

Segato, Rita Laura. **La faccionalización de la república y el paisaje religioso como índice de una nueva territorialidad.** *En publicación: América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo.* Aurelio Alonso (Compilador). CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires. Febrero de 2008. ISBN 978-987-1183-82-1

Disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/grupos/alonso/Segato.pdf>

Red de Bibliotecas Virtuales de Ciencias Sociales de América Latina y el Caribe de la Red CLACSO
<http://www.clacso.org.ar/biblioteca>
biblioteca@clacso.edu.ar

Rita Laura Segato*

LA FACCIÓNALIZACIÓN DE LA REPÚBLICA Y EL PAISAJE RELIGIOSO COMO ÍNDICE DE UNA NUEVA TERRITORIALIDAD

¿QUÉ TEORÍA NECESITAMOS?

¿Cuál es el fondo, hoy, de los procesos sociales, económicos, políticos, étnicos, culturales, nacionales y espirituales que convergen en lo que venimos llamando religión?

La tarea se me hace particularmente difícil porque, infelizmente, dada la división mundial del trabajo intelectual entre *especialistas en producción teórica* (al norte de la línea del Ecuador) y *productores de datos de primera mano* (al sur), no estamos acostumbrados a modelizar sino a acatar y aplicar recetas, conjuntos de categorías premoldeados, listos para armar, que adaptamos ingeniosamente a la realidad que se nos presenta.

En el caso de la investigación sobre religión, afirmar que las respuestas a nuestros cuestionarios no solamente no bastan sino que también engañan es delicado, pues parecería que se falta el respeto a la auténtica búsqueda de trascendencia y desarrollo espiritual que las personas ponen de manifiesto al darnos sus razones para adherir a una determinada religión. Sin embargo, la relación entre esas búsquedas particulares y el gran diseño macroscópico que de la sumatoria de ellas resulta sólo puede ser abordada con un instrumental analítico que no se

* Profesora del Departamento de Antropología de la Universidad de Brasilia e Investigadora de nivel máximo del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas (CNPq) de Brasil.

atiene al dato de la observación etnográfica microscópica ni se reduce a la opinión cruda de los creyentes, sino que busca correspondencias entre esos enunciados y pautas más amplias sólo detectables en las tendencias contextuales de los comportamientos de grupos –aunque no nos sean reveladas, o sean reveladas crípticamente, en las declaraciones de nuestros entrevistados. Los diseños macroscópicos del colectivo de una época delatan pautas de comportamiento no plenamente presentes discursivamente en la conciencia de los sujetos que entrevistamos.

La antropología clásica nos enseña (y esto es inherente a la noción antropológica de cultura: la interconexión de las partes o de los campos dentro de un mismo contexto) que para cada campo debemos indagar la forma en que aspectos exteriores a él lo atraviesan. En este sentido, lo que importa es cómo tendencias extrarreligiosas del contexto histórico social y económico más general afectan el campo religioso, y cómo las adaptaciones internas de este, a su vez, ejercen su impacto reforzando y suplementando esas tendencias de la historia, que van mucho más allá de los confines del campo estrictamente religioso. Se trata de examinar lo religioso dentro de una *démarche* más amplia de la historia y de la política contemporánea, lo que no significa que no sea muy importante también observar internamente el campo religioso. Desde mi perspectiva, los agentes religiosos son influenciados por las tendencias de la cultura política de una época, y las elecciones entre alternativas internas del campo religioso se articulan en una gramática general que organiza la sociedad y la política para la época.

No podemos suponer que todas las personas que convergen en un grupo –por ejemplo, un grupo religioso– persiguen el mismo deseo-interés o participan de la misma subjetividad, y debemos considerar que personas diferentemente posicionadas en un determinado grupo pueden estar allí desarrollando proyectos en parte no coincidentes. Esta parece una afirmación simple y no conflictiva, además de formar parte de los preceptos básicos del quehacer etnográfico (por definición más sutil en la “escucha” de campo que los instrumentos clásicos de la investigación sociológica). Pero si uno lee las etnografías escritas recientemente sobre agrupaciones religiosas, sobre todo de las grandes corporaciones cristianas, percibe que los autores no se detienen a calificar los proyectos de la dirigencia y los proyectos de la masa de creyentes que convergen en una misma iglesia.

En toda gran iglesia, el *board* de directores que, para un determinado período, propone, analiza y elige la forma de implementación de las estrategias de orden espiritual, teológico-doctrinario, financiero, político y publicitario toma decisiones con una visión de proyectos y a partir de una masa de datos no perfectamente coincidentes con los proyectos y las informaciones de los fieles arrebañados por esa misma

iglesia para ese momento. Solamente algunos de estos fieles, y muchas veces en dependencia de sus redes de parentesco y amistad, irán a adentrarse en ese nivel de proyectos y estrategias de gran escala y, debidamente entrenados, podrían pasar a formar parte de la mesa directiva compuesta por su sacerdocio, en niveles sucesivos de participación en las decisiones del grupo. Toda iglesia tiene su carrera interna y, por lo tanto, en las jerarquías que la componen hay niveles de información y grados de poder decisorio diferenciados. No podemos, por lo tanto, tratar como fuentes conmensurables un pastor o sacerdote católico y un fiel raso u ocupante de un cargo de baja responsabilidad. Ambos participan de la organización con perspectivas propias y el aunamiento de sus discursos ya es el resultado de una decisión deliberada.

En otras palabras, las iglesias de las que hablo, independientemente de los aspectos espirituales de su razón de ser, funcionan como organizaciones y constituyen corporaciones. Su producto más popular es la gestión de la espiritualidad, pero la visión de mundo, los valores y proyectos de sus directivos y gerentes no son idénticos a los de su clientela, aunque en una entrevista todos puedan hablarnos de una pauta espiritual y doctrinal común.

Sin embargo, si bien la gerencia sacerdotal dispone de un patrimonio exclusivo de conocimientos y visiones estratégicas no compartido con los otros niveles de la sociedad religiosa, es necesario notar que cada uno de los involucrados en la gran organización que es la iglesia, por más insignificante que sea su papel y modesta su posición como simple creyente, tiene una percepción situada y asentida de los rumbos y del sentido de las orientaciones emanadas del grupo ejecutivo. Al ser inquiridos sobre esta percepción, los miembros, cualquiera sea la inserción en el organigrama de la iglesia, tenderán a articular su respuesta en un discurso armado con figuras doctrinarias predefinidas y con alto grado de formalización. Es necesario arañar la fachada de este discurso de superficie, verdadera tarjeta de presentación de cada grupo, para oírlo *con sospecha* hermenéutica y someterlo a análisis. Solo así se vuelve posible identificar el diseño estratégico de la organización como un todo para cada contexto histórico y alcanzar la veta subterránea donde trajinan las aguas del *deseo-interés-subjetividad* o, dicho de otra forma, sólo así se revela la captura de los sujetos de una época por un *orden del discurso* que los dispone y agencia de acuerdo a un patrón reconocible.

EL NUEVO ORDEN TERRITORIAL HACIA LA MODERNIDAD TARDÍA

Es mi propósito aquí argumentar que las tendencias de la religiosidad contemporánea responden a un nuevo orden territorial y se perciben en su pleno sentido cuando son interpretadas a la luz de la *territorialidad* que configura hoy nuestra economía política del espacio (ver Segato, 2006).

Si el territorio es espacio marcado con los emblemas identificadores de su ocupación por un grupo particular, que a su vez inscribe, con sus características, la identidad de ese grupo que lo considera propio y lo transita libremente, en el mundo de hoy sería posible decir que hay un nuevo proceso en curso en lo que respecta a la *territorialidad*, entendida como experiencia particular, histórica y culturalmente definida del territorio¹. Grupos que se comportan como patrias secundarias en sus formas de organización apelan a la lealtad y a la exhibición ritualizada de fórmulas que expresan esa lealtad, y se expanden creando franjas de identidad común y apropiación territorial. Podría decirse que las personas llevan los marcadores territoriales a cuestras y que se trata de territorios extensibles, que crecen a medida que sus respectivas adhesiones se expanden. Gradualmente, un pueblo parecería no ser más definido como el conjunto de los habitantes de un territorio geográficamente delimitado, sino como grupo que porta la heráldica de una lealtad común y, con esto, instituye un territorio en el espacio que ocupa. Por ejemplo, en una iglesia, hoy, el territorio son sus fieles.

En este proceso, los mojones o marcadores territoriales se trasladan acompañando desplazamientos humanos –cada vez más masivos– o incorporando, agregando, en constante expansión, nuevos miembros, nuevos fragmentos poblacionales, a su paso. Isobaras sociopolíticas, lonjas territoriales cuya unidad está dada por señales diacríticas de adhesión, son diseñadas en el mapa mundial. Diversos grupos parecen trabajar activamente en procesos de expansión tentacular y se esfuerzan por imprimir los lugares que habitan con marcas de un paisaje que emana cada vez más del bagaje mental, de un estilo comportamental y de un padrón edilicio –van creando territorio a medida que agregan nuevos miembros. Etnicidad y religiosidad, en tiempos de *Política de la Identidad*, se reducen cada vez más al papel de repertorio de emblemas que sirven a esta nueva modalidad de territorialización –la etnicidad cada vez menos densa en contenidos que los antropólogos llamamos culturales y cada vez más enfática en los aspectos icónicos y estereotípicos de la tradición (la costumbre enyesada); la religión cada vez más superficial en sus contenidos doctrinarios y en la profundidad de la discusión teológica para dejar lugar al énfasis en fórmulas litúrgicas, disciplinarias y ornamentales como emblemas claros de pertenencia.

En lo que podríamos llamar contemporaneidad neofeudal, caracterizada –debido a un conjunto de razones que no es posible examinar aquí– por la declinación y el deterioro de los estados nacionales, mafias urbanas, condominios inmobiliarios, facciones partidarias, uniones comerciales, iglesias y una variedad de entidades de este nivel inter-

¹ Ver, para la noción de territorialidad, Robert Sack (1986).

mediario controlan y administran directa o indirectamente cotos territoriales. Desde una perspectiva local, este proceso parece resultar de recortes tribalísticos perpetrados progresivamente sobre un espacio antes defendido como políticamente continuo. A medida que una entidad –grupo económico, colectividad étnica o religiosa– se expande y apropia de una franja espacial antes totalizada por la presencia hegemónica de dispositivos del Estado nacional (que hoy se vuelven progresivamente tenues), pasa a recubrirla con sus marcas de cultura, administrándola con sus normas propias. Sus rituales y ceremonias propias abren palcos en un espacio percibido como liberado de la homogeneidad antes garantizada por una administración estatal fuerte, y sus íconos pasan a funcionar como verdaderas *logo-marcas* del grupo. Es por donde se estampan sus íconos y acontecen sus rituales que circula el *territorio*, cada vez más móvil, del grupo. Esas insignias y ceremonias, con sus fórmulas y procedimientos repetidos rigurosamente, introducen rupturas para generar nuevas avenidas de continuidad espacial en asociación con nuevas políticas y estilos de administración de los bienes de esa colectividad. El Estado mismo y la República pasan a ser percibidos como espacios pasibles de este fraccionamiento entre colectivos políticos de base religiosa, étnica, partidaria u otra, internamente jerarquizados, que pasan a dividirse el capital simbólico y material de lo que antes era percibido genéricamente como *lo público*. El proceso, tal como lo veo, se dirige a una tribalización del Estado nación.

En este nuevo orden, la inscripción performática de la unidad de un grupo humano pasa a tener una importancia que no tenía antes, cuando la unidad pueblo-territorio se encontraba garantizada por las instituciones de un Estado fuerte. El territorio ahora pasa a desprenderse de sus anclajes materiales fijos y adquiere movilidad. En tiempos como los actuales, esta movilidad de los escenarios de la comunalidad se vuelve crucial para entender lo que aquí intento caracterizar como un nuevo paradigma territorial o nueva forma de territorialidad en curso.

En la periodización de la historia de las formas de gobierno propuesta por Foucault, al modelo feudal del *gobierno del territorio*, entendido como espacio de tierra bajo el poder de un señor o monarca con todas las *cosas* que dentro de él se encuentran, le sucede, a partir del siglo XVIII, *el gobierno de la población*, entendido como la administración, en un régimen *pastoral*, de la vida del grupo humano que se asienta en un determinado territorio (Foucault, 1997; 2003; 2000; 2004a; 2004b). Lo que precisamente sugiero aquí es que nos encontramos frente a la emergencia de un tercer período, donde el gobierno pastoral de la población-rebaño, propia del período anterior, se exagera, porque esta pasa lentamente a desacoplarse del territorio,

y pierde vigencia la premisa de la localización y del anclaje espacial de la población a ser gobernada.

Mi foco es justamente ese desacoplamiento entre pueblo-rebaño y territorio, por un lado, y, por el otro, la concomitante introyección del poder con sus consecuencias en el modelaje de los sujetos por medio de lo que Foucault apunta como técnicas pastorales, así como el carácter diacrítico de las marcas resultantes. Subjetivada –*sujetada*–, producida por un control de tipo pastoral, puede decirse que la población adquiere una consistencia y una sustantividad sin precedentes porque se origina en su propia cohesión y no en una inserción territorial fija. El rebaño, como dijimos, no necesita de un territorio áncora –es él el que traza el territorio por medio del circuito de sus desplazamientos geográficos. El sentimiento de patria que se aliaba a una territorialidad fija, a una fijación en un territorio administrado por un Estado, se ha deteriorado. Este deterioro acompaña el desmonte de algunos de los parámetros constitutivos de los estados nacionales hasta el presente. La dimensión pastoralista del poder, paralelamente con el fenómeno de su exacerbación, parece haber adquirido un espectro de acción propio y ya no al servicio de los encargos de un mandato estatal con jurisdicción territorial clara y estable.

