

**La insuficiencia del liberalismo político y la pertinencia
del análisis histórico-crítico de Foucault, para pensar hoy
la relación entre religión y política en América Latina**

Carlos A. Manrique
(Departamento de Filosofía
Universidad de los Andes)

En años recientes se han intensificado y complejizado las apariciones de discursos, símbolos, y prácticas religiosas con inflexiones muy diversas en los escenarios de discusión, debate y conflicto político en América Latina. Estas incursiones de “lo religioso” en diversas instancias de lo político, parece estar sucediendo no solamente en el registro de las esferas estatales y la política electoral donde se ha hecho mucho más visible bajo los reflectores de los medios de comunicación, sino también al nivel de los movimientos sociales, y sus esfuerzos inventivos por crear escenarios de enunciación distintos a los ya codificados y jerarquizados en el orden social, y formas otras de acción y movilización política distintas a las ya autorizadas por los circuitos institucionales establecidos. Dado que el régimen discursivo y el régimen de las imágenes sostenido y reproducido en gran medida por los medios masivos de comunicación han hecho más audibles y visibles esos momentos de intersección entre religión y política asociados a las instancias estatales y sus representantes, podemos hacer un pequeño álbum o collage con algunas de las palabras y gestos más notorios que se inscriben en esta arista del fenómeno sobre el que nos interesa reflexionar. Primera instantánea: en el año 2009 Evo Morales, ejerciendo como presidente de Bolivia declara públicamente en una entrevista con CNN: *“La Iglesia Católica es un símbolo vivo del colonialismo Europeo y debe desaparecer de Bolivia...”*; meses después, en el marco del Foro Social Mundial reitera que la jerarquía de la Iglesia Católica es enemiga de las “transformaciones pacíficas” que se vienen llevando a cabo siguiendo la voluntad del pueblo boliviano, y declara: *“yo quiero decir otra fe, otra religión, otra iglesia también es posible”*. Segunda instantánea: el preámbulo a la nueva constitución de Bolivia que entró en vigencia ese mismo año, se abre con una alusión cosmogónica permeada de la mitología de los pueblos indígenas, una indicación quizás de la perspectiva de “esa otra fe” y “esa otra religión” posibles a las que hacía referencia el discurso de Evo en el Foro Social: *“En tiempos inmemoriales se erigieron montañas, se desplazaron ríos, se formaron lagos. Nuestra amazonía, nuestro chaco, nuestro altiplano y nuestros llanos y valles se cubrieron de verdes y flores. Poblamos esta sagrada Madre Tierra con rostros diferentes, y comprendimos entonces la pluralidad vigente de todas las cosas...”*. Tercera instantánea: En el 2011, Hugo Chávez, tras atender a la misa del Jueves Santo el 5 de Abril de 2012 en Barinas, declara en un discurso atravesado por el tono nostálgico de quien atraviesa el umbral entre la vida y la muerte, que *“él es cristiano en lo social, en lo político, y también en lo religioso, porque Cristo fue un gran revolucionario antiimperialista”* y hacia el final de su discurso pronuncia en tono profético, pero también a manera de consigna política: *“¡Dame tu corona Cristo, dámela, que yo sangro! Dame tu cruz, cien cruces que yo las llevo, pero dame vida porque todavía me quedan cosas por hacer por este pueblo y esta Patria”*. Cuarta instantánea: Muchos años antes, su ex colega, el entonces primer mandatario colombiano con aspiraciones a la reelección, Álvaro Uribe, realiza una de sus muchas y recurrentes

visitas a la mega iglesia Misión Carismática Internacional, célebre puesto que en ella los diezmos se pagan con tarjeta de crédito en datafono, y porque como senadora de la república la esposa de su líder espiritual se distinguió por un alarmante record de ausentismo. Y una última instantánea que, por supuesto, no podemos dejar de lado en este álbum “teológico-político”, es la fastuosa boda de la hija del procurador colombiano Ordoñez, en el marco de una vertiente ultra-conservadora del catolicismo afanosamente desplegada en toda su fastuosidad, en la que la clase dirigente y política colombiana aceptó muy amistosamente, o muy sumisamente dirían algunos de los más enconados críticos, sus dádivas.

