



COLEGIO FRANCISCO DE PAULA SANTANDER

Institución Educativa Distrital

Resolución de Aprobación (SED) No. 569 de febrero 16 de 2007

Grado Noveno

Religión JM

Docente Martha Silva. Fecha última de entrega 27 de marzo de 2020

El trabajo debe ser entregado en hojas cuadriculadas o enviado al correo electrónico avlisathram@hotmail.com

A partir de la lectura Lo religioso y la política en perspectiva global, realizar un escrito corto en el que se muestre la unión o desunión de las instituciones políticas y religiosas. Dicho escrito debe dar cuenta de la lectura y de la reflexión propia.

Lectura grado noveno

Religión

3. Lo religioso y la política en perspectiva global

El “mundo de la política” y el “mundo de las religiones” vuelve (si es que alguna vez dejó de estar presente) a ser motivo de análisis en la política internacional a partir de sus múltiples vínculos e interacciones. Ni la política se reduce a lo institucional estatal o gubernamental ni la religión son solo las organizaciones religiosas. Personas, grupos, culturas, imaginarios, subjetividades, identidades, memorias, creencias y sociabilidades deben ser tenidas en cuenta en ambos campos.

No hay día en que un diario, un programa de televisión, información por las redes virtuales o comentarios radiales no informen sobre “hechos” políticos, sociales o culturales como subjetividades y sensibilidades que se vinculen con “lo religioso”. En la política internacional es “el Islam” lo que “preocupa”; en el día a día de la vida política y en el gobierno de los EE.UU. interesa el “fundamentalismo cristiano” y el destino manifiesto de la nación elegida por el Señor (Porreti, 2010); en América Latina los temas de sexualidad y salud reproductiva –entre otros– muestran a los grupos cristianos ocupando una agenda amplia; las “nuevas espiritualidades” –especialmente del mundo oriental– irrumpen en un “Occidente” ávido de ese tipo de experiencias; el espacio ligado al Mediterráneo entre el África y el Asia, antiguo Imperio Otomano) llamado Cercano o Medio o Lejano Oriente –depende dónde nos ubiquemos– muestra una actividad religiosa y política “altamente explosiva” mientras que en África y Asia nuevas y antiguas religiones se presentan en todo tipo de experiencias donde lo que hoy sucede en los países más importantes como Nigeria, sur de África, India y China son simples ejemplos de la visibilidad conflictiva entre políticas y religiones.

Estas nuevas complejidades –por supuesto no previstas ni imaginables– han hecho crecer una literatura histórica, sociológica, cultural y diplomática que vuelve a retomar –revisitar– el vínculo entre religión, cultura y política a nivel global. Una primera respuesta es clara: las ideas dominantes sobre la relación entre grupos religiosos, Estado y sociedad a nivel global, regional y local ya no dan cuenta de lo que hoy vivimos. De allí la importancia central de revisar y actualizar conceptos, categorías y paradigmas y evitar así anacronismos y visiones esencialistas o deterministas sobre lo que hoy vivimos a nivel planetario.

Estudiosos de otros temas vuelven –al igual que los clásicos de las ciencias sociales del siglo XIX y comienzos del XX– a interesarse nuevamente en los temas religiosos, prueba de que lo religioso, lejos de desaparecer, sigue presente en el espacio público. El conocido cientista social alemán Jürgen Habermas (2008) se hace una pregunta impensable algunas décadas atrás: ¿Qué significa el resurgimiento de la religión para una sociedad ampliamente secularizada? A ese tipo de sociedad la llamará postsecular y la circunscribe solamente a las más ricas de Europa, Canadá, Australia y Nueva Zelanda.