¿Qué es el territorio en este contexto? ¿En qué consiste? ¿Dónde se localiza? ¿Cómo se demarca? No se trata de un proceso de desterritorialización, ni siquiera de una nueva relación con el territorio, sino de una *nueva producción de territorio*. Podría decirse que *el Occidente tardío no sólo produce sus sujetos por medio de un poder de control pastoral, sino que, también, en este mismo movimiento, produce territorios y maneras de apropiación territorial, nuevas políticas espaciales*.

En este nuevo orden, habrá que tener en cuenta el papel de adhesiones que se perciben y se enuncian como siendo de un orden civilizacional, cultural, sin serlo plenamente –creo yo²– en el sentido denso que damos a la noción de cultura los antropólogos. Con esto quiero decir que, desde que el rebaño-pueblo no se constituye como tal por su fijación

2 Hago aquí referencia a mis análisis previos del achatamiento de la diferencia cultural y sus símbolos en tiempos de política de las identidades (ver, por ejemplo, Segato, 1998; 2002, ambos republicados en mi libro de 2007). En verdad, estoy convencida de que solamente cuando estas franjas territoriales neopatrióticas que atraviesan territorios anteriormente eculizados y homologados por la administración de estados nacionales se comportan de acuerdo con valores y concepciones profundamente diferenciados, es decir, encarnan radicalmente la existencia de mundos de cultura propios, ellas pueden representar la posibilidad de una salida histórica para los problemas del presente. Sólo en esos casos la dialéctica suave de la sustitución de un patriotismo estatal, como el sugerido por Habermas en su concepto de “patriotismo de la constitución” (1994: 135), por un orden trans-estatal (lo que sería un *patriotismo de red*) podría transformarse en una dialéctica fuerte.

a un territorio patrio sino por un sentido de unidad que se fundamenta en otro tipo de fidelidades –fidelidades que podrían ser descritas como de orden confesional, en sentido amplio–, es esencial para su sentido de grupo invertir fuertemente en *íconos*, en el sentido de *emblemas* para Durkheim, es decir, símbolos reducidos, de baja densidad, demarcadores de una unidad que puede ser llamada de política. Los íconos que los nuevos sujetos portan constituyen un paisaje que no es ya del espacio sino de la población que lo habita.

Estos nuevos pueblos, en su movilidad, ya no encuentran en el paisaje tradicional los íconos marcadores de su identidad. Esa relación se invierte, y son los íconos que ellos transportan los que van a emblematizar el sujeto colectivo que allí se encuentra; es el paisaje humano, móvil y en expansión, el que va a demarcar la existencia de un territorio. *La identidad no es generada porque se comparte un territorio común sino que es la identidad la que genera, instaure, el territorio.* Estamos, por lo tanto, frente a una cultura territorial modificada, que trae ecos de modalidades precedentes y reconocibles, pero donde ha sucedido una inversión: *lo que era marginal en la relación identidad-territorio –el hecho, ya conocido, de que la población de un territorio lo marca con su cultura y entrelaza su paisaje con el paisaje cultural– se convirtió en central: es el paisaje cultural, la iconicidad, aquello que hoy señala la existencia de un pueblo, lo que crea territorio.*

La relación que mantienen estos pueblos-rebaño con los estados nacionales es de un tipo diferente, en dos sentidos. Por un lado, al atravesar, en su nueva forma de soberanía y lealtades grupales, los antiguos territorios patrios, deben, naturalmente, en su calidad de pueblos diferenciados, interactuar con más de un Estado nacional, negociando su estatus de existencia dentro de su jurisdicción y presionando por reconocimiento. Por otro lado, su capacidad de apropiarse de porciones de influencia y control en uno o más campos de la vida económica y política es una consecuencia lógica de su existencia y cohesión. El impacto de esta configuración en la política es grande, ya que en regímenes democráticos la consistencia y cohesión del pueblo-rebaño lo valorizan como masa de votantes que eligen –o dejan de elegir– un determinado candidato, hasta el punto de que el propio Estado y sus instituciones pueden, eventualmente, venir a convertirse en territorio controlado por una de estas redes y marcado con los emblemas de su apropiación.

Es por eso que es importante entender que los rebaños no se conforman porque congregan sectores con base en sus afinidades internas y diferencias con el resto de la población. *Al contrario, se orquestan diferencias y se las espectaculariza para, precisamente, poder constituirse y ser visualizados como pueblos diferenciados.* La exhibición de la diferencia es más importante que la profundidad de la misma. Pues

el valor, en este nuevo trazado territorial, reside en ser pueblo, existir como rebaño, y los nuevos mecanismos políticos (y posiblemente también económicos) benefician a quien accede a constituirse como tal. Me refiero aquí a la diferencia que existe entre mis apreciaciones y la tesis huntingtoniana. Huntington afirma que los pueblos se alinean en bloques antagónicos *porque* son diferentes, formulando un determinismo étnico que lo lleva a predecir un futuro de conflagraciones bélicas originadas en la diferencia de visión de mundo, valores y proyectos de sociedad. La diferencia civilizatoria es el factor causante de los antagonismos (Huntington, 1998).

Mi tesis es exactamente contraria a aquella, ya que afirmo que lo que hay, en el momento presente, es un lenguaje político en el que las posiciones con intereses –que llamo territoriales– en disputa se expresan por medio de pretendidas diferencias culturales. El antagonismo se vale de un lenguaje étnico o religioso para simbolizarse, pero achata las diferencias doctrinales, teológicas y culturales para enfatizar la exterioridad de las marcas diacríticas de pertenencia. Se produce una formatación étnica o religiosa de la política. Por eso, las personas son obligadas y presionadas a alinearse en torno de los signos que demarcan estas jurisdicciones a riesgo de que, en caso de no hacerlo, no puedan expresar sus intereses ni encontrar medios para alcanzarlos. En la formulación de Huntington, se destaca la causalidad de la diferencia, agravada por la proximidad entre culturas características del mundo contemporáneo –*civilizations clash because they are different and today live in proximity* es la síntesis de la idea. En la formulación que propongo enfatizo la invención o revitalización, escenificación y espectacularización de diferencias como lenguaje de identidades en disputa por recursos (humanos, materiales e inmateriales) que conviven en un horizonte de valores e intereses comunes (económicos, políticos y territoriales).

En este marco contextual, la religión desempeña el mismo papel que la etnicidad, se comporta como una para-etnicidad, pero de densidad empobrecida. A partir de esta percepción, sería posible retomar, en una reflexión futura, la diferencia entre identidad y etnicidad (ya tan trabajada por los antropólogos de la generación pasada), cuya distancia parece crecer en el contexto contemporáneo, donde la identidad se exagera y los contenidos de etnicidad se achatán, unificados por una gramática común y totalizadora (con algunas salvedades, de las que me ocuparé en el último subtítulo). Anteriormente me he referido a este proceso proponiendo una distinción relativa a lo que llamé *alteridades históricas*, es decir, la producción de la diferencia entre interlocutores jerárquicamente posicionados y firmemente situados en historias locales, regionales y nacionales, para diferenciarlas de las

identidades políticas del mundo en proceso de globalización, referidas a un horizonte global de modelos de identificación, a una galería transnacional de identidades de referencia instrumentales en la formulación de demandas por derechos y recursos, pero ya no más resultantes del embate radicado en el paisaje de la nación (Segato, 2002). En mis análisis precedentes intento hacer notar que su origen en una interpelación emanada de esferas muy distantes y removiada de la experiencia histórica local confiere un aspecto enlatado y rígidamente formateado a este nuevo tipo de identidades étnicas que son propias de una época en que la Política de la Identidad es el lenguaje dominante de la política. Esto no significa que mi análisis crítico aquí se enfrente a una concepción pluralista del Estado y de la nación como alianza entre pueblos capaz de permitir la convivencia de los mismos dentro del territorio nacional de acuerdo con los principios de un pluralismo bastante radical. Este pluralismo radical, que sí endoso, supone la existencia de estímulos y garantías para la densidad de la diferencia, la elaboración de historias propias, locales, y el debate interno y externo intensos y continuos de y entre los pueblos que conviven en el universo de la nación, a partir de sus ideas propias sobre el cosmos, la economía y la justicia³. Muy por el contrario, lo que está en cuestión en mi análisis es el achatamiento de este tipo de diferencia.

Los fenómenos de la religiosidad contemporánea y las formas de alineamiento étnico en las políticas de la identidad no pueden ser explicados sin una modelización de este tipo. O sea, sin la identificación de una nueva lógica territorial. Es justamente del campo de la religiosidad y del campo de la etnicidad de donde provienen los ejemplos más reveladores sobre este proceso. Son los emblemas de una heráldica *cultural* los que ofrecen al rebaño la posibilidad de expresión de su pertenencia al mismo. Es la impronta exhibida, escogida entre el repertorio disponible de signos de filiación cultural, lo que va a permitirle funcionar no sólo como pueblo, sino como patria y, en algunos casos, cuando el flujo de recursos y de poder bélico así lo permite (como en las mafias, por ejemplo), como *Segundo-Estado*⁴, capaz de constituir territorio con el simple gesto de imposición de la presencia de estos signos como marcas de posesión. Estos nuevos pueblos crean nuevas soberanías como verdade-

3 Silvina Ramírez, citando a José del Val, se refiere a este tipo radical de pluralismo como una “nueva alianza entre los estados y los pueblos indios de América” (Ramírez, 1999: 70).

4 Ver, por ejemplo, mi análisis de los asesinatos de mujeres –también llamados feminicidios– de Ciudad Juárez, en la frontera norte de México, como violencia expresiva que manifiesta la capacidad de dominio territorial irrestricto de los señores locales con extensiones protéticas tentaculares en los sectores que controlan el aparato estatal estadual y federal (Segato, 2006).

ros para-estados con recursos propios y hasta formas de autodefensa, y rehacen, de otra forma, el triángulo soberanía-control-gobierno.

RELIGIÓN Y TERRITORIALIDAD

Es posiblemente a partir de la escena ritual y en el campo de la experiencia y de los valores considerados *sagrados* que se puede ver claramente la variación del orden territorial a que vengo refiriéndome.

Rituales son artefactos comunicativos que, a un mismo tiempo, crean, sellan un continente social –a veces como comunidad, otras veces como fratría o hermandad–, y permiten que la corporación o consorcio así formado inscriba el espacio con la marca de su existencia. En ese sentido, está claro que el ritual consagra, sacraliza un territorio como tal. Algunos ejemplos pueden ilustrar cómo esto ocurre, sin la pretensión de agotar ni examinar exhaustivamente el tema. Se trata de situaciones varias de relación entre tres términos: comunidad-ritualidad e iconicidad religiosa-territorialidad. Para esto, es importante que se entienda que hablo de ritual en un sentido muy amplio, que abarca tanto fórmulas rígidas como patrones de conducta de una vida religiosa que impone sus etiquetas y protocolos formales, incluyendo la manipulación de sus utensilios y símbolos propios, tipos de edificación y arte decorativo particular. Un gran tema que se presenta aquí como divisor de aguas es el de la transponibilidad o no del territorio, y que resulta en tres actitudes religiosas diferenciales a las que podríamos llamar *esencialismo del territorio*, *relativismo de la localidad* y *territorialidad móvil*.

Es una *visión esencialista del territorio* aquella que torna determinados puntos del paisaje y la topografía en lugares únicos y que no pueden ser replicados o sustituidos: lugares celosamente cuidados por espíritus de la naturaleza que amenazan a quien los atraviese sin ser autorizado para esto, así como lugares que fueron testigos de la emergencia de un pueblo y del pasaje de sus héroes míticos fundadores. Los peritajes para la identificación y posterior demarcación de las tierras indígenas se basan en este tipo de vínculo indisociable entre lugares perfectamente identificados y precisos del paisaje y eventos míticos que narran el origen y la historia del pueblo en cuestión. También la consagración religiosa de puntos en la superficie de la tierra, como las *apachetas* o montículos de piedra del mundo andino tradicional donde la divinidad come y bebe las libaciones que la comunidad le brinda, evidencia una aproximación religiosa de tipo esencialista al espacio natural. Relación *oikos-nómica* del territorio, que en otro lugar he contrapuesto con una concepción *económica* del mismo, en la que el espacio se vuelve universalmente conmensurable e intercambiable por medio de una referencia obligatoria a los términos de un equivalente universal, presupuesto del valor de cambio de las mercancías.

Un discurso religioso *relativista de la localidad* es aquel en que el ritual en sentido amplio (fiesta ritual, peregrinación o lectura pública de la Biblia) es la llave que conmuta el territorio cotidiano en espacio mítico originario. Una elaboración religiosa de este tipo es la representada, por ejemplo, por la reinstalación del África en los *terreiros* –casas de culto de matriz africana– de Brasil y otros países de América Latina. El ritual afroamericano diaspórico tiene el significado de reinstalar-transmutar su escenario en territorio africano, de transportar de vuelta al África, por el lapso de duración del ritual, el local americano donde este tiene lugar. Esto es significado por la práctica por la cual, cuando la divinidad *desciende* en posesión y el adepto bajo su tutela pasa a ser habitado por la misma, la divinidad ejecuta su danza y encarna su patrón corporal con los pies descalzos: los pies tocan, literalmente, tierra africana. Para que esto pueda ocurrir, ese espacio es preparado en la ocasión de la inauguración de la casa, implantando en la tierra, debajo de su baldosa central, los materiales que lo consagran y lo vinculan al África originaria –el *axé* o sustancia mágica de sus ancestrales. Es un caso de transustanciación, de territorio transustanciado: la tierra del salón donde la posesión ocurre *no significa, evoca o alegoriza* tierra africana. Ella, *literal y sustantivamente, es* tierra africana. En torno de esa escena, la comunidad completa de los vivos, los ausentes y los ancestros muertos converge y se reencuentra allí, invocada por el repertorio de canciones rituales que los interpela, uno a uno, y finalmente se hace presente allí por la fórmula ritual que rasga el espacio-tiempo cotidiano. Una vez encerrado y suspendido el efecto ritual, el piso del salón del templo pasa a ser un ambiente más de la casa, parte del paisaje local transitado por los quehaceres de la vida cotidiana. Sólo queda impregnado de la posibilidad de este desplazamiento y, sobre todo, vuelve patente y vívida la experiencia del *carácter relativo* de su territorialidad.

