Religión y política: una trayectoria entre la disidencia religiosa y la disputa por el orden

Joanildo Burity
Fundação Joaquim Nabuco (Fundaj) – Brasil

Introducción

Al mirar retrospectivamente mi trayectoria de investigación, percibo que la relación entre religión y política nunca se me presentó como un objeto externo, neutro, simplemente "elegido" por conveniencia académica. Fue, desde temprano, una cuestión atravesada por la experiencia, la perplejidad, el conflicto y la búsqueda intelectual. Esto no significa que la investigación sobre la religión exija un vínculo biográfico con el campo religioso. Al contrario: sería un error transformar la biografía en una condición epistemológica. Como también sería una "vigilancia ideológica" erigir la biografía como un obstáculo epistemológico insuperable. En mi caso, ese vínculo simplemente existió y continúa ocupando un lugar importante, no como garantía de comprensión ni como privilegio de acceso, sino como fuente de problemas, tensiones, preguntas y apuestas.

Mi relación con el tema se constituyó en torno a dos búsquedas que, aunque distintas, siempre estuvieron entrelazadas, pero cuya enunciación se fue modificando, densificándose a veces y pluralizándose otras. La primera búsqueda fue el intento de *identificar, en el interior de la propia experiencia religiosa, hilos de disidencia*, gestos proféticos, prácticas de ruptura y formas de cuestionamiento que no pudieran reducirse al conservadurismo, a la reproducción del orden o a la alienación. Esta búsqueda

tenía un doble sentido: abrir espacio en el interior de la tradición religiosa a la que me vinculaba para una articulación entre fe y actuación sociopolítica en el contexto de la apertura democrática brasileña (fines de los años 1970) y alcanzar reconocimiento entre los pares de la universidad y de la militancia antidictadura militar.

La segunda fue la elaboración gradual de una concepción de la *política como disputa por el orden, por el derecho a enunciar un (nuevo) orden*: no solo la defensa u ocupación del orden existente, ni simplemente la actuación en el Estado, sino el poder de instituir, cuestionar, desplazar e imaginar otro orden posible. Esta política, tal como pasé a comprenderla, puede emerger en cualquier espacio social organizado: iglesias, movimientos, asociaciones, redes intelectuales, partidos, comunidades, instituciones estatales, organizaciones transnacionales, prácticas culturales, movilizaciones identitarias o experiencias minoritarias. Esto permitía inscribir los efectos de la disidencia religiosa antidictatorial en un contexto en el que no importaba con quién se estaba ni exactamente dónde (es decir, si en la "sociedad civil" o en el "Estado") — y esto tanto para quien era de fe como para quien no lo era — con tal de que sumara a la lucha. Pensar la política en un registro no ligado a la institucionalidad era una forma de atraparla en *lugares insospechados* — como iglesias evangélicas conservadoras, que aún se debatían sobre si "meterse en política" era "pecado" — tanto como de *laicizar* el pensamiento y la militancia de izquierda, que exigían la desconversión como condición de legitimidad (a pesar de que buena parte de lo que había de más vivo en la izquierda en ese momento tenía que ver directamente con "la Iglesia": la teología de la liberación, la pastoral popular y el ecumenismo protestante).

Estas dos búsquedas nacieron en una secuencia aproximada. La pregunta sobre la disidencia religiosa emergió en el interior de una vivencia protestante marcada, por un lado, por un fuerte enraizamiento y, por el otro, por conflictos con formas eclesiales autocontenidas, conservadoras o alineadas con el orden político vigente. La pregunta sobre la política emergió cuando la experiencia religiosa comenzó a encontrarse con el

movimiento estudiantil, la redemocratización, las izquierdas, la teología latinoamericana y, posteriormente, con la teoría política contemporánea (a inicios de los años 1990). A lo largo del tiempo, estas preguntas se fueron reformulando debido a desplazamientos disciplinares — de la Historia a la Ciencia Política, de la Sociología de la Religión a la teoría del discurso laclauiana, del análisis de instituciones religiosas a la problematización de la religión pública, de la militancia protestante progresista a la comprensión de la pluralidad evangélica y de la emergencia de nuevas derechas religiosas. También se fueron reformulando por una sensibilidad cada vez mayor, impulsada por la segunda búsqueda, hacia formulaciones no esencialistas y no fundacionales de comprensión de la sociedad, de la política, de la acción colectiva y de la religión.

Esta reconstrucción no es meramente memorialística. Busca mostrar cómo una trayectoria intelectual se forma en la intersección entre la experiencia, el contexto histórico, la disciplina académica, las elecciones teóricas y los objetos empíricos. Y cómo es movida por "presiones", "reacciones" y "confrontaciones" que lo sacuden a uno tanto existencial como intelectualmente. En mi caso, pensar la religión y la política significó abandonar progresivamente explicaciones que trataban a la religión como un residuo, retraso, ideología legitimadora o algo confinado a la esfera privada, y a la política como sinónimo de Estado, partidos o elecciones. La religión pasó a aparecer como un lugar de producción de sujetos, afectos, antagonismos, lenguajes públicos y proyectos históricos; la política, como un campo contingente de disputa por la constitución de lo social, del cual la religión es doblemente inseparable — porque no existe un mundo de la religión separado de un mundo secular de las cosas, placeres e ideologías, y porque las transformaciones en el autoentendimiento de los sujetos religiosos pueden conectarse sin mayores dificultades con otras demandas, luchas y elaboraciones intelectuales llamadas seculares.

La experiencia protestante como problema de investigación

El primer eje de esta trayectoria está ligado a mi formación protestante. Vengo de un contexto en el que la religión se vivió intensamente durante la adolescencia, especialmente en el trabajo con la juventud, en la música, en el movimiento estudiantil evangélico y en las actividades de la iglesia. En una entrevista reciente, recordé que, hacia los dieciséis años, deseaba estudiar Teología, pero sin la intención de ser pastor. Quería ser teólogo, aunque aún no sabía exactamente qué significaba eso fuera del ministerio eclesiástico. Mis padres no permitieron ese camino; terminé ingresando a Historia, en la Universidad Federal de Paraíba (UFPB), en Campina Grande, en un ambiente académico fuertemente crítico de la religión y muy marcado por lecturas marxistas. Ese pasaje produjo una primera inflexión: la religión dejó de ser solo una experiencia de pertenencia y pasó a ser interpelada por una historia crítica del cristianismo, por debates sobre poder, ideología, dominación y cambio social.

Esa entrada a la carrera de Historia coincidió con el periodo final de la dictadura militar y con la efervescencia política de la transición democrática. Fue también el periodo en el que me acerqué a la Alianza Bíblica Universitaria de Brasil (ABUB), un movimiento evangélico (*evangelical*) que, aunque conservador en su matriz doctrinaria, vivía un proceso de acercamiento al movimiento estudiantil universitario y de secundaria, a la teología latinoamericana, ya fuera la de la Misión Integral (el llamado evangelicalismo de Lausanne, con su énfasis en el diálogo cultural y en la articulación entre "evangelización y acción social"), a la teología de la liberación y al ecumenismo protestante. Esta experiencia fue decisiva porque en ella encontré una forma de fe que no se separaba de la indignación ante el autoritarismo, la violencia, la pobreza y las desigualdades, y que no se inclinaba ante la doxa conservadora (e incluso fundamentalista) ampliamente hegemónica en el contexto evangélico brasileño. La ABUB funcionó, en ese sentido, como un laboratorio de formación ética, intelectual

y política. Era un espacio en el cual jóvenes evangélicos, muchos de ellos provenientes de iglesias conservadoras, comenzaban a descubrir las humanidades, el marxismo, los movimientos sociales, la militancia sindical y partidaria de izquierda, la crítica a la dictadura y la posibilidad de una práctica cristiana comprometida (a través de "proyectos sociales" o militancia de base). Además, su estructura internacional permitía un horizonte de referencias que iba mucho más allá de la experiencia provinciana de las congregaciones locales.