Para el autor una sociedad es postsecular cuando: 1. Existe entre su población la conciencia de vivir en una sociedad que ya no posee la certeza de que la modernización avanza cuando hay pérdida de la influencia pública y



COLEGIO FRANCISCO DE PAULA SANTANDER

Institución Educativa Distrital

Resolución de Aprobación (SED) No. 569 de febrero 16 de 2007

de la relevancia social de la religión; 2. Cuando las concepciones religiosas ganan influencia en la esfera nacional y las diferentes organizaciones religiosas asumen el papel de “comunidades de interpretación” y “comunidades de sentido” en el espacio público de sociedades seculares; 3. Esto supone una apertura de los seculares al “otro religioso”, o sea que el mundo secular esté sensible a “la fuerza de articulación inherente a los lenguajes religiosos” y; 4. Cuando fruto de la migración masiva es necesario un reconocimiento también a un otro religioso que no es el históricamente dominante.

El “hacia dónde vamos” no alcanza si no comprendemos de dónde venimos. El filósofo italiano Agamben traza una mirada negativa sobre ese pasado de modernidad industrial capitalista. Los errores y horrores de esa modernidad –en la cual se destacan los genocidios del siglo XX– ¿son accidentales o constitutivos de esa racionalidad? Pregunta que ya no podemos dejar de realizar. El saqueo, la explotación, el exterminio de pueblos y culturas en América Latina, ¿es un accidente del sistema-mundo capitalista o es constitutivo de ese régimen social de acumulación? El filósofo italiano Agamben muestra que es necesario y urgente un tratamiento metafísico de lo vital. Su concepto clave en relación con esto es el de Nuda vida o sea el de “Vida desnuda”.

Agamben da un paso más y afirma, a diferencia de otras corrientes teóricas y paradigmáticas que defienden la modernidad capitalista, que la actual economía y política tienen una raíz teológica. “Según mi investigación –explicó el pensador italiano, ante casi mil personas en Buenos Aires en 2006–, de la teología cristiana derivan dos paradigmas políticos antinómicos pero interconectados: la teología política, que funda la trascendencia del poder soberano en un único Dios, y la teología económica, que reemplaza esta idea por la de una oikonomia (economía) concebida como un orden doméstico que regula tanto la vida divina como la humana. De la primera derivan la filosofía política y la teoría moderna de la soberanía; de la segunda, la biopolítica moderna, hasta el triunfo actual de la economía sobre todo otro aspecto de la vida social”.

La consecuencia de considerar a la persona humana como vida desnuda es que ésta puede ser sacada de todo contexto social, político, religioso y simbólico y tratada como proyecto, como plan, como tarea histórica, como mero residuo, como objeto de experimentación y puede así ser aniquilada sin que esto entre en la esfera de lo punible. El derecho calla sobre estos temas (Agamben, 2011). La reflexión de Agamben se relaciona con lo sucedido en nuestro país durante la dictadura cívico-militar-religiosa y en tantos otros regímenes de la región al afirmar que el momento privilegiado de la extensión del poder sobre la vida es el exterminio planificado en el campo de concentración (o sea en la ex ESMA, en La Perla, en la Escuelita, en Campo de Mayo, etc.). El campo no es un accidente sino ya está presente en los otros golpes militares y en la represión imperial. Está implícito –nos dirá– “en toda la evolución político-metafísica de Occidente: el lugar en que, dentro del espacio jurídico de un Estado y al mismo tiempo fuera de él, la vida es tratada como materia sin forma humana”. En la desnudez absoluta del campo el único rudimento de ética se halla en el testigo, la víctima y su testimonio. El campo de concentración no puede entenderse sin una reflexión teológica que haga del subversivo un “no persona” y que, por ende, puede ser torturado, asesinado, desaparecido (Agamben, 2002).

Los remedios humanistas –recuerda Agamben– son impotentes ante el extremo gesto de la biopolítica, del trabajo criminal que ello implica y que “sólo encarando ésta como realidad mundial, como cumplimiento paradójico de la promesa del desarrollo social y político de Occidente, puede plantearse la resistencia”.

