

Diálogo Interreligioso y libertad religiosa¹

Néstor Míguez

Quiero agradecer a las diversas organizaciones que patrocinan este evento por esta oportunidad para compartir con Uds. este Congreso.

La práctica de la experiencia interreligiosa, en mi caso, no se da tanto en los grandes parlamentos de la religión (aunque he participado de algunos en el contexto del Consejo Mundial de Iglesias) sino en el contacto cotidiano con nuestro pueblo, y sobre esa experiencia quiero reflexionar. Entiendo que el diálogo tiene que estar situado, y en nuestro caso no es el diálogo interreligioso como principio abstracto o en instituciones globales, sino en nuestra Argentina de hoy.

Hablo desde el ser parte de una minoría: minoría religiosa en Argentina por el hecho de ser evangélico en un país de mayoría católica, minoría dentro de los evangélicos por ser de una de las iglesias llamadas del “protestantismo histórico”, y dentro de ellas a una porción que no es mayoritaria, la Iglesia Metodista. Pero, cabe aclarar, participar del espacio interreligioso desde una situación de minoría tiene sus particularidades. Ya que, en camino de honestidad, nos toca muchas veces señalar la condición de desigualdad y aún prejuicio que conforman el sentido común y de importantes aparatos de poder, incluso vinculados con el estado.

En ese sentido me gustaría explicar dos términos fundamentales a mi entender: la idea de pueblo como el marco de este diálogo y la extensión que doy al término “religión”.

Pueblo

Cualquier interpretación del significado político del término *pueblo* debe partir del hecho singular de que, en las lenguas europeas modernas, éste también incluye siempre a los pobres, los desheredados y los excluidos. *Un mismo término designa, pues, tanto al sujeto político constitutivo como a la clase que, de hecho si no de derecho, está excluida de la política.*

Pero esto significa también, que la constitución de la especie humana en un cuerpo político se realiza por medio de una escisión fundamental y que, en el concepto “pueblo”, podemos reconocer sin dificultades las parejas categoriales que, como hemos visto, definen la estructura política original: nuda vida (*pueblo*) y existencia política (*Pueblo*), exclusión e inclusión, *zoé* y *bíos*. *El pueblo, pues, lleva ya siempre consigo la fractura biopolítica fundamental. Es lo que no puede ser incluido en el todo del que forma parte y lo que no puede pertenecer al conjunto en el que está ya incluido siempre.*

¹ Texto expuesto en la “Mesa de Diálogo interreligioso”, Congreso Internacional de Filosofía. Universidad Nacional de Lanús, Argentina, 5 de abril de 2019.

He querido comenzar justamente con esta extensa cita del escrito de Giorgio Agamben “¿Qué es un pueblo?”¹ para fijar, de alguna manera, el lugar desde el cual pienso encarar esta breve exposición.

Hay una visión romántica del pueblo, sobre la unidad del pueblo, unidad que se asienta sobre algunos elementos esenciales, incluida la unidad religiosa. Agamben desafía esa visión y nos señala que el concepto de pueblo tiene dos vertientes: una que se apoya en esa unidad (por ejemplo, en la expresión “el pueblo de la patria”), pero también hay otra mirada que da cuenta de ciertas fracturas y divisiones que se dan en el seno del pueblo, por cuestiones sociales, culturales, políticas, e incluso éticas y religiosas. El reciente y continuo debate de “pañuelos verdes” y “pañuelos celestes” es un ejemplo. Yo no podría decir que ni un sector ni el otro dejan de ser pueblo, pero es claro que los reclamos opuestos de uno y otro marcan una fractura que atraviesa clases, géneros, concepciones religiosas, grupos sociales en el seno del pueblo. Valga este ejemplo porque allí justamente es donde más se mostró la dimensión “religiosa” y la fractura sobre la que tenemos que dialogar.

Esa fractura es evidente también en el campo económico y político, donde se ponen en juego instancias de poder, aunque allí lo religioso no aparezca tan explícito. En el “pueblo de la nación” hay pobres y hay ricos, hay espacios de poder oligárquico y exclusión. Y lo religioso se usa muchas veces para explicar o justificar esta brecha. Lo que señala Agamben es que, justamente, los excluidos son, en cierto sentido, el pueblo mismo, porque a la vez que son excluidos, no hay pueblo sin esa parte de la totalidad. Es más, muchas veces son convocados como “el pueblo”, “lo popular” como parte del núcleo fundamental que lo constituye: el pueblo son los humildes, los desheredados, los que son marginados: el pueblo frente a la oligarquía. Por eso hay quienes hasta eluden la palabra “pueblo” y hablan de “la gente”.

