitiese explicar de forma universal el papel de la religión dentro del mundo secular, “La solución occidental moderna de la cuestión religiosa es un localismo globalizado¹⁷, es decir, una solución local que, en virtud del poder económico, político y cultural de quienes lo promueven, acaba por expandir su ámbito a todo el globo” (Santos B. D, 2014, p. 29). En este orden de ideas, el autor expone una crítica necesaria que debe ser tenida en cuenta para interpretar el papel de la religión en lo público: el carácter hegemónico¹⁸ de los derechos humanos.

La crítica que presenta Santos, y desde la cual desarrolla su texto, es el colonialismo y el eurocentrismo de occidente cimentado sobre los casi incuestionables derechos humanos. La sociedad occidental y casi la mayoría de los Estados del mundo han estructurado un buen número de sus leyes y principios legislativos a partir del reconocimiento de los DDHH. Estos han servido de base para alcanzar avances sociales en el reconocimiento de sectores marginados, en el desarrollo de políticas económicas que permitan el acceso de una mayor cantidad de personas a los avances científicos y tecnológicos del mundo moderno, incluso, en nombre de estos se invierten recursos para acercar a una vida digna a los sectores menos favorecidos. Un

¹⁷ Santos desarrolla este término en el texto *Los procesos de la globalización* publicado en el año 2001. Allí entiende que los localismos globalizados son aquellas interpretaciones y análisis que se hacen de fenómenos sociales que presenta determinada comunidad, pero dado ciertas características, como región, economía, peso político o novedad del fenómeno social, surge la idea de analizar todo fenómeno parecido bajo los mismos parámetros y olvidar las características propias de cada sociedad.

¹⁸ En sus palabras, “considero hegemónica una actuación social que se sirve de normas culturales dominantes y está constituida por normas de poder desiguales”

Estado moderno que no desarrolle políticas estatales que permitan la defensa de estos es criticado y castigado de múltiples formas¹⁹. Pero Santos es muy claro en este sentido, “la gran mayoría de la población mundial no constituye el sujeto de los derechos humanos, sino más bien el objeto de los discursos sobre derechos humanos” (Santos B. D, 2014, p. 14). En otras palabras, a pesar de que los DDHH forman parte de los pilares sobre los que se estructura la sociedad moderna, al menos en la sociedad occidental, muchas de las personas y los ciudadanos del mundo no pueden acceder a ellos, pasan a convertirse en una especie de chivos expiatorios sobre los cuales solo se proclaman palabras, pero no se concretizan acciones claras que les ayuden a hacer uso de estos.

Entonces, ¿desde la perspectiva de Santos son los DDHH una excusa colonial y eurocéntrica de los países más desarrollados? Santos ve en estos una excusa política occidental que, luego de la época del colonialismo, dividió al mundo en dos sectores: sociedades metropolitanas y sociedades coloniales. Este pensamiento abismal²⁰, marcado fuertemente por las diferencias sociales que se viven en uno y otro sector, no solo hizo que las personas fueran totalmente distintas en oportunidades y desarrollos, también logró que, el enraizamiento de estos,

¹⁹ En este sentido, pueden mencionarse bloqueos económicos como los que realiza EE.UU. a países como Venezuela y Cuba o los múltiples decretos que emite la ONU a los estados que realizan acciones contra los principios fundantes de los DDHH.

²⁰ “El pensamiento occidental moderno es un pensamiento abismal. Éste consiste en un sistema de distinciones visibles e invisibles. Las distinciones invisibles son establecidas a través de líneas radicales que dividen la realidad social en dos universos, el universo de “este lado de la línea” y el universo del “otro lado de la línea”. La división es tal que “el otro lado de la línea” desaparece como realidad, se convierte en no existente, y de hecho es producido como no-existente. No-existente significa no existir en ninguna forma relevante o comprensible de ser. Lo que es producido como no-existente es radicalmente excluido porque se encuentra más allá del universo de lo que la concepción aceptada de inclusión considera es su otro”

solo fuera posible al otro lado del abismo, es decir, en las sociedades metropolitanas donde los avances sociales y las libertades individuales pudieran ser vividos por sus ciudadanos; mientras que a este lado, las sociedades coloniales solo acceden a estos avances de manera paulatina y muy lenta, es más, algunos ni siquiera pueden acceder hoy día a estos. Son entonces estas sociedades metropolitanas las que verdaderamente han sido sujetos de los DDHH, es en estas donde la defensa de los mismos ha movilizados a los gobiernos y a pueblos a proponer un avance social que permita una igualdad social, una defensa de la libertad, entre otras acciones. Por el contrario, las sociedades coloniales son los objetos discursivos de estos derechos, únicamente se les menciona como futuros campos de acción o como procesos incipientes donde se ha empezado a construir un tejido social que parta de estos derechos. Pero Santos va más allá:

Lo que yo he mantenido es que esa división abismal, que produce radicales exclusiones, lejos de ser eliminada al finalizar el colonialismo histórico, continúa existiendo por otros medios (neocolonialismo, racismo, xenofobia, permanente estado de excepción en el trato a presuntos terroristas, inmigrantes indocumentados o personas en busca de asilo, e incluso ciudadanos comunes víctimas de políticas de austeridad dictadas por el capital financiero). (Santos B. D, 2014, p. 14).

¿No son acaso las decisiones económicas o políticas de las potencias mundiales un nuevo modo de colonialismo moderno donde se controla el proceder de los países más pobres? ¿En este mismo proceder de los países desarrollados no se realizan acciones, inclusive, que van en contra de lo que ellos mismos proclaman aborrecer a partir de la defensa de los DDHH? Esta nueva forma hegemónica y colonial es palpable tanto social como geográficamente. El mundo posee grandes diferencias políticas, incluso en países donde el discurso de los derechos humanos hace

parte de la agenda política diaria. Ha de compararse las potencias mundiales como EE.UU. o Inglaterra ubicadas en el norte geográfico que se glorían así mismas por ser abanderadas en el respeto por las libertades individuales y ver, al mismo tiempo, países centroamericanos o africanos en donde se realizan acciones, defendidas por estos Estados, que distan bastante de los que se esperaría fuera una aplicación correcta de los DDHH. Pero, si estas acciones ocurren ¿por qué se continua con este discurso de los derechos humanos? Para responder a esta pregunta Santos plantea que, dentro del discurso moderno que busca la defensa de estos principios, las sociedades han caído en cuatro ilusiones²¹ que les han mantenido ciegas: ilusiones teleológicas, triunfalismo, descontextualización y monolitismo.

La primera de estas ilusiones es lo que llama una ilusión teleológica, es decir, en leer “la historia hacia atrás, comenzando por el consenso que existe hoy respecto a los derechos humanos y el bien incondicional que entraña, y leer la historia pasada como una senda lineal que lleva a este resultado” (Santos B. D, 2014, p. 15). Esta ilusión hace que el recorrido histórico de las sociedades sea analizado en clave de DDHH, es decir, permite señalar todo suceso acontecido como un paso necesario que fue dado para la consolidación de los DDHH como actualmente se conocen y se pregonan. Esta ilusión oculta y opaca las múltiples interpretaciones que sobre los derechos humanos hayan podido surgir a partir de la autodeterminación de las sociedades, además, al afinar bajo una sola nota todas las posibles interpretaciones, la idea de estos pareciese que estuviese puesta a *priori*, como una especie de idea innata dentro de la conciencia social, por llamarlo de alguna manera, cuando en realidad el desarrollo conceptual y teórico de los derechos

²¹ El autor hace una exposición más exhaustiva de estas cuatro ilusiones en el texto *Hacia un nuevo sentido común jurídico: derecho, ciencia y política en la transición paradigmática del año 1995*, más exactamente en las paginas 327-364.

humanos se debe a un resultado de múltiples reflexiones que partieron de las experiencias en comunidades determinadas.