También podemos clasificar aquí los santuarios auténticos, es decir, aquellos en los que los fieles reconocen en la topografía y el paisaje del lugar la replicación de la Jerusalén originaria y donde un acto santo tuvo lugar o una persona santa habitó y predicó. Esto sucede, por ejemplo, en el Santuario de Joazeiro del Norte, Brasil, hoy centro de peregrinación de cientos de miles de devotos del Padre Cícero, sacerdote católico que allí vivió y allí sufrió la excomunión de la Iglesia. Este santuario es, a los ojos de los peregrinos, un verdadero palimpsesto de la Tierra Santa, presentando sus mismos accidentes de terreno y replicando el paisaje del monte Gólgota con la llegada estacional de los peregrinos. Este pueblo del Estado de Ceará se transmuta en Nueva Jerusalén, en una transfiguración y transustanciación del suelo (Barbosa, 2002).

Algo semejante percibí en las localidades puneñas de Coranzulí y El Toro, en los Andes centrales de Argentina. Cuando los habitantes locales relataban su primer encuentro con los predicadores evangélicos recién llegados al lugar, describían la llegada de estos como la llegada de la historia a la localidad, es decir, literalmente, como el empalme entre la secuencia de los acontecimientos de la Historia Sagrada y los acontecimientos locales; de esta forma la localidad se transmutaba, a sus ojos, en Tierra Santa, en espacio donde la historia iniciada en el advenio continuaba (Segato, 2005b).

Las grandes catedrales europeas y las construidas en el nuevo mundo encima de los templos mayores de las sociedades vencidas representan *un mix de los dos casos anteriores*. Por un lado, ellas crean paisaje; sus dimensiones y posicionamiento en el terreno demuestran una intencionalidad de permanecer, de transformarse en paisaje perenne y de marcar el terreno de forma definitiva e indeleble, inclusive apropiándose de grandes marcos edilicios anteriores. Así revelan una concepción esencialista del espacio, pues el lugar donde se erigen, muchas veces señalado por un monumento anterior, se mantiene como un hito singular en el territorio. Sin embargo, en su interior, durante la misa, se revive cíclicamente la Pasión de Cristo y ocurre un fenómeno de transustanciación de la hostia en el cuerpo de Cristo, del vino en su sangre y, consecuentemente, *del tiempo actual en tiempo de la Historia Sagrada y del espacio habitual en Tierra Santa*. De la misma forma que el *terreiro* de los templos de las religiones de matriz africana no significa, evoca o alegoriza el África sino que *es* África, en el espacio-tiempo del ritual, durante la eucaristía, el altar *es* Tierra Santa. Las procesiones y vía crucis que se realizan en torno de estas grandes catedrales teóricamente representan y evocan ese espacio que fue escenario de la Historia Sagrada, pero también, en la vivencia de muchos fieles, *se transmutan en el territorio originario*.

Finalmente, es el modelo religioso basado en una *territorialidad móvil* sobre un espacio sin marcas, *tabula rasa*, enteramente disponible, abierto a los tránsitos y a las apropiaciones asociadas a la implantación de marcas y logos, el tema que me ocupa, foco del presente argumento, por creer que esta forma de territorialidad se vuelve progresivamente hegemónica y marca la experiencia religiosa contemporánea. Es significativo, por ejemplo, que las conversiones evangélicas en los Andes centrales de Argentina se inician con la práctica de derrumbar las *apachetas* antes mencionadas en los campos de la familia recién convertida y, con ello, la borradura de los puntos marcados en la faz de la tierra para las ofrendas y libaciones a ella ofrecidas. Con esto, el espacio se vuelve enteramente homologable, cuantificable con referencia a un equivalente universal, mercancía. La historia –entendida aquí

como modernidad y como capitalismo— hace su entrada. En este último tipo de territorialidad, es la marca en los fieles y en los espacios que habitan la que se vuelve crucial. Esa marca goza de una movilidad que acompaña los trayectos y la expansión de la membresía de la Iglesia. Ya no es el espacio marcado por sus monumentos lo que constituye la territorialidad, sino la proliferación y los desplazamientos de la masa humana de adeptos.

El territorio es el trazado por la propia red humana, con su plasticidad y con los recursos que detenta, incluyendo allí, entre otros, recursos de orden inmobiliario. Es sintomático, entre tantos otros ejemplos posibles, que el 15 de agosto pasado (2005), durante la XX Jornada Mundial de la Juventud en Colonia, Alemania, el nuevo Papa Benedicto XVI se manifestase públicamente acerca de la importancia de que “Dios esté visible en los locales públicos y privados y que esté presente en la vida pública con símbolos de la cruz” (ANSA Latina, 2005). Vemos también resurgir monjas y curas transitando por las calles con hábitos y sotanas más suntuosos y llamativos que los que habían sido abandonados hace casi tres décadas.

Una preocupación obsesiva creciente y desconocida hasta poco tiempo atrás por el control de la capacidad de gestación de vida del cuerpo de las mujeres y una vigilancia activa contra el aborto por parte de quienes nada tienen que ver con la vida particular o la adhesión religiosa de la persona que pretende interrumpir un embarazo son también parte de este *fenómeno de publicación de la fe*. Contracepción, relaciones sexuales pre-conyugales, recurso a preservativos para prevenir el SIDA y numerosas prácticas salen del fuero íntimo y del ámbito privado para ser ostensivamente proscriptas por razones que se ocultan detrás de enunciados seudodoctrinarios, para presentar al mundo una imagen de cohesión de red. La sanción sobre el cuerpo de la mujer es un lugar privilegiado⁵ para significar el dominio y la potencia cohesiva de la colectividad, y prácticas de larguísima duración histórica confirman esta función de la capacidad normativa (y hasta predatoria) sobre el cuerpo femenino como índice de la unión y fuerza de una sociedad. La significación territorial de la corporalidad femenina —equivalencia y continuidad semántica entre cuerpo de mujer y territorio— es el fundamento cognitivo de estas prácticas (Segato, 2003a; 2006).

La técnica del *poder pastoral*, oriundo del mundo hebreo y cristiano de épocas bíblicas, *se ha desplazado aquí del papel y la función*

5 Esto es verdad en un tiempo histórico de larguísima duración. Ver, por ejemplo, los magníficos trabajos de protesta de Brackette Williams y Paulette Pierce (1996) respecto de la re-domesticación y pérdida de autonomía de la mujer negra en el movimiento negro de Estados Unidos como estrategia de *restauración moral* de la comunidad negra.

detectada por Foucault. Esta, la más eficiente de las tecnologías de poder, introduce, según este autor, la sociedad de control como la forma más acabada de disciplinamiento por ser “al mismo tiempo una forma de poder individualizante y totalizadora”. Esta técnica, cuya función se difundió y multiplicó fuera de la institución eclesiástica, tiene una eficiencia extrema en el modelaje de los sujetos porque “no puede ser ejercida sin el conocimiento del interior de las mentes de la gente, sin explorar sus almas, sin hacerles revelar sus más íntimos secretos. Implica un conocimiento de la conciencia y una habilidad para dirigirla” (Foucault, 1983: 213-214). Pero, si en la etapa de la *sociedad de control* examinada por Foucault es el Estado el que se sirve de esta tecnología para condicionar desde dentro la docilidad de sus sujetos, en el colonialismo de red a que vengo refiriéndome se han operado –o están en curso– dos deslizamientos: por un lado, no es ya el Estado el que controla las técnicas de individualización y masificación de la sociedad que habita el territorio bajo su administración, sino que redes diversificadas que recortan la unidad de su territorio son controladas por nomenclaturas internas que llevan las técnicas del poder pastoral, por un lado, a reencontrarse con sus antecedentes religiosos y, por el otro, a independizarse del territorio y del gobierno del Estado; en segundo lugar, su fin último no es ya exclusivamente la aprehensión y sujeción de los miembros a partir del conocimiento y control de su interioridad, sino la producción activa de una exterioridad unificada y de una unificación espectacularizada. El poder pastoral se vuelve nuevamente, como en sus orígenes, religioso, y la religión pasa a constituir unidades políticas que se dividen el territorio a la sombra de un Estado debilitado y cada día más inexpressivo.

La *reinstalación de la costumbre*, con su automatismo, superficialidad y capacidad de proscribir los procesos de deliberación y debate interno dentro de una comunidad, y el control y refuerzo de una moral colectiva rigurosamente apoyada en normas formales y prácticas informales infundidas en el grupo crean y *exhiben gran unificación en el modelado de la conducta de los sujetos*. Unidad que tiene que ser visible, de escaparate, para que un rebaño en dispersión y proliferación pueda obtener la contundencia y materialidad de lo que antes se basaba en la unidad y continuidad del territorio habitado, es decir, en la unidad de la jurisdicción territorial común que ocupaba. No es casualidad que en la gran reunión de las juventudes católicas en Colonia, Alemania, el Papa Benedicto XVI haya recomendado a la multitud que no practique una religión “hágalo-usted-mismo” o religión *à la carte* (BBC Brasil, 21 de agosto de 2005).

Numerosas evidencias dispersas apuntan en esta misma dirección y revelan la presión que se ejerce para que los fieles exhiban los

signos del partidismo religioso. La costumbre y los aspectos externos de la vida religiosa se vuelven cruciales en esta exacerbación del rigor sobre los signos diacríticos y espectacularizables de la pertenencia al grupo religioso –un pastor neopentecostal insiste con sus fieles: “para conseguir lo que se desea, saber que se tiene fe y orar en voz baja no tiene la misma fuerza que afirmarlo en voz alta”, comando que se suma a la tradicional vigilancia de las iglesias en la forma de vestirse y peinarse de mujeres y hombres, la recomendación constante de protegerse del mundo llevando siempre consigo y de forma ostensiva un ejemplar de la Biblia o la condena explícita del Papa antes citada de practicar una religión *à la carte*, definida por el gusto individual. Porque, al abandonarse el paradigma de la fijación de un territorio con monumentos religiosos –edificaciones o consagraciones del paisaje–, lo que garantiza la territorialidad de una iglesia es la marca diacrítica y ostensiva impresa en los fieles y en los espacios *baldíos* y *desiertos* para la mirada mercadológica del presente, que la red de fieles ocupa y por los cuales transita. Estamos en la época en que *el rebaño es el territorio*. Y es la acción y la cohesión de ese rebaño la que opera un efecto que podría llamarse de *anexión blanda*, cortando a través de espacios cuya continuidad y homogeneidad era antes garantizada por la administración y la supervisión de los estados nacionales.

Es a partir de este nuevo contexto que debe leerse el hecho, reportado por Ari Oro y Carlos Steil, del “redoblado interés” por los objetos sagrados en detrimento de las dimensiones de sentido teológico y doctrinario de esos objetos:

En otras palabras, el comercio y el consumo creciente de artículos y símbolos religiosos, por medio de la constitución de establecimientos de comercio religioso, sería un elemento que comprobaría la destradicionalización religiosa, en la medida en que la lógica del consumo, impuesta por la demanda individualizada de bienes y objetos sagrados, parece imponerse sobre la lógica de la producción de sentidos y valores que las tradiciones religiosas buscan asociar a estos mismos bienes y objetos. En la medida en que esta lógica se impone, se instala una situación en que la producción del consumo religioso tiende a tornarse más importante que el consumo de la producción religiosa (Oro y Steil, 2003: 311; traducción propia).

Me desvíó, sin embargo, de una de las conclusiones de los autores, ya que no me parece que los aspectos de privatización o individualización del credo sean los más destacables aquí, pues las estrategias de la dirigencia citadas más arriba (manifestar la creencia en voz alta, exhibir

la adhesión en la forma de vestirse o por llevar ostensiblemente una Biblia, no adherir a una religión *à la carte* o *do it yourself*) presionan en la dirección contraria, de la uniformización, en el sentido de vestir un uniforme religioso, alinearse, exhibir las marcas del rebaño. Es la otra conclusión de los autores la que me parece más interesante: la que apunta a la proliferación de los artículos a la venta, a su carácter de mercancías que funcionan dentro de la lógica de mercado y a su función icónica asociada a una inequívoca clasificación en protestantes, católicos, afros, espiritistas y esotéricos. Estas mercancías son el resultado de la *reducción del símbolo a fetiche*, *logo-marcas* operadoras de una diversidad de pertenencia a grupos y de la recesión del símbolo expresivo de una diferencia densa en sentido. Lo que los autores, en un linaje que identifico como derivativo de las ideas de Peter Berger, Anthony Giddens y Paul Heelas, entre otros⁶, llaman *destradicionalização* de la religión hace referencia a la relativización de la tradición –uno de los aspectos de la secularización– y a la abertura moderna para una elección de credo religioso no heredado. Sin embargo, impide percibir que, si bien se puede optar entre alternativas ahora ya no más coercitivas, un nuevo imperativo de optar y afiliarse sustituye al imperativo anterior. De hecho, el alineamiento con por lo menos una red –religiosa, étnica o de otro tipo–, y la exhibición de su marca mediante los objetos mostrados en el cuerpo, la casa o el lugar de trabajo, es lo que se presenta como progresivamente coercitivo, palanca indispensable en la lucha por recursos y derechos, cada vez más la única protección de los más pobres y vulnerables en la disputa generalizada que crece con el vaciamiento de la República. En otras palabras, el hecho de que se pueda elegir y transitar entre opciones ha sido, creo yo, mal entendido, porque ha llevado a la rápida conclusión de que se trata de una época sin imperativos. Lo que constato, especialmente entre los sectores más carentes, es la coacción estructural a la elección y al consecuente comportamiento regimentado, aunque la opción pueda luego ser cambiada por otra.