¿Qué tenemos acá? Un escueto collage de “enunciados” e “imágenes” de altos dignatarios de los Estados-nación latinoamericanos que podrían eventualmente hacer parte de un cierto archivo histórico. ¿Un archivo de qué, justamente? ¿Cómo se configuraría un tal archivo y cuáles serían sus contornos? ¿Y en este hipotético archivo, cómo se conectarían y a través de que líneas de inteligibilidad estos enunciados, éstas imágenes, con otros provenientes de otros escenarios, por ejemplo, de la profusa y densa producción discursiva de algunos movimientos sociales en diversas instancias del continente, en cuyo lenguaje también se articulan intensos y complejos nudos de intersección entre lo religioso y lo político? Estas son preguntas complejas que no pretendo, por supuesto, abordar acá. Me basta con señalar que este escueto collage como fragmento de un archivo aún por hacer, es suficiente, al menos, para hacernos a la idea de que estamos ante un conjunto de enunciados e imágenes que producen una constelación de gran complejidad, una constelación que de cierto modo atraviesa y modula “nuestro” presente histórico, si ese “nosotros” hace referencia a ese nombre difuso e inestable de América Latina. De gran complejidad, entre otras razones, puesto que las afectividades, las perspectivas valorativas y las orientaciones políticas que cada una de estas escenas moviliza son significativamente distintas, hasta el punto de que en el cruce entre una imagen y otra se delinear los contornos de algunos de los conflictos ideológicos, políticos y sociales más profundos que aún siguen marcando la geopolítica del continente. Y estas *diferencias políticas* que se trazan en este sucinto collage discursivo y gestual, los conflictos y los antagonismos que allí resuenan, no se dejan *neutralizar*.

No obstante, y paradójicamente, pareciera que los dos esquemas interpretativos y evaluativos más difundidos y más generalizados que tenemos a nuestro alcance para abordar la pregunta por la relación entre religión y política en el ámbito de la filosofía política (si no de las ciencias sociales), tienden justamente a hacer eso, a *neutralizar* estas diferencias, conflictos y desacuerdos que este collage remarca a su manera, en un sobrecargado registro teológico-político. Por ello, en esta ponencia busco constatar la necesidad de encontrar otras grillas conceptuales que nos permitan atender al carácter complejo y diferenciado del fenómeno, que nos permitan pensar, por ejemplo, las distintas valencias éticas y políticas que los distintos enunciados e imágenes de este archivo movilizan, y los conflictos que allí se muestran; y busco mostrar cómo algunas herramientas conceptuales tomadas del trabajo de Michel Foucault nos pueden ofrecer una perspectiva alternativa para abordar el problema de lo religioso y lo político en el contexto de los Estados modernos que, a diferencia de los otros marcos conceptuales dominantes en la filosofía política contemporánea, no *neutralice* estos conflictos, y no pase por alto

las diferencias entre las implicaciones ético-políticas que están en juego en los enunciados de este fragmento de archivo aún por hacer. Y si insisto en que este “collage” antes descrito no sería más que un pequeño fragmento de un archivo mucho más amplio es porque, como trataré también de mostrar brevemente, a estos enunciados pronunciados desde las encumbradas esferas estatales bajo la luz de las cámaras y los reflectores noticiosos, habría que relacionarlos de algún modo con otros enunciados mucho más anónimos provenientes de la producción discursiva de algunos de los movimientos sociales en América Latina que vienen desde hace años problematizando y reinventando las formas de discurso y acción política, y sus escenarios de enunciación y aparición. ¿Cómo caracterizar entonces a este archivo, del cual el collage de instantáneas “teológico-políticas” que venimos de delinear sería sólo un pequeño fragmento? Sería un archivo de la intensificación y complejización de la intersección entre lo religioso y lo político en los modos como, para tomar prestado un concepto de Foucault, se han “problematizado” en la historia reciente de América Latina los modos como se configuran los discursos, los sujetos, y los espacios de lo político. Que la intensificación de esta intersección esté estrechamente vinculada a la intensificación de eso que llamamos difusamente el “neoliberalismo” en las estrategias de gobierno de los individuos y las poblaciones, y los conflictos generados por esto, es una de los aspectos de nuestro presente histórico que el trabajo de Foucault, como trataré de mostrar, nos puede ayudar a pensar mejor.