La segunda ilusión es el triunfalismo de los derechos humanos en el plano internacional. En este sentido, el discurso mundialmente diseminado sobre estos derechos pareciera que fuera el superior de todos y que, al mismo tiempo, menospreciara las reflexiones diferentes y distantes, ya sean en términos políticos o éticos. Este triunfalismo tendría su validez, según Santos “si pudiera demostrarse que los derechos humanos, en cuanto lenguaje de la emancipación humana, tienen un mérito superior por razones distintas del hecho de que han resultado ganadores” (Santos B. D, 2014, p. 16). La tercera ilusión es la descontextualización. Como es de conocimiento, el discurso actual de los derechos humanos parte de los conceptos y argumentos planteados desde la Ilustración del siglo XVII, la Revolución Francesa y la Revolución Estadounidense, pero si bien pueden tener un origen común, su desarrollo no lo es, ya que han sido utilizados de muchas formas, algunas tan contradictorias y dispares que pueden considerarse completamente contrarias a lo que estos defienden. Por ejemplo, la mayoría de los procesos revolucionarios, a partir del siglo XVIII, fueron convocados con base en estos mismos derechos; pero de igual forma, la invasión de Napoleón a Egipto en 1789 hace uso de este mismo discurso. Allí Napoleón pronunció las siguientes palabras “Pueblo de Egipto: Nuestros enemigos os dirán que he venido a destruir vuestra religión. No les creáis. Decidles que he venido a restablecer vuestros derechos, castigar a vuestros usurpadores y exaltar la verdadera fe en Mahoma” (Hurewitz, 1975, p. 116). En definitiva, el mismo discurso de los derechos humanos ha tenido diferentes significados en diferentes contextos históricos que legitimaron y sirvieron de bandera tanto a procesos revolucionarios como contrarrevolucionarios.

La última de las ilusiones, el monolitismo, “consiste en negar o minimizar las tensiones de las teorías sobre los derechos humanos e incluso sus contradicciones internas”. (Santos B. D, 2014, p. 18). Estas tensiones se dan en dos sentidos, por una parte, el monolitismo se da en la lucha de dos identidades colectivas, la primera de ella es amplia e inclusiva, la humanidad, la segunda es una identidad más restrictiva, el estado. Esta primera tensión pone en jaque el discurso de los derechos humanos, pues la primera identidad tiene como objetivo abarcar e incluir a aquellas personas que por diversas circunstancias no pueden participar de estos. Pero con el paso del tiempo, los derechos humanos fueron incorporándose en las constituciones de los Estados lo que hizo que pasaran a considerarse derechos ciudadanos y fueran promovidos y protegidos por este. En esta situación, los derechos pasaron a convertirse en el campo más bajo de inclusión de las personas que buscó acaparar a los más invisibles de la sociedad; pero a partir de la llegada del neoliberalismo y su supuesto ataque al Estado como garante de estos derechos se ha perdido la línea que permite distinguir entre comunidad de ciudadanos, comunidad de seres humanos y comunidad de consumidores y, dado que el Estado busca defender a sus ciudadanos, quienes no puedan entrar en esta comunidad pierden, entonces, su identidad y llegan a convertirse en una especie de subhumanos. La segunda tensión se da entre derechos individuales y derechos colectivos. Para Santos:

Dado que los derechos colectivos no forman parte del canon general de los derechos humanos, la tensión entre derechos individuales y colectivos es consecuencia de la lucha histórica de los grupos sociales que, siendo excluidos o discriminados en cuanto grupos, no podían ser debidamente protegidos por los derechos humanos individuales. (Santos B. D, 2014, p. 20).

Estas cuatro ilusiones mantienen el discurso sobre los DDHH, en primer lugar, como si fuese universalmente válido independientemente del contexto social, económico o político; en segundo lugar, hace que el mismo discurso sirva como única herramienta válida en la lucha de los menos favorecidos contra los regímenes de poder actuales. Ahora bien, ¿qué papel juega la religión dentro de este discurso? Para Santos la religión, o lo que él llama las *teologías políticas*, cuyo concepto se desarrollará más adelante, es una parte esencial del ejercicio social con sentido revolucionario por *desuniversalizar* los DDHH, de desarraigarlos de aquellas visiones coloniales y eurocéntricas que buscan un mismo análisis, bajo los mismos principios, bajo una única mirada. Si bien Santos en el texto no hace una exposición profunda y sistemática de las religiones dentro de los contextos sociales, sí considera que estas forman parte de los discursos contrahegemónicos²² que alzan sus voces para promover un discurso revolucionario a favor de los menos favorecidos. A este fenómeno, donde la religión se convierte en abanderada de la lucha contra el nuevo colonialismo y eurocentrismo de occidente, Santos les llama zonas de contacto, entendidas estas como:

Zonas en las que ideas, conocimientos, formas de poder, universos simbólicos y modos de acción rivales se encuentran en condiciones desiguales e interactúan de múltiples maneras (resistencia, rechazo, asimilación, imitación, traducción, subversión, etc.), de modo que dan origen a constelaciones culturales híbridas, en las que la desigualdad de los intercambios puede ser reforzada o reducida.” (Santos B. D, 2014, p. 61).

²² “Tienen carácter de contrahegemónico las luchas, los movimientos, y las iniciativas que tienen por objeto eliminar o reducir las desigualdades relaciones de poder, transformándolas en relaciones de autoridad compartida y que recurren, para tal fin, a discursos y prácticas que son transnacionalmente inteligibles”.

Estas zonas de contacto, en donde la religión entra a ser protagonista, genera turbulencias políticas, económicas, culturales, entre otras y ponen en tela de juicio el sentido hegemónico de los derechos humanos, revaloriza sus límites y cuestiona su accionar. Santos identifica tres turbulencias: turbulencias entre principios rivales, turbulencias entre raíces y opciones, turbulencias entre lo sagrado y lo profano, lo religioso y lo secular, lo trascendente y lo inmanente. La primera zona de contacto debe analizarse desde la lucha constante entre principios y prácticas. El discurso que durante las últimas décadas se ha desarrollado alrededor de los DDHH los ha convertido, poco a poco, en derechos cada vez más inclusivos, sin embargo, la práctica de estos mismos ha permitido y hasta tolerado prácticas cada vez más desiguales e intolerantes. En esta primera zona de contacto la religión es un espacio donde se revaloriza y se piensan nuevamente las prácticas sociales basadas en los mismos derechos; estas logran inyectar al discurso de los DDHH un nuevo aire de innovación y de cambio, permite entenderlos a partir de las mismas reflexiones que esta hace sobre el hacer del creyente. La turbulencia entre principios rivales permite que el ciudadano, la persona, sea capaz de identificar la distancia enorme que puede evidenciarse entre la teoría y la práctica, entre el decir y el hacer:

Siempre que los derechos humanos se ponen al servicio de luchas contrahegemónicas son sometidos a un proceso de reconstrucción política y filosófica que hace aún más visible, y más condenable, la discrepancia entre principios y prácticas que subyace al complejo de los derechos humanos imperialista y liberal hegemónico. (Santos B. D, 2014, p. 63).