Esto se debe a que, como he afirmado en otras ocasiones, una gramática generalizadora de la política como Política de la Identidad es el paradigma epocal. La religión pasa a comportarse como una en-

⁶ Reflexión sobre el impacto de la modernidad en la religión que tiene una de sus primeras formulaciones en la idea de elección individual y levantamiento del carácter automático de la religión heredada (Berger, 1980, entre otras obras) y en el examen de la modernidad emprendido por Giddens (1990) en la década del noventa con la introducción del término *detraditionalization* aplicado a la elección reflexiva entre posibilidades, que, para este autor, es su característica. Ver también las importantes colecciones de ensayos compilados por Paul Heelas, Scott Lash y Paul Morris (1996) y por Peter Berger, David Martin, Linda Woodhead y Paul Heelas (2001).

tre otras etnicidades globales, una para-etnicidad, en competición con derechos y recursos en la escena global, una entre otras identidades politizadas (Segato, 2002), en un mundo de identidades “fuertemente guionizadas” (*fully scripted* o con libretos rígidos), tal como ha observado Anthony Appiah (1994). El tema central, dentro de esa lógica de la Política de la Identidad, es menos de convicción que de representación. En otras palabras, la elaboración de los contenidos de la convicción y la deliberación interna de sus costumbres y valores⁷ es menos crucial –lo que no quiere decir inexistente– para la vitalidad de la red y la sobrevivencia de sus miembros que sus formas de representación ante el mundo y la dramatización inequívoca de la adhesión por parte de sus miembros. Posiblemente Hannah Arendt (1998) haya descubierto un principio general con su genial percepción de la correspondencia entre el vacío programático –o la sorprendente pobreza programática– de un régimen y la rigidez de los signos y emblemas de adhesión⁸. En este caso, obviamente, no hablamos de un régimen de gobierno ni de un tipo de estado, sino de redes o bloques agregadores de alianza en los que una jerarquía interna administra la contraprestación y la redistribución de recursos de todo tipo.

MODELOS DE EXPANSIÓN RELIGIOSA

La historia de los movimientos de expansión religiosa protagonizados por los cristianismos sirve también para ilustrar tendencias diferenciadas de la relación entre religión y territorio, así como para relevar las particularidades del momento contemporáneo. El *modelo medieval* presentó dos vertientes que tuvieron en común la precedencia de lo religioso sobre lo político. Por un lado, la expansión de la conversión a la fe cristiana por parte de los campesinados europeos, acompañada por la construcción de monumentos y catedrales y seguida por el establecimiento de jurisdicciones religiosas, era parte de un universo en el que solamente la adhesión religiosa garantizaba la plena incorporación a la jurisdicción política, y de ahí la cantidad de amenazas y presiones que se fueron ejerciendo progresivamente sobre los campesinos para que abandonasen sus creencias previas. Por otro lado, en este mismo período, se emprende el proyecto precolonial de las *cruzadas*,

7 Lo que Abdullahi Ahmed An-na'im, preocupado por generar formas de legitimación cultural interna para los estándares universales de Derechos Humanos, llama *discurso interno* de una cultura. Es evidente que la primera víctima de los fundamentalismos es ese *discurso* o, en mis palabras, esa deliberación interna sobre las costumbres y las convicciones.

8 En el capítulo 1 titulado “Una sociedad sin clases” del libro *Los orígenes del totalitarismo. Totalitarismo*, tercero de la trilogía (*Anti-semitismo, Imperialismo, Totalitarismo*).

iniciadas por inspiración del Papa Urbano II en 1095, que se basaba en la formación de un ejército para conquistar un territorio con la finalidad de incluirlo en una jurisdicción religiosa, es decir, para colocarlo bajo el control de las jerarquías religiosas del conquistador y, con esto, implantar las formas de organización política de la Europa ya cristianizada. El discurso religioso que guiaba esta empresa participaba de lo que anteriormente llamé una visión esencialista del territorio, pues lo que se buscaba era apoderarse de Jerusalén, sede de los acontecimientos fundacionales de la historia cristiana. En ambos casos, sólo la unidad del mundo cristiano era vista como el fundamento necesario para la unidad política, de manera que la conversión y el abandono de las antiguas prácticas religiosas mediante conquista, persuasión o amenaza eran el método imperativo.

El *modelo colonial, característico de la modernidad*, transformó conquistadores, administradores coloniales y agentes religiosos en socios de la misma empresa, en la cual la conquista bélica y la colonización forzada precedían a la *mission civilisatrice*. Las misiones acompañaban el proceso de colonización colaborando en la domesticación de las nuevas fuerzas productivas recientemente incorporadas en las últimas filas del sistema capitalista en expansión. Sin embargo, como Gill Gott (2002) ha afirmado, esta relación no siempre fue pacífica y puede ser descrita como una *dialéctica aprisionada*, ya que introduce una tensión entre la dimensión humanitaria del trabajo misionero y los objetivos económicos coloniales, que siempre acaba por aprisionar el intento benefactor.

En tiempos de globalización y Política de la Identidad sugiero que el proceso expansivo de algunas religiones puede ser descrito como una *anexión blanda*, donde los signos de la afiliación religiosa marcan la pertenencia a una red y anticipan la adquisición de nuevos territorios. En este nuevo orden territorial, la propia gente, con su capacidad agregadora, va constituyendo y anexando territorios –que, como dije, incluyen los recursos de todo tipo que cada uno de los integrantes tiene a su disposición u obtiene para incorporarlos, a través de su intermediación, a la red, y, por otro lado, a los que accede justamente por ser miembro de la red. La red humana es la colonia⁹, siempre en expansión, y el patriotismo es un patriotismo de la red (parafraseando a Habermas con su idea del patriotismo de la constitución como la forma moderna por excelencia de este sentimiento cohesivo). Si en la Edad Media la esfera política había sido una provincia de lo religioso y en la modernidad lo religioso y lo político mantuvieron una relación de complicidad, parecería que en

⁹ Agradezco esta expresión que vincula la idea de red a la idea de colonia en este nuevo contexto histórico a Jocelina Laura de Carvalho.

el presente, que algunos llaman de posmodernidad, somos testigos de algún tipo de retorno al medioevo, con una tendencia a la feudalización del campo político, ya que es nuevamente la colonización religiosa de fajas de población lo que permite el desplazamiento de civilizaciones y unidades políticas al interior de otras, como en la Europa medieval; la diferencia residiría en la superficialidad de las diferencias entre la visión de mundo de los feudos (tendremos que volver a leer a Humberto Eco, Furio Colombo y Francesco Alberoni, 1974¹⁰).

En un mundo como este, el fundamentalismo, al este y el oeste, más que una modalidad de lectura del Libro Sagrado –Corán o Biblia– que desecha las mediaciones históricas, pasa a ser estrategia de espectacularización de las costumbres que marcan y demarcan –como insignias– la afiliación y la lealtad a un grupo correligionario. Desde este punto de vista y a pesar de las apariencias, es posible afirmar que los fundamentalismos son movimientos religiosos más afectados por un orden del discurso universalizante y homogeneizado que otros considerados más modernizadores porque permiten la deliberación y el debate interno reflexivo sobre la validez de sus costumbres. De hecho, los fundamentalismos acatan y obedecen una tendencia contemporánea que trasciende las particularidades de cada religión y generaliza una territorialidad demarcada por diacríticos de una lealtad cohesiva cuyo signo es la adhesión automática a la costumbre y a los emblemas de pertenencia. Podría decirse, inclusive, que el fundamentalismo musulmán es el producto más occidentalizado del mundo islámico, porque es reactivo y, por lo tanto, derivativo de la presencia y de las presiones de occidente y plenamente funcional dentro de esta nueva gramática general.

Aunque no puedo detenerme en un examen detallado del proceso de achatamiento simbólico aquí, estoy convencida de que la mayor parte de las grandes religiones están progresivamente dispuestas a hacer concesiones importantes para participar de este esquema y garantizar para sí una territorialidad constituida de recursos y derechos, desarraigando y desencarnando sus símbolos, cercenando la deliberación teológica y doctrinaria interna para transformarla en devoción y emocionalidad, y reduciendo su densidad y carnalidad a íconos y estampas que puedan funcionar como adhesivos en carros, casas y otras propiedades, marcando la presencia de grupos que han tomado, sobre ellos, posesión. Analicé, por ejemplo, en colaboración con Tânia Mara Campos de

10 Agradezco a mi amigo Juan Plata, de Colciencias, Colombia, el haberme escuchado discurrir largamente en 2003 sobre mi percepción del proceso de faccionalización de la República y haberme regalado una fotocopia del entonces agotadísimo libro que recoge en castellano los ensayos de estos autores –visionario cuando se publicó por primera vez hace tres décadas y ahora recientemente reeditado por Alianza en 2004 (cuarta edición).

Almeida y Mônica Pechincha, un caso en que se revelan las diferencias entre la Virgen de la devoción popular brasileña representada por una aparición que acontece desde 1987 en el interior del Estado de Minas Gerais y la Virgen utilizada por los miembros del Movimiento Católico Carismático para señalar su pertenencia a la Iglesia –la Imagen de Nuestra Señora de la Paz, aparición de Medjugorje. En ese ensayo argumentamos que, a pesar de ser ambas católicas, una es un símbolo pleno y polisémicamente representativo de la tradición local como “alteridad histórica” propia del catolicismo popular brasileño, mientras la otra se comporta como ícono o emblema, signo no polisémico y empobrecido, instrumentalizado para la demarcación de la *identidad política* de los católicos en su confrontación con el avance evangélico (Segato, Campos de Almeida y Pechincha, 1999).

Si las presiones a las que hago referencia no son de alguna forma contenidas o neutralizadas en una etapa histórica por venir, o desestabilizadas por prácticas desviantes al interior del nuevo orden, estas *dos vírgenes* no serán solamente alegorías del pasado y el presente de la religión, de su radicalidad y riqueza local frente a la expansión global de redes religiosas corporativas, sino que alegorizarán también la progresiva instalación de un mundo de baja reflexividad, ética conformista y estética decadente.

UNA ALEGORÍA PERFECTA: LA GUERRA SANTA DE LOS NEOPENTECOSTALES EN BRASIL

Posiblemente nada escenifique con mayor precisión el proceso de anexión blanda y de colonialismo de la red a que vengo refiriéndome que el reiterado motivo ritual que tiene lugar en las reuniones de los viernes de la Iglesia Universal del Reino de Dios (IURD), y cuyo guión consiste en expulsar del cuerpo de un fiel la presencia de una *entidad* proveniente del panteón de las religiones de matriz africana –generalmente Exús y Pombagiras. Mucho se ha ya hablado y escrito sobre esta pieza de exorcismo que ocurre con regularidad en el culto de esa Iglesia (ver, por ejemplo, Soares, 1993; Birman, 1996; Ruth, 2003). La escena entera del culto afrobrasileño es traída al interior del culto pentecostal para procederse, entonces, a su expurgo. Luiz Eduardo Soares lo describe así:

Se invocan las presencias de Exú y Pombagira en los rituales de exorcismo que promueven. Los practicantes de religiones afrobrasileñas en proceso de conversión para el pentecostalismo [...] son instigados a recibir el santo aún una vez más en el templo que los acogerá a partir de la conversión. La creencia que se abandona es interpelada por el pastor oficiante.

En otras palabras, la existencia de las entidades espirituales que pueblan los credos afrobrasileños es reconocida [...] Hay, en nuestra guerra santa, un diálogo, aunque áspero, con las creencias criticadas y sus objetos son considerados reales. En otras palabras, la veracidad mimética de la creencia no es puesta en duda, la realidad de las entidades espirituales que habitan el imaginario religioso afrobrasileño es admitida, los juegos de lenguaje y las *performances* corporales de los ritos de incorporación continúan en vigencia y son ejercidos en el escenario del nuevo templo (Soares, 1993: 204-205).

Y considera que ese comportamiento introduce una novedad bajo la forma de un “renovador igualitarismo, asociado a una postura cultural excluyente y diferenciadora, opuesta a nuestra tradición inclusiva y neutralizadora de diferencias, que el sincretismo expresa de modo impar” (Soares, 1993: 205). Pero mi lectura apunta en otra dirección.