¿Cuáles son, pues, esos esquemas interpretativos dominantes en la filosofía política contemporánea que habría que abandonar para poder aproximarnos a esta peculiar experiencia histórica que se delinearía en este archivo, y en la intensificación de la intersección entre lo religioso y lo político que allí se anuncia? Por un lado, la clásica perspectiva del liberalismo político que, incluso en sus versiones más revaluadas y matizadas como la noción Habermasiana de lo *post-secular*, o la versión de Charles Taylor de un “secularismo” *radicalmente redefinido*, insiste en la defensa del “secularismo” como un principio *normativo* que ha de guiar la configuración de las instituciones estatales en las modernas democracias constitucionales, y que ha de orientar y guiar la conducta política de los ciudadanos en el marco de éstas; y por otro lado, la perspectiva de una cierta *realpolitik* que le atribuiría estas incursiones de lo religioso en la esfera pública del debate político, a las estrategias electorales de quienes buscan acceder a, o permanecer en, las instancias estatales del poder y apelan a cualquier instrumento o estratagema que sea necesario, incluso al poder pastoral que las iglesias de una u otra denominación tienen sobre sus fieles, para obtener los réditos electorales o de favorabilidad ante ciertos sectores de la así llamada “opinión pública”, siempre y cuando éstos sean rentables. Estas dos perspectivas de interpretación, aunque de manera muy distinta, coinciden en *neutralizar* las diferencias profundas y los antagonismos y conflictos políticos que se dejan entrever entre las diversas inflexiones de lo “teológico-político” que las imágenes de este *collage* en cierto modo materializan; bien sea condenándolas a todas *por igual* desde una perspectiva normativa, como lamentables e indebidas infracciones del “secularismo” como el principio constitucional de las democracias modernas que exige la suspensión y evacuación de los discursos, prácticas y símbolos alusivos a la religión, de la esfera “pública” del Estado, sus canales de gestión gubernamental, y los ejercicios de participación y representación ciudadana que éste autoriza; bien

sea reduciendo el elemento religioso de todas estas escenas “teológico-políticas” *por igual*, a un medio como cualquier otro de acceso a, o afianzamiento en, las instancias de poder respaldadas por mecanismos electorales en los que la moral de rebaño característica de las iglesias como formas de asociación colectiva es una herramienta electoral de gran valía. Ni la perspectiva normativa liberal, ni la perspectiva de una *realpolitik*, que son quizás las perspectivas de interpretación y evaluación de esta constelación de imágenes de múltiples y diversas formas de contaminación entre lo religioso y lo político más accesibles y más generalizadas en el ámbito de la reflexión académica (y de la filosofía política en particular), parecen ser capaces de brindarnos herramientas para pensar y entender en qué consisten las diferencias en la inflexión y la modulación de lo “teológico-político” que estas imágenes arrastran consigo. Eso sí, ambas perspectivas coinciden también (y tantos de nuestros intelectuales progresistas terminan perfilándose en este juicio), en que más allá de la diferencia entre la izquierda y la derecha, entre lo populista o lo elitista, ese *collage* de formas de contaminación entre la religión y la política es de muy mal gusto y un signo inequívoco de la falta de civilización y de cultura política democrática en estas partes del mundo, en suma, de nuestra falta de “modernidad”, o de nuestra “modernidad” fallida.

Es en esta *coyuntura*, entonces, que quisiera movilizar en esta ponencia, el potencial analítico e histórico-crítico de la perspectiva novedosa que Foucault, en distintas instancias de su trabajo, configura para pensar de otro modo la pregunta por la relación entre lo religioso y lo político. Quiero argumentar que esta perspectiva nos puede dar importantes herramientas de análisis en el intento por comprender de una manera más productiva, filosófica y políticamente hablando, esta intensificación y complejización de la aparición de símbolos, discursos y prácticas religiosas en la esfera del debate y el conflicto político en la historia reciente de América Latina. Y hay al menos tres de estas instancias de su trabajo que quisiera destacar, con miras a este propósito: *primero*, el vínculo genealógico entre, por un lado, el *poder pastoral* que se configura al interior de la Iglesia Cristiana en la Edad Media como una técnica individualizante de poder, y, por otro lado, la *gubernamentalidad* como el conjunto de técnicas de poder y de administración de la vida de las poblaciones en las que emerge y se desarrolla el Estado moderno liberal hasta adoptar en nuestros días la forma de lo que Foucault analiza como la *gubernamentalidad* neo-liberal; *segundo*, la manera como a partir de la noción de “*contra-conducta*” Foucault establece un vínculo muy interesante entre la dimensión ética y política de ciertas prácticas colectivas que se desarrollaron en la Iglesia Católica en el umbral entre la Edad Media y la modernidad (ciertas vertientes del misticismo y del ascetismo, por ejemplo), y la “actitud crítica” como herencia de la cultura moderna Occidental en la que Foucault inscribe la concepción Kantiana de la Ilustración (trazando así una inquietante línea de comunicación histórica entre un cierto “misticismo” pensado como “*contra-conducta*” frente a los efectos individualizantes de ciertas técnicas de poder, y una cierta “ilustración” pensada como “ontología crítica del presente”); *tercero*, la noción de “*espiritualidad política*” que Foucault articula cuando habla de la acción política transformadora en términos de “prácticas de libertad”, una noción amplia de “*espiritualidad*” que, no obstante, Foucault luego moviliza en su interpretación de un acontecimiento histórico específico, y paradigmático en

cuanto a lo que algunos teóricos han llamado el resurgimiento de la religión en la esfera pública en el mundo contemporáneo: la revolución iraní de 1978.

