



## Reimaginar lo religioso: espiritualidades, místicas y lo utópico más allá de la modernidad

Re-imaginando o Religioso:  
Espiritualidades, Misticismo e o e o utópico além da modernidade

Nicolás Panotto<sup>1</sup>

**Resumen.** El presente texto se basa en la Conferencia de Apertura del VII CONACIR llevada a cabo el 21 de noviembre de 2023. La misma propone repensar críticamente la noción de utopía en la era del antropoceno/capitaloceno a partir del lugar de la categoría de “religión” construida durante la modernidad. En este sentido, se busca indagar sobre la dimensión especialmente política de las nociones de antropoceno/capitaloceno, y la funcionalidad de lo religioso a dicha dialéctica.

**Palabras clave.** Antropoceno. Capitaloceno. Utopía. Religión. Modernidad.

**Resumo.** Este texto é baseado na Conferência de Abertura da VII CONACIR, realizada em 21 de novembro de 2023. Propõe um repensar crítico da noção de utopia na era do antropoceno/capitaloceno a partir do lugar da categoria “religião” construída durante a modernidade. Nesse sentido, busca investigar a dimensão particularmente política das noções de antropoceno/capitaloceno e a funcionalidade da religião nessa dialética.

**Palavras-chave.** Antropoceno. Capitaloceno. Utopia. Religião. Modernidade. Utopia.

**Abstract.** This text is based on the Opening Conference of the VII CONACIR held on November 21, 2023. It proposes to critically rethink the notion of utopia in the anthropocene/capitalocene era from the place of the category of “religion” constructed during modernity. In this sense, it seeks to investigate the especially political dimension of the notions of anthropocene/capitalocene, and the functionality of the religious to this dialectic.

**Key words.** Anthropocene. Capitalocene. Utopia. Religion. Modernity. Utopia.

### Introducción

Es difícil hablar de utopía, espiritualidad y esperanza, cuando acabamos de salir de elecciones en Argentina con una victoria abrumadora de la ultraderecha, encarnado en la persona de Javier Milei. Pero en realidad existen varios posibles vínculos con el tema que nos convoca. Por un lado, este acontecimiento nos muestra la presencia de una narrativa utópica, cuasi mesiánica, que se instaló en nombre de “las elecciones más importantes en los últimos 100 años”. Eslogan que nace de un reclamo social que pide a gritos “¡que se

---

<sup>1</sup> Nicolás Panotto, teólogo y doctor en Ciencias Sociales. Investigador posdoctoral de la Universidad Arturo Prat (Chile) Director general de la organización Otros Cruces ([www.otroscruces.org](http://www.otroscruces.org)) Profesor de la Comunidad Teológica de Chile. Autor de varios libros y artículos de investigación en el campo de religión y política, teología pública, y teoría/teología poscolonial.

vayan todos!” y de que la situación actual -insostenible en términos de inestabilidad estructural, pobreza y polarización- debe transformarse radicalmente. Milei supo capitalizar muy estratégicamente este humor social precisamente poniéndose como gerente del futuro inevitable. Esta narrativa abrió una especie de fisura que permitió su autoproclamación como el gran reformador (sin gradualismos) y encarnación del pasado liberal argentino, en nombre próceres como Juan Bautista Alberdi.

Así como en Milei prevaleció la reapropiación de un mesianismo anarco-capitalista que canaliza las desesperanzas sociales, desde la otra vereda invade un sentimiento de frustración y desosiego por la crisis de las utopías progresistas. Cuesta comprender cómo los valores de la justicia social, del progreso de los derechos y del principio de la igualdad -los cuales habían sido concretados a través de varias leyes y políticas públicas después de años de lucha y movilización por parte de la sociedad civil-, pudieron ser tan vapuleados y menospreciados por parte de la sociedad, y prácticamente borrados de un plumazo.