Este motivo ritual idiosincrásico de la mayor de las iglesias neopentecostales brasileiras, en expansión en América Latina, Estados Unidos, Asia, África y Europa¹¹, representa el acto mismo de la conversión de un nuevo fiel a la iglesia como una acción bélica en la cual un espíritu victorioso –Jesús– derrota un espíritu perdedor –Exú–, lo reduce y lo elimina del cuerpo-territorio del fiel, que pasa, a partir de ahora, a ser incorporado a su nueva colectividad. En el brutal proceso

11 Hace diez años, un reportaje publicado en el periódico *Folha de São Paulo* del 18 de septiembre de 1995 (Sección Mundo, Cuaderno 2, página 10) ya ofrecía claro panorama del cuadro “territorial” de esta iglesia paradigmática de ímpetu colonizador de la religiosidad contemporánea: “África es uno de los continentes donde la Iglesia Universal del Reino de Dios más crece: está en diez países y prepara su ingreso en los territorios de lengua francesa. A pesar de su crecimiento, África está en tercer lugar en los planes de expansión de la Universal. Brasil continúa siendo la prioridad número uno. En seguida vienen los Estados Unidos, que son considerados estratégicos, y solamente después África. La iglesia fundada por el obispo Edir Macedo tiene hoy cerca de 6 millones de fieles en todo el mundo. En los 18 años que siguieron a su creación en 1977 la Universal consiguió abrir sus puertas en 39 países. Posee hoy cerca de 2.000 templos, 1.700 de ellos en Brasil. Es dueña de la red de TV Record, de un gran número de emisoras de radio y diarios oficiales, entre ellos *Folha Universal*. Después de Brasil, Portugal es el lugar donde la iglesia tiene más presencia: cuenta con 54 templos y publica un diario con tiraje semanal de 100 mil ejemplares [...] Inmigrantes convertidos pueden fundar la Universal en sus países de origen. Eso ocurrió, por ejemplo, en la India [...] gracias a un hindú que adhirió a la iglesia en Sudáfrica. Actualmente, la iglesia prepara su entrada en Rusia y Filipinas, desde donde pretende expandir su presencia en Asia” (Cláudia Trevisan, reportaje local; traducción propia). En la misma serie de reportajes, el día anterior, 17 de septiembre de 1995 (Sección Brasil, Cuaderno 1, página 14), la *Folha de São Paulo* informa que, en ese momento, la IURD ya contaba con cinco templos en Nueva York y 8 mil fieles en esa ciudad, y nueve templos en Estados Unidos en total: dos en Miami, uno en Newark y otro en Los Ángeles.

de inclusión, el cuerpo del futuro miembro es tratado como un territorio habitado, literalmente poseído por espíritus ajenos, extranjeros, por lo tanto enemigos, y, por encima de todo, africanos (del atraso, de la religiosidad disfuncional con los preceptos del mercado en el capitalismo avanzado, incompatibles con la lógica de la producción). Este sujeto-territorio debe ser liberado de los mismos, en una verdadera acción de conquista, para ser incorporado a la red. La oración violenta con la que se derrota y expulsa el espíritu ajeno es descrita por los protagonistas de esta escena ritual bélica como “oración de guerra”, y toda la alegoría construye la conversión como acto guerrero de conquista de un fiel-cuerpo-territorio que se encontraba ocupado por un universo religioso para ser anexado a otro. La conversión es vivida como forma extrema de tránsito entre una jurisdicción y otra que resulta de un proceso de derrota y capitulación.

El componente dramático, netamente teatral, es tan fuerte porque lo que la comunidad presencia allí es un juego de signos: la erradicación de un logo, de una marca, del cuerpo del fiel, para la implantación en él de otros emblemas que testimonian su adquisición por el nuevo grupo y su anexión a la nueva red.

Es importante aclarar que todas las iglesias neopentecostales practican la bendición como exorcismo, o sea, *la cruzada del espíritu santo en el cuerpo del fiel para de él expulsar sus otros habitantes*, pero, como dicen, *la oración de la IURD es una oración de guerra*. He tenido noticia de que, en algunos casos, cuando un pastor y una comunidad de otra iglesia no consiguen ser victoriosos en su incursión frente a una entidad que resiste, han apelado a miembros de la IURD para unir fuerzas en el combate, *revelando así la existencia de una política de aliados*. Este combate no es, como se pensaría, solamente simbólico, sino también material: ese nuevo fiel –y todos los recursos a él asociados, *entre ellos su capacidad electoral expresada en el voto*– es un nuevo elemento que la extensa red incorpora. Se trata de una conquista palmo a palmo de un territorio indisociablemente espiritual y material.

DEL TERRITORIO DEL SUJETO AL TERRITORIO DE LA REPÚBLICA

La idea que persigo se calca en el trayecto temporal de una historia de las formas de gobierno, en la que del gobierno de territorios se pasó, en la modernidad, al gobierno de la gente que habita en estas jurisdicciones territoriales (Foucault, 1983; 1997; 2003; 2000; 2004a; 2004b) y, según mi apuesta aquí, se ha derivado en la actualidad en el gobierno de la gente y sus recursos que, en un estadio civilizatorio de gran movilidad, diseña territorios que cruzan las antiguas fronteras jurisdiccionales. Dicho de otra forma: del territorio como objeto de gobierno se pasó, gradualmente a partir del siglo XVIII, al territorio como referencia de

la unidad administrativa de una población a ser gobernada, y, de allí, contemporáneamente, según sugiero, surge una tendencia a la gestión de poblaciones móviles –pasando el territorio (o sustancia misma de la jurisdicción) a ser, en este estadio avanzado, el definido por la propia población. Se produce por lo tanto una inversión, porque, de ser el territorio el que define la población a ser gobernada, es ahora la población lo que captura y diseña el territorio. En otras palabras: de haber sido, en el pasado, el territorio propiamente dicho el áncora que fijaba y circunscribía la unidad administrativa, se pasa ahora, gradualmente, a la propia población de afiliados, debidamente marcados, como áncora que define la jurisdicción a ser administrada.

Se trata del control de corporaciones, partidos o frentes políticos, grupos que levantan banderas étnicas, ONG, grupos religiosos y hasta corporaciones mafiosas. Lo que importa es que las jurisdicciones de la actualidad consisten en esos grupos o redes, y su referencia e índice de unidad se separa progresivamente del espacio fijado y delimitado por la administración de un Estado nacional. En este contexto, las religiones, entre otros, son uno de los marcadores de los nuevos territorios o jurisdicciones. A su movilidad y plasticidad en constante despliegue se debe el control estricto y el rigor extremo que pesan sobre la exteriorización de los signos de afiliación.

En este nuevo contexto, el primer impacto de esta nueva *territorialidad* se deja sentir en la incursión de las religiones en la política y su competición por porciones de participación en el control de la esfera de gobierno. Comprender la relación entre religión y política se vuelve hoy crucial, y esto no ha pasado desapercibido a una legión de investigadores de este proceso en Brasil, que han puesto su atención, sobre todo, en la relación entre los evangélicos y la política¹². Los estudiosos se hacen básicamente las siguientes preguntas: ¿se trata de una politización del campo de la religión o de una sacralización del campo de la política? O, en otras palabras, ¿cuáles son las consecuencias para la religión y cuáles son las consecuencias para la política de esta incursión? ¿En qué se basa el éxito de las iglesias evangélicas en el campo político? ¿Qué es lo que pastores y representantes de las iglesias persiguen con su participación en el campo de la política?

La constatación de que la unidad religiosa de su feligresía confiere solidez y respaldo a las candidaturas evangélicas y a los partidos que cuentan con evangélicos entre sus candidatos atraviesa toda la lite-

12 Ver, por ejemplo, la importante colección de ensayos con análisis de diferentes autores sobre el impacto de la adhesión religiosa en el campo político-electoral publicada recientemente por Ari Pedro Oro (2004), así como otros artículos de este autor (Oro, 2003a; 2003b).

ratura sobre el tema –ver, por ejemplo, cómo el PT tuvo que acudir a un candidato protestante a la vicepresidencia, José Alencar (aunque de un partido distante ideológicamente), para poder garantizar la elección de Lula en 2003¹³. Lo que la literatura en general descuida es que se trata de un circuito que se retroalimenta: la iglesia también nutre su certeza de cohesión al ver los dividendos políticos de un voto evangélico consistente. El modelo corporativo no sólo domina hacia el exterior de la iglesia, en el campo de la política, sino que también retorna a la iglesia reforzando la corporación.

En la visión dominante, por lo menos en Brasil, confluyen dos temas principales. El primero de ellos elabora la tentativa de *sacralizar* el universo de lo político o, en otras palabras, hacer que la esfera de lo sagrado colonice la esfera de lo político. La lectura de la mayoría de los autores reproduce el testimonio de los miembros –pastores y clientela– que insisten en que el universo de la política es demoníaco y corrupto, y sólo su apropiación por sectores evangélicos a través de su acceso a cargos públicos será capaz de purificarlo. De esta forma, parece ser consensual entre los investigadores el hecho de que hay un campo de lo político y un campo de lo religioso, y que se trata de analizar cómo se enfrentan y se articulan a partir de las declaraciones bastante unívocas de los entrevistados. El segundo tema enfatiza los varios aspectos del espectro que va de la filantropía y el asistencialismo (Campos Machado, 2003a) a las

13 Ari Oro (2003a) reúne, citando una serie de autores, los siguientes datos: “La IURD inició su efectiva práctica política en 1986 con la elección de un diputado federal para la Asamblea Nacional Constituyente. En 1990, eligió tres diputados federales y seis diputados estaduais. En 1994 duplicó el número de diputados en la Cámara Federal y aumentó a ocho el número de diputados para las asambleas legislativas (estaduales). En aquel mismo año, en Río de Janeiro, obtuvo también la Secretaría de Trabajo y Acción Social y presentó una candidatura al Senado que alcanzó 500 mil votos (Freston, 2000). Por ocasión de las elecciones de 1998, la Universal eligió 26 diputados en las asambleas legislativas de dieciocho estados de la Federación (Fonseca, 1998) y diecisiete diputados federales [...] cuya suma se sitúa en la franja de 1.400.000 votos [...] Ya en las elecciones de 2002 eligió diez y seis diputados federales vinculados a la propia iglesia [...] y diez y nueve diputados estaduais, representantes de diez estados de la federación [y] ayudó a elegir otros cuatro diputados federales no pertenecientes a ella (*Folha de São Paulo*, 10/10/2001). Por otro lado, un hecho notable fue la elección del primer senador de la iglesia, el obispo Marcelo Crivella [...] con 3.235.570 votos, superando a políticos tradicionales [...] además del pastor Manuel Ferreira, de la Asamblea de Dios” (Oro, 2003a; traducción propia). Estos datos ilustran el éxito político de la IURD. Pero, si bien esta iglesia es la más pujante en este campo, no es la única que se ha lanzado a participar en el mismo con candidatos propios o apoyando en bloque determinados candidatos en alianzas con otras iglesias. Esto incluye la propia Iglesia Católica que, si bien históricamente nunca dejó de presionar de forma activa sobre el voto de sus fieles, ahora se embarca con nuevos bríos en esa empresa, en un proceso que Ari Oro, en el artículo citado, llama “efecto mimético producido por la Iglesia Universal”, usando estrategias semejantes a las de la IURD.

“nuevas formas de clientelismo político” (Campos Machado, 2003b: 293) y una “instrucción política” (Oro, 2003a; 2003b) interesada ofrecida a sectores políticamente iletrados y carentes de participación (Novaes, 2002).

En los análisis, la doble misión cristiana de moralizar la política y dar asistencia ofrece, en última instancia, el material que permite responder a todas menos a una de las preguntas listadas más arriba: ese sentido de misión sería la base del carisma concentrado por los pastores-candidatos, ofrecería la justificación para la politización de la religión y explicaría la consistencia del voto evangélico y su consecuente éxito en elegir candidatos. Simplemente no permite explicar la última pregunta: ¿cuál es la finalidad, el objetivo último de purificar el campo de la política? ¿Sería este un fin en sí mismo, aun cuando la frase canónica del evangelio cristiano, *dar al César lo que es del César*, estampara más allá de cualquier duda la separación de los campos político y religioso?

Todos estos interrogantes planteados a los datos arrojados por la observación de etnógrafos y sociólogos pueden ser vistos bajo nueva luz y a través de otro prisma si postulamos la historicidad del campo de la política y de la transformación constante de las formas del ejercicio del control. En otras palabras, como apunté anteriormente, si consideramos que lo religioso y lo político, ambos campos, son capturados en la gramática del campo mayor que llamamos *cultura o ideología* de una época histórica, el proceso histórico del campo de lo político, que, como he venido argumentando, se remodela y no permanece igual a sí mismo, encuentra su correlato en la manera en que los símbolos de identidad se ajustan a esta transformación. Por otro lado, la disminución de la esfera estatal modifica la percepción y el funcionamiento mismo de la República, y otras instituciones pasan a competir con la esfera estatal, como bien se comprueba con la instalación de las ONG en los años ochenta y su crecimiento monstruoso.

Lo público, especialmente en nuestros países, caracterizados por clases dominantes subalternas, adquiere el aspecto de un espacio transitable por variedad de instituciones estatales y no estatales, y ya no de un monopolio de administración y control por parte de un Estado nacional. Surgen allí grupos corporativos que pasan a recortar ese espacio simbólico y material, abriendo avenidas de apropiación. En el caso de las iglesias, reportajes periodísticos y datos publicados por los especialistas muestran claramente la disputa por lonjas de poder jurídico¹⁴, mediático, inmobiliario, político-partidario y hasta auditivo

14 Los códigos de la ley –así como los grandes libros sagrados– son un verdadero campo de batalla. Si bien es verdad que las clases oprimidas y las minorías tratan de cavar espa-

(me refiero al disputado espacio y tiempo resultante de la intensidad en decibeles y la duración hasta largas horas de las reuniones de culto, guerra sonora inaugurada generaciones atrás cuando los párrocos católicos de los pueblos compraron sus primeros megáfonos para asfixiar la música de las celebraciones populares tradicionales). Nada se desdén, ningún fragmento de ese espacio visto como disponible es considerado irrelevante. Muy por el contrario, el lugar donde por primera vez vislumbré ese diseño de la cultura política es justamente la cárcel, donde las presencias religiosas compiten y se esfuerzan por la anexión consistente y continua de cada alma que allí reside y su contribución a la red colonizadora –ya que es vista como un eslabón de ramificaciones varias, dentro y fuera de la prisión.