Así, el giro en la perspectiva de análisis del Estado moderno que lleva a Foucault a trazar un vínculo genealógico entre el poder pastoral cristiano que se ejerce como técnica de la conducción del comportamiento de los miembros de las comunidades eclesiales en la Edad Media, y la gubernamentalidad como el conjunto de técnicas de poder en las que emerge y se desarrolla históricamente el Estado moderno liberal, nos lleva a re-pensar el tan trillado término de “neoliberalismo” y el complejo fenómeno que éste encierra, de otra manera. Tal y como Foucault lo estudia, el “neoliberalismo” es un conjunto de técnicas complejas de gobierno de la conducta de los sujetos y de la población, técnicas que tienen una historia, historia que, a su vez, arrastra consigo un cierto “espesor religioso”, una cierta “huella” de técnicas de poder que emergen en el marco de cierto tipo de institucionalidad religiosa en la historia pre-moderna de Occidente. Este “espesor religioso”, a su vez, tiene que ver con el funcionamiento entre el juego de la producción de verdad, el despliegue de ciertos mecanismos de poder, y la esfera de las complejas relaciones en las que un cuerpo se constituye en “sujeto” en una elaboración de sí mismo a través de sus prácticas (prácticas como sujeto de deseo, como sujeto trabajador-productor, como sujeto-consumidor en el mercado, como sujeto de ciertos vínculos sociales con los otros). Al trazar el vínculo genealógico entre la técnica del poder pastoral que surge en el seno de la Iglesia Cristiana en la pre-modernidad, y la “gubernamentalidad” como grilla del análisis genealógico-histórico del Estado moderno, Foucault está apuntando a mostrar la persistencia de ese nudo entre juegos de verdad, relaciones de poder, y formas de individualización que persisten, tras múltiples y complejas transformaciones, en el papel central que juega la ciencia económica en las sociedades contemporáneas en configurar a través de la política pública, con miras a la gestión y administración de la población y la conducta de los individuos, los modos como los sujetos configuran relaciones específicas consigo mismos, con su trabajo, con los otros, y con el tiempo / espacio del mundo que habitan. Esto es bien sabido y muchas veces reiterado: lo que quisiéramos enfatizar acá, sin embargo, tiene que ver con el modo radical a través del cual Foucault desplaza la perspectiva de análisis del problema del vínculo entre lo religioso y lo político en el marco de las formas modernas del Estado liberal y neo-liberal. Para entender esta relación no es tan importante, nos dice Foucault, examinar la relación entre dos instituciones, el Estado y las Iglesias de diversa denominación (y su imbricación o separación), sino la relación entre técnicas de poder que coinciden en el carácter *individualizante* de sus efectos; que conservan un “aire de familia” en tanto que sus efectos condicionan la manera en que los individuos viven, actúan, piensan y se relacionan consigo y con los otros. Y así, Foucault enfatiza cómo los Estados modernos “seculares”, a pesar de configurarse a partir del “secularismo” como principio normativo que aboga por una independencia del Estado y las formas de ciudadanía asociadas a éste, con respecto a las prácticas y los discursos de los creyentes religiosos de cualquier confesión, sigue no obstante desplegando relaciones de poder que preservan un cierto espesor “religioso” en su manera de incidir y operar sobre la conducta de los cuerpos, y sus modos de hacerse “sujetos”.

Hay que tener presente este “espesor religioso” del *neoliberalismo* como conjunto de técnicas tendientes a gobernar de cierto modo, y a constituir de cierto modo la conducta y la subjetividad de los cuerpos, cuando pensamos por qué las luchas políticas de algunos movimientos sociales hoy en Colombia (y tomaré ahora como uno de los tantos ejemplos posibles a los indígenas NASA del Cauca), se formulan como luchas contra las políticas públicas de los gobiernos neo-liberales y sus efectos en las vidas de la gente. No se trata exactamente de la lucha contra la imposición hegemónica y violenta de una “identidad” cultural; no se trata del rechazo a un proceso de “aculturación”; ni la revuelta contra un “gran” sistema de explotación económica; sino que se trata sobretodo de una lucha compleja en el escenario de distintos ensamblajes de técnicas de organización social y económica, las relaciones de poder que éstas inducen, y cómo éstas condicionan y modulan las prácticas de los sujetos, las relaciones consigo mismos, con los otros y con el espacio / tiempo del mundo. Y se trata entonces también de cómo los ejercicios de resistencia en el marco de este escenario, implican que sea al nivel de las prácticas, justamente, de los modos de relación en la vida cotidiana con aquellos discursos que se autorizan como “verdad”, por un lado, y, por el otro, con los modos de relación con el trabajo, con el tiempo, con el espacio, y con los otros en ciertas formas de *socialidad*, que sea allí justamente donde se articulan las posibilidades de resistencia y de transformación frente a los ejercicios del poder.