La segunda de las turbulencias es la que se presenta entre raíces y opciones. El cambio a la modernidad de las sociedades occidentales se representa mediante una ecuación de raíces y opciones, donde cada una de estas suscita cambios y altera el curso de la sociedad o, por el

contrario, logra que las sociedades permanezcan inertes y con poca variación en sus tradiciones, costumbres y formas de pensar. Para Santos:

El pensamiento relacionado con las raíces, es el pensamiento de todo aquello que es profundo, permanente, singular y único, todo aquello que proporciona seguridad y consistencia; el pensamiento de las opciones es el pensamiento de todo aquello que es variable, efímero, sustituible e indeterminado desde el punto de vista de las raíces. (Santos B. D, 2014, p. 66).

En este sentido, se puede entender esta turbulencia al acudir a la cartografía. En el mundo de la cartografía y el diseño de mapas se usan las escalas para representar la realidad por medio del dibujo. Las raíces son entidades de gran escala, es decir, dentro de sus características esta que abarca grandes territorios y periodos históricos y logra vincular procesos de gran tamaño tanto cultural como social. Visto desde el mundo de la cartografía, pudiese decirse que las raíces permiten la orientación general de quien lee el mapa, pero al mismo tiempo desorienta, pues no es meticuloso y específico en la información que comunica. Por su parte, las opciones son entidades de escala pequeña, pero en este caso son más meticulosas y detallistas en la información, lo que le permite a quien lee el mapa tener más opciones a la hora de seleccionar, de elegir y de tomar decisiones.

Desde un plano social, las raíces son aquellas tradiciones y costumbres propias de un amplio grupo social ya sea identificado como Estado, país, pueblo, raza; en cambio, las opciones son formas más específicas y locales de actuar y de pensar. Ahora bien, aunque los ciudadanos puedan estar más influenciados por uno o por otro, nunca va a podrá pensar desde afuera de ellas, están incuestionablemente abocados a oscilar entre unas y otras, ¿Por qué? Porque el

miembro de un grupo social vive entre el presente, que representa el campo de acción de las raíces al conocer su carácter histórico y causal, y el futuro, espacio propio donde las opciones tienen la potencialidad de generar transformación en todos los espacios sociales. Esta continua turbulencia entre lo estable y lo cambiante hace que la religión tome parte tanto de uno como de otro bando. Se puede convertir en un orientador del cambio social a partir de nuevas prácticas y enseñanzas que surja entre sus adeptos o, por otro lado, puede ser un ancla que de cimiento y estabilidad a los grupos sociales al priorizar las tradiciones y las costumbres por sobre lo novedoso y actual.

Finalmente, la tercera turbulencia es la llamada turbulencia entre lo sagrado y lo profano, lo religioso y lo secular, lo trascendente y lo inmanente. En palabras del autor esta es la turbulencia que en mayor medida demuestra las grandes divisiones entre los DDHH y la modernidad de las sociedades occidentales, en primer lugar, porque la solución occidental al tema de la religión dentro de lo público fue llevar a esta al campo privado y personal, proceso del cual ya se expuso en la primera parte de este texto. Este proceso logró a corto plazo que los poderes eclesiásticos y civiles comenzaran a desarrollar sus caminos de manera independiente y generaran diversas formas de adaptación y reflexión a partir de las vivencias propias de las comunidades, pero “no impidió, por ejemplo, que la religión se pusiera al servicio del colonialismo como parte integrante de la misión civilizadora.” ((Santos B. D, 2014, p. 74), lo que conllevó una pérdida de las riquezas culturales de los pueblos colonizados y una afinación religiosa del nuevo mundo descubierto.

Aquí es necesario detenerse un momento para plantear brevemente el siguiente cuestionamiento: ¿la distinción hecha por occidente entre espacio público y privado fue suficiente para solucionar el proceso de secularización propuesto como necesario para un mejor

desarrollo de la sociedad? Esa pregunta es hecha hoy por sectores sociales minoritarios que poco a poco ganan terreno en la participación política de sus representados. Estos sectores históricamente no han podido adelantar sus agendas sociales de una manera fácil y sencilla, sino que, por el contrario, sus logros han sido caminos arduos y extensos a partir de batallas desgastantes y de continuo seguimiento. Es por esto, que Santos visualiza en el accionar políticos de estos sectores una dura crítica a la distinción entre espacio público y privado hecha por occidente. Al respecto comenta:

Ha sido cuestionada por los movimientos sociales, sobre todo feministas y de gais y lesbianas, para los cuales, contra la forma liberal de entendimiento, el espacio privado es también público, por lo cual debía ser objeto de debate público y de decisiones políticas. Solo así sería posible poner fin a las opresiones y discriminaciones producidas y reproducidas en el interior del espacio privado. (Santos B. D, 2014, p. 76).

Bajo estas nuevas exigencias el espacio privado pasa a convertirse en lugar político pues es allí donde también se crean y se promueven discursos que van en contra del respeto y la promoción de los DDHH. Su no control puede abrir campo a discursos sectarios, excluyentes y dañinos contra ciudadanos y personas de todas las edades por razones que, dentro de los DDHH, no pueden permitirse. En este panorama la religión surge como una luz en medio de la inseguridad, vulnerabilidad y miedo que siente el ciudadano cuando visualiza que el Estado no es capaz de satisfacer sus necesidades y no le asegura la protección suficiente de este ámbito.

Otra razón de por qué esta turbulencia es la que más demuestra las grandes divisiones entre los DDHH y la modernidad de las sociedades occidentales es la contracción de la esfera pública. En este sentido, a la par que el espacio político a nivel privado se expande, los públicos

se contraen, es decir, se han disminuido los lugares donde lo público y la identificación como sociedad, a partir del debate y el diálogo de ideas, han perdido su accionar, lo que en consecuencia hace que se despoliticen las dimensiones de la vida colectiva principalmente por:

La crisis del Estado nacional, producida o agravada por la globalización hegemónica; la erosión de las políticas sociales; la desinstitucionalización de las relaciones entre trabajo y capital; el aumento del autoritarismo por parte de actores estatales y no estatales; la mediatización de la política y la personalización del poder político, y la privatización de los servicios públicos. (Santos B. D, 2014, p. 77).

Desde este contexto, presenta Santos su propuesta. Santos ve como la religión puede jugar un papel fundamental dentro de esta lucha social por atacar los discursos hegemónicos y sus consecuencias sociales. Las teologías políticas pluralistas y progresistas serán la propuesta concreta que el sociólogo luso desarrollará.

3.2 La riqueza de las teologías políticas progresistas, pluralistas y contrahegemónicas

Hay que partir que para Santos la religión debe hacer parte del discurso y diálogo político de las sociedades modernas. Si bien él no hace una explicación profunda de la experiencia religiosa de los individuos o de las sociedades, lo que sí intenta explicar es cómo cada miembro e institución de la sociedad, que se considera creyente o profesa alguna fe, concibe esa experiencia. En Santos, las teologías políticas son “los diferentes modos de concebir la intervención de la religión, en tanto mensaje divino, en la organización social y política de la sociedad” (Santos B. D, 2014, p. 30). En este sentido, la mayoría de las teologías políticas

analizan, de formas más conservadoras o revolucionaras, el papel que ellas juegan dentro de las sociedades, aunque todas defienden su necesaria participación en el ámbito de lo público.