La evidencia posiblemente más espectacular de este proceso en curso es la conspicua adquisición y marca de ocupación, por parte de la Iglesia Universal del Reino de Dios y otras iglesias del mismo grupo, de locales situados en los centros cívicos de las ciudades latinoamericanas, casi siempre alrededor de las plazas mayores, próximos a las casas de gobierno, los ministerios y las catedrales, paisaje estable y pictóricamente constitutivo del panel republicano de nuestros países. Es un discurso urbanístico que torna ostensiva la disputa por jirones de repúblicas en subasta. Un discurso inequívoco, fuertemente audible tanto en las márgenes del espacio institucional –como las cárceles y las periferias– como en sus espacios capitales, desde donde se legisla, se juzga y se administra para toda la población.

Se revela así un espacio de la República percibido como desierto y desatendido, expuesto a la colonización y la anexión por legiones corporativas agresivas que avanzan sobre el mismo y negocian, en ocasiones, alianzas para su partición. Esta guerra es indisociablemente material y simbólica, pero la configuración de los signos obedece a la configuración de la política: no son ideas, elementos de doctrina o diferencias ideológicas sustantivas las que establecen la beligerancia generalizada, sino al contrario; es la configuración de lo político la que va a dictar el

cio en la letra de la ley para instalar sus interpretaciones, de manera de poder respaldar y legitimar sus reivindicaciones, las presiones dominantes y paradigmáticas parecen ser de otro tipo. Al percibir que el derecho tiene rendimientos que no se restringen a orientar las demandas de los procuradores y las sentencias de los jueces, es decir, que existe una eficacia simbólica del derecho, accedemos a aspectos menos evidentes de luchas por la inscripción en la ley. Por ejemplo, el forcejeo entre los que quieren la permanencia de la criminalización del aborto y aquellos que pretenden su descriminalización implica mucho más que la lucha porque se realicen o se dejen de realizar abortos en el territorio nacional. En una *escucha* de otro tipo, percibimos que lo que está en juego es quién, qué sectores, qué facciones tienen acceso a la formulación del discurso jurídico y el control sobre el mismo. Es decir: cuál es la corporación inscripta y audible en la representación maestra de una nación, que es el derecho.

imperativo de alinearse atrás de emblemas que responden a la funcionalidad de la diferencia en una superficie unificada como nunca antes en la historia por un código de lectura común. Un código que podríamos describir, de forma sumaria, como corporativo y faccionalista. En un mundo de aparentes diversidades extremas (en lo sígnico), identifico una gramática cada día más empobrecida y homogénea, regida por un orden territorial de atravesamiento que, en el caso de las religiones, unifica el sentido de los credos y liturgias más variados.

Falta todavía en este análisis considerar a qué voluntad política y a qué proyecto económico responden esta nueva configuración del campo del poder y esta gran arquitectura tentacular de *anexiones* que llamé *blandas* por apoyarse en adhesiones a las redes corporativas que se presentan a simple vista como voluntarias, aunque la presión es cada día más intensa a favor de un alineamiento de las personas y de su afiliación a redes de pertenencia¹⁵. Una clave para responder esta pregunta puede estar en los datos reunidos por Aurelio Alonso, quien traza una historia que se inicia con la creación del Instituto de Religión y Democracia en 1981 –“justamente cuando comenzaba también la revitalización relativista y descentralizada de la espiritualidad religiosa” (Alonso, 2004: 25)¹⁶. Esta institución, según el autor citado, “ha propiciado la formación de miles de misiones fundamentalistas en el mundo” y presiona por “garantizar una nueva libertad confesional”. En esta secuencia de medidas internas de impacto mundial, Alonso reporta la votación en 1993 por el Congreso de los Estados Unidos de la Ley de Restauración de la Libertad Religiosa, “que define como ilegal cualquier medida gubernamental que interfiera con la religión, a menos que pruebe su acción como justificable”, complementada más tarde, en 1998, por una Ley de Apoyo de la Libertad Religiosa Internacional, “arrogándose funciones tutelares en la determinación del cumplimiento de libertades religiosas en cualquier lugar, y la facultad de ponderar y castigar violaciones”. Y prosigue en su examen de este proceso:

En su sección 402, esta Ley estipula que “A más tardar el 1 de septiembre de cada año el Presidente [de Estados Unidos] revisará el

15 En un ensayo anterior, critico la interpretación de Carlos Rodrigues Brandão de un texto clásico de los estudios de religión en Brasil (Rodrigues Brandão, 2004). En un argumento contrario al del autor citado, afirmo que “la ruptura de lazos de obligación pre-modernos con la comunidad y la familia no resulta en la libertad del individuo para optar, sino que lo deja vulnerable a la conminación que le llega de alinearse en una red de alianzas como única forma de participación” (Segato, 2005a: 24).

16 Para una discusión desde la perspectiva académica norteamericana, ver Hackett, Silk y Hoover (2000). Esa perspectiva es sensible a la supresión del derecho a la libertad religiosa, pero ciega respecto del tipo de problemas que tanto Alonso como yo exponemos.

estatus de la libertad religiosa en cada país extranjero para determinar si el gobierno de ese país se ha involucrado o ha tolerado violaciones particularmente severas de la libertad religiosa [...] El presidente designará cada país cuyo gobierno se haya involucrado en, o tolerado, violaciones descritas en este subepígrafe, como un país de preocupación particular en cuanto a la libertad religiosa”.

Junto con la Ley, el Congreso creó la Oficina para la Libertad Religiosa Internacional, que opera bajo la conducción de un embajador itinerante y cuenta con agentes en todas las embajadas de Estados Unidos. Al amparo de la sección 102 de esta Ley se constituye igualmente la Comisión de Estados Unidos para la Libertad Religiosa Internacional (USCIRF), adscripta directamente a la Casa Blanca (Alonso, 2004: 27).

Todas estas medidas *internas* se revelan como el complemento exacto y requerido para actuar en un mundo que testimonia la recesión de los estados republicanos, en especial los periféricos, y la partición de sus recursos entre poderes que actúan a partir de redes fuertemente cohesionadas y estratificadas internamente, gerenciadas por nomenclaturas particulares y, en algunos casos, colegiadas entre sí¹⁷.

El otro elemento crucial, también emanado desde el interior de Estados Unidos e inmediatamente exportado, es el proceso de la privatización de los medios masivos de comunicación. José Jorge de Carvalho, en su análisis de la relación entre religión y medios, vincula la derecha cristiana a lo que llama “cierre del espacio público” (Carvalho, 1999: 85) y esboza una sintética historia de su difusión mundial. Sitúa su inicio en 1931, con la fundación de la Radio Vaticano, que permitiría al Papa llegar a todas las comunidades católicas del mundo, y localiza en Estados Unidos la gran usina propulsora de la expansión de la red de medios cristianos:

17 Es significativo que justamente en los días en que redacto este texto, exactamente el 29 de septiembre de 2005, el vicepresidente de Brasil y también ministro de Defensa, el evangélico José Alencar, se afilia al recién creado Partido Municipalista Renovador (PMR), desde ahora brazo político oficial de la Iglesia Universal del Reino de Dios. Este partido ya declara que, en su próxima Convención Nacional, cambiará su nombre por el de Partido Republicano (PR), traducción directa del Republican Party de Estados Unidos, brazo de la derecha cristiana en ese país. El PMR –futuro PR– cuenta con la mayor estrella de la IURD en la política, el senador Marcelo Crivella, pero tiene a su vez una estrategia de diversificación interna y externa, acogiendo diputados federales, estaduais y concejales municipales, así como autoridades en otros cargos electivos y personalidades mediáticas que no son miembros de la IURD sino de otras iglesias evangélicas coligadas (el caso de Alencar); también convive con la permanencia de otros miembros religiosos de la IURD en otros partidos. Eso indica que la unidad fuerte y más cohesionada que sirve de verdadera áncora por detrás de la fachada partidaria es la iglesia, ya que controla un partido en el que acoge evangélicos de otras denominaciones y, al mismo tiempo, dispersa también sus miembros en una amplia red partidaria del mismo espectro derechista.

Las grandes redes mediáticas (radios, diarios, revistas, libros, etc.) se expandieron en Estados Unidos en los años veinte [...] En 1944 los evangélicos formaron la Asociación Nacional de Radialistas Religiosos y montaron su lobby en Washington, bien en frente de la Comisión Federal de Comunicaciones [...] Toda la estructura actual de esos medios norteamericanos, extremadamente saturada de evangelismo, fue consecuencia directa de un acto del Congreso de 1934, que dio a la Comisión Federal de Comunicaciones el derecho de expedir licencias de funcionamiento a estaciones individuales, lo que condujo rápidamente a la formación de un monopolio de una mercadería limitada, como lo es el espectro de ondas de radio. Quedó entonces establecido que los monopolios devolverían a la comunidad una porción del “servicio público” de radio; a los protestantes liberales y a los católicos les fue dada una parte de ese servicio [...] En 1960, sin embargo, la CFC revisó una antigua e importante distinción que en verdad era lo que aseguraba la ciudadanía: aquella que existía entre tiempo de transmisión libre y programas comerciales, y que limitaba la intención comercial, por así decir, de las radios [...] El tiempo de transmisión libre no podía hasta ese momento ser negociado, porque eso significaría justamente la pérdida de influencia de la sociedad civil sobre el contenido de los programas. Los evangélicos, sin embargo, más afines ideológicamente con la CFC, consiguieron que el tiempo de aire libre fuera liberado para compra y, en cuanto la desreglamentación fue legalizada, adquirieron inmediatamente todo el tiempo de transmisión libre de la mayoría de las radios del país. En otras palabras, la radio (y también la TV, que pasó más tarde por idéntica intervención), que debería ser un bien comunitario, se transformó en una mercancía de especulación (Carvalho, 1999: 85-88; traducción propia).

De esta forma quedó establecido un patrón de concentración y expansión mediática que proliferó posteriormente por los países periféricos, característicamente en los de América Latina. Aquí, nuevamente, se pueden aplicar los términos utilizados por Ari Oro al hablar de la entrada de la Iglesia Católica en el universo político contemporáneo, ya que también en el universo mediático la Iglesia Católica ha sentido el “efecto mimético producido por la Iglesia Universal” (Oro, 2003a) y pasó a usar estrategias semejantes –el canal de televisión Rede Vida es un ejemplo de esto.

No es posible, sin embargo, referirnos al correlato imperial de este proceso sin dedicar alguna atención a lo que parece ser el canto

de cisne de la soberanía estatal en el mundo, y en especial en los países latinoamericanos. La República agoniza. El discurso estatal se ha vuelto translúcido, y deja trasparecer sin velos la acción de los intereses parciales que han controlado históricamente los recursos confiados al Estado. La democracia ya no constituye una pantalla eficiente y el principio de la representación electiva se revela un *cheque en blanco*, un poder plenipotenciario irrevocable que conduce corporaciones, sectores sociales con comunidad de intereses, a ocupar los escritorios donde se firman las decisiones que afectan el destino de toda la población y se administran los fondos públicos. El Rey está desnudo, como en el cuento de Andersen.

El Estado, como un Rey desnudo, revela los dobleces de un organismo burocrático imperfecto. Ni siquiera reclama la devolución de ropas que sabe, mejor que nadie, inexistentes, fornecidas por una elite más apropiadora que proveedora. El mito de la República cayó por tierra, observado a través de la venda floja del monumento a la Justicia (que ni es mujer, ni es ciega). El Rey siempre estuvo desnudo, pero hoy su desnudez es *vox populi* y la conciencia, al decir de Žižek (1994), es cínica –lo que, adaptado al caso que nos ocupa, equivale a decir que los estados nacionales no solamente perdieron patrimonio sino también legitimidad, y que no existe más siquiera una ideología del Estado, una falsa conciencia que nos haga creer en la existencia de Lo Republicano, Lo Estatal, una esfera de Lo Público. Ese era el campo de las instituciones tradicionalmente apropiadas y controladas por una elite arcaica, en muchos casos heredera de los fundadores de la nación, que, habiendo alcanzado legitimidad, o sea, hegemonía en esa posición, monopolizaba los espacios estatales y los articulaba con una sociedad nacional ideológicamente unificada. Su capacidad reproductiva y sus estrategias de reconducción a los gabinetes que llamamos Estado, aun cuando variables, se ocultaban debajo del manto del discurso republicano, que hoy se muestra cada día más insustancial y pasa a dar lugar a la reconfiguración de las jurisdicciones –materia constitutiva de lo político. Esa elite pasa a ser, progresivamente, a pesar de su consolidación añeja como *establishment*, una más de las redes en competición.

En el campo de la religión esto es sentido y delatado por procesos que se presentan, a primera vista, incomprensibles. Describí, anteriormente, dos casos diferentes de abandono de la religión históricamente asociada al Estado nacional y a los grupos dominantes de la nación y en control de los gabinetes de ese Estado en Argentina. En uno de ellos, sectores no representados en el panel uniforme de un rigurosamente arquitectado *ser nacional* blanqueado y eurocéntrico buscaban expresión en una *raíz africana* reimportada de Brasil. En los testimonios que registré e interpreté, la negritud y el estigma propio de esa *raíz* parecían

inscribir en ese panel su experiencia de ser vulnerables, desprovistos de poder, diferentes, desviantes, sea por su pobreza, por su sexualidad, por su origen étnico o por su dolorida experiencia de clase y periferia. Era necesario un repertorio simbólico para aquellos que se sentían ser otros de la nación y querían el registro de esa otredad (Segato, 2005c). En ese sentido, denunciaban el sentimiento de una República homogeneizadora y represiva en lo cultural y moral y, sobre todo, controlada por clases que le estampaban un rostro en el que no encontraban expresión.