La tensión con las iglesias no tardó en llegar. Fue difícil negociar una experiencia de fe que, para "nosotros" (ya existían articulaciones locales, regionales y nacionales que delineaban identificaciones colectivas), no era incompatible con el involucramiento sociopolítico, pero que los más viejos dentro de las iglesias frecuentemente consideraban inaceptable. La disidencia, en ese contexto, no aparecía como una ruptura abstracta con la religión, sino como un conflicto interno sobre el significado de la fe. Disputaba la Biblia tanto como las estructuras sociales vigentes. Disputaba el *ethos* y la ética evangélica, tanto en el plano de la conducta personal como institucional y pública. La pregunta que me ha acompañado desde entonces puede formularse así: ¿cómo, desde el interior de tradiciones religiosas frecuentemente leídas como conservadoras, emergen prácticas de cuestionamiento, lenguajes de justicia, compromisos democráticos, proyectos transformadores y las correspondientes reinterpretaciones del lenguaje de la fe?

Esta pregunta tenía sentido porque se planteaba *contextualmente*. Desde una perspectiva histórica, *ya* había sido y venía siendo respondida de muchas maneras, ya sea donde la admisibilidad de estas prácticas se había "naturalizado" (iglesias llamadas "liberales", iglesias negras norteamericanas, iglesias ligadas al movimiento ecuménico, etc.) o donde las condiciones sociales y políticas de desigualdad y violencia despertaron reacciones, resistencias y enfrentamientos abiertos de evangélicos contra regímenes opresivos (esto ocurrió desde los años 1950 en América Latina, África, Asia y Europa Central). La recuperación de las memorias de estas prácticas y sus teologizaciones suscitaba el descubrimiento de una miríada

de casos, ejemplos, mártires y construcciones intelectuales que involucraban a clérigos y laicos/as, los cuales confirmaban el compromiso local y le conferían un linaje de sentido "profético" crecientemente invocado.

No debía tratarse, pues, de preguntar por el "cómo" en el sentido de "¿es posible?", sino de entenderlo en el sentido de "¿en qué circunstancias, por qué medios, a partir de qué demandas o contextos?". Sin embargo, en las condiciones concretas en las que se planteaba la emergencia de esta discursividad crítica del orden, socialmente comprometida y empeñada en una disputa por la "narrativa" de la fe y el *ethos* evangélico (y cristiano, más ampliamente, en virtud de la dirección casi invariablemente ecuménica que estas experiencias involucraban), y su reconocimiento por el campo de la academia y de la militancia de izquierda, la primera pregunta era sobre si "¿es posible?". Y venía tanto del *status quo* eclesiástico como de la oposición intelectual y política a la dictadura. Respuesta: "¡no es posible!". Mi generación necesitó justificarse continuamente por su "contradicción", como si representara una expresión ilegítima o excepcional (y por lo tanto despreciable) de la fe. Por un lado, la denuncia de su subversividad. ¡Por el otro, el escepticismo de su posibilidad lógica! De manera que había tres frentes de disputa por un lugar de enunciación, por una posición de sujeto *político-religioso*: uno, de legitimación como discurso interno de la fe; otro, de legitimación como producción científica; y otro más, de reconocimiento como forma confiable de compromiso sociopolítico. Así, a pesar de la evidencia para quien se diera el trabajo de conocerla y de la construcción de numerosos ejemplos de pequeñas y no tan pequeñas expresiones de disidencia y de articulación de una práctica comprometida, esta generación vivió continuos dilemas e incomprensiones. Y repitió, sin querer ni saber, una conocida trayectoria histórica: se constituyó como una *minoría activa* y contestataria o sucumbió ante la intolerancia y el rechazo que "confirmaron" la imposibilidad de aquella articulación. Marginalidad y errancia.

La pregunta por la emergencia de la disidencia y el activismo crítico me llevó, aún en la licenciatura, a investigar si siempre había sido así — si el protestantismo brasileño había sido siempre autocontenido, anticomunista,

reaccionario o indiferente a las luchas sociales. Escuchaba relatos de que, en los años 1950 y 1960, había existido un protestantismo politizado, teológicamente renovador e involucrado en debates sobre la reforma social, la revolución, el desarrollo, la justicia y los derechos. Encontré experiencias locales de politización protestante en mi ciudad natal y, posteriormente, en la maestría, rastreé a la izquierda protestante brasileña entre los años 1950 y el golpe de 1964, prestando atención a la extinta Confederación Evangélica de Brasil (CEB) y al Sector de Responsabilidad Social de la Iglesia, un departamento de la CEB apoyado por el Consejo Mundial de Iglesias (CMI).

La primera búsqueda, por lo tanto, tomó la forma de una *genealogía* de prácticas religiosas disidentes, bajo la perspectiva de una *historia del presente* (aunque yo no lograba aún formularlo en esos términos). Mi interés no era simplemente mostrar que había "evangélicos de izquierda" o protestantes progresistas, como si eso bastara para corregir un estereotipo. La cuestión era más profunda: comprender cómo un lenguaje religioso podía ser rearticulado hacia la crítica social; cómo los símbolos, textos, instituciones y redes cristianas podían desplazar sus sentidos habituales; cómo la fe podía producir una ética pública de inconformidad; cómo la propia posición religiosa podía ser el punto de emergencia de una práctica profética. El "cómo" ya combinaba dos tipos de respuesta: (i) a los escépticos y guardianes de la ortodoxia eclesiástica y de izquierda, "sí, es posible, porque las condiciones históricas frecuentemente propiciaron el surgimiento de estos grupos minoritarios 'proféticos' en diferentes partes del mundo"; (ii) en el contexto de la legitimación académica, "no hay forma de ignorar las dinámicas que llevan al surgimiento de estos grupos minoritarios disidentes y es necesario entender la lógica de su articulación entre 'fe y vida', entre 'teoría y práctica', en vez de preguntarse si es posible". Y yo podía mirar a mi alrededor y verme también involucrado en varias de esas experiencias.

Este punto es crucial. La disidencia que me interesaba no era exterior a la religión. No se trataba de una política que, viniendo desde fuera, instrumentalizaba la religión. Tampoco era solo una *secularización* de la

fe. Era una disputa *interna* a la propia tradición: una lucha por la interpretación legítima del cristianismo, de la misión, de la justicia, del testimonio y de la presencia pública de la iglesia. Religión y política en un registro no referenciado en el Estado. Más tarde, vendría a comprender este proceso con herramientas teóricas más sofisticadas, pero el problema estaba planteado desde el principio: la religión no es un bloque inerte, es un campo atravesado por fuerzas, afectos, disputas, y su "cara oficial" es siempre el testimonio de una posición particular que se volvió hegemónica o se impuso por la fuerza. Con Dios o sin Dios.