El cómo estas teologías políticas intervienen dentro de la sociedad es para Santos el principal criterio para clasificarlas y distinguirlas, aunque dichas clasificaciones pueden ser susceptibles de cambio y transformación. En sus propias palabras: “La elaboración de clasificaciones categoriales es siempre susceptible de la trampa consistente en hacer extensivas a un grupo general características que solo encajan adecuadamente en un subgrupo determinado”. (Santos B. D, 2014, p. 31). Santos clasifica a las teologías políticas en dos binomios, pluralistas o fundamentalistas a partir del ámbito de sus intervenciones, y en tradicionalistas o progresistas a partir de la orientación de su intervención. Como consecuencia de esta clasificación Santos solo va a atender a las tres grandes religiones monoteístas semíticas de occidente: judaísmo, cristianismo e islam, pues son estas las que se encuentran más presentes en las sociedades pos-coloniales occidentales y cuya intervención ha estado presente durante más tiempo.

El primer binomio en el que Santos clasifica a las teologías políticas es el de pluralistas – fundamentalistas. Aquí es necesario hacer una aclaración frente al termino “fundamentalista”, pues si bien es un término que se usa frecuentemente, su uso de forma general se aplica en contextos extremistas, principalmente en el mundo islámico²³ a pesar de que su origen sea cristiano y, mucho más específicamente, norteamericano. Al respecto, Santos comenta:

²³ En parte como resultado de este fundamentalismo teológico en nuestros días, se ha utilizado crecientemente el término «fundamentalismo», más allá de su contexto religioso, como metáfora para caracterizar comportamientos o actitudes basados en creencias irreductibles, en campos tales como el activismo político, las políticas identitarias o el nacionalismo.

El fundamentalismo surgió en el sur de California en la década de los 20s y se difundió inicialmente a través de una publicación religiosa en varios tomos titulada *The Fundamentals: A Testimony to Truth* (1910-1915). Estaba escrita por un grupo de protestantes evangélicos de varias denominaciones y tenía por finalidad «detener la erosión de lo que los hermanos y sus editores consideraban las creencias fundamentales del cristianismo protestante: la infalibilidad de la Biblia; la creación directa por Dios del mundo y de la humanidad ex nihilo; la autenticidad de los milagros; el nacimiento virginal de Jesús, su crucifixión y su resurrección corporal; la expiación sustitutiva, y su retorno inminente para juzgar el mundo y gobernarlo». El objetivo principal de este movimiento era combatir la teoría de la evolución y su enseñanza en las escuelas. (Santos B. D, 2014, p. 32).

Por tanto, aunque su uso moderno tiende a dirigirse a realidades y costumbre religiosas de origen islámico, su función originaria era una protección total del pensamiento cristiano norteamericano y protestante, pues dado los avances científicos y sociales de principio del siglo XX, los movimientos protestantes se sintieron amenazados en sus bases doctrinales y en sus tradiciones morales. En lo que atañe al pensamiento de Santos (2014) este lo usa para referirse a aquellas teologías políticas en donde la revelación es vista como el principio estructural que debe tener la organización social en todas y cada una de las dimensiones que la componen, es decir, existe una tensión entre revelación divina y razón humana. Esta revelación parte, principalmente, de una característica de las religiones semíticas, la escritura. El Corán, la Biblia y la Torá se encuentran en el centro de las enseñanzas de estas, de ellos provienen la mayoría de las normas que rigen el comportamiento de los creyentes así como también sus dogmas y creencias, pues

estos textos han sido creados o inspiradores desde la eternidad, desde el lugar donde habita Dios, lo que indica la necesidad de que permeen toda acción y decisión humana, pues solo así se realiza su voluntad.

Por su parte, las teologías pluralistas tienen una mirada diferente sobre la revelación. Para estas, los textos sagrados son solo una contribución más que puede ser útil en el diálogo social y político de un pueblo, lo que les permite ser estructuras religiosas más abiertas al diálogo y al respeto por la autonomía de la sociedad, de igual manera, esto les da la característica de poder equilibrar el constante conflicto entre la razón y la fe al cual se ven expuestas. Si las teologías fundamentalistas son cerradas y conciben la revelación como una herramienta originada en la eternidad del ser supremo cuya aplicabilidad debe ser obligación de la sociedad, para las teologías progresistas la revelación es un regalo para el ser humano quien, por el uso de la razón, accede a su contenido de manera paulatina e interpretativa adaptándolo a las múltiples culturas y contextos.

Pero también existe otra tensión latente entre revelación e historia. Al respecto comenta Santos:

Según las teologías pluralistas, la revelación acontece en un contexto social y político dado, su valor humano depende de su apertura a nuevos contextos, y cobra relevancia por la forma como responde a las necesidades sociales y existenciales de un determinado tiempo. En suma: una religión en la historia. Según las teologías fundamentalistas, por el contrario, la revelación, al ser eterna, es acontextual y, por lo tanto, contiene en sí misma todas las posibles necesidades históricas y todos los accidentes que conducirán a su surgimiento. En suma: una historia dentro de la religión. (Santos B. D, 2014, p. 33).

Frente a esta primera clasificación hecha por Santos queda en el aire la impresión de que las teologías fundamentalistas son teologías antiguas o arcanas, desprovistas de un contacto con ciudadanos modernos y totalmente cerradas a los cambios sociales, incluso, cerradas al desarrollo histórico de la humanidad. Pero esta impresión es un poco precipitada, principalmente porque los sucesos históricos que han ocurrido en las últimas décadas ponen en duda dicha impresión. Como se expuso en el primer capítulo, cada una de estas tres religiones ha tenido un resurgimiento en la incidencia social. Los creyentes islámicos han logrado posicionarse como grupos políticos amplios y poderosos, capaces de gobernar en medio de grandes tensiones sociales. Un ejemplo de esto es la retoma del poder por parte de los talibanes en Afganistán a principios del pasado mes de agosto, quienes después de una guerra de 20 años han vencido las fuerzas de EE.UU. y están en el proceso de establecer un nuevo gobierno²⁴.

Por su parte, los movimientos cristianos, de manera especial los protestantes fundamentalistas, siguen en auge de crecimiento en gran parte de Latinoamérica y han logrado organizarse políticamente para alcanzar cargos de elección popular e influir en elecciones presidenciales y parlamentarias- “Para el historiador estadounidense Andrew Chesnut, autor de decenas de libros y artículos sobre el crecimiento de las iglesias pentecostales, la fuerte influencia de los evangélicos en el ascenso y caída de líderes es una de las principales "tendencias" de la política actual en el continente americano” (Passarinho, 2019, párrafo 1). Finalmente, los judíos sionistas han tomado el poder en Israel desde hace ya varias décadas y cada vez es más fuerte el control político dentro de su país y el económico más allá de sus fronteras.