En otro caso que he estudiado, la religión evangélica, desetnificante en lo que respecta a la cultura y las tradiciones milenarias asociadas sincréticamente al catolicismo andino, ideológicamente reaccionaria en lo que respecta a la participación política y, en su discurso explícito, refractaria a los intereses de los sectores marginados étnica, política, social y económicamente, hace su entrada en los pueblos de los Andes centrales de Argentina. También en ese caso la gente encuentra que esa opción religiosa en apariencia ajena coloca a disposición un vocabulario de afirmación moral y autonomía con relación a la elite local que controla desde siempre las tradiciones populares católicas y el costumbrismo andino. Optar por la afiliación evangélica es optar por una vía histórica que corre por fuera de una historia administrada por los sectores que ocupan los gabinetes estatales desde siempre (Segato, 2005b). En ambos casos, es una República asfixiada y asfixiante, supresora de las diferencias y, por sobre todo, monopolizada por una elite arcaica y muy poco representativa lo que instiga la búsqueda de repertorios simbólicos nuevos que permitan la representación y la disputa en el plano de lo público de un territorio de existencia legítimo y diferenciado para sectores que hasta ahora no encontraban inscripción.

LA FUNCIÓN TERRITORIAL DE LA RELIGIÓN FRENTE A LOS MODELOS DOMINANTES EN LOS ANÁLISIS DE LA RELIGIOSIDAD CONTEMPORÁNEA: SECULARIZACIÓN, FRAGMENTACIÓN Y PRIVATIZACIÓN DE LO SAGRADO

El trasfondo de lo que he venido apuntando hasta aquí vincula la configuración de la experiencia religiosa contemporánea a la *política del reconocimiento*, la *Política de la Identidad* y, por lo tanto, a las *identidades políticas* en el mundo globalizado. No es sorprendente, por lo tanto, que Charles Taylor¹⁸, en uno de sus libros más recientes, al analizar la actualidad de la obra clásica de William James, *Variedades de la experiencia religiosa* de 1910, haya recurrido a un análisis hasta cierto punto semejante, aunque no coincidente en sus conclusiones con el mío (Taylor, 2002).

18 Autor del texto seminal sobre estos temas (Taylor, 1994).

Taylor sugiere que la modernidad dio origen a dos formas de relación entre sociedad nacional y religión: la de los países anglosajones y la de los países católicos. Estos últimos fueron caracterizados como un modelo “barroco” de correspondencia entre el carácter sagrado del Rey y el carácter sagrado de la religión (Taylor, 2002: 70), mientras los primeros, protestantes, se definieron por la formación de “nuevas asociaciones voluntarias”, “la proto-forma de lo que hoy llamamos ‘denominaciones’” (Taylor, 2002: 71-72). Las organizaciones religiosas del tipo denominacional se definen por la “circunscripción de una zona” específica en la que los miembros “definen la vida religiosa” no coincidente con la jurisdicción de la nación. Nación y circunscripción religiosa no son coincidentes en el modelo denominacional. Sin ser una iglesia, como en los países de origen católico, un conjunto de denominaciones que se reconocen mutuamente puede formar o tener un sentido de pertenencia a una totalidad menos estructurada en términos religiosos como “un pueblo *under God*”, dando origen a lo que para el caso de Estados Unidos Robert Bellah llamó la “religión civil”, o creencia en un destino manifiesto de cumplir el designio divino: “en tanto y en cuanto la libertad es un componente del designio divino (de la religión civil), esto puede ser entendido como un llamado a la apertura hacia la pluralidad de denominaciones” (Taylor, 2002: 74) bajo la protección común de una nación sacralizada por la religión civil. Por eso mismo, “una identidad denominacional tiende a separar la religión del estado”. En términos de un modelo ideal, la correspondencia barroca entre iglesia y monarquía de los países católicos, contrariamente, se ajustaría más, según el autor citado, a la formulación “durkheimiana” de un “sagrado social” (Taylor, 2002: 75).

Esta diferencia, considerada fundante, se desdobra en dos formas de entrada en la modernidad tardía y dos estilos diferentes de secularización, que Taylor llama *paleodurkheimianas* y *neodurkheimianas*. Las *paleo* consisten en un sentimiento fuerte y coincidente entre nación y grupo religioso unitario donde la nación-pueblo se representa con símbolos religiosos, mientras que *la identidad política* de las sociedades *neo* garantiza que “grupos populares se puedan encontrar y vivir de acuerdo a su propio estilo espiritual, como los ‘entusiásticos’ metodistas lo hicieron en el siglo XVIII en Inglaterra, y los bautistas en las regiones rurales de los Estados Unidos, y como los evangélicos y los pentecostales lo están haciendo hoy en América Latina, África, y Asia”. En la variedad *neodurkheimiana*, aun en los casos en que se trata de una afiliación católica, “el tipo de vínculo entre grupo y confesionalidad no es el *paleodurkheimiano* de la jerarquía *barroca*” (Taylor, 2002: 78) porque trono y altar se separan. Aquí, la unión o “alianza religiosa” se apoya en un sentimiento de opresión y lucha común y produce lo

que el autor describe como “‘efecto neodurkheimiano’, en el que sentimientos de pertenencia al grupo y a la confesión religiosa se funden y los temas morales de la historia del grupo tienden a ser codificados en términos de categorías religiosas” (Taylor, 2002: 78), como en la Polonia del último período soviético, la Irlanda católica que resiste el dominio inglés o el Canadá francés. Naciones o grupos nacionales en antagonismo con los poderes constituidos se transforman también en grupos denominacionales: “la gente encuentra significativo codificar en lenguaje religioso su fuerte experiencia moral y política, ya sea de opresión o de construcción exitosa del estado en torno de ciertos principios morales” (Taylor, 2002: 79). De lo anterior podemos inferir que la idea de nación de fondo es la de la *religión civil* norteamericana, asentada en un sagrado cívico donde no sólo cabe una pluralidad de denominaciones religiosas particulares, sino que de hecho se vuelve compulsoria la afiliación secundaria denominacional para poder pertenecer y participar en la sociedad total.

Lo que se describe y se justifica aquí sin ningún pudor es el progresivo dominio no sólo de la matriz anglosajona de nación, sino –y esto es lo que realmente importa– de la matriz anglosajona de *hacer política* por medio de franjas denominacionales, que, si inicialmente se desarrollaron al interior de los países anglosajones, en la actualidad atraviesan fronteras y recortan el mundo. El lenguaje mismo de la política y de la representación de los sectores en contienda se coloniza por el modelo de la religión civil. Al indicar afinidades electivas entre minorías, identidades políticas y afiliaciones religiosas, Taylor no sólo deja al descubierto, aparentemente sin percibirlo, la estructura del mundo globalizado en la modernidad tardía, sino que también revela que considera inevitable el carácter colonial de la globalización como proceso de expansión de la civilización anglosajona.

Se podría afirmar, por lo tanto, extendiendo la tesis tayloriana, que la tendencia que vengo describiendo hasta aquí se origina en la globalización del denominacionalismo originariamente anglosajón como modelo de formación de identidades religioso-étnico-políticas, en el sentido de afiliaciones de grupos sociales que expresan, por medio de símbolos religiosos, su alianza y cohesión interna frente a la nación, y que, para esto, necesitan una nación como la norteamericana para poder desarrollarse. Esta última consideración se encuentra implícita, pero resulta necesaria para la tesis tayloriana de lo que sería el trayecto necesario de la modernidad. El encomio de la *religión civil* revela en Taylor un nacionalismo que deja al descubierto la impostura de la supuesta objetividad sociológica de su análisis. La nación liberal es, para este autor, la forma de convivencia más perfecta, ya que no toma conocimiento de –o no menciona– el costo que para el mundo encubren la

ideología del desarrollo y la fantasía de civilización benigna que opaca la conciencia de sus ciudadanos.

Finalmente, este trayecto no se agota, para el autor que cito, en el neodurkheimianismo de la expansión del modelo denominacional y de la *religión civil* de la nación liberal, contraparte indispensable para el mismo, sino que su punto de culminación es lo que el autor llama posdurkheimianismo, apoyado en una “cultura de la autenticidad” y en una “ética de la autenticidad”, conceptos acuñados en la obra precedente de Taylor. En la fase final, posdurkheimiana, “lo espiritual en cuanto tal” no estaría más “relacionado intrínsecamente a lo social” (Taylor, 2002: 102) sino que dependería de una elección radicalmente privada e individual.

Una vez más, Taylor adhiere a la ideología de que habría una verdad interna y auténtica del sujeto que precedería cualquier consideración relativa a su inclusión y participación en universos socialmente constituidos. Que el sujeto declare y crea que elige por afinidad de fuero interno no garantiza que su conciencia sea clara y no cegada por una ideología de elección particular, ni que otras preocupaciones, de cuño francamente social, no se encuentren a la sombra de su sensibilidad y de las afinidades gregarias manifestadas inmediatamente en las consecuencias de su acto de optar (Bourdieu, 1971; 1979). Esta sospecha se confirma si observamos desde una perspectiva macroscópica el diseño sociológico y político que resulta de la aparente multiplicidad de las elecciones particulares.

Si el tema de la salida moderna de un paleo hacia un neodurkheimianismo es el modo tayloriano de abordar la cuestión de la *secularización de la religión*, es decir, un desarrollo del conocido tema weberiano de la independencia moderna entre las esferas aplicado a la separación de lo religioso y lo cívico, el tema de la *autenticidad* de las elecciones del sujeto se encuentra, a su vez, asociado a la temática de la *privatización de la religión*, que acompañaría el curso progresivo de la modernidad. Ambas categorías son también correlativas de los procesos de fragmentación y el consiguiente pluralismo del universo religioso en la actualidad. En dichos procesos, los autores perciben frecuentemente la fragmentación y el pluralismo como consecuencia de contenidos radicalmente irreductibles que se abren camino hacia la representación mediante una simbología religiosa y/o étnica y/o política, en un proceso de deslizamiento entre unas y otras (Burity, 2001). Es decir, como doctrinas, sensibilidades y conjuntos de creencias que, una vez liberados por la desarticulación entre lo estatal y lo religioso, buscan representación produciendo la fragmentación progresiva del campo religioso y la competición interna dentro del mismo (Mariano, 2003). En mi caso, al mismo tiempo que reconozco ese proceso de fragmentación, compe-

tición, pluralismo y deslizamiento entre contenidos religiosos, étnicos y políticos, coloco en segundo plano la urgencia de esos contenidos doctrinarios por singularizarse en iglesias diferenciadas y enfatizo la presión del sistema a *un alineamiento bajo identidades políticas* y a *una formación de alianzas de tipo denominacional* como forma de participación y salvaguarda dentro de un paradigma epocal de la política como Política de la Identidad. Con esto, muchos temas fundamentales de la deliberación sobre el destino humano son postergados en un proceso de obsolescencia e invisibilización forzadas, impuestas por el modelo anglosajón que nos coloniza. Sin embargo, ellos vuelven en la forma de catástrofes y genocidios en una emergencia cada vez más frecuente de un *real* que no cabe en las rejas del simbólico propuesto e impuesto por el lenguaje denominacional de la política.

¿TODAS LAS RELIGIONES SE ADAPTAN A ESTE NUEVO ORDEN TERRITORIAL? RELIGIONES DE ORIENTACIÓN TRÁGICA Y RELIGIONES DE SUPERIORIDAD MORAL

Aunque sea en forma muy sucinta, no puedo dejar de indicar aquí la diferencia entre religiones afines a una territorialidad de este tipo, por un lado, y religiones que, si bien pueden producir adaptaciones al nuevo orden, no pertenecen al horizonte cultural que le dio origen, por el otro.

Al contemplar el campo de la religión desde la perspectiva de las tradiciones religiosas afrobrasileras, lo percibo dividido en dos tipos que pueden ser descriptos como *religiones de superioridad moral* y *religiones trágicas* (Segato, 2003b; 2005d). Las *religiones de superioridad moral* son monopólicas y pretenden controlar con exclusividad, como colectividades, las avenidas de acceso al bien y a la redención –los mono-teísmos caen sin excepción en este grupo. La retórica de estas religiones se alimenta de un discurso de *superioridad moral* y afirma la cohesión del grupo precisamente en los signos de *moralidad* exhibidos por sus miembros y, en especial, en el control de los cuerpos de sus mujeres.

Las *religiones trágicas* son las que aceptan el mundo tal como es y soportan la inevitable estructura trágica del destino humano –indecible, contradictorio, ambiguo, ambivalente– sin ofrecerle resistencia, intentando conformarse a su lógica y convivir altivamente en su interior. Este grupo no tiene una postura de superioridad moral sino una mirada trágica sobre el mundo, a pesar de que se encuentra expuesto a presiones por parte del contexto de la época para crear un vocabulario de certezas morales y una retórica de ciudadanía con el fin de reclamar recursos y derechos, y acceder así a algunos de los dividendos que el nuevo orden ofrece. Es interesante observar cómo van ocurriendo estas adaptaciones al lenguaje de las identidades políticas y entender las acomodaciones externas e internas al mismo.

Espero que se comprenda que no me refero a la actitud trágica como una postura triste, desolada o amarga ante la vida. El uso que hago del tema de *lo trágico* es tributario de la tesis nietzscheana relativa a la capacidad de soportar con entereza los dilemas característicos del destino humano, su estructura permanente e inmutable, incluyendo sus aspectos más sombríos. Aceptar con dignidad y elegancia es más una regla de etiqueta que una regla propiamente ética. El mal, la maldad y el error son partes indisociables de la realidad humana. Las religiones de este grupo, como es típicamente el candomblé, ofrecen sus símbolos para explorar y filosofar sobre la realidad –cosmológica, humana y natural–, y sus rituales para resolver problemas de orden personal o, como mucho, para mejorar la situación de una familia o un equipo de trabajo. No procuran intervenir en la actitud moral de la colectividad para forzar transformaciones con una finalidad preconcebida o prescribir una moral única para toda la humanidad como condición para el acceso a las vías del bien.