Estas dos resonancias muestran una dificultad común: *el problema de cómo la modernidad ha intervenido en la construcción de las utopías*. Aunque las posiciones y agendas son antagónicas, el inconveniente radica en la condición ontológica de la utopía que subyace en ambos espectros, tanto el de ultra-derecha como en el progresista. Persiste una noción abstracta de lo utópico, donde sus contenidos se transforman en leyes trans-históricas inmutables, las cuales pueden ser reapropiadas o no pueden ser cuestionadas. Una utopía que se deposita sobre el rol de un actor particular (sea un individuo o un colectivo) y cuyo locus se centra exclusivamente en la dimensión de la potencia humana. La movilización de uno y la frustración del otro (cosa que previamente era igual, pero al revés) nace de la misma raíz: las limitaciones de la utopía en clave moderna. ¿Qué queda, entonces, de la utopía en su sentido más básico y elemental, como devenir cósmico desde lo infranqueable que insiste en aparecer? ¿Qué queda del u-topos, del no lugar inmanejable que presiona la historia en su concreción? En ambos casos, se cae en el error de una metafísica utópica que olvida dicha dimensión constitutiva de indecibilidad. Se mata lo utópico a partir de la absolutización de las formas concretas que pretenden su concreción.

Franz Hinkelammert denomina a este fenómeno como el problema del *cautiverio de las utopías* (Hinkelammert, 1995, p.179) Afirma que la sociedad moderna y secularizada no



se puede sacralizar si no es por medio de la utopía. Al socavar la utopía, se socava la misma cosmovisión moderna en su condición ontológica, su materialidad y su proyección histórica. Los sistemas sociales modernos y sus imaginarios son utopías institucionalizadas y objetivadas (Hinkelammert, 1995, p.194) El impacto de este cautiverio y su redefinición en la modernidad, lo podemos ver, precisamente, en los dos sentires descritos: en la posibilidad de su reapropiación por parte de perspectivas conservadoras desde conceptos morales y económicos abstractos, y en las lecturas reduccionistas de algunos progresismos que insisten en modelos esencialistas y universalistas, sin considerar las ambigüedades, contradicciones, cambios y paradojas de lo social. En otros términos, la presencia de una mirada moderno-céntrica-occidental es el problema de fondo tanto en la instrumentalización conservadora como de la canalización estratégica progresista de lo utópico.

El problema no reside solamente en qué grupo se apropia de lo utópico, sino más bien en cómo la modernidad demarca una forma específica de darle sentido a la utopía por parte de todos los espectros posibles. Hablamos específicamente del impacto de categorías como la dimensión progresiva del tiempo, la noción de lo espacial y cósmico como un objeto bajo dominio humano, la historia como una secuencia de leyes absolutas teleológicas, lo humano como una agencia esencializada impulsada por dichas leyes, y los horizontes de acciones como proyectos preestablecidos. Cada uno de estos elementos sirven a la demarcación de una visión política específica, donde el tiempo pierde su profundidad contingente en nombre del progreso, donde el medio ambiente se transforma en objeto de manipulación, donde la historia deviene en un eterno retorno funcional a los poderes hegemónicos y donde lo humano es enmarcado en una jerarquización excluyente a partir de definiciones esencialistas.

Sobre lo que reflexionaremos es cómo ingresa lo religioso en todo este entramado. La hipótesis que abordaremos es la siguiente: *la definición cristiano-céntrica de “religión” que hemos heredado de la modernidad, no sólo representa el problema de fondo respecto a las disputas que tenemos con relación a los desafíos del lugar público de las religiones, sino además actúa como un marco de clasificación y jerarquización funcionales a las crisis actuales del antropoceno/capitaloceno, sus implicancias socioculturales y ambientales, y los modos de proyectar la vida en el mundo.* En otras palabras, algunos debates sobre la



genealogía de lo religioso son importantes para identificar las paradojas políticas de su utilización hoy, especialmente en este período de crisis global. La pregunta es *hasta qué punto la dimensión clasificatoria de lo religioso fue funcional a la clasificación del mundo y sus utopías (o la imposibilidad de trazarlas)*.