²⁴ “El grupo extremista islámico anunció que ya comenzaron los preparativos para anunciar cómo será su nuevo gobierno”

El segundo binomio en el que Santos clasifica las teologías políticas es el de tradicionalistas – progresistas. Las teologías tradicionalistas “intervienen en la sociedad política defendiendo, como la mejor solución para el presente, las regulaciones sociales y políticas del pasado” (Santos B. D., 2014, p. 36). Es vivir en una añoranza por las formas y las maneras en como se pensaba y comportaba las comunidades en épocas anteriores. Para las teologías tradicionalistas no existe un progreso correcto de las sociedades, sino un cambio de mentalidad y de costumbres equivocado, en donde el creyente o ciudadano se ha alejado de las enseñanzas morales de su fe, por lo cual, la mejor solución para los problemas sociales modernos es fijar la mirada en el pasado y retomar dichos estilos para encaminar nuevamente el comportamiento y el hacer de la sociedad. En cambio, las teologías progresistas tienen una visión bastante distante. En primer lugar, hacen una clara distinción entre la religión de los oprimidos y la religión de los opresores, es decir, para las teologías progresistas no es posible que el accionar social de las religiones deba separarse del análisis de las relaciones entre sus creyentes. En otras palabras, una verdadera religión que quiera participar del debate público no solo debe enlodarse y trabajar por el bien de todos los ciudadanos, sino que también debe denunciar cuando sus mismos creyentes sean creadores de situación de opresión y daño a la dignidad y bienestar de los demás. Un claro ejemplo de esto es la *teología de la liberación* suscitada en América Latina en la segunda mitad del siglo XX:

La teología de la liberación constituye en sí una constelación de teologías, en las cuales la categoría de «pobre» se desdobra contextualmente, incluyendo a las víctimas del capitalismo y a los pueblos oprimidos por las potencias coloniales y pos-coloniales (afrodescendientes, indígenas), como *melting pot* resultante de encuentros, pero también de violaciones de culturas y de cuerpos. (Santos B. D., 2014, p. 38).

Por otra parte, las teologías progresistas no ven con muy buenos ojos la solución hecha por occidente de llevar la religión al ámbito privado. En este caso, cuando la sociedad occidental aceptó esta decisión también dividió al sujeto: por una parte, está el sujeto en su mundo individualizado y anacrónico, y por la otra, sigue el avance de la historia y la sociedad. Para las teologías progresistas “la fe de los cristianos es una praxis de la historia y dentro de la sociedad” (Santos B. D, 2014, p. 39), lo que hace necesario que la religión esté presente en todos los ámbitos de las personas; que ilumine y permita al individuo y al ciudadano poder interpretar desde su visión de fe los acontecimientos que vive la sociedad para que pueda reconocer cuales son los que mejor le benefician. Mas aun, una teología política progresista es un estamento de denuncia de prácticas destructivas y denigrantes de la sociedad, de prácticas imperialistas de tipo político e ideológico que intentan callar las expresiones particulares de las comunidades y solo hacer sobresalir aquellas que más convenga a los regímenes de poder actuales.

En este punto pueden destacarse dos tipos de teologías progresistas: las pos-coloniales y las feministas. Las primeras consideran la fe como una instancia de lucha contra los nuevos colonialismos que sufren las sociedades menos favorecidas, incluso colonialismos cristianos que no permiten el crecimiento de interpretaciones y vivencias propias de la comunidad que posibiliten un nuevo esquema celebrativo de su fe:

La tarea de una teología pos-colonial no consistirá en levantar barreras entre cristianos y no cristianos, lo sagrado y lo profano, la Iglesia y el mundo, lo ético y lo inmoral, incluso entre el creador y la creación. Tampoco consistirá, simplemente, en derrumbarlas. Queremos, en lugar de ello, mantenernos cuidadosamente atentos a lo que acontece en todos estos lugares intermedios, ¿Qué se niega a ser separado? ¿Qué cruza fronteras?

¿Qué se manifiesta en las muchas lenguas de tantos pueblos? ¿Qué se revela (o no) en los desplazamientos de las fronteras? (Keller, Nausner, & Riviera, 2004, p. 14).

Por su parte, las teologías feministas han empezado a jugar un papel cada vez más relevante dentro del mundo islámico y cristiano. Estos nuevos planteamientos feministas critican ampliamente la gran complicidad que existe entre la religión y las estructuras sociales patriarcales donde la mujer debe ser sumisa y obediente.

¿Qué permite hacer esta distinción entre los diferentes tipos de teologías políticas? Precisamente revalorizan la necesidad de reinterpretar la sociedad desde una mirada y análisis propio de cada región, donde no se tomen criterios prestados de otras culturas para aplicarlos de manera unívoca, sino que, por el contrario, pueda cada cultura servirse de sí misma y su determinación para enriquecer su vivencia diaria y su diálogo político desde todos los puntos de vista. Además, permite una separación colonial y eurocéntrica, quita del foco la idea de ejemplarizar a los europeos y los americanos como los más avanzados en temas sociales e identifica en las formas emergentes contrahegemónicas, que buscan una lucha social en favor de las personas más marginadas de la sociedad, aquellas donde ningún estado o nación llega, como un camino ideal para reescribir las dificultades a las que estos se enfrentan. Pero cuidado, no todo discurso contrahegemónico es válido y útil, pues también puede ser un discurso no hegemónico²⁵ que solo busque la lucha para tomar el poder dentro de la comunidad e instaurar una nueva forma dominio y opresión.

²⁵ Considero no hegemónicas las actuaciones sociales (luchas, iniciativas y prácticas) que resisten frente a las formas hegemónicas de dominación y sus formas de comprensión liberales, pero que aspiran a reemplazarlas por otras formas de dominación que reproducirán, o incluso agravarán, las desiguales relaciones sociales de poder”

Ahora, si las teologías políticas pluralistas, progresistas y contrahegemónicas entran a formar parte del diálogo público y político en la sociedad, ¿cuál sería el camino mediante el cual se pueda alcanzar una verdadera práctica intercultural y emancipadora? Para Santos, las zonas de contacto y las prácticas novedosas de estas teologías políticas alcanzarían el siguiente resultado:

Una ecología de concepciones de la dignidad humana, unas seculares, otras religiosas, producto de lo que en otro lugar he llamado hermenéutica diatópica²⁶, un ejercicio de interpretación transformadora, orientada hacia la práctica social y política entre los *topoi*²⁷ de los derechos humanos y los *topoi* de la revelación y la liberación de las teologías políticas progresistas. (Santos B. D., 2014, p. 86).

Aunque, en definitiva, el camino que ambas tomarían se haría concreto en seis distintas formas que pondrían de manifiesto las riquezas de estas teologías políticas en el desarrollo histórico de la sociedad. En primer lugar, permiten una recuperación del sentido “humano” de los DDHH, es decir, ya no solo fija su mirada sobre el individuo como ciudadano de un estado, sino que amplía su visión a partir de la revalorización de la dignidad humana como carácter fundante y central en el diálogo y la lucha contra la injusticia y la opresión. De igual forma, pone en jaque las ideologías económicas, principalmente el consumismo y el capitalismo arrollador del siglo XXI, que pisa a las sociedades más necesitadas convirtiéndolas en nuevas esclavas de grandes

²⁶ “un ejercicio de reciprocidad entre culturas que consiste en transformar las premisas de argumentación (*tópoi*) de una cultura determinada en argumentos inteligibles y creíbles en otra cultura”. (Santos B. D., 2005, p. 134)

²⁷ “Premisas de carácter general que permiten fundamentar los valores y las jerarquías. [...] Constituyen las premisas más generales, sobreentendidas con frecuencia, que intervienen para justificar la mayoría de nuestras elecciones”

poderes. Un segundo cambio es el de entender el sufrimiento humano desde puntos de vista más variados. En este sentido, para las teologías políticas progresistas Dios está presente en la historia de los pueblos más pobres, denigrados y oprimidos, por tanto “múltiples dimensiones del sufrimiento humano injusto se ponen así de manifiesto, y constituyen un vasto y denso paisaje de relaciones opresivas y de luchas por la justicia, a contrapelo de cualquier teoría reduccionista de la historia o de la emancipación social.” (Santos B. D, 2014, p. 88).