Y es por ello que la acción política de resistencia o transformadora, no puede ser codificada en el “ethos” ni en la cultura política de la ciudadanía que ejerce el sujeto liberal, como sujeto de derechos y deberes reconocidos idealmente por el Estado, y, sobretodo, como sujeto capaz de una *cierta* deliberación discursiva en el ámbito de la esfera pública. Porque es allí, recordémoslo, como *un control de lo que se puede y no se puede decir, y cómo y en dónde*, donde se ha recientemente redefinido el “secularismo” como principio normativo constitutivo de las democracias constitucionales liberales, a pesar de que esta defensa ya no implique una subvaloración epistémica de la religión y el llamado a su completa “privatización” en la dimensión de las “a-políticas” preferencias personales (Habermas y Taylor le han así reconocido recientemente a los ensamblajes discursivos de las religiones un papel importante que jugar en el campo de la esfera pública de “la sociedad civil”, más no en el campo de las esferas y los canales Estatales, ni en el de las formas de *ciudadanía* asociados a éstos); en estas nuevas re-definiciones del “secularismo”, de lo que se trata es de exigir del sujeto un ejercicio de “traducción” de su lenguaje, y de estipular así *un criterio normativo sobre lo que se puede y no se puede decir, y en dónde y cómo*.

Así, para Habermas, por ejemplo, la re-definición del “secularismo” como principio normativo en una sociedad “post-secular” implica que los individuos puedan *liberarse* de su pertenencia a una comunidad religiosa específica para poder reconocerse en pie de igualdad como ciudadanos con otros ciudadanos del mismo Estado:

“El Estado constitucional sólo puede garantizar a los ciudadanos la misma libertad de religión para todos siempre que no se sigan atrincherando en los muros cerrados de sus comunidades respectivas y aislándose unos de otros (¿?). Las diversas subculturas religiosas han de dejar **libres** (¿?) de su abrazo a sus miembros individuales, a fin de que estos puedan reconocerse recíprocamente en la sociedad civil como ciudadanos del

Estado, es decir, como sujetos y miembros de la misma entidad política. Como ciudadanos del Estado democrático se dan a sí mismos las leyes (¿?) bajo las cuales pueden mantener, como miembros de la sociedad civil, su propia identidad en lo tocante a lo cultural...” (Habermas 2009, 71)

Pero, hay que preguntarse, ¿cuál es la concepción de “libertad” que está en juego en este ejercicio de la ciudadanía en virtud del cual el sujeto, para ser ciudadano, debe *liberarse* de su pertenencia a una comunidad cultural o religiosa específica, para luego ser *libre* en el sentido de darse sus propias leyes en el escenario contractual de la democracia representativa, para luego poder ser *libre* de mantener su identidad cultural en el ámbito de la sociedad civil? Libertad como independencia del modo como una *cultura* (o “sub-cultura” como la llama Habermas) condiciona las prácticas de un individuo y sus modos de relacionarse consigo y con los otros; libertad, luego, como el ejercicio de presunta autonomía y soberanía de un sujeto que se da a sí mismo sus propias leyes eligiendo a sus representantes en las distintas ramas del poder Estatal; y libertad, finalmente, como el poder de conservar su “identidad” cultural sin interferencia en la esfera pública en un sentido amplio pensada como sociedad civil, cuando no está en ejercicio directo de su ciudadanía. La *libertad* en la que piensa Habermas acá es, pues, la de un libre tránsito entre dos “identidades”: una identidad cultural, lingüística e históricamente condicionada que sería la de lo que Habermas llama la “sub-cultura religiosa” de un sujeto, con sus filiaciones a unas creencias e interpretaciones del mundo y el ser humano, a una gramática de símbolos, y a un conjunto de prácticas rituales; y, por otro lado, la “identidad” del ciudadano dada por el ejercicio de una autonomía y soberanía mediante la cual se da las leyes a sí mismo, en un reconocimiento recíproco con otros ciudadanos. La libertad, pues, como tránsito entre una “identidad” sujeta a la pertenencia cultural o comunitaria, y una “identidad” *libre* en la que el ciudadano autónomo participa del poder soberano del Estado de legislar. Como hemos visto, los análisis de Foucault problematizan esta concepción de la “identidad” del ciudadano del Estado moderno liberal, en tanto que enfatiza que el orden jurídico contractual en este Estado opera en el marco de técnicas complejas de poder que tienen su asidero en la “economía política” y la manera como ésta se ha entronizado como la ciencia que responde a la pregunta por cómo se gobierna un Estado, cómo se administra una población, cómo se gobierna la conducta de los sujetos como agentes económicos (productores, consumidores). El ciudadano no se individualiza en su papel de colegislador en el contrato social, sino que se *individualiza* en el modo como se articula históricamente la “experiencia” de la buena ciudadanía, la experiencia de la pertenencia al Estado como ciudadano, en el marco de unos juegos de producción de la verdad (provenientes en su mayor parte de la economía como ciencia de la producción y distribución de riqueza, y como ciencia de la conducta de los actores económicos en el espacio del mercado), que conllevan ciertas técnicas a través de las cuales se busca administrar las poblaciones y controlar la conducta de los sujetos; técnicas que a su vez tienen como efecto hacer al ciudadano ser un cierto tipo de individuo en su relación con su trabajo, consigo mismo, con los otros.