## I

¿Por qué pensar en el antropoceno y capitaloceno? Precisamente porque representan los estadios contemporáneos, en su forma ya geológica, de cómo la modernidad ha intervenido en el curso de la historia y la composición del mundo. Representan, precisamente, la cúspide sobre lo que la antropología moderna ha alcanzado y cómo ella afecta los procesos cósmicos.

Hay quienes distinguen entre antropoceno y capitaloceno como dos estadios distintos o continuos, pero me gustaría resonar con quienes los unen dialécticamente. Mientras el antropoceno se relaciona con la nueva era geológica donde lo humano interviene como el actor principal de ajuste y desajuste, el capitaloceno destaca la acción de lo humano desde la lógica del capitalismo como demarcación de sentidos (sociales, políticos, culturales, ambientales y económicos). Aquí quisiera ser contundente en una afirmación sobre la relación entre estos dos elementos: *los males que estamos viviendo en este período de antropoceno y capitaloceno, son consecuencia del excepcionalismo antropológico de la modernidad a partir de la cual se alimentan*. Un antropocentrismo desdibujado y sin cuerpo, como decían Deleuze y Guatari; un antropocentrismo tecnológico que, en palabras de Achille Mbembe, ya no es un medio sino “verbo y carne” (Mbembe, 2021, pp.1-6).

Débora Danowski y Eduardo Viveiros de Castro aseveran que “no solo la modernidad se globalizó, sino también el globo se modernizó” (Danowsky y Viveiros de Castro, 2019, p.44) El excepcionalismo humano devino en un estado de excepción ontológica, lo cual derivó en un “nosotros sin mundo” (Danowsky y Viveiros de Castro, 2019, p.66). No sólo se aniquila la posibilidad de una noción de lo común, sino se destruye el propio mundo que posibilita un nosotros. El antropocentrismo no sólo se transforma en el vértice de una pirámide que toma el mundo como objeto, sino que termina destruyéndolo y anulándolo como espacio vital. Lo común se desvanece como condición sociológica al

destruirse el mundo como localización relacional de un nosotros que le permite germinar. En palabras de Mbembe, es el avance del capitalismo como proyecto de “un mundo sin afuera inapropiable” (Mbembe, 2021, p.33).

Dipesh Chakrabarty, desde una mirada poscolonial, profundiza un poco más esta visión sugiriendo que en el antropoceno lo humano se transforma en fuerza geofísica. Esto en línea con Bruno Latour, quien ha insistido en que el gran problema de la modernidad es haber distinguido entre cultura y naturaleza (Latour, 2007), lo cual lleva a la distinción sujeto-objeto. Chakrabarty agrega al postulado de Latour que hablar de lo humano como fuerza geofísica trasciende tal distinción y su problema, ya que dicha fuerza “no es ni sujeto ni objeto”. En sus palabras, esta fuerza geofísica se entiende como “la capacidad de movilizar cosas. Es agencia en estado puro, carente de ontología” (Chakrabarty, 2021, p.61) En este sentido, la noción de “humanidad” como concepto está en cuestionamiento, pero también como proyección.

Por esto, Chakrabarty plantea que el problema con el antropoceno no es sólo antropológico sino, principalmente, político. Aludiendo al llamado de Latour sobre “una composición progresiva de un mundo común”, Chakrabarty sugiere que lo que se necesita es “pensar lo humano en diferentes escalas y registros, considerando modos de existencia ontológicos y no-ontológicos” (Chakrabarty, 2021, pp.62-63) En sus palabras:

Es por ello que surge la necesidad de considerar lo humano a partir de registros contradictorios simultáneamente: como fuerza geofísica y como agente político, como detentor de derechos y como autor de acciones; sujeto tanto a las fuerzas fortuitas de la naturaleza (siendo también una fuerza de ese tipo, colectivamente) y abierto a la contingencia de la experiencia humana individual; formando parte de historias de escala diferente; del planeta, de la vida de las especie y de las sociedades humanas (Chakrabarty, 2021, p. 63).