Un tercer camino novedoso es el nuevo entendimiento sobre el sufrimiento y el dolor físico, el dolor de la carne. En las últimas décadas la reflexión en torno al dolor visceral ha tomado caminos abstractos y deshumanizadores, ha “*descorporalizado*” lo importante de este para entender los sufrimientos humanos y su incuestionable finitud. Las teologías políticas progresistas permiten articular la asistencialidad en el dolor, entendida esta como el cuidado humano durante la enfermedad, y la lucha política de los movimientos minoritarios por alcanzar sus derechos y ser reconocidos frente al estado. El cuarto camino se enmarca dentro de la proclamación de una voluntad social radical de tipo insurgente, es decir, el promover el alzamiento de las masas de personas en pro de ser escuchadas por las élites del poder y liberarse del estado de opresión en el que se encuentra, así pues, “para las teologías políticas progresistas, la liberación, más que la resistencia o la salvación, constituye la base de una voluntad radical de luchar por una sociedad más justa.” (Santos B. D, 2014, p. 98).

El quinto camino que abren las teologías políticas progresistas es la escucha de nuevas narrativas de opresión y sus luchas por liberarse. Para las sociedades humanas el narrar y contar historias está en la base de la tradición cultural y religiosa que, luego de cierto tiempo, va a transformarse en la escritura y la conservación de las mismas. Los regímenes de poder modernos han callado muchísimas voces locales y regionales que interpretan y comunican sus luchas

sociales y revolucionarias de manera particulares. Las teologías progresistas contribuyen en dar voz a estos relatos e historias y hacer énfasis en lo intolerable de su situación dentro de su contexto deshumanizador, tanto de las víctimas como de quienes los oprimen, más aun, de aquellos que no se relaciona de manera directa con sus situaciones para que entiendan lo injusto de la situación de los oprimidos y reconozcan que es un problema que les atañe.

Finalmente, el último camino es el de la espiritualidad dentro de los procesos por la transformación social y la búsqueda de una sociedad más justa. Para Santos, las teologías políticas progresistas deben enseñar que “la conversión a Dios implica una conversión a un prójimo necesitado. Se abre así la posibilidad de liberar una nueva energía en la sociedad, inyectando en las luchas sociales la fuerza motivadora contenida en la espiritualidad” (Santos B. D, 2014, p. 106), por tanto, la espiritualidad, que convoca y reúne a la sociedad entorno a procesos litúrgico-celebrativos, es una oportunidad para hacer ver a los fieles las injusticias sociales a las que ellos u otros son sometidos; una teología política progresista y pluralista, que no reconozca en los momentos espirituales un criterio de unión social transformador falla en su finalidad, pues orar o celebrar litúrgicamente no es solo un espacio de contemplación personal, sino de cambio de conciencia de los fieles para accionarles de manera revolucionaria.

De esta manera Santos presenta su propuesta frente al papel de la religión en la vida y ámbito público y político. Las teologías políticas progresistas y pluralistas son su apuesta por permitir un diálogo que enriquezca y contribuya en el desarrollo social de la comunidad. Si bien es una propuesta arriesgada, principalmente por su carácter emancipatorio y transformador, también es singular por hacer sobresalir el sentido sociológico y comunitario de la religión a partir de la crítica certera a la propuesta secular de occidente por ocultar la religión en el ámbito privado del ser humano.

4. Conclusiones

La propuesta de Boaventura de Sousa Santos no deja de ser, al menos, particular e interesante dadas las fibras sociales que toca. El planteamiento de las teologías políticas, su vocación revolucionaria y sus caracterizaciones permite identificar cuáles confesiones religiosas, que inciden políticamente en la sociedad, pueden y deben hacer parte del debate público dentro de las comunidades. En primer lugar, para Santos ya se ha superado el debate sobre si la religión puede o no participar; para él, la religión debe hacerlo, debe participar. Santos supera las visiones secularistas que llevan a la religión al ámbito privado de la vida y, por el contrario, entiende y defiende una visión pos-secularista que permita a los creyentes debatir, desde sus creencias y cosmovisiones, acerca de los temas que atañen e interesan a toda la sociedad, principalmente en cuestiones de gran índole y trasfondo social.

Pero aquí hay que hacer una aclaración, si bien defiende una visión pos-secularista, esa visión no es totalmente incluyente, no toda religión puede participar de este debate. La caracterización entre teologías políticas fundamentalistas-traditionalistas y teologías políticas pluralistas-progresistas realiza una división en el interior de las grandes religiones monoteístas que desarrolla en su texto. La que sale mejor librada, dentro de esta clasificación, es el cristianismo, pues si bien muchos de sus creyentes aún conservan un pensamiento muy fundamentalista y tradicional, “*preconciliar*”²⁸ por llamarlo de alguna manera, los nuevos aires de innovación que ha intentado instaurar y promover el Papa Francisco y los movimientos

²⁸ Entiéndase con este término a propuestas y planteamientos que no tienen en cuenta las decisiones tomadas luego del Concilio Vaticano II, ya sea porque desconocen en parte o todos los acuerdos publicados a partir de este encuentro de los obispos católicos.

protestantes latinoamericanos les ha permitido integrarse a las nuevas realidades sociales en cada región. En este sentido, católicos y algunos protestantes se han convertido en abanderadas de los cambios sociales en varias regiones del globo, adelantan luchas contrahegemónicas frente a regímenes de poder que subyugan y desprotegen al ciudadano:

En la cultura occidental, la pobreza ha sido una experiencia alrededor de la cual se han articulado distintos saberes que han procurado entenderla (y decir su verdad), se han establecido diversas matrices normativas que orientan el gobierno de los individuos que la padecen y se han promovido modos distintivos de ser sujeto en relación a ella. El cristianismo, lejos de estar ajeno a estas articulaciones, ha participado intensamente en ellas no sólo durante el último siglo, sino que por milenios. Para el cristianismo la posibilidad misma de un Dios justo y misericordioso, así como la de una comunidad verdaderamente creyente están en cuestión en la pobreza. Por ello, y sin perjuicio de la variedad de conceptos que ha utilizado, la pobreza es un asunto crucial para todo quien profesa esta fe. (Facultad de filosofía y humanidades, 2015).

Por su parte, el islam y el judaísmo se ven más limitadas desde la propuesta de Santos. En primer lugar, porque estas religiones tienen un fuerte acercamiento político-religioso dado que muchas de sus normas morales y éticas, que nacen de la interpretación del Corán y la Torá respectivamente, impregnan el quehacer político de los gobiernos. Así, los gobiernos islámicos tienen la *Sharía*²⁹, que va más allá de los aspectos comportamentales de la religión e intenta

²⁹ “La sharía es el conjunto de leyes teóricas que se aplican en una comunidad musulmana ideal sometida a la voluntad de Dios. Se basa en la autoridad divina, que debe aceptarse sin cuestionarla. La ley islámica no es por tanto producto de la inteligencia humana, y no refleja en modo alguno la realidad social en constante cambio o evolución

impregnar toda la vida del creyente. Por su parte, los judíos poseen el *Talmud*³⁰, que cumple también una función regulatoria dentro de la religión, pero que escapa de este escenario. Ante esta realidad cabe preguntar si ¿desde los planteamientos de Santos, el islam y el judaísmo pueden llegar a ser, algún día, sociedades pos-seculares? Si bien es una respuesta difícil de contestar porque las sociedades no son homogéneas, se puede afirmar que la propuesta de Santos es un “pos-secularismo limitado”, es decir, si bien la religión debe hacer parte del debate público, no toda religión puede hacerlo, ya que si esta no está abierta al diálogo respetuoso y a la lucha constante por reivindicar los derechos de los sectores menos favorecidos, entonces todo discurso que presente será hegemónico o no hegemónico, en este orden de ideas, en un principio el islam y el judaísmo no pudiesen entrar en este debate, o por lo menos no los sectores más tradicionalistas y fundamentalistas.