Otro autor que sigue profundizando sobre el tema es J. Casanova. Su último aporte (Casanova, 2011) va en línea con aquello que nuestros grupos de investigación (Mallimaci, 2008) venimos realizando de manera comparativa y que es el hecho de admitir múltiples modernidades, secularizaciones y religiones. Esto permite a las ciencias sociales “descentrarse”, “desoccidentalizarse” y “desetnizarse” y al mismo tiempo le exige comparar rigurosamente desde su propia modernidad evitando una mirada que se transforme más en normativa que en científica.



COLEGIO FRANCISCO DE PAULA SANTANDER

Institución Educativa Distrital

Resolución de Aprobación (SED) No. 569 de febrero 16 de 2007

Por eso debemos ver que la secularización es analizada desde varias perspectivas por los diferentes colegas: 1. Como un proceso de recomposición de lo religioso con sus transformaciones en prácticas y creencias; 2. Como proceso de privatización de lo religioso como tendencia histórica y también como condición normativa o como precondition para la política democrática (a más modernización, menor religión y viceversa en una suma que debería ser cero) y 3. Como distinción de las esferas seculares (Estado, economía y ciencia) quienes se quitan la tutela teológica-religiosa y se hacen “libres y emancipadas”. Secularización quiere decir en este último caso “hacer profano” o “transferir desde el uso eclesiástico al civil”.

En América Latina no hay privatización significativa de lo religioso y ésta sigue presente en el espacio público y estatal “colonizando” varios sectores y sobre la transferencia de lo religioso a lo secular, hemos visto que es una avenida de dos manos, donde a nivel de las creencias políticas y religiosas, estas se vinculan y dislocan mutuamente. Vimos cómo en los cementerios estamos en presencia de un traspaso de lo católico a lo estatal y de este nuevamente a lo privado en sectores sociales acomodados y, con la muerte, continúa una hegemonía cristiana en el sentido y en las ofrendas.

Si hay modernidades múltiples, también existen laicidades múltiples y diversas. Podemos tener en cuenta como nos sugieren Baubero-Milot (2011) en nuestros países cuatro principios para comprender cómo se relacionan y se presentan. Ellos son: la libertad de conciencia; igualdad entre las convicciones; la neutralidad estatal y separación de grupos religiosos y Estado. Estos principios se articulan de manera diversa según tiempo y espacio o sea según el momento histórico y las relaciones sociales en tal o cual país. Además en cada sociedad habrá más o menos interés en tal o cual principio de laicidad donde predomina el debate político y las relaciones de poder “realmente” existentes. En ese libro se presentan seis tipos de laicidad: la separatista, la autoritaria, la anticlerical, la de fe cívica, la de reconocimiento y la de colaboración.

La cristiandad colonial y los modos de vida de las relaciones entre los estados y los grupos religiosos en América Latina dieron nacimiento a otro tipo de laicidad. Se modeló una laicidad hegemónica de subsidiariedad (liberal, católica, populista) con variedades según momentos históricos y fuerzas/debilidades del Estado, sociedad política y grupos religiosos (Mallimaci-Esquivel, 2010).

Pareciera que el proceso de globalización, debilitamiento relativo de los Estados-nación, los procesos migratorios como los profundos cambios en la vida cotidiana mostrasen que los conceptos dominantes no alcanzan a dar cuenta de la extrema variedad de los casos concretos. Así, al mencionar la actual situación de lo religioso se habla de la “excepcionalidad de los EE.UU.” o “Europa” o la de los “países islámicos” o de “la emoción en América Latina” (Le Monde Diplomatique, 2009). De algún modo, dadas las características particulares de nuestro país – poder de la Iglesia católica, persistencia de una cultura peronista, clientelismo religioso– ¿podríamos también hablar de la “excepcionalidad argentina”? ¿No será “excepcionalidad” otra categoría sin sentido?