La propuesta de Chakrabarty nos desafía a comprender que el movimiento de la fuerza geofísica de lo humano se relaciona con dos elementos fundamentales: con el lugar de lo no-humano como lo que desafía las formas de esa agencia y con la apertura del cosmos que permite dicho movimiento hacia nuevas formas posibles. De nuevo, nos encontramos en el lugar que tiene la tensión entre la inmanencia y la trascendencia, entre lo que es y lo que podría ser, entre la realidad como forma y como posibilidad-de-ser. Es esa tensión la que la modernidad pretendió obturar, a través de la absolutización de ciertas



formas immanentes, ciertas categorizaciones de lo humano que excluyen lo no-humano y su fuerza trascendental. La definición moderna, precisamente, sirvió a esta sutura.

## II

Dicho esto, podríamos afirmar que la crisis del antropoceno/capitaloceno posee una fuente constitutivamente “religiosa”. Y con el uso de “religioso” quiero ser muy cauteloso. Me refiero, concretamente, a ese intento por contener la alteridad/sacralidad que excede nuestras fronteras cognitivas, históricas y prácticas a través de marcos discursivos y formas rituales/institucionales. El excepcionalismo antropológico moderno que anula el mundo a través de su dominio, pretende poner fronteras a aquello que va más allá de los límites de lo humano y su control. Hablar de trascendencia y alteridad no es algo intrínsecamente religioso; sin embargo, la pretensión de su contención es una problemática muy cercana a todas las formas de comprender y definir lo religioso.

La concepción moderna de religión ha sido funcional a esta fijeza del mundo. Desde su propia creación, la noción de religión ha pretendido contener aquello que le rebasa. Poner fronteras a la nominación de lo imposible. Pero no cualquier definición. A pesar de querer dejar atrás el fundacionalismo de la Iglesia, el cristianismo siguió presente a través de una culturización de lo cristiano como única forma de comprender la experiencia de lo sagrado y la espiritualidad. De esta forma, la utopía cristiana, el esencialismo de la institución eclesial, la trascendentización metafísica, monoteísta y ontológica de lo divino como principio regente, se tradujeron en las dinámicas más propias de lo moderno en su sentido sociopolítico y cultural (Frigerio, 2021).

La trascendencia se fosiliza en la nominación de un Dios metafísico, y la presencia de la alteridad constitutiva de la historia se controla bajo las formas de la institucionalidad y el discurso religioso hegemónico. El problema no es la búsqueda de nominación en sí, sino la condicionalidad ontológica que cobró a partir de la sacralización del dominio humano sobre la realidad. Por ello la construcción de la noción de “religión” en la modernidad representa una práctica de violencia sobre los otros y sobre el mundo, al intentar obstruir la fluidez sagrada de la realidad, regular su tránsito a través de la institucionalidad jurídica, científica y política, imponerle canales de práctica ritual absolutas, definirla a través de la razón como único medio sustantivo de lo que nos rodea, exacerbando el lugar del individuo



creyente por sobre lo colectivo, y haciendo de las visiones monoteístas las formas más elevadas y coherentes con lo que el mundo moderno puede aceptar como “religioso” (Fitzgerald, 2000; Asad, 1993). Una noción de religión que pretende capturar la fuerza propia del mundo, proyectando el potencial sagrado en un ente por fuera de él, y con ello vaciando la misma realidad. Más aún, una noción de lo religioso que poco se acerca a la diversidad de experiencias de espiritualidad que nos habitan.