De esta manera, la concepción Habermasiana de la “libertad” como tránsito entre una identidad sujeta al entramado histórico y cultural, y la identidad del ciudadano autónomo y soberano, implica la re-definición del “secularismo” como principio

normativo en términos de una cierta codificación y normalización del discurso: en último término, este tránsito de la singularidad histórico-cultural en la que se puede desplegar la modulación de la vida y las prácticas de los sujetos por una religiosidad específica, al ejercicio de la ciudadanía como autonomía y soberanía de un sujeto auto-legislador de sí mismo en el contrato social, está dictaminado por la exigencia de una “traducción” o de un “filtro” aplicado al lenguaje a través del cual esos sujetos se configuran como sujetos políticos. El lenguaje del ciudadano en las modernas democracias constitucionales, en el ámbito de lo que Habermas llama en la siguiente cita *“los procesos institucionalizados de deliberación y decisión”*, debe ser (y la redefinición del “secularismo” reposa enteramente sobre este dictamen normativo) un lenguaje traducido, filtrado, en el que la singularidad de una experiencia o filiación religiosa específica haya desaparecido por completo:

“En el Estado constitucional todas las normas legalmente ejecutables, tienen que estar formuladas en un lenguaje que entiendan todos los ciudadanos y han de poder ser justificadas públicamente. La neutralidad del Estado en lo tocante a las distintas visiones del mundo no es ciertamente un argumento contra la aceptación de manifestaciones religiosas en el espacio político público, con tal de que los procesos institucionalizados de deliberación y decisión... sigan estando claramente separados de la participación informal de los ciudadanos en la comunicación pública. La separación entre Iglesia y Estado exige que entre estas dos esferas haya un “filtro”... (Habermas 2009, 79)

El “secularismo”, pues, se ha redefinido y matizado a sí mismo en el marco del liberalismo político contemporáneo como una prescripción normativa con respecto a *cómo pueden o no pueden los sujetos hablar, y en dónde sí y en dónde no*.

Ahora bien, si la perspectiva de Foucault nos ha permitido reevaluar la manera en la que se comprende en este esquema la “identidad” del ciudadano, así también nos permite reevaluar la ecuación bastante apresurada y simplista que este esquema sigue estableciendo entre el sujeto inscrito en un espacio discursivo y simbólico, y un conjunto de prácticas, condicionadas por una religiosidad histórica y culturalmente específica (el sujeto inmerso en lo que Habermas llama en la cita anterior una *“sub-cultura religiosa”*), y la ausencia de libertad productiva (en oposición a la libertad pensada como simple no interferencia en lo que una “identidad” puede y quiere hacer). En consecuencia, la manera como se ha de concebir la “libertad”, o el ejercicio de la libertad, tiene que ser otra. Foucault nos da una pista de esta otra comprensión de la “libertad” tanto en su concepción de la “contra-conducta”, como en su concepción de las “prácticas de libertad” como clave para pensar lo que él mismo llama el ámbito de una cierta “espiritualidad política”.