Me gustaría sugerir aquí que el nuevo orden territorial denominacional no es oriundo de la perspectiva civilizatoria propia de las religiones de disposición trágica y que estas, consecuentemente, no se adaptan con facilidad, más que superficialmente, a las formas globales de relación con el territorio de que venimos hablando. Son las religiones de superioridad moral las que disponen de una retórica que permite el alineamiento moral bajo las consignas del grupo y aspiran a una expansión predatoria universal. Una razón, entre otras que podríamos mencionar, es que las religiones de matriz africana en el nuevo mundo se expanden con gran dinamismo, ofreciendo sus servicios y sus pautas filosóficas, pero la inclusión de nuevos territorios no tiene en ellas el mismo significado ni se lleva a cabo dentro del mismo espíritu que en las religiones de superioridad moral.

Esto se debe, entre otras razones que no podemos examinar aquí, a que son religiones de *iniciación* y no de *conversión*, en las cuales el proceso iniciático no impone exclusividad como lo hace el proceso de conversión. La noción de iniciación puede tener la connotación de incorporar la nueva condición de sujeto a la antigua, colocándolas en continuidad o contigüidad, mientras que la idea de conversión siempre implica, inevitablemente, el abandonar obligatoriamente y renegar de la pertenencia anterior, en actitud de repudio ostensivo. A diferencia de esto, como se sabe, un miembro de las casas más tradicionales de candomblé en Brasil se considerará siempre también católico, y esas dos religiones viven, desde su encuentro, por lo menos en lo que respecta al punto de vista de los adeptos del candomblé, en una relación de complementariedad estable. Por lo tanto, no se imponen aquí condiciones de exclusividad y la inclusión del fiel no totaliza la vida del mismo.

Otras razones sustentan esta diferencia, pero baste aquí esbozar la idea de que hay, en el mundo contemporáneo, estilos diferentes de

religiosidad –estos y otros que aquí no menciono–, algunos resistentes al nuevo orden territorial, aunque también flexibles hasta cierto punto como para realizar adaptaciones al proceso histórico.

BIBLIOGRAFÍA

- Alonso, Aurelio 2004 “Hegemonía y religión: el tiempo del fundamentalismo” en *Temas* (La Habana), N° 39-40, octubre-diciembre.
- An-na'im, Abdullahi Ahmed 1995a “Introduction” en An-na'im, Abdullahi Ahmed (ed.) *Human rights in cross-cultural perspectives. A quest for consensus* (Filadelfia: University of Pennsylvania Press).
- An-na'im, Abdullahi Ahmed 1995b “Toward a cross cultural approach to defining international standards of human rights: the meaning of cruel, inhuman, or degrading treatment or punishment” en An-na'im, Abdullahi Ahmed (ed.) *Human rights in cross-cultural perspectives. A quest for consensus* (Filadelfia: University of Pennsylvania Press).
- ANSA Latina 2005 “Notícias do Vaticano. Papa: Crucifixo em locais públicos para que Deus seja visível”, 15 de agosto.
En <<http://www.ansa.it/ansalatinabr>>.
- Appiah, Anthony 1994 “Identity, authenticity, survival. Multicultural societies and social reproduction” en Gutmann, Amy (ed.) *Multiculturalism. Examining the politics of recognition* (Princeton: Princeton University Press).
- Arendt, Hannah 1998 (1948) *Origens do totalitarismo (Anti-semitismo, imperialismo, totalitarismo)* (San Pablo: Companhia das Letras).
- Barbosa, Salatiel 2002 “Joaseiro celeste: tempo e paisagem na devoção do Padre Cícero”, Tesis de Doctorado, Departamento de Antropología, Universidad de Brasília, Brasília.
- Bellah, Robert 1979 *Beyond belief. Essays on religion in a post-traditional world* (Nueva York: Harper & Row).
- Berger, Peter L. 1980 *The heretical imperative. Contemporary possibilities of religious affirmation* (Nueva York: Anchor Books).
- Berger, Peter L.; Martin, David; Woodhead, Linda y Heelas, Paul (eds.) 2001 *Peter Berger and the study of religion* (Nueva York: Routledge).

- Birman, Patricia 1996 “Cultos de possessão e pentecostalismo no Brasil: passagens” en *Religião e Sociedade* (Río de Janeiro: ISER) Vol. 17, N° 1-2.
- Bourdieu, Pierre 1971 “Genèse et structure du champ religieux” en *Revue Française de Sociologie* (París) Vol. 12, N° 3.
- Bourdieu, Pierre 1979 *La distinction* (París: Editions du Minuit).
- Burity, Joanildo 2001 “Religião e política na fronteira: desinstitucionalização e deslocamento numa relação historicamente polêmica” en *Rever. Revista de estudos da religião* (San Pablo) N°4.
- Campos Machado, Maria das Dores 2003a “Igreja Universal: uma organização providência” en Oro, Ari et al. *Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé* (San Pablo: Paulinas).
- Campos Machado, Maria das Dores 2003b “Existe um estilo evangélico de fazer política?” en Birman, Patrícia (org.) *Religião e espaço público* (San Pablo: Attar Editorial/CNPq-Pronex).
- Carvalho, José Jorge de 1999 “Religião, mídia e os predicamentos da convivência pluralista. Uma análise do evangelismo transnacional norte-americano” en Moreira, Alberto da Silva (org.) *Sociedade global. Cultura e religião* (Petrópolis/San Pablo: Vozes/Universidade São Francisco).
- Eco, Umberto et al. 1974 *La nueva edad media* (Madrid: Alianza).
- Fonseca, Alexandre Brasil 1998 “A maior bancada evangélica” en *Tempo e Presença* (Río de Janeiro) N° 302, noviembre-diciembre.
- Foucault, Michel 1983 “The subject and power” en *Michel Foucault. Beyond structuralism and hermeneutics* (Chicago: University of Chicago Press).
- Foucault, Michel 1997 *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France, 1975-1976* (París: Éditions du Seuil).
- Foucault, Michel 2000 (1994) *Power: Essential works of Foucault, 1954-1984* (Nueva York: The New Press) Vol. III.
- Foucault, Michel 2003 (1981) “Omnes et singulatim. Para uma crítica da razão política” en *Ditos e escritos* (Río de Janeiro: Forense Universitária) Vol. IV.
- Foucault, Michel 2004a *Securité, territoire, population. Cours au Collège de France, 1977-1978* (París: Éditions du Seuil).

- Foucault, Michel 2004b *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France, 1978-1979* (Paris: Éditions du Seuil).
- Freston, Paul 2000 "The political evolution of brazilian pentecostalism, 1986-2000" en Corten, André y Mary, André (orgs.) *Imaginaires politiques et pentecôtism. Afrique/Amérique latine* (Paris: Karthala).
- Giddens, Anthony 1990 *The consequences of modernity* (Stanford: Stanford University Press).
- Gott, Gill 2002 "Imperial humanitarianism. History of an arrested dialectic" en Hernández-Truyol, Berta Esperanza (ed.) *Moral imperialism. A critical anthology* (Nueva York: New York University Press).
- Habermas, Jürgen 1994 "Struggles for recognition in the Democratic Constitutional State" en Gutmann, Amy (ed.) *Multiculturalism: examining the politics of recognition* (Princeton: Princeton University Press).
- Hackett, Rosalind I. J.; Silk, Mark y Hoover, Dennis (eds.) 2000 *Religious persecution as a US policy issue* (Hartford, Connecticut: Center for the Study of Religion in Public Life-Trinity College).
- Heelas, Paul; Lash, Scott y Morris, Paul (eds.) 1996 *Detraditionalization. Critical Reflections on authority and identity* (Oxford: Blackwell Publishers).
- Huntington, Samuel P. 1998 *The clash of civilizations and the remaking of world* (Nueva York: Simon & Schuster).
- Mariano, Ricardo 2003 "Efeitos da secularização do Estado, do pluralismo e do mercado religioso sobre as igrejas pentecostais" en *Civitas. Revista de Ciências Sociais* (Porto Alegre) Nº1, Vol. III.
- Novaes, Regina 2002 "Crenças religiosas e convicções políticas: fronteiras e passagens" en Fridman, Luís Carlos (org.) *Política e cultura: século XXI* (Rio de Janeiro: Relume Dumará).
- Oro, Ari Pedro 2003a "A política da Igreja Universal e seus reflexos nos campos religioso e político brasileiros" en *Revista Brasileira de Ciências Sociais* (San Pablo) Nº 53, Vol. XVIII, octubre.
- Oro, Ari Pedro 2003b "Organização eclesial e eficácia política: o caso da Igreja Universal do Reino de Deus" en Mariano, Ricardo e Jungblut, Airton (orgs.) *Civitas. Afro-brasileiros, pentecostais e católicos* (Porto Alegre) Vol. 3, Nº 1, junio.
- Oro, Ari Pedro (org.) 2004 "Religião e política. Eleições 2004 em Porto Alegre" en *Debates do NER* (Porto Alegre) Nº6, diciembre.

- Oro, Ari Pedro y Steil, Carlos Alberto 2003 “O comércio e o consumo de artigos religiosos no espaço público de Porto Alegre-RS” en Birman, Patricia (org.) *Religião e espaço público* (San Pablo: Attar Editorial/CNPq-Pronex).
- Ramírez, Silvina 1999 “Diversidad cultural y sistema penal: necesidad de un abordaje multidisciplinario” en *Pena y Estado. Revista Latinoamericana de Política Criminal* (Buenos Aires: Instituto de Estudios Comparados en Ciencias Penales y Sociales-INECIP/ Editores del Puerto) N° 4.
- Rodrigues Brandão, Carlos 2004 “Fronteira da fé. Alguns sistemas de sentido, crenças e religiões no Brasil de hoje” en *Estudos Avançados* (San Pablo: CEBRAP) Vol. 18, N° 52.
- Ruth, Anders 2003 “Brazilian pentecostal identity. A few characteristics” en Alvarsson, Jan-Ake y Segato, Rita Laura (eds.) *Religions in transition. Mobility, merging and globalization in the emergence of contemporary religious adhesions* (Uppsala: Uppsala Studies in Cultural Anthropology).
- Sack, Robert David 1986 *Human territoriality. Its theory and history* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Segato, Rita Laura 1998 “The color-blind subject of myth; or, where to find Africa in the nation” en *Annual Review of Anthropology*, N° 27.
- Segato, Rita Laura 2002 “Identidades políticas y alteridades históricas. Una crítica a las certezas del pluralismo global” en *Nueva Sociedad* (Caracas) N° 178.
- Segato, Rita Laura 2003a *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los Derechos Humanos* (Buenos Aires: Prometeo/Universidad Nacional de Quilmes).
- Segato, Rita Laura 2003b “Introduction: religions in transition. Changing religious adhesions in a merging world” en Alvarsson, Jan-Ake y Segato, Rita Laura (eds.) *Religions in transition. Mobility, merging and globalization in the emergence of contemporary religious adhesions* (Uppsala: Uppsala Studies in Cultural Anthropology) N° 37.
- Segato, Rita Laura 2005a “En busca de un léxico para teorizar la experiencia territorial contemporánea” en *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Política de la Identidad* (Buenos Aires: Prometeo).

- Segato, Rita Laura 2005b "Cambio religioso y des-etnificación. La expansión evangélica en los Andes centrales de argentina" en *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Política de la Identidad* (Buenos Aires: Prometeo).
- Segato, Rita Laura 2005c "Una vocación de minoría: la expansión de los cultos afro-brasileños en Argentina como proceso de re-etnización" en *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Política de la Identidad* (Buenos Aires: Prometeo).
- Segato, Rita Laura 2005d "Oracle, destiny and personality in Afro-Brazilian cosmologies" en Schabert, Tilo y Riedl, Matthias (eds.) *Prophets and prophecies* (Würzburg: Königshausen & Neumann).
- Segato, Rita Laura 2006 *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez* (México DF: Universidad del Claustro de Sor Juana).
- Segato, Rita Laura; Campos de Almeida, Tânia Mara y Pechincha, Mônica 1999 "Las dos vírgenes brasileñas: tradición y modernidad en las identidades religiosas" en *Sociedad y Religión* (Buenos Aires) N° 18-19.
- Soares, Luiz Eduardo 1993 "Dimensões democráticas do conflito religioso no Brasil: a guerra dos pentecostais contra o afro-brasileiro" en *Os dois corpos do presidente e outros ensaios* (Río de Janeiro: ISER/ Relume Dumará).
- Taylor, Charles 1994 "The politics of recognition" en Gutmann, Amy (ed.) *Multiculturalism* (Princeton: Princeton University Press).
- Taylor, Charles 2002 *Varieties of religion today. Williams James revisited* (Cambridge: Harvard University Press).
- Williams, Brackette 1996 *Women out of place. The gender of agency and the race of nationality* (Nueva York: Routledge).
- Williams, Brackette F. y Pierce, Paulette 1996 "And your prayers shall be answered through the womb of a woman': insurgent masculine redemption and the nation of Islam" en Williams, Brackette F. (ed.) *Women out of place: the gender of agency and the race of nationality* (Nueva York: Routledge).
- Žižek, Slavoj 1994 (1989) "How did Marx invent the symptom?" en *The sublime object of ideology* (Londres/Nueva York: Verso).