Esto mismo sucede con la noción de secularización y su historial colonial. Como afirma Nelson Maldonado-Torres, más allá de que este concepto pretendió superar la visión medieval de una historia capturada por un fundamento último administrado por la Iglesia, actuó a su vez como un dispositivo que estableció un conjunto de dicotomías y clasificaciones entre lo occidental y no occidental, lo racional y la superstición, lo subjetivo y lo objetivo; en fin, entre lo admitido como religioso en el parámetro moderno y lo negado como tal, proyectado a su vez el en campo de lo cultural, lo social, lo racial y lo económico (Maldonado-Torres, 2008). Así, otra vez, la noción moderna de lo religioso participa como dispositivo colonial de diferenciación, alterización, exclusión y discriminación (Cfr. King, 1999, 2017; Yountae y Craig, 2021). Aquí un problema fundamental a identificar: los riesgos y peligros no devienen sólo de un uso conservador de lo religioso, sino en un uso esencialista de religión desde el excepcionalismo antropológico moderno, lo cual atraviesa cualquier corriente sociopolítica.

En palabras de Viveiros de Castro, hablamos de “la presencia de una angustia metafísica” (Danowsky y Viveiros de Castro, 2019, p.67), donde nace la idea de un fin del mundo, también funcional a las pretensiones modernas. Es una angustia que nace de la imposibilidad de abrirse a la novedad, a lo desconocido, de salirse de la estructura para resignificar las formas. Más bien, apela a la catástrofe para buscar una salvación en sus mismos parámetros. Una religiosidad mesiánica donde el terror es representado por todo aquello que se sale del curso antropocéntrico que media lo religioso. Este es un sentir que se ha profundizado hacia extremos impensados durante la pandemia (Aleman, 2020)

Aquí no hablamos de abstracciones filosóficas y epistémicas sino de problemas políticos muy concretos. En aquel famoso debate entre Jürgen Habermas y Charles Taylor sobre el lugar público de lo religioso (Mendieta y Van Antwerpen, 2011, pp.61-68), Taylor le responde a Habermas que los conflictos con la legitimación de lo religioso en el campo



social no tienen tanto que ver con la aceptación o no de dicha presencia innegable, sino con una molestia más profunda, a saber, con qué hace el Estado con la pluralidad. Por eso, debemos plantear que las restricciones del concepto cristiano-moderno-céntrico de lo religioso conlleva una demarcación sociocultural sobre lo que entra y queda afuera de la modernidad, sobre la propia movilidad del mundo y el reconocimiento de su agencia constitutiva, y de aquí, sobre las institucionalidades concretas que median entre lo político, la sociedad y lo religioso.

Es aquí el punto de partida de las dificultades con la laicidad y la libertad religiosa que encontramos hoy en varios de nuestros contextos. No solo hablamos de una falta de aplicación y extensión de estos principios. Necesitamos más laicidad, así como una idea de libertad religiosa que deje de ser funcional a los conservadurismos a partir de su noción clausurante tanto de libertad como de religión. Sin embargo, el problema que ambos elementos comparten es lo dicho hasta aquí: el concepto esencialista moderno-céntrico de religión que los atraviesa, que otorga poder al cristianismo conservador como la forma más aliada al progreso moderno capitalista, por lo cual restringe la idea de libertad, de expresión y de reconocimiento en lo público (Panotto, 2023).

De aquí -como siempre afirmo de forma provocativa- es que el fundamentalismo, en realidad, es una clara expresión de la modernidad. Es una radicalización de sus postulados más básicos, como lo vemos en la instrumentalización de la distinción entre sujeto y objeto, en la comprensión esencialista del ser humano como cúspide de la realidad, en la noción metafísica y naturalizada de lo divino que implica, a su vez, una comprensión del mundo y la naturaleza en esa misma dirección. Más aún, representa un sentido de lo religioso cuyas fronteras significantes devienen en un baluarte que petrifica el avance de la historia.