Pero esta limitada visión que propone Santos también lleva a identificar un profundo sentido instrumentalizador de la religión. ¿Qué confesión religiosa puede participar dentro del debate público? Simple y claro, la que pueda propender por la lucha social y la reivindicación de los derechos de los sectores menos favorecidos de la sociedad. Así pues, si la religión es relevante dentro de las sociedades por el hecho revolucionario que pueda promover, entonces su carácter formativo, orientador, sacro, unificador, entre otros, pierden totalmente su valor tanto para el creyente como para el no creyente. Una religión instrumentalizada atenderá, entonces, a intereses particulares de quienes puedan manipular a los creyentes y de quienes disfracen y manipulen sus discursos confesionales en favor de alcanzar objetivos que pueden distar mucho

(tal como ocurre con las leyes occidentales). Es inmutable, y la ciencia de la sharía constituye la interpretación infalible y definitiva de los textos sagrados.”

³⁰ Libro que contiene la tradición oral, doctrinas, ceremonias y preceptos de la religión judía.

de sus propias enseñanzas; en otras palabras, “los gobernantes políticos, las instituciones del estado y los movimientos políticos pueden instrumentalizar la religión para ganar legitimidad y apoyos, politizando la esfera religiosa”. (Linz, 2004, p. 122).

De igual manera, cabe preguntarse ¿cómo percibe Santos la laicidad del Estado? En primer lugar, el autor no está de acuerdo con la sustitución de un Estado laico por uno religioso.

En este sentido comenta:

Una forma de regulación social que proponga la sustitución del Estado laico por el Estado religioso hoy, sin duda, no forma parte, en la mayoría de las regiones del mundo, de las estructuras hegemónicas de dominación y sus formas de comprensión liberales o neoliberales, pero tampoco es contrahegemónica en el sentido que le damos aquí, ya que a lo que aspira es a reemplazar un patrón dado de relaciones de poder desiguales por otro (que puede llegar a ser más autoritario e injusto todavía). (Santos B. D., 2014, p. 28).

Para Santos el Estado debe ser laico, pues hace contrapeso en los debates de origen religioso y sirve de puente-canal para acercar distintos sectores sociales. El Estado laico debe existir y debe ser lo más laico posible, de tal forma que permita el enriquecimiento del mismo a partir del reconocimiento de los múltiples actores sociales que interactúan en el debate público, para que, así, pueda producirse un debate enriquecedor para todos, revolucionario para los menos favorecidos y contrahegemónico que denuncie los abusos de poder “Al reconocer la relativa hegemonía del espacio laico, y al hacer un juicio crítico de las injusticias que en él se producen, la religión de los oprimidos puede constituir una fuente de articulación entre los movimientos religiosos y laicos que luchan por una sociedad más justa y más digna.” (Santos B. D., 2014, p 41).

Una última pregunta, que va en sintonía con el inicio del análisis propuesto por Santos, sería: ¿son posibles otros derechos humanos? En definitiva, sí, pero esto no significa que se deseche todo el progreso y la reflexión que se ha hecho hasta el momento, por el contrario, hoy la sociedad moderna está llamada a escuchar todas las voces que puedan enriquecer sus vivencias diarias; eso sí, hay que reconocer que el discurso actual carece de sentido para muchos ciudadanos: “nunca como hoy fue tan importante no desperdiciar ideas y prácticas de resistencia. Significa únicamente que solo reconociendo las debilidades reales de los derechos humanos es posible construir, a partir de ellos, pero también más allá de ellos, ideas y prácticas de resistencia fuertes.” ((Santos B. D, 2014. p. 78). Por tanto, hoy es posible escribir y estructurar nuevos DDHH que respondan a las realidades y la necesidad de cada región, que puedan comunicar a los regímenes de poder las características de las sociedades, pero que a su vez, puedan permitir el entendimiento entre todas las culturas y no concebirlas como un grupo homogéneo.

En conclusión, los planteamientos de Boaventura de Sousa Santos permiten revalorizar las culturas en sus propios contextos, pero dentro de esas culturas también escuchar las creencias y cosmovisiones de sus ciudadanos. Las sociedades actuales deben girar sus caminos hacia el diálogo constructivo y dinámico que permita un verdadero avance para todos, y cuando se habla de todos es desde el ciudadano de a pie, que día a día madruga a trabajar y conseguir su sustento, hasta el ejecutivo que dirige grandes emporios empresariales multinacionales. Santos permite al lector, desde sus propuestas, darle voz al marginado, al invisibilizado, al que vive en las periferias de las ciudades, al que los derechos humanos se han convertido solo en un discurso bonito que escucha de vez en cuando. Si Dios fuese un activista de los derechos humanos sería un Dios que denuncia y señala el abuso de poder, la falta de oportunidad y el daño que los regímenes y el autoritarismo hacen a las comunidades menos favorecidas

Referencias Bibliográficas

- Arroyo, M. (2005). La fuerza de la religión y la secularización en Europa. *Iglesia Viva* (224), 99-106. Obtenido de <https://eprints.ucm.es/id/eprint/5864/1/224-32-ANALISIS.pdf>
- BBC News. (19 de agosto de 2021). *Afganistán: qué dice la sharía, la ley islámica que el Talibán impone de manera radical*. Obtenido de BBC News: <https://www.bbc.com/mundo/noticias-58244027>
- Berger, P. (2006). *El Dosel Sagrado*. (N. Miguez, Trad.) Buenos Aires, Argentina: Amorroutu.
- Bobbio, N. (1986). *El futuro de la democracia*. (J. Fernandes Santillan, Trad.) México DF, México: Fondo de cultura económica.
- Borrero Salinas, A. (01 de enero de 2015). *La religión como antropotécnica : aportes al debate sobre la secularización y el retorno de la religión*. Obtenido de www.lasalle.edu.co: https://ciencia.lasalle.edu.co/maest_filosofia
- Calle Aguirre, M. C. (02 de septiembre de 2021). Los talibanes a punto de formar su gobierno, mientras Occidente discute una futura relación. France24. Obtenido de <https://www.france24.com/es/medio-orient/20210902-afganistan-taliban-formacion-nuevo-gobierno-relaciones-internacionales>
- Casanova, J. (1994). *Public Religions in the Modern World*. Chicago, EE.UU.: University of Chicago press.
- Casanova, J. (2006). Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective. *The Hedgehog Review*, 7-22.