Frente a técnicas de poder contemporáneas como las de lo que Foucault llama el “dispositivo de seguridad”, o como las del neoliberalismo, como conjunto de técnicas de gobierno de las poblaciones y de la conducta de los individuos, técnicas que actúan sobre la “conducta”, individualizando a los cuerpos de cierta manera, conduciéndolos a vivir, pensar, sentir, trabajar, relacionarse con los otros de cierto modo (y en las que además pervive, aunque transformado, un cierto tipo de poder pastoral como el que surgió hace muchos siglos en la historia del cristianismo), una acción política transformadora, productora de libertad, es una que tiene algo importante que aprender de “contra-conductas” como el “misticismo” y el “ascetismo”, que se desplegaron según los análisis históricos de Foucault, como

resistencias al poder pastoral cristiano en el umbral de la modernidad. ¿Qué es ese algo? Que resistirse ante técnicas de poder individualizantes (que producen ciertas formas de subjetivación en las que los sujetos establecen consigo mismos, con la verdad, y con los otros ciertas relaciones), implica unas prácticas o ejercicios del sujeto sobre sí mismo que transformen sus modos de ser, de actuar, de pensar, poniendo de esa manera en cuestión el vínculo entre obediencia- verdad-salvación (orientación de la existencia), en el que su vida es conducida, gobernada, de cierta manera. Esas prácticas de sí transformadoras de lo que somos son, justamente, lo que Foucault en un sentido muy amplio llama “prácticas de libertad”, o lo que define con el término de “espiritualidad”:

“Por espiritualidad entiendo lo que se refiere al acceso del sujeto a cierto modo de ser, y a las transformaciones que el sujeto debe hacer en sí mismo para acceder a cierto modo de ser.” (ECS, pg. 408)

De esta manera, esta resonancia producida por los análisis de Foucault entrem por un lado, “contra-conductas” religiosas como el “misticismo” o el “ascetismo”, contra-conductas que en su momento histórico subvirtieron el juego entre verdad, obediencia y salvación instaurado y estabilizado por el poder pastoral cristiano; y, por otro lado, la historia de “la actitud crítica” como “la voluntad de no ser gobernado de esa manera” o como “la des-sujeción en el juego político de la verdad”, esta resonancia nos enseña que hay que reevaluar una cierta dicotomía a partir de la cual se valida una idea predominante de la ciudadanía, y de la libertad del ciudadano, como la que revela la redefinición Habermasiana del secularismo. La dicotomía entre la heteronomía que subyuga al creyente ante la autoridad del discurso religioso, y la autonomía del ciudadano que, como co-partícipe de la soberanía legisladora, ejerce sus derechos y deberes en el marco del orden jurídico del Estado democrático.

Por un lado, entonces, la perspectiva alternativa que nos ofrece Foucault para repensar el problema de la relación entre religión y política en los Estados modernos liberales (o en aquellos que problematizan, bien sea para aceptarla o bien sea para rechazarla, una cierta idea de la “modernidad” como ideal regulador), nos puede permitir apreciar cómo el mismo discurso del liberalismo político inscrito (sin reconocerlo), en unos complejos dispositivos de poder-saber determinantes en el mundo de la economía de mercado y la sociedad de consumo de las sociedades capitalistas contemporáneas, puede arrastrar consigo unos efectos específicos en la configuración del tipo de sujeto y de individuo que las técnicas contemporáneas del gobierno de las poblaciones y de control de la conducta de los individuos, buscan producir, en el marco de lo que Foucault piensa como la gubernamentalidad neo-liberal. Se trata en este caso de pensar la superposición entre el *homo juridicus* del Estado de Derecho liberal, y el *homo economicus* de la economía de mercado; y de entender que hay un cierto espesor “religioso” en esa superposición que tiene que ver con el carácter individualizante de estas técnicas contemporáneas de gobierno de las poblaciones y de los sujetos, y de cómo hay un cierto juego de la verdad en el que se producen; un juego de la verdad aún hoy orientado hacia cierta idea de “salvación” (las ideas de progreso, productividad, eficiencia, riqueza, seguridad, éxito, bienestar que las actuales ciencias económicas producen y reproducen sin cesar). Y por otro lado, la perspectiva de Foucault nos puede ayudar a articular otra comprensión de la

libertad, y con ella, otra comprensión de la relación entre lo ético y lo político, y otra comprensión de las “contaminaciones” entre religión y política en la producción discursiva por medio de la cual algunos movimientos sociales hoy en Latinoamérica buscan construir otras formas de acción y enunciación política.

Re-pensar lo ético como esa posibilidad que tienen los sujetos de transformarse a sí mismo a través de ciertas prácticas (y ya no como el ajuste del comportamiento a una normatividad estatal homogénea y válida igualmente para todos); re-pensar lo político como la transformación de las relaciones de fuerza y de poder que se estabilizan en una cierta configuración social a partir de ciertas técnicas por medio de las cuales se busca gobernar hoy en día a las poblaciones, y se busca conducir de cierto modo la vida de los individuos (y ya no simplemente como la conservación o la reforma del Estado y de sus leyes).