En otros términos, si decimos que el capitaloceno/antropoceno representan un problema intrínsecamente político, entonces la pregunta hacia lo religioso es qué rol juega en el sostenimiento o cuestionamiento, en la legitimación o resistencia de los idearios modernos que fundamentan el mundo actual, especialmente su antropología, su cosmovisión, sus dicotomías.





### III

Dicho esto, ¿es posible redefinir lo religioso desde otra clave? ¿Es acaso un significativo que podría salirse de la clausura de sus fronteras impuestas? Más aún, lo religioso en tanto definición y fenómeno, ¿está condenado al esencialismo clasificatorio cristiano-céntrico de la modernidad? Tal como lo proponen los abordajes pos/de-coloniales, es posible “hacerle el juego” al sistema clasificatorio de la modernidad desde una reconceptualización de lo religioso que sea funcional a la construcción de un común que valore el mundo y sus procesos inalienables desde su pluralidad constitutiva. Esto, tanto desde una resignificación de la práctica religiosa como del objeto de lo religioso, es decir, lo sagrado, la Trascendencia, el Misterio, la Alteridad. En fin, el intento de nominar aquello que nos excede.

Joaquín Algranti y Damián Setton ofrecen un posible camino en esta dirección. Frente a los intentos esencialistas y estructuralistas que imperan en el imaginario latinoamericano actual en su pretensión de fijación categórica, afirman que, en realidad, la estructura de los mundos religiosos comprende la producción activa de *identificaciones imperfectas* (Algranti y Setton, 2021, p.20). Más aún, la potencia constructora de mundos se da gracias a estas expresiones imperfectas. En sus palabras:

El carácter “imperfecto” de las identificaciones no remite a una norma, un ideal de la acción correcta, sino al intento por explorar las apropiaciones reales, priorizando analíticamente las circunstancias en las que la interpelación religiosa falla en algún sentido, esto es, requiere ajustes y compromisos inesperados” (Algranti; Setton, 2021, p.20).

Esta “imperfeción” de las clasificaciones de lo religioso tiene que ver con la propia labilidad de su definición y, por ende, de sus posibilidades hermenéuticas. Más aún, tiene que ver con el potencial de su propio objeto primario. Como dice John Caputo, la religión es un “contrato” frente a la incondicionalidad del acontecimiento de la manifestación de lo divino o lo sagrado. Es un contrato que, como tal, debe ser renegociado constantemente, ya que la incondicionalidad de la experiencia religiosa siempre presiona sus acuerdos desde los cambios históricos (Caputo, 2005). Por ello, en palabras de David Tracy, “la principal resistencia de las religiones es la resistencia a la recurrencia de lo mismo” (Tracy, 2013, p.129) De aquí que la redefinición de lo religioso no sólo responde a las transformaciones sociológicas a las que se enfrenta. Su mismo objeto invita a un cambio constante en su intento de definición.



Ahora bien, ¿por qué apelar a este elemento filosófico? Como ya dijimos, no nos referimos solamente a la identificación de un factor fenomenológico. Más bien, esta apelación a la trascendencia y alteridad constitutivas de lo religioso comprenden un principio de movilidad sociopolítica. En otras palabras: ¿cómo interviene la interpretación y la irrupción de la Realidad Última en una redefinición intra y extra religiosa, así como de las propias dinámicas sociales? Más aún, ¿cómo lo religioso deja de ser un campo de inmovilidad, para transformarse en un campo que canalice esta “agencia en estado puro”, que irrumpe frente a lo que la violencia del excepcionalismo antropocéntrico que clausura con sus formas de realidad e impone sobre los colectivos?