De la Historia a la Ciencia Política: la religión como entrada a lo político

Mi paso de la Historia a la Ciencia Política fue enteramente contingente. Primero, intenté ingresar a la maestría en Historia en la Universidad Estatal de Campinas (Unicamp), pero no fui aprobado, básicamente porque no había quién orientara un trabajo historiográfico sobre religión y política (sí, este ya era mi recorte desde la licenciatura). Fui entonces estimulado, por un amigo y mentor, a intentar la maestría en Ciencia Política en la Universidad Federal de Pernambuco (UFPE). Fui aprobado y, aunque mantuve el interés por la religión, reorienté profundamente mi manera de tratarla. La investigación sobre el protestantismo, antes más cercana a una historia política convencional, pasó a dialogar con la teoría política, Antonio Gramsci y el análisis del discurso, de modo bastante independiente de mi orientador, una combinación de teólogo evangélico y científico político weberiano, Robinson Cavalcanti. A pesar de la gran deuda que tuve con él en el plano de mi entrada al mundo del evangelicalismo radical (a través de figuras como René Padilla, Samuel Escobar, Orlando Costas y un grupo brasileño que hacía "teología con los pies en la tierra" y dialogaba abiertamente con la teología de la liberación y el ecumenismo), no me dejó marcas en términos de orientación académica, sino más bien una enorme libertad para la experimentación intelectual, ¡la cual aproveché con mucho gusto! Lo que

me llevó a redescubrir la producción teológica y las conexiones ecuménicas internacionales de aquella coyuntura: el populismo, el discurso de la revolución brasileña, Iglesia y sociedad en América Latina, Richard Shaull y su teología de la revolución, la conferencia *Cristo y el proceso revolucionario brasileño* organizada en 1962 por el Sector en Recife (CEB, 1962).[1]

Este desplazamiento disciplinar fue decisivo. La Ciencia Política me permitió pensar la religión no solo como un objeto sociológico o histórico, sino como una vía de acceso a procesos más amplios de poder, identificación, representación y disputa por la sociedad. Desde temprano, pasé a comprender que el estudio de la religión no debía cerrarse en una subárea autorreferenciada, ya fuera de la Historia o de la propia Ciencia Política. La religión podía iluminar relaciones sociales y políticas que otros objetos dejaban oscurecidas: formas de autoridad, modos de subjetivación, redes de solidaridad, mecanismos de exclusión, prácticas de movilización y disputas por la legitimidad pública. Al mismo tiempo, la agenda más amplia de la política ayudaba a interrogar críticamente a las Ciencias Sociales de la Religión y a percibir cuánto el "conocimiento" religioso y las prácticas religiosas institucionalizadas son profundamente impactados todo el tiempo por las dinámicas de la vida social.

La elección de la Ciencia Política, sin embargo, también me colocó ante una ausencia. En Brasil, la religión no era un tema consolidado en la disciplina. La Ciencia Política brasileña, formada en gran medida en los años 1980, había estado marcada por modelos comparativos, marxistas o neomarxistas y, poco a poco, institucionalistas o de elección racional (que se verían muy reforzados en los años 2000), pero frecuentemente trataba a la religión de forma previsible y estereotipada: como alienación, como obstáculo al cambio o como agente de contención, sin hablar de las lecturas sobre instrumentalización e "intereses" subyacentes. Mi experiencia internacional, desde el periodo final de la maestría (en una visita académica

1 De este recorrido resultó mi tesis de maestría, que fue publicada solo muchos años después (Burity, 2011).

apoyada por la Comisión Fulbright a los Estados Unidos) y a lo largo del doctorado en Inglaterra, me permitió observar que, en otros contextos, religión y política constituían un campo consolidado de investigación en la disciplina. Desde entonces, esa observación no ha dejado de confirmarse en cada evento y experiencia de investigación y trabajo fuera de Brasil. Aquí, ese campo tuvo que ser construido en los márgenes de la disciplina. Para sobrevivir, me refugié por muchos años en la Sociología y la Antropología. Ahí, las dificultades eran de otra naturaleza — enfrentar la hipótesis de la secularización y confrontar mi interés en la teoría con el empirismo reinante (parte de él de gran calidad e inspiración para mí). Pero al menos no era el tema en sí lo que merecía desprecio.

El tema de la religión se convirtió para mí en una entrada privilegiada para pensar la política de forma ampliada. Esta ampliación no significaba negar al Estado, a los partidos o a las instituciones. Significaba rechazar que la política se agotara en ellos. La experiencia protestante "progresista" (término de la época, vinculado a la búsqueda de las oposiciones a la dictadura por ampliar sus interpelaciones entre los "conservadores" en otros espacios sociales) mostraba que las disputas políticas podían ocurrir dentro de las iglesias, movimientos estudiantiles, redes ecuménicas, conferencias religiosas, publicaciones, manifiestos, grupos de juventud y prácticas de educación popular. La política aparecía allí como una disputa por el sentido de la fe, pero también como una disputa por el sentido de la sociedad.

La noción de "práctica profética", muy invocada por las líneas de interpretación politizadoras de la teología euroamericana y latinoamericana posterior a 1950, debe ser comprendida en este horizonte. No se trata de la profecía como predicción del futuro, sino como interpelación del orden. Lo profético es la irrupción de una palabra o práctica que desnaturaliza el presente, denuncia injusticias, convoca a la responsabilidad y vuelve imaginable otro orden. Así lo leían la teología política de un Jürgen Moltmann, Johann Baptist Metz o Walter Brueggemann, la teología de la revolución de Richard Shaull, y la teología de la liberación de un Rubem Alves, Leonardo Boff, Gustavo Gutiérrez o una Elsa Tamez.

En este sentido, las prácticas religiosas disidentes son políticas no solo cuando apoyan partidos, participan en elecciones o presionan al Estado, sino cuando desplazan las fronteras de lo posible, reconfiguran identidades, producen alianzas y desafían el orden moral, institucional o simbólico vigente. Incluso lo que es llamado "religión", por personas creyentes o por observadores académicos, está atravesado por estos procesos. No hay, históricamente, nada esencialmente estable e inmutable en lo que llamamos "religión".

La política como disputa por el orden

La segunda búsqueda — la política como disputa por el orden — fue madurando gradualmente. Al principio, estaba ligada a la redemocratización, al movimiento estudiantil, a los comités evangélicos a favor de las elecciones directas (*pró-diretas*) y, después, a los comités evangélicos de apoyo a candidaturas progresistas. Participé en un movimiento que se volvió nacional, por la incansable militancia de Robinson Cavalcanti, de creación de Comités Evangélicos. Entre 1983 y 1984 a favor de las Directas Ya, en un comité evangélico a favor de Lula en 1989, y en la emergencia posterior del Movimiento Evangélico Progresista (cuya primera versión del manifiesto escribí), además de ser pensado como un intento de salir de las movilizaciones puramente electorales y construir una "militancia evangélica progresista" más continua.