Religión

Es difícil precisar la idea misma de religión, porque cualquier definición se encontrará con experiencias históricas concretas que escapan y desbordan. Si lo definimos a partir de una cierta idea abstracta pronto veríamos que hay muchos fenómenos que, intuyéndolos religiosos, no entrarían en una definición estricta. O, si definimos desde lo descriptivo, la diversidad de experiencias y vivencias humanas que podrían enmarcarse en lo religioso terminan desafiando los intentos de precisión discursiva. Es difícil dar cuenta desde una racionalidad lógica, analítica, de fenómenos que, entre otras cosas, se plantean como un exceso a esa misma racionalidad. Es una trascendencia que opera en lo inmanente, es una inmanencia que configura lo trascendente. Lo religioso, en sus múltiples y diversas expresiones, más que a un campo definido y preciso, puede pensarse en lo que L. Wittgenstein llamaría una “familia de palabras”.

Lo religioso aparece así como un campo de alcance fluido. La religión, la religiosidad, sus espiritualidades y cosmovisiones se encuentran dentro de las diversas expresiones de lo cultural, siendo parcialmente marcadas y enmarcadas por formas de control, subalternización y distribución de recursos simbólicos, que hallan su correlato en lo político, en los juegos de

poder y no-poder. Es un campo de encuentro y conflicto, donde se dirimen simbólicas proyectivas que activan la vida social, por lo que claramente escapa a la pretensión positivista de encerrarla en la mera subjetividad. Por un lado lo religioso aparece como un cohesivo social, pero por otro lado el lenguaje religioso se plantea como un lenguaje significativo en las estrategias de resistencia y anticipación utópica de distintos sectores sociales en pugna.

Además no hay religión pura. La religiosidad popular es de por sí un diálogo interreligioso, donde se incorporan y descartan elementos de una pluralidad de espiritualidades y materialidades. En el seno de la religiosidad popular de nuestro país dialogan las cosmovisiones de los pueblos originarios, la evangelización católica, la influencia de los cultos africanos, los evangelistas televisivos, y muchas otras influencias surgidas de la propia mítica popular, como la difunta Correa o el Gauchito Gil, etc. Es decir, el campo religioso es de por sí un complejo conjunto de interacciones que contiene infinitos matices y no pocas fracturas y ambigüedades. Fracturas que además se encuadran en otras tensiones que construyen el campo cultural, político y económico de una formación social, hoy marcadas todas por el también ambiguo fenómeno de la globalización.

Permítanme recurrir a la Biblia. En los textos bíblicos son los profetas quienes se encargan de señalar una fractura interna donde el pueblo común es explotado, y Dios se ha transformado en un ídolo. Isaías, Amós, Miqueas y otros profetas señalan que el culto del Templo se ha convertido en idolatría. Su problema no es tanto el ateísmo como la idolatría.

Desde los faraones egipcios, pasando por los reyes asirios y babilónicos, los conquistadores griegos y los emperadores romanos, los imperios proponen héroes militares, emperadores divinizados, despiadados conquistadores, como ideales humanos que sobrepasan su propia condición mortal y se vuelven imágenes divinizadas. El poder militar y el dinero son los ídolos de entonces y ahora. Por el contrario la imagen final en el libro de Apocalipsis dice que "Dios habitará entre los humanos. Dios morará con ellos y ellos serán su pueblo (*laos*), y Dios mismo estará con ellos" (Apoc 21:3). La última visión de la Biblia es una ciudad sin templo ni castillo, un pueblo que vive en paz, un Dios consolador que enjuga las lágrimas de los ojos de las víctimas y proclama que no habrá más daño, llanto o clamor, no más muerte.

Quiero volver entonces a la idea de "pueblo" como se expresa en el Nuevo Testamento y en la traducción Griega de la Biblia Hebrea: *laos*. Porque *laos* se diferencia de la otra palabra griega para pueblo, que es *demos*; *demos* tomó el sentido del pueblo organizado, la institucionalización ciudadana (de allí *demo-cracia*). La palabra *laos* quedó para el pueblo común, incluyendo la multitud, mujeres, niños, esclavos y extranjeros, que no podían conformar el *demos*. El pueblo de la religión de Jesús no es el pueblo organizado y jerarquizado de la democrática asamblea griega o de la república romana, sino la multitud hambrienta y enferma, a la que enseña, alimenta y cura, los descastados que lo siguen.

A esto agrego la lectura desde una situación de minoría. Aquí recurro a una cita de otro filósofo político, J. Rancière:

“hay política cuando hay una parte de los que no tiene parte, una parte o partido de los pobres [...] No hay política simplemente porque los pobres se opongan a los ricos. Antes bien, hay que decir que sin duda que la política —esto es, la interrupción de los meros efectos de la dominación de los ricos— es la que hace existir a los pobres como entidad”².

Quiero llevar esto al campo religioso. También este campo es un campo de dominación y resistencia. También hay una “religión de los pobres” que expresa a la vez su miseria y su resistencia su esperanza. Se crea un “partido religioso de los pobres”, de los que se quedaron sin su parte y cuya religiosidad es ignorada en los “diálogos interreligiosos” oficiales. Por ello, una misma simbólica puede mostrar significados antagónicos según quien y en qué contexto la aplique. Hay una fuerte lucha por la apropiación de los símbolos, por la potencia de la discursiva religiosa. Allí se da el conflicto fundamental de toda religión: la lucha entre ortodoxia y herejía, entre el supuesto Dios verdadero y los ídolos. Y eso entra en el diálogo interreligioso, porque se suele llevar a las formas religiosas menos convencionales al rango de herejía, idolatría o superstición, para desconocerlas. Para mí hoy los ídolos, los dioses falsos, no están en la esfera de lo religioso, sino de otros fundamentalismos: el fundamentalismo de mercado y la idolatría del dinero.