Y esto implica también re-pensar la relación entre el lenguaje y la configuración de lo común. Y pensar por qué, por ejemplo, las complejas formas de contaminación entre lo religioso y lo político que se pueden apreciar en la producción discursiva de algunos movimientos sociales en Colombia y en Latinoamérica, lejos de reflejar una falla con respecto a la prescripción normativa del “secularismo” de *traducir* el discurso que orienta la acción política de los ciudadanos en el marco de las democracias liberales; o en su defecto, lejos de reflejar un discurso cuyos rasgos de religiosidad se toleran en tanto que permanezcan circulando en la esfera de lo público entendida en un sentido amplio como el ámbito de la sociedad civil (pero sin permear los “procesos institucionalizados de deliberación y decisión”), más bien parecen responder a unas prácticas de libertad ejercidas en esa compleja y en cierto sentido inasible instancia de lo que Foucault llamó “espiritualidad”: *“el acceso del sujeto a cierto modo de ser, y a las transformaciones que el sujeto debe hacer en sí mismo para acceder a cierto modo de ser”*.

Es a partir de estos elementos de análisis y de reflexión provenientes del trabajo de Foucault, como habría que aproximarse a la lectura, por ejemplo, de este conjunto de enunciados que también harían parte de ese archivo de las formas de problematización de la relación entre lo religioso y lo político en la contingencia histórica actual de América Latina; me refiero a este pronunciamiento de los indígenas Nasa del Cauca en relación con la retoma del Cerro de Berlín que protagonizaron en el año 2012 expulsando, en un acto de sublevación, al ejército con los bastones de mando de los miembros de su “guardia indígena”:

“El cerro Berlín es un sitio sagrado para los y las indígenas nasas. Es un cerro que hace parte de la Yat Wala (casa grande). Es un lugar que tiene un dueño espiritual. Por eso cada vez que lo atropellan, se manifiesta. Después de cada combate las nubes se visten de gris y comienzan a llorar. Los mayores (rayos) se expresan con fuerza. Sus gritos claman justicia porque ya no aguantan más tanto atropello a la vida. Asimismo, hoy miles de hombres y mujeres manifiestan que están cansados de ser víctimas de los actores armados y del gobierno que cada vez abre paso a los proyectos extractivos, que desangran la Mama Kiwe (Madre Tierra).

(...)

Por eso hoy este pueblo milenario le está gritando al mundo entero que tiene sed de justicia y que ninguno de los dos bandos les protege su territorio. Que es necesario que

sepan que aquí en el Norte del Cauca, en Toribío se encuentra gente dispuesta a proteger la vida, ya que nunca lo ha hecho el gobierno con su fuerza pública...”¹

Al leer estos enunciados a partir de la manera como el trabajo de Foucault nos permite re-pensar el problema de la relación entre lo religioso y lo político, nos vemos enfrentados ante al menos dos retos. Por un lado, la exigencia de pensar el registro de “espiritualidad” constitutivo de la acción política de resistencia frente a ciertas técnicas de poder neoliberales que tienen efectos específicos de subjetivación, que tienden a producir un cierto tipo de sujeto que se relaciona consigo mismo, con los otros, con su entorno, de cierto modo, deslindado del concepto de “identidad”. La cuestión de la espiritualidad indígena, y su valencia política, no pasa por una reivindicación de una “identidad” cultural. Y segundo, el reto de pensar este registro de lo “espiritual” deslindado del concepto de “creencia”. Aquí, la espiritualidad políticamente significativa en la configuración de ciertas prácticas colectivas y ciertas formas de lucha política, pasa sobretodo por la configuración de la corporalidad y la afectividad en el cultivo de ciertas formas de vida a través de ciertas prácticas. En la discusión sobre el problema de la relación entre religión y política, hay entonces que disociar el concepto de “religión” del concepto de “identidad” cultural, lo que implica el reto de pensar en otra comprensión no identitaria de la cultura; y hay que disociar el concepto de “religión” de la esfera de la “creencia” o de una serie de contenidos mentales o concepciones “últimas” (a la Rawls) que pueden, o no pueden, expresarse en la esfera del discurso; y hay más bien que relacionarlo con la dimensión compleja de las prácticas corporales, afectivas, a través de las cuáles los sujetos buscan transformarse a sí mismos para configurar ciertos modos de relación consigo mismos, con su trabajo, con los otros, con la naturaleza.

¹ <http://www.nasaacin.org/index.php/informativo-nasaacin/nuestra-palabra-kueta-susuza-2013/4340-los-medios-oficiales-le-hacen-eco-a-las-mentiras-de-los-militares>