Este episodio revela algo importante: la política electoral era relevante, pero insuficiente. La creación de redes evangélicas progresistas buscaba constituir sujetos, lenguajes y prácticas capaces de sostener una presencia pública más allá de las elecciones. Este punto me parece central para comprender la evolución de mi pensamiento. Desde temprano, la política apareció como una disputa por la representación, pero también como una disputa por formas de vida, pertenencias, vocabularios públicos y horizontes de transformación.

Fue en el doctorado, en la Universidad de Essex, donde encontré un lenguaje teórico capaz de nombrar y profundizar en este problema. El contacto con la teoría del discurso de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, las obras de Jacques Derrida y Emmanuel Levinas, y el psicoanálisis desplazó mi comprensión de la política y llevó mis conocimientos de análisis del discurso (que siempre fue una teoría del sentido con claras afinidades con el pensamiento y la práctica políticas) a nuevos niveles.[2] La religión dejó de ser tratada como una identidad fija, esencia cultural o conjunto de creencias previamente estabilizadas, y pasó a ser comprendida como un proceso de identificación y como construcción de sentido para el mundo, más allá del mundo (aunque no en "otro mundo"). Este desplazamiento cambió significativamente mi enfoque. Me ha permitido analizar al protestantismo progresista, al pentecostalismo, al catolicismo social o a las nuevas derechas religiosas no como bloques ideológicos acabados, sino como articulaciones contingentes, producidas en disputas históricas específicas.

La teoría del discurso también me ayudó a comprender la política como práctica hegemónica. Todo orden social está parcialmente instituido, es precario, contingente. Aparece como natural porque fue sedimentado, pero carga siempre la marca de disputas, exclusiones y alternativas derrotadas o marginalizadas. La política, en este sentido, no es solo la administración de un orden dado. Es la disputa por el poder de constituir lo social, de nombrar lo común, de definir pertenencias, de establecer fronteras entre lo legítimo y lo ilegítimo, de construir equivalencias entre demandas y de instituir nuevas formas de autoridad. Por más que una hegemonía

2 Mi tesis buscó insertarse en el debate sobre la *transición a la democracia* en Brasil y explorar críticamente la ausencia de reconocimiento, en la literatura de la Ciencia Política, de la contribución específica de la "religión de izquierda", católica y protestante, en la construcción de una "infraestructura" organizativa y de una "mística" de la lucha que habían tenido un peso efectivo en la deslegitimación del régimen y en la creación de fuerzas populares organizadas (Burity, 1994).

dure, jamás podrá corresponder pura y simplemente a los límites de lo real (Laclau; Mouffe, 2001; Burity, 2014).

Esta concepción ampliada de la política se articuló directamente con mi lectura de la religión. Si el orden es contingente y si la religión es un campo de producción de identificaciones, entonces la religión puede participar tanto de la sedimentación como del cuestionamiento del orden. Puede legitimar jerarquías, naturalizar desigualdades, sacralizar poderes y reforzar exclusiones. Pero puede también producir lenguajes de justicia, redes de solidaridad, prácticas de resistencia, imaginaciones igualitarias y experiencias minoritarias de cuestionamiento.

De ahí la importancia de no separar religión y política en esferas estancas. La cuestión no es preguntar si la religión debe o no "entrar" en la política, como si hubiese una política pura esperando ser contaminada por actores religiosos. La cuestión es comprender los modos históricamente específicos por los cuales la religión y la política se constituyen mutuamente. También es comprender qué significan las posiciones que defienden su separación categórica, ya sea en términos históricos o políticos. En otras palabras, si la religión debe o no hacer X es una cuestión de análisis sobre la emergencia de un determinado discurso o una afirmación normativa que necesita justificarse, no una pregunta válida desde el punto de vista empírico. La política es disputa por el orden porque todo orden es instituido y contestable. Y la religión participa en esa disputa porque organiza afectos, narrativas, memorias, cuerpos, prácticas, instituciones e imaginaciones de futuro.

Religión pública, laicidad y presencia religiosa en el Estado

Esta nueva clave analítica se desdobló en mi análisis de la religión pública y de la laicidad. En Brasil, los debates sobre religión y política son frecuentemente capturados por una oposición simplificadora: por un lado, la defensa abstracta de la separación entre Iglesia y Estado; por el otro, la constatación de la presencia creciente de actores religiosos en la política institucional.

Esta oposición es insuficiente. La religión nunca estuvo simplemente ausente del Estado brasileño. Lo que cambia históricamente son los modos de presencia, los actores autorizados, los lenguajes legítimos, los regímenes de visibilidad y los conflictos que emergen cuando nuevos sujetos religiosos disputan el espacio público. Por otra parte, la cuestión de la presencia me parece muy sesgadamente dirigida al impacto de la política pentecostal (llamada "evangélica") en el Brasil posdictadura y, especialmente, desde la coalición lulista (2002-2015). En este caso, el problema es otro: el de la admisibilidad del acceso a los espacios públicos de la sociedad civil y del Estado por parte de minorías religiosas autónomas.

El Estado brasileño puede ser considerado secularizado, pero eso no significa la ausencia de actores religiosos o de lenguaje religioso en las instituciones estatales. La trayectoria brasileña produjo una forma porosa de regulación pública de lo religioso, no propiamente antirreligiosa, en la cual la institucionalización burocrática del Estado convivió con múltiples formas de diálogo, articulación, influencia y alianza con actores religiosos. Esto nunca impidió que el funcionamiento del Estado y distintos procesos de toma de decisión y constitución de la representación política se hayan dado según lógicas perfectamente seculares. Incluso cuando contenidos religiosos entraron en esas composiciones, no borraron la lógica secular. En realidad, toda esta discusión pasa por la desnaturalización del concepto de "secularidad", que es un caso clásico de transposición del proyecto político de la modernidad al discurso científico-social: lo secular y lo religioso, ya lo sabemos por varios autores, de Talal Asad (2003) a Timothy Fitzgerald (2007), son conceptos relacionales y, por lo tanto, imposibles de ser definidos separadamente (Burity, 2020). Ya se presenten de modo colaborativo o antagónico, ¡la genealogía de estos términos es la misma!

La porosidad de la regulación pública de lo religioso vuelve el caso brasileño particularmente interesante. La religión no aparece como una excepción a una laicidad plenamente realizada, sino como parte de una configuración histórica en la cual el catolicismo, el protestantismo, el pentecostalismo, las religiones afrobrasileñas y otros actores (muchos de

los cuales incluso haciéndolo sin o contra la religión, pero nunca completamente desconectados de ella) disputan reconocimiento, acceso, voz y legitimidad.