En otras palabras, la pregunta es cómo pensar lo religioso desde una mirada crítica que permita desplazar su lugar dentro de las miradas moderno-céntricas funcionales a los males del antropoceno/capitaloceno, y también para habilitar otros modos de imaginar el vínculo religión/espiritualidades-espacio público desde esta necesaria búsqueda por un mundo con-un-nosotros/as. Desde una mirada filosófica, incluso el pensamiento crítico en torno al antropoceno/capitaloceno ha ofrecido algunas líneas de pensamiento, que llamativamente también se vinculan estrechamente con una teoría de la religión, aunque por momentos sin mencionarlo. Me gustaría presentar en este caso, sólo como una mención a ser profundizada, la vinculación que hay entre lo que se denomina como *realismo especulativo* y el *correlacionismo* -elaborado por Graham Harman y Quentin Meillassoux-, y el posible vínculo que podríamos hacer con la idea de mística.

El realismo especulativo propone precisamente una relectura antropológica que nos desplaza del excepcionalismo antropocéntrico moderno y comprende la convivencia cósmica y social desde la noción de relacionalidad. Graham Harman -en línea con lo que pensadores como Bruno Latour y Viveiros de Castro han cuestionado sobre el antropocentrismo de la teoría del discurso- plantea que la relacionalidad no es simplemente una mediación discursiva sino una relacionalidad presente desde los objetos reales. Esto conlleva, en sus palabras, “la necesidad de pasar de una metafísica a una infrafísica” (Harman, 2015, p.68), donde la tensión trascendencia-inmanencia se registra desde los objetos reales y no sólo desde la construcción simbólico-discursiva, desde lo óptico más que desde lo ontológico, reconociendo que, aunque las vinculaciones están mediadas por símbolos, la inercia y la fuerza del encuentro con lo óptico posee una potencia propia más



allá de la nominación que le demos como acto posterior. Es, de alguna manera, reconocer que la alteridad habita el mundo desde su existencia más elemental, y como tal, la alteridad nos confronta más allá de las demarcaciones y fronteras establecidas social y políticamente.

Por su parte, Quentin Meillassoux propone una contraposición entre metafísica, fideísmo y especulación. Meillassoux desarrolla un pensamiento postmetafísico que nos lleva más allá de la distinción sujeto-objeto, así como de lo particular-universal. Plantea que pensar en lo absoluto es inevitable, pero requerimos salir de la objetivación moderno-céntrica hacia “un absoluto sin ente absoluto”. Más aún, propone pensar dicha categoría como “una necesidad absoluta que no reconduzca a un ente absoluto” (Meillassoux, 2015, p.62). De aquí que lo absoluto es la propia correlación entre las relaciones que se gestan en el mundo y sus objetos, humanos y no-humanos. El mundo se presenta en su donación, en una facticidad como Todo-Otro. En sus palabras, “El correlacionismo no funda positivamente una creencia religiosa determinada, sino que socava efectivamente toda pretensión de la razón para deslegitimar una creencia en nombre de lo impensable de su contenido” (Meillassoux, 2015, pp.72-73)

Estas breves notas sobre el realismo especulativo y el correlacionismo, teorías que son parte del andamiaje crítico sobre el antropoceno/capitaloceno, nos dan algunas pistas no sólo para pensar el mundo más allá del excepcionalismo antropocéntrico, sino para reinscribir el lugar de lo religioso desde una mirada que priorice la cuestión de lo relacional y su alteridad constitutiva. Lo religioso, entonces, no se comprende como lo que fija sino como lo que habilita el fluir de la realidad, de las nominaciones y de las relaciones, desmantelando la metafísica detrás de las nociones religiosas y sociales particulares, hacia una apertura desde la búsqueda y la inquietud por la alteridad, como una invitación a resignificar el mundo, los vínculos, los cuerpos, desde el encuentro con lo novedoso.