- Castro-Gómez, S., & Grosfuguel, R. (2007). Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. En S. Castro-Gómez, & R. Grosfuguel, *El giro decolonial* (págs. 9-24). Bogotá: Siglo del hombre editores.
- Cruz Esquivel, J., & Mallimaci, F. (2018). Políticas y religiones en América Latina y el Caribe: recomposiciones históricas, epistemológicas y conceptuales. *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*, 23(2), 13-24. Obtenido de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=407556818001>
- Davie, G. (2011). *Sociología de la Religión* (Primera ed.). (T. Fernández Auz, & B. Eguibar, Trads.) Madrid, España: Akal.
- De Currea-Lugo, V. (10 de septiembre de 2016). ¿Qué pasó Habibi? o los siete pecados de las revueltas árabes. *Análisis Político* (87), 95-113. Obtenido de <https://revistas.unal.edu.co/index.php/anpol/article/view/60726/57515>
- De la Torre, R., & Semán, J. (2021). *Religiones y espacios públicos en América Latina*. (R. De la Torre, & J. Semán, Edits.) Buenos Aires, Argentina: CLACSO.
- Diario El Universo. (19 de noviembre de 2019). San Juan Pablo II, una figura clave en la caída del Muro de Berlín. *El Universo*. Obtenido de El Universo: <https://www.eluniverso.com/guayaquil/2019/11/10/nota/7596302/presencia-clave-caida-muro-berlin/#:~:text=La%20proclamaci%C3%B3n%20de%20san%20Juan,contribuy%C3%B3%20a%20este%20segundo%20acontecimiento>.
- Dirlik, A. (2010). El aura poscolonial: La crítica del tercer mundo en la edad del capitalismo global. En P. Sandoval, *Repensando la subalternidad : miradas críticas desde/sobre*

- América Latina* (Segunda ed., págs. 53-100). Lima, Perú: Envién Editores. Obtenido de "http://biblioteca.clacso.edu.ar/Peru/iep/20170327041637/pdf_162.pdf"
- Dobbelaere, K. (1994). *Secularización: un concepto multi-dimensional* (Primera ed.). (E. Sota García, Ed., & E. Sota, Trad.) México DF, México: Universidad Iberoamericana.
- Dussel, E. (2001). *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao, España: Desclee.
- Facultad de filosofía y humanidades. (15 de octubre de 2015). *Religiones, cristianismo y Pobreza en América Latina*. Obtenido de Instituto de teología y estudios religiosos - Universidad Alberto Hurtado.: <https://iter.uahurtado.cl/religiones-cristianismo-pobreza/>
- Frigerio, A. (1998). Secularización y nuevos movimientos religiosos. *Lecturas sociales y económicas*, II(7), 43 - 48. Obtenido de <http://anima.uca.edu.ar/Digital/33/revistas/blse/frigerio2-2.pdf>
- Habermas, J. (2005). *Entre naturalismo y religión*. Madrid, España: Paidós.
- Habermas, J. (2009). *!Ay Europa!*. (J. López de Lizaga, P. Madrigal, & F. Gil Martín, Trans.) Madrid, España: Trotta.
- Hurewitz, J. C. (1975). *The Middle East and North Africa in World Politics: A Documentary Record*. New Haven, EEUU: Yale UP.
- Keller, C., Nausner, M., & Riviera, M. (2004). *Teologías poscoloniales. Divinidad e imperios*. San Luis, EE.UU.: Chalice.
- Kepel, G. (28 de abril de 1994). Temas de Nuestra Época. (El País, Entrevistador)
- Kepel, G. (1995). *La revancha de Dios. Cristianos, judíos y musulmanes a la reconquista del mundo*. Madrid, España: Anaya & Mario Muchnik.

- Levine, D. H. (2006). Religión y Política en América Latina. La nueva cara pública de la religión. *Sociedad y Religión*, XVIII(26-27), 7-29. Obtenido de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=387239033009>
- Linz, J. J. (2004). El uso religioso de la política y/o el uso político de la religión: la ideología sucedáneo versus la religión sucedáneo. (M. Hans, Ed.) Routledge, 1, 107-125.
- Pasqualli, M. (19 de abril de 2019). *Los cristianos más creyentes de América Latina*. Obtenido de statista.com: <https://es.statista.com/grafico/17733/cristianismo-en-america-latina/>
- Passarinho, N. (27 de noviembre de 2019). Cómo las iglesias evangélicas han logrado ganar tanto peso en la política de América Latina. BBC News. Obtenido de <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-50535984>
- Perelman, C., & Olbrechts-Tyteca, L. (1989). *Tratado de la argumentación. La nueva retórica*. Madrid, España: Fondo de Cultura Económica.
- Quijano, A. (2000). *Colonialidad del poder, globalización y democracia*. Lima, Perú: Instituto de Estudios Internacionales Pedro Gual.
- Quijano, A. (2020). Cuestiones y Horizontes. De la dependencia histórico-cultural a la colonialidad / descolonialidad del poder. En A. Quijano, *Colonialidad del poder y clasificación social* (págs. 325-372). Buenos Aires, Argentina: CLACSO.
- RAE. (21 de noviembre de 2020). *Diccionario de la Lengua Española*. Obtenido de [dle.rae.es: https://dle.rae.es/Talmud](https://dle.rae.es/Talmud)
- Rama, C. M. (1974). *La religión en el Uruguay*. Montevideo, Uruguay: Nuestros tiempos.
- Restrepo, E., & Rojas, A. (2010). *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán, Colombia: Universidad del Cauca.

- Rochabrún, G. (2005). Occidente, Weber y América Latina heterogénea. un intento de diálogo con el anti-eurocentrismo. *Debates en sociología* (30), 51-69. Obtenido de file:///C:/Users/USUARIO/Downloads/document.pdf
- Rodrigues de Mendonca, M., & Rodriguez-Diaz, R. (2017). Medios de comunicación y religiones minoritarias en España: Judaísmo, Islamismo y Protestantismo. *OBETS. Revista de Ciencias Sociales*, XII(2), 489-513. Obtenido de https://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/72204/1/OBETS_12_02_07.pdf
- Roncagliolo, C. (2014). Iglesia "en salida". Una aproximación teológico pastoral al concepto de Iglesia en Evangelii Gaudium. *Teología y vida*, LV(2), 351-369. Obtenido de <https://dx.doi.org/10.4067/S0049-34492014000200007>
- Ruether, R. (1991). Comunidad Redentora en el Cristianismo. *Estudios budista-cristianos*, 11, 217-230.
- Santos, B. D. (2005). *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*. Madrid, España: Trotta.
- Santos, B. d. (2009). *Mas allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI/CLACSO.
- Santos, B. D. (2010). *Reinventar el estado, reinventar la democracia*. Montevideo, Uruguay: Trilce.
- Santos, B. D. (2014). *Si Dios fuese un activista de los derechos humanos*. Madrid, España: Trotta.
- Segovia, J. (2016). ¿Qué es secularización? *Verbo*(541-542), 143-156.
- Sepúlveda del Rio, I. (2016). Secularismo, religión y pluralismo. ¿Un nuevo tiempo? *Razón y fe*, 243-257.

- Serrano, J. M. (1997). Llegada de inmigrantes a Estados Unidos de América en los último decenios del siglo XX; ¿nueva procedencia o modificación ocasional de sus orígenes? *Papeles de Geografía*, 137-158.
- Suarez Iñiguez, E. (2006). Las ideas políticas de Juan Pablo II. *Teoría*, 99 - 111. Obtenido de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-16162006000100099
- Tahar Chaouch, M. (2007). La teología de la liberación en América Latina: una relectura sociológica. *Revista Mexicana de Sociología*, LXIX(3), 427-456. Obtenido de <http://www.jstor.org/stable/20454299>
- Tamayo, J. J. (2009). El despertar político y religioso del Islam. *Estructuras y Procesos*, 15-19. Obtenido de https://www.trotta.es/static/pdf/fragmento_9788498790160.pdf
- Warraq, I. (2003). *Por qué no soy musulmán*. (S. Rodríguez-Vida, Trad.) Barcelona, España: Planeta