La emergencia pública de los evangélicos, especialmente a partir de los años 1980, necesita ser leída en este contexto. No es simplemente una invasión religiosa de la política; es también resultado de la democratización, de la ampliación de la competencia pública y de la minoritización de actores antes subordinados o invisibilizados. Como tal, suscitó respuestas y reacciones, acomodaciones y competencias; lo que, a su vez, desencadenó procesos de reafirmación, negociación y diferenciación en el propio campo evangélico. Más compromiso en la política; cuestionamiento de las políticas de la religión (minoritaria); movilización del lenguaje de los derechos, de la participación y de la inclusión para reafirmar el lugar de la fe minoritaria en la definición de la nacionalidad y en la constitución del pueblo-sujeto de la política democrática; múltiples enredos, locales, nacionales y transnacionales, en apoyo a las múltiples posiciones de sujeto que emergieron y continúan emergiendo en este proceso, a lo largo de lo que ya son cuarenta años de presencia pentecostal-evangélica en la política brasileña. De ahí mi reformulación y radicalización del concepto casanoviano de "religión pública": debido a que la emergencia evangélica brasileña se da en el contexto de la disputa por la democratización del país, como una demanda de inclusión, reconocimiento, participación en pie de igualdad con los viejos y nuevos actores de la sociedad y de la política nacionales, solo pudo suceder como religión pública (Casanova, 1994). Esto es, como un simultáneo e intrincado proceso de reivindicación de un derecho a la participación como *cualquier otro* (interpenetración de la política por la religión) y de ruptura de las barreras identitarias y organizacionales que separaban al *ethos* confesional (con sus dimensiones doctrinarias, éticas y administrativas) del "mundo allá afuera" (interpenetración de la religión por la política). En un contexto democrático, en el que cualquier actor puede reivindicar presencia y participación, o en un contexto autoritario, en el que las restricciones a la actuación política "secular" frecuentemente

abren otros espacios de la sociedad — como la cultura y la religión — para convertirse en refugios y lugares de enunciación de la oposición al poder, me parece que, contemporáneamente, ya no hay espacio para la religión de la esfera privada. Solo hay religiones públicas. La cuestión es cómo ellas "negocian" las fronteras entre los múltiples discursos que las atraviesan y cómo activan su lenguaje "originario" para producir efectos de poder y de influencia social (Burity, 2015, 2024).

Esto no implica minimizar los riesgos de proyectos religiosos autoritarios. Al contrario. Un análisis riguroso de la religión pública necesita distinguir la presencia religiosa, la pluralización democrática y la imposición fundamentalista. En el debate sobre el juicio político (*impeachment*) de Dilma Rousseff y la actuación del Frente Parlamentario Evangélico, por ejemplo, llamé la atención sobre el modo en que un segmento de la representación religiosa, mayoritariamente neopentecostal y articulado con otras fuerzas conservadoras, pasó a ocupar espacio en la política institucional con una agenda contraria a conquistas de derechos sociales y culturales de minorías (Burity, 2024). Y aunque no haya espacio aquí para explorar mis incursiones en el contexto latinoamericano, estoy convencido de que mi lectura de la minoritización y de la religión pública, aplicada al periodo desde los años 1980, encuentra muchos puntos de contacto, sin descuidar sus especificidades, con contextos como el de Argentina, Bolivia, Colombia, Perú y Guatemala, que conozco un poco mejor.

Sería igualmente un error transformar a "los evangélicos" en un sujeto homogéneo del conservadurismo. La categoría es imprecisa, internamente disputada y atravesada por diferencias de clase, raza, género, generación, región, tradición denominacional y trayectoria política. Más aún, se trata del *nombre de un proyecto pentecostal* que, beneficiándose de la ambigüedad histórica que el término "evangélico" posee en América Latina, buscó construir una entidad política de mayor impacto mediante una doble operación de articulación: la primera, la de producir una indiferenciación en el uso del término como si se aplicara a todos los protestantes (ocultando, en particular, la neutralización operada por el ala teológicamente

conservadora del protestantismo — *evangelicals* en el mundo anglosajón; pietistas en la tradición alemana; iglesias libres en varias partes del mundo — sobre otras identidades protestantes dominantes en América del Norte, Europa y Oceanía). De esta indiferenciación surgió el creciente uso de la expresión "el pueblo evangélico" como sinónimo de "los evangélicos". La segunda operación se volvió más clara a medida que la disputa ideológica interna y externa a las iglesias se intensificó con el mayor espacio dado a las demandas por la igualdad de género y por los derechos sexuales y reproductivos con el avance de la democratización, globalmente. Ante las presiones internas por la legitimación de estas banderas y las disputas externas con movimientos sociales y con sectores liberales y de izquierda en la política institucional, la categoría "los evangélicos" fue blanco de una fuerte apropiación por parte de la derecha evangélica para excluir de esta designación a cualquier movimiento intraeclesial favorable a aquellas demandas, etiquetándolos junto con sus simpatizantes extraeclesiales como "la izquierda" (secularista, relativista, pro-aborto, enemiga de los "valores de la familia tradicional", etc.). En otras palabras, "los evangélicos" son un actor de la religión pública pentecostal y protestante conservadora, con pretensiones crecientemente hegemónicas, lo que ayuda a entender la desasociación con sectores de centroizquierda e izquierda en las primeras décadas posdemocratización y el acercamiento a sectores de centroderecha y derecha desde comienzos de los años 2010.

En una entrevista para la revista *Nueva Sociedad*, argumenté que la imagen de un voto evangélico monolítico es una construcción política reciente, mucho más vinculada a la predominancia de élites pastorales y políticas de derecha que a una comunidad religiosa que piensa y actúa de modo uniforme. La presión de liderazgos conservadores sobre los fieles produjo, inclusive, reacciones y resistencias de grupos moderados y de izquierda en el interior de las iglesias (Burity; Schuster, 2022).

Este punto recoloca la primera búsqueda en otro contexto. La disidencia religiosa no pertenece solo al pasado ecuménico-protestante de los años 1950-1960 o a la militancia evangélica progresista de los años 1980-1990.

Reaparece, bajo otras condiciones, en la resistencia de los "evangélicos progresistas" al bolsonarismo, en las disputas en torno al voto, en las críticas a la instrumentalización pastoral, en las redes de mujeres evangélicas, en los movimientos LGBTQ+ de corte eclesial, en las articulaciones antirracistas, en las pastorales periféricas, en los movimientos interreligiosos, en las teologías públicas y en los activismos religiosos en defensa de los derechos.

Al mismo tiempo, mi análisis de la religión pública enfatizó su dimensión radicalmente *relacional*. El conservadurismo religioso contemporáneo no es solo "evangélico". Se forma por alianzas entre evangélicos, católicos, sectores del agronegocio, la industria armamentista, élites políticas, juristas, medios de comunicación y redes conservadoras transnacionales. En el debate brasileño sobre la "ideología de género", por ejemplo, es imposible comprender la actuación evangélica sin considerar articulaciones católicas anteriores y más amplias. La fuerza política de los evangélicos conservadores deriva, en parte, de su capacidad de articularse con otras fuerzas conservadoras, y no de una supuesta homogeneidad religiosa interna. Pero la relacionalidad corta por ambos lados: el propio campo de los evangélicos no conservadores venía en franca redefinición desde las luchas contra la dictadura y el redescubrimiento de historias de disidencia con amplia repercusión histórica y reciente — por ejemplo, la saga de Martin Luther King Jr., las múltiples experiencias de renovación teológica, la militancia social de base y el activismo político revolucionario de protestantes ecuménicos entre los años 1950 y 1970, y la radicalización del evangelicalismo bajo el impulso de latinoamericanos desde mediados de los años 1970. También se mezclaba con los nuevos movimientos sociales, encontraba lugar en la política parlamentaria y gubernamental con las experiencias de la "marea rosa" en América Latina, y se insertaba cada vez más en redes transnacionales y globales de activismo social. El acercamiento a protestantes no evangélicos, católicos, personas de otras religiones y de ninguna intensificó una mirada interreligiosa que amplió sobremanera los espacios de presencia de la "izquierda evangélica", al costo de que el propio término se volviera cada vez más inadecuado para describirla.