Por ejemplo, el teólogo Joerg Rieger sugiere que el nuevo materialismo nos permite resignificar la tensión inmanencia-trascendencia a partir de una materialidad de las relaciones que reubique el lugar del sujeto. Pensar lo religioso en esta clave nos permite cuestionar su lugar como búsqueda de ideas abstractas y verdades universales, hacia el análisis de las relaciones materiales dentro de dinámicas de poder. Afirma: “Hay formas materialistas de concebir lo trascendental -por ende, cuando ésta no es definida en contraposición con la inmanencia sino como la trascendencia de una materialidad sobre



otra” (Rieger, 2022, p.79) Y finaliza: “Trascendencia, deberíamos concluir, no refiere a lo ultramundano o supernatural sino a una inmanencia alternativa que rediseña la inmanencia dominante” (Rieger, 2022, p.81) Vemos aquí plasmada la tensión trascendencia-inmanencia como dispositivo crítico frente a los inmanentismos hegemónicos que pretenden absolutizarse desde la abstracción categórica, en este caso en clave moderno-céntrica.

Esto nos lleva, en segundo lugar -o como un paso posterior-, a pensar en lo que podríamos denominar como una *mística teo-poética de la religión*. El pensador poscolonial Édouard Glissant nos invita a pensar en la Poética de la Relación desde el pensamiento del archipiélago de las islas caribeñas, que conciben el conocimiento desde la unión de sus particularidades, frente a la épica del pensamiento continental occidental. Glissant va contra la proyección lineal de las fronteras y los tiempos de la modernidad, y propone una Poética que renuncia a la fijeza ideológica. En la tríada Diversidad-Relación-Totalidad, la identificación de las particularidades no nos lleva a una dispersión analítica sin horizontes comunes, donde la Totalidad deviene, como advertía Meillassoux, en un ente abstracto que reivindica la violencia colonial de la imposición de universales particulares. Más bien,

El pensamiento poético preserva lo particular, pues en realidad sólo la totalidad de los particulares efectivamente exceptuados garantiza por sí misma la energía de lo Diverso. Pero se trata, cada vez, de un particular que se pone en Relación de manera absolutamente intransitiva, es decir, junto con la totalidad finalmente realizada de particularidades posibles (Glissant, 2017, p. 66).

Esta poética de la relación como pensamiento crítico que propone Glissant se acerca mucho al elemento místico constitutivo de lo religioso. La mística tiene que ver con una tradición presente en todas las voces religiosas, que justamente pone el énfasis -parafraseando a Paul Tillich- en el impacto del intento de adentrarnos a la Realidad Última desde nuestras particularidades confesionales. Es el reconocimiento del pasaje de lo instituido -sean dogmas, ritos, instituciones- a partir del desafío que produce la nominación de esa Realidad-siempre-Trascendente a las formas finitas de definirlo en la historia y la cultura. El reconocimiento de esta tensión mística interviene en los procesos intra-religiosos y se transforman en un posicionamiento crítico frente a la historia y sus escenarios sociopolíticos (Panotto, 2017, 2020). La teóloga brasileña María Clara Bingemer lo pone en las siguientes palabras:



Podemos afirmar que la mística está fundamentada en el dato antropológico que envuelve a los seres humanos, los abre hacia el acogimiento de la apertura de lo trascendente y, consecuentemente, los regenera en todos sus aspectos relacionales, haciéndolos participes activos del contexto en que viven, ya que el lugar antropológico de la experiencia mística ocurre exactamente en el espacio intencional donde se da el pasaje dialéctico de las categorías de las estructuras hacia categorías de relación, o del sujeto en su ser-en-sí a un sujeto en su ser-para-con-el-otro, hacia la Alteridad y el servicio de ella para la caridad (Bingemer, 2013, p. 25).

En conclusión, subrayar la dimensión mística de lo religioso es destacar su potencial utópico, enfatizando la tensión constitutiva entre la imposibilidad de lo sagrado y las formas rituales como búsquedas transitorias de nominarlo. Esto no sólo da cuenta de las divergencias clasificatorias de lo religioso, sino además desafía el excepcionalismo antropocéntrico de la modernidad, al traer la utopía como intra-física, a lo trascendente como trans-inmanente.

#### IV

En resumen, ¿por qué hablar de la necesidad de repensar lo religioso en el contexto actual del antropoceno/capitaloceno desde en realismo especulativo