Sucede lo mismo con las categorías “secularizaciones” y “laicidades”. No podemos negar el profundo proceso de recomposición religiosa y política en las modernidades, pero esto no está significando que las creencias e instituciones religiosas pierden paulatinamente cada vez más significado social y poder y estén llamadas a desaparecer. ¿Cómo dar cuenta del doble proceso de por un lado pérdida (institucional o de impacto) y por otro de nuevas presencias y recomposiciones sociales y simbólicas de lo religioso, lo espiritual y lo sagrado? Las secularizaciones son procesos culturales de largo plazo y las laicidades nos muestran las relaciones históricas y concretas entre Estados, sociedades políticas y grupos religiosos. Además, ¿cómo analizar las transferencias, conflictividades y legitimidades mutuas, es decir para ambos lados, entre los espacios político y religioso? En otras palabras, analizar las creencias en sociedades donde tanto puede darse que se desmagiza lo religioso y/o la política o cuando se magizan ambas y/o cuando se produce una politización de lo religioso y una religiocización de lo político.



COLEGIO FRANCISCO DE PAULA SANTANDER

Institución Educativa Distrital

Resolución de Aprobación (SED) No. 569 de febrero 16 de 2007

En nuestras sociedades vivimos procesos de globalización (mercado-mundo) y de individuación en el cual las personas –varones, mujeres, trans– no son pasivas ni inertes ni manipuladas sino que se transforman en actores, constructores, “gambeteadores” de sus propias biografías e identidades. Se acentúa el proceso de diferenciación, fragmentación e individuación según contextos y clases sociales donde la individuación de la abundancia convive con la individuación de la precariedad y vulnerabilidad. Por eso “las categorías sociales de la sociedad industrial fijadas en el plano nacional se disuelven o se transforman culturalmente. Se convierten en categorías zombies, que han muerto pero siguen vivas”. (U. Beck, 2001).

Y por último, cuando uno se pregunta desde la lógica de los actores, lo religioso “desborda” cualquier definición previa, el campo religioso se “ensancha” y los límites se extienden a otras dimensiones de la vida social, que a priori no son consideradas –según las teorías sociales dominantes– como relevantes de lo religioso. ¿Cómo analizarlo? ¿La premodernidad que regresa, el fanatismo y el fundamentalismo que perdura, la anomalía de pueblos o Estados o civilizaciones “otras” consideradas retrasadas, la postmodernidad o modernidad reflexiva o segunda modernidad que deconstruye relatos hegemónicos o simplemente crisis de las modernidades capitalistas en un momento de globalización financiera? Por otro lado, lo que hoy vemos de vínculos estrechos entre lo político y lo religioso, ¿es un fenómeno nuevo o es la utilización de otras categorías epistemológicas que nos permiten descubrir fenómenos de larga data que hasta ayer ignorábamos o no teníamos en cuenta? Reflexión reconstruida por el investigador, recompuesta por los creyentes y transformada en la interacción (por eso es fundamental una triple hermenéutica a tener en cuenta: la del actor, la del investigador y la de las categorías que son utilizadas) y que debe ser comprendida en un determinado momento histórico, sociológico e imaginario.

Una perspectiva crítica comparada no es solo necesaria sin quizás una de las pocas que nos logre “descentrar” y descolonizar conceptos y categorías. Hacia allí nos dirigimos con este artículo.

Tomado de: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20140224025913/SimbolosRitualesReligiosos.pdf>
Símbolos, rituales religiosos e identidades nacionales. Fortunato Mallimaci La continua construcción política de identidades múltiples desde lenguajes, símbolos y rituales religiosos en las naciones latinoamericanas (pág. 212 y ss)

Grado 901 JM

Ética

Martha Silva. Fecha última de entrega 27 de marzo de 2020

El trabajo debe ser entregado en hojas cuadrículadas o enviado al correo electrónico avlisathram@hotmail.com

Mira el vídeo que aparece abajo y, en un video de no más de 5 minutos, di si estás o no de acuerdo con lo que allí se postula. Si no estás de acuerdo da opciones diferentes a las del orador

https://www.youtube.com/watch?v=ZZF5LVhZxm0&feature=emb_logo