Del activismo social religioso a las políticas minoritarias

Otro desplazamiento importante en mi trayectoria fue el paso del análisis del activismo eclesial a formas más amplias de activismo social religioso. Históricamente, la acción social religiosa en Brasil estuvo muy asociada a la Iglesia Católica, que asumió funciones caritativas, educativas y asistenciales desde la colonia, el imperio y las primeras décadas republicanas. Pero, a partir de los años 1950, ocurre un cambio cualitativo: sectores cristianos comienzan a abandonar una concepción meramente caritativa de la acción social y pasan a formular una crítica estructural de la sociedad. En el protestantismo ecuménico, esto aparece en la idea de que la iglesia debe cumplir una función transformadora de la realidad; no basta con predicar o realizar rituales. El capital simbólico del cristianismo pasa a ser traducido en un compromiso con la transformación social.

Este cambio produjo un lenguaje profético moderno, en el que la fe y la justicia social se articulan. Esto ya había alimentado al ecumenismo, a la teología política, a la teología del desarrollo, a la teología de la liberación y a las prácticas cristianas de resistencia desde inicios del siglo XX (para no entrar en la discusión interminable sobre desde cuándo hablar de esa articulación). En mi recorrido, ese fue el primer gran *archivo* de disidencia religiosa. Pero, con el tiempo, se volvió claro que el activismo social religioso ya no podía ser pensado solo como activismo eclesial. Se dispersó por organizaciones no gubernamentales, sindicatos, asociaciones profesionales, redes transnacionales, candidaturas electorales y movimientos negros, ecológicos, indígenas y de mujeres. Muchos de estos espacios no son religiosos por naturaleza, pero cargan repertorios, disposiciones y experiencias de personas formadas en contextos religiosos. Las *demandas de la cultura* (identidades étnicas, religiosas y nacionales minoritarias) y las *políticas del cuerpo y de la vida* (género, sexualidad, reproducción y una tímida ampliación hacia los derechos de los animales) rompieron el economicismo y monoculturalismo de las teologías mencionadas más arriba y desafiaron a teólogos/as y activistas a revisar y ampliar sus agendas y comprensiones.

Trajeron definitivamente los temas del medio ambiente y de las diferencias hacia dentro de la experiencia de fe.

Este desplazamiento también me permitió comprender la politización de minorías religiosas no cristianas. La emergencia y la minoritización pentecostal contribuyeron, aunque no intencionalmente, a la politización de las religiones afrobrasileñas, acelerando la desincretización del candomblé ya en curso en relación con el catolicismo y activando demandas por justicia racial, cultural y económica, y por la igualdad religiosa. Estas demandas están dirigidas al Estado y a la sociedad, pero también se constituyen a partir de formas organizativas y repertorios de acción que atraviesan diferentes tradiciones religiosas y movimientos sociales. La pluralización religiosa impulsada por el crecimiento del pentecostalismo abrió espacio a otras religiones y amplió la periferia de la religión organizada (lo que se materializa en el crecimiento de los llamados "sin religión").

Aquí entró mi reflexión sobre la minoritización, concepto tomado de William Connolly (2008). Lo minoritario no es simplemente el número pequeño. Es una posición de enunciación que emerge cuando sujetos, prácticas o comunidades se rehúsan a permanecer representados por un orden que los invisibiliza, subordina o los traduce en sus propios términos (canibalizando su especificidad). En el campo religioso, la minoritización puede significar la emergencia pentecostal ante la hegemonía protestante histórica; la emergencia afro-religiosa ante el paraguas cristiano y el racismo religioso; la emergencia de evangélicos progresistas ante la captura conservadora de la identidad evangélica; o la emergencia de sujetos religiosos racializados, feministas, periféricos y LGBTQIA+ ante autoridades religiosas que buscan hablar en su nombre.

Esta reflexión sobre la minoritización articula contribuciones de Gilles Deleuze y Félix Guattari (1978), William Connolly, Ernesto Laclau y Chantal Mouffe (2001), aunque nunca se convirtió en una aplicación ortodoxa de ninguno de ellos. Me permitió pensar la política religiosa contemporánea no solo como representación institucional, sino como un proceso de subjetivación, creación de voces religiosas autónomas, disputa por

la designación y cuestionamiento del orden vigente. Lo que está en juego no es solo la inclusión en un orden existente; es la capacidad de desplazar los términos del orden. Por otro lado, el hecho de que actores minoritizados, como los pentecostales, se hayan vuelto no solo más abiertamente conservadores que antes, sino que también hayan ampliado su pretensión de representar a la "mayoría cristiana" (en alianza con la derecha católica) contra las afirmaciones de pluralismo cultural, diálogo interreligioso y regulación estatal del mercado a favor de políticas distributivas, no anula los efectos políticos de la minoritización que promovieron. El nuevo lugar de la Iglesia Católica en la sociedad y la política brasileña, la constitución de un sector del electorado movilizado e identificado en términos religiosos como elemento ineludible de los debates electorales, la ampliación del reconocimiento cultural de la identidad evangélica en la vida social cotidiana, y la legitimación de la participación política y de la "acción social" como partes de la idea de misión de las iglesias, son efectos de la minoritización pentecostal, con repercusiones y significados varios, que deben ser evaluados contextualmente.

Este punto es decisivo para que la izquierda evangélica/protestante piense en las prácticas proféticas hoy, las cuales requieren ir más allá de la denuncia moral, constituyendo otro espacio de enunciación. Cuando grupos religiosos disidentes denuncian el racismo, la violencia de género, la destrucción ambiental, el autoritarismo, la desigualdad o la necropolítica, no solo piden correcciones en el orden existente. Disputan lo que cuenta como cristianismo, como democracia, como justicia, como pueblo, como nación y como futuro. Esta apertura, a su vez, no es una mera defensa normativa de una minoría más. Es un llamado a la observación y al análisis que se tome en serio tanto los efectos pluralizadores de la democratización como las reacciones que apuntan a recuperar una visión de orden que rechaza aquellos efectos y a los grupos que los defienden e impulsan.

Conservadurismo, populismo religioso y rearticulación del orden

El ascenso de las nuevas derechas religiosas colocó mi trayectoria ante un desafío. Durante mucho tiempo, mi primera búsqueda enfatizó los discursos disidentes y progresistas en el campo religioso. Pero la coyuntura brasileña reciente mostró que la religión también puede ser movilizada como un lenguaje de reacción, resentimiento, autoritarismo y exclusión (Burity, 2018a, 2018b). La cuestión, entonces, no es elegir entre una religión emancipatoria y una religión conservadora, sino comprender cómo diferentes articulaciones religiosas disputan el orden social.