Cabe aclarar aquí el concepto de idolatría como lo presento aquí: llamo idolatría a toda construcción de un dispositivo humano que se absolutiza, que se presenta como superior a la misma fuerza humana que lo creó, que se encubre de la condición de “sagrado”, intangible, más allá de toda regulación social. En consecuencia se pone más allá de toda ética, y toma un modo sacrificial que demanda vidas humanas para nutrirse, como lo es el “libre mercado” neoliberal.³ Es la signatura religiosa de un concepto que se presenta como profano pero que sacraliza un dispositivo que se pretende absoluto, irregulable. El Consejo Mundial de Iglesias, en su documento “Juntos por la vida” (2012)⁴ lo llama “la idolatría del dinero” y lo mismo hace el papa Francisco en sus encíclicas *Evangelii Gaudium* y *Laudato si*.

Por su lado las ortodoxias religiosas suelen caer en la idolatría de los dogmas, que son el obstáculo mayor a la apertura al diálogo. Cualquier propuesta religiosa se transforma en idolatría cuando desconoce la crítica, especialmente si proviene de los que “se quedaron sin su parte”, es decir, excluye el reclamo de los pobres. Esto constituyó la crítica profética en la antigüedad y conforma la crítica filosófica en el campo religioso en la actualidad, porque no quiero excluir del diálogo a los agnósticos o ateos que critican la religión. La simple identidad de una religión que no reconozca la fractura que se da en el plano político-económico del pueblo, acompañada de la diversidad religiosa amenaza de autoritarismo. No hay diálogo posible, ni libertad e igualdad, si una religión se identifica con “el alma de un pueblo”, denegando a las otras experiencias religiosas ser igualmente constitutivas de su identidad.

El campo religioso popular en nuestra Argentina de hoy está atravesado por el conflicto entre aquellas formas de religión que reconocen la tensión y fractura del campo social, y expresan el reclamo de los que se quedaron sin su parte por un lado, y por otro lado por

formas religiosas, que ocasionalmente se revisten también de los símbolos de las ortodoxias religiosas, pero que sirven a la idolatría del dinero, que se expresa en el absoluto del mercado. La pluralidad y el diálogo interreligioso en el seno del pueblo se da en medio de esta lucha por los símbolos: La idolatría no debe verse en el otro que opta por una forma distinta de concebir a la deidad, sino en la demanda sacrificial sobre el pueblo simple, sobre los pobres y vulnerables.

La diversidad religiosa es constitutiva de la cultura de un pueblo, pero esa diversidad está atravesada por una fractura igualmente constitutiva: la fractura política. Es mi convicción que el diálogo entre las distintas religiones, más que preocuparse por quien tiene la verdad del misterio, debe consensuar en cómo colaboramos en la construcción de la paz, en el cuidado de la creación y en una vida digna para todos los seres humanos, más allá de sus creencias o condición de género, étnica o cultural.

Cuando se habla de diálogo interreligioso se piensa en las grandes religiones mundiales, las religiones constituidas, el cristianismo, el judaísmo, el budismo, el Islam (que a su vez cada una de ellas reconoce múltiples tendencias y sectores que no siempre dialogan entre sí). En nuestra América Latina el diálogo interreligioso debe darse en el seno del pueblo común, donde se construye comunidad. Un diálogo que nos ayudará a reconocer, en múltiples y diferentes formas de creencias y símbolos el anhelo de una vida plena, de una justicia compartida, de una solidaridad que cruce los prejuicios y acusaciones que han partido de las estructuras dominantes, del patriarcalismo impuesto, de las ideologías y prácticas hegemónicas. Es un diálogo que debe recorrer una historia de sufrimientos y opresión, donde las diversas religiones han sido a la vez parte de las imposiciones y parte de la resistencia. Es un diálogo que aportará libertad a partir de dos conceptos centrales en toda experiencia religiosa: gracia y esperanza.

¹ Las citas corresponden al comienzo del artículo. El texto forma parte del libro *Medios sin fin*, y está accesible en <https://artilleriainmanente.noblogs.org/post/2016/04/20/giorgio-agamben-que-es-un-pueblo/>

² *El Desacuerdo*, p. 25 (Buenos Aires: Nueva Visión, 2007).

³ Esto está desarrollado en el libro mencionado y más recientemente estudiado en Jung Mo Sung: *Neoliberalismo y derechos humanos*, de Ediciones La Aurora, Buenos Aires, 2019.

⁴ Accesible en https://www.oikoumene.org/es/resources/documents/commissions/mission-and-evangelism/together-towards-life-mission-and-evangelism-in-changing-landscapes?set_language=es