En el caso brasileño, el bolsonarismo evidenció la fuerza de una articulación entre moralismo religioso, antipetismo, anticomunismo, pánico de género, resentimiento de clase, racismo, "nacionalismo cristiano", militarismo, neoliberalismo y retóricas antisistema. Esta articulación no expresa automáticamente a "los evangélicos" como una entidad demográfica o como una definición identitaria, sino que logró hegemonizar ampliamente, por un periodo, la representación pública del campo evangélico. La política, aquí, aparece nuevamente como una disputa por el orden: un intento de reconstruir la nación en torno a jerarquías morales, autoridad patriarcal, enemigos internos, violencia punitiva y una comprensión sacralizada del poder.

Mi enfoque posestructuralista me ha ayudado a interpretar este proceso sin reducirlo a manipulación, retraso o irracionalidad. Junto con mi uso de "minoritización", busqué en Connolly (2008, p. 38-67) otra expresión aplicada al contexto estadounidense precisamente para dar cuenta de la prominencia de la religión evangélica en la alianza que sostuvo los dos mandatos del gobierno de G. W. Bush: "*máquina de resonancia*". La religión opera ahí como parte de una máquina de resonancia afectiva, discursiva y organizacional. Conecta miedos, esperanzas, resentimientos e identidades. Provee gramáticas de pureza, amenaza, salvación, guerra espiritual y restauración. Ayuda a construir fronteras entre "pueblo" y "enemigos",

familia y degeneración, Dios y comunismo, nación y corrupción. Pero esta articulación es contingente. Necesita ser producida, reiterada, performada y defendida. Al final de cuentas, lo que circula y sale de esa máquina no son sustancias, sino resonancias. No crea directamente los elementos con los que trabaja, sino que los hace resonar entre sí, los conecta, los intensifica. Se trata, según Deleuze y Guattari (1987), quienes acuñaron la expresión, de un *agenciamiento* que refuerza y amplifica la cohesión entre diferentes segmentos sociales (familia, escuela, iglesia, medios, etc.), sin fundirlos, sino *haciéndolos vibrar en torno a un centro común* (como el Estado, la identidad nacional o una figura de autoridad).

De la misma forma, las resistencias religiosas progresistas no están dadas. También necesitan ser articuladas. No basta con afirmar que "hay evangélicos de izquierda", que el campo evangélico es "complejo" y diferenciado. Es necesario comprender cómo estos agentes construyen redes, disputan lenguajes bíblicos, asumen costos institucionales, elaboran formas públicas de testimonio y producen nuevas identificaciones, incluso de sí mismos como actores. En la última década, los sectores progresistas evangélicos han venido enfrentando presión pastoral y comunitaria, amenazas de expulsión e intentos de silenciamiento institucional. Esto muestra que la disidencia religiosa no es una posición cómoda; es una práctica de riesgo.

La disputa contemporánea no se da solo en el plano de las ideas. Ocurre también en las iglesias locales, en los púlpitos, en los grupos de *WhatsApp*, en los cultos, en las campañas electorales, en los consejos de políticas públicas, en las universidades, en los movimientos sociales, en las redes transnacionales, en los parlamentos y en las familias. Esto confirma mi segunda búsqueda: la política emerge en cualquier espacio organizado de la sociedad. La iglesia local puede ser un espacio de reproducción conservadora, pero también de disidencia; un gabinete parlamentario puede ser un lugar de imposición moralista, pero también de defensa de derechos; una red religiosa puede producir cerrazón identitaria, pero también producir hospitalidad y solidaridad.

La política como disputa por el orden exige, por lo tanto, un análisis al mismo tiempo contextual y multiescalar. El Estado importa, pero no basta. Las instituciones importan, pero no agotan lo político. El orden se constituye en el cruce entre instituciones, afectos, discursos, prácticas cotidianas, saberes, rituales, medios de comunicación y alianzas. Lo local está invadido por lo global. Por eso, estudiar religión y política hoy demanda atención simultánea a las iglesias, a los partidos, a las redes digitales, a las subjetividades, a los movimientos sociales, a las articulaciones transnacionales y a los lenguajes teológicos.

Método, teoría y empiria: una apropiación no ortodoxa

A lo largo de esta trayectoria, procuré evitar apropiaciones dogmáticas de la teoría. No sigo ortodoxamente a Laclau, Derrida, Gramsci o cualquier otro autor. Pero los leo con el mayor cuidado y respeto posible, pues también rechazo soluciones eclécticas o lecturas banalizadoras. Metodológicamente, la teoría debe ser dictada por el problema, y no al revés. Este compromiso se liga a una epistemología retroductiva: nunca se comienza desde cero; partimos de problemas inmediatos, tradiciones, conceptos y materiales que ya están en circulación, pero que necesitamos rearticular ante la realidad investigada; tampoco progresamos linealmente, sino que vamos haciendo un *bricolaje* de temas, datos y conceptos, avanzando y retrocediendo entre las "etapas de la investigación", mientras nos vamos deshaciendo de algunas herramientas, utilizando otras, incorporando nuevas preguntas, nuevas evidencias y rehaciendo explicaciones.

Esta posición metodológica es central para entender mi producción. No soy un sistemático. Acompaño los temas del debate público y procuro intervenir en ellos. Si intento mantener algunas líneas de continuidad entre mis intervenciones, no sé qué tanto lo logro y no regreso para verificarlo, a no ser cuando soy desafiado por lecturas críticas procedentes. Para mí, no se trata de aplicar a Laclau a la religión, o a Derrida a la política religiosa, o a Connolly al pentecostalismo brasileño. Se trata de dejar que

los problemas empíricos — la izquierda protestante, la religión pública, el pentecostalismo, el conservadurismo, el activismo social, la minoritización, el nacionalismo religioso — exijan interrogaciones y desplazamientos conceptuales. La realidad nunca está dada; es flujo y densificaciones de poder que jamás consiguen expulsar todo cuestionamiento o homogeneizar todas las diferencias. Por las brechas, cosas nuevas suceden. Buenas y malas. La realidad necesita ser interrogada siempre. Y, al interrogarla, frecuentemente necesitamos juntar elementos que no estaban previamente destinados a encontrarse y dejarnos sorprender por lo casi invisible, por lo casi irrelevante, por lo emergente.

Esta concepción explica también mi tránsito entre el análisis del discurso, la teoría política y las Ciencias Sociales de la Religión. El análisis del discurso me permitió investigar cómo las identidades religiosas son producidas, estabilizadas y desplazadas en tanto sistemas de diferencias; cómo se construyen las fronteras entre el "nosotros" y el "ellos"; cómo los significantes religiosos ganan sentidos políticos; cómo las demandas sociales se articulan en cadenas de equivalencia; y cómo las prácticas institucionales sedimentan o cuestionan órdenes. La teoría política me permitió situar estos análisis en el problema más amplio de la hegemonía, de la democracia, del antagonismo y de la constitución política de lo social. Las Ciencias Sociales de la Religión proveyeron las agendas y los materiales históricos, institucionales y etnográficos sin los cuales estaríamos siempre en el dominio de la especulación o del voluntarismo.

La trayectoria descrita aquí, por lo tanto, no es lineal. Está hecha de desplazamientos, retornos, revisiones, rearticulaciones. Y vacilaciones, dudas, apuestas. De la juventud protestante a la Historia; de la Historia a la Ciencia Política; de la Sociología de la Religión a la teoría del discurso; del protestantismo progresista a la religión pública; de la minoritización a la religión pública; de la crítica del conservadurismo al análisis de las nuevas derechas; de Brasil a las redes transnacionales; de la militancia a la investigación y de la investigación al debate público. Pero estas transiciones se superpusieron de modo asimétrico y discontinuo. Tramas, no líneas.

No sé si o qué tanto este vaivén volvió al mundo mejor. Pero me dio formas de verlo, interrogarlo e inconformarme con el (los) mundo(s) en que viví. Me dio la oportunidad de compartir mis errancias con mucha gente —oyentes, estudiantes, dirigidos/as de posgrado, activistas, gestores, y quienes ni siquiera sé que accedieron a mis ponencias y escritos. Y me reanimó para continuar múltiples intervenciones con el fin de usar saberes críticos para operar cortes o perforaciones tales que drenen energías y poderes de los de arriba, en beneficio de los de abajo y de las márgenes. Si solo sé sobre minorías, tanto mejor. Eso me vuelve menos ansioso por saberlo todo y cargar la inercia del mundo sobre mis hombros.

Conclusión

Si tuviera que condensar esta trayectoria en una formulación, diría que mi trabajo procuró comprender a la religión como un campo de disputa por la constitución de lo social. Esta formulación reúne las dos búsquedas mencionadas al principio. Por un lado, procuré identificar prácticas disidentes, proféticas y minoritarias que emergen del interior de tradiciones religiosas, especialmente cristianas, sin reducir esas tradiciones a sus usos conservadores. Por el otro, procuré desarrollar una comprensión de la política como disputa por el orden, esto es, como una lucha por la capacidad de instituir, cuestionar e imaginar formas de vida colectiva. Y la religión como un lugar de observación, no como un objeto privilegiado; pero de ninguna forma un lugar cualquiera o sin consecuencias.

Estas dos búsquedas permanecen actuales. La coyuntura contemporánea vuelve imposible pensar la democracia, la desigualdad, el autoritarismo, los derechos, la nación, la violencia, la moralidad pública y los futuros políticos sin considerar la religión. También vuelve imposible pensar la religión sin considerar las disputas por el poder, la hegemonía, la identificación y el orden. El desafío analítico es evitar tanto la demonización simplificadora de la religión como su idealización normativa. Las religiones no son, por esencia, democráticas o autoritarias, emancipatorias

o reaccionarias. Se vuelven políticamente algo en articulaciones históricas específicas. Y el objeto "religión" no recorta un lugar en la sociedad separado de otras cosas de la vida, como el trabajo, el ocio, el estudio, el amor y el sexo, o los compromisos sociales y políticos. Mucho de nuestro imaginario conceptual continúa atrapado en las representaciones espacializadoras y esencializadoras de la modernidad norte-atlántica del siglo XVIII a mediados del XX. Pero no tenemos ningún lenguaje prístino local que no esté afectado por resonancias de las viejas metrópolis (que continúan en gran medida siendo tanto núcleos de imperialismo y colonialismo como *sedes sapientiae*). Soy escéptico de los intentos de escindir todos los lazos y lanzarse al abrazo del *Buen Vivir* o de la ancestralidad o del *Ubuntu* africano, sin calificar pesadamente esos experimentos en su historicidad y, así, exponer las injusticias, opresiones y mitologizaciones que produjeron.

Mi trayectoria ha estado marcada por el intento de tomar estas ambivalencias en serio. La religión puede ser refugio del orden y fuerza de ruptura; lenguaje de dominación y lenguaje de justicia; instrumento de captura y fuente de disidencia; dispositivo de cerrazón identitaria y práctica de hospitalidad; máquina de resentimiento y laboratorio de esperanza. La política, por su parte, no es solo el lugar donde estas alternativas se expresan; es el proceso por el cual disputan la forma de lo común. No sabemos qué resulta de esos encuentros, atajos y líneas de fuga, a no ser *ex post*. En el ínterin, estamos *in media res*, apostando y tanteando.

Por eso, estudiar religión y política no es solo analizar la presencia de actores religiosos en el Estado o el comportamiento electoral de grupos confesionales. Es investigar cómo sujetos religiosos y no religiosos participan en la construcción, cuestionamiento y reimaginación del orden social. Es preguntarse cómo las prácticas locales se conectan con proyectos nacionales y transnacionales. Es observar cómo los cuerpos, afectos, doctrinas, rituales, discursos, instituciones y memorias producen mundos. Es reconocer que, en cada espacio organizado de la sociedad, hay siempre la posibilidad de reproducción del orden existente — y también la posibilidad, precaria y conflictiva, de otro orden.

Referencias bibliográficas

ASAD, Talal. Secularism, nation-state, religion. *In:* ASAD, Talal. *Formations of the secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press, 2003. p. 181-202.

BURITY, Joanildo Albuquerque. *Radical religion and the constitution of new political actors in Brazil:* the experience of the 1980s. 1994. Tesis (Doctorado en Ciencia Política) – University of Essex, Colchester, 1994.

_____. *Fé na revolução:* protestantismo e o discurso revolucionário brasileiro, 1961-1964. Río de Janeiro: Novos Diálogos, 2011.

_____. La religión como caso de la cultura: Sobre equivalencias y heterogeneidad en el surgimiento de un 'nuevo' actor latinoamericano. *Debates y Combates*, v. 6, n. 1, p. 169-193, 2014.

_____. A cena da religião pública: contingência, dispersão e dinâmica relacional. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 102, p. 93-109, jul. 2015.

_____. A onda conservadora na política brasileira traz o fundamentalismo ao poder? *In:* ALMEIDA, Ronaldo de; TONIOL, Rodrigo (org.). *Conservadorismos, fascismos e fundamentalismos:* análises conjunturais. Campinas: Editora da Unicamp, 2018a. p. 15-66.

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

_____. Conservative Wave, Religion and the Secular State in Post-impeachment Brazil. *International Journal of Latin American Religions*, v. 4, n. 1, p. 83-107, 2020.

_____. Minoritização, religião pública e populismo religioso no Brasil. *Rever – Revista de Estudos da Religião*, São Paulo, v. 24, n. 1, p. 11-27, 2024.

_____; SCHUSTER, Mariano. En Brasil, los evangélicos de izquierda nadan contra la corriente: Entrevista a Joanildo Burity. *Nueva Sociedad*, Buenos

Aires, oct. 2022. Disponible en: https://nuso.org/articulo/evangelicos-izquierda-brasil-lula-bolsonaro/. Acceso el: 20 sep. 2026.

CASANOVA, José. *Public religions in the modern world*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

CONFEDERAÇÃO EVANGÉLICA DO BRASIL. *A conferência do Nordeste:* Cristo e o processo revolucionário brasileiro. Río de Janeiro: Editora Loqui, 1962.

CONNOLLY, William E. *Capitalism and Christianity, American Style*. Durham: Duke University Press, 2008.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *A Thousand Plateaus:* Capitalism and Schizophrenia. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.

FITZGERALD, Timothy. *Discourse on civility and barbarity:* a critical history of religion and related categories. Oxford: Oxford University Press, 2007.

LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. *Hegemony and socialist strategy:* towards a radical democratic politics. 2ª ed. London: Verso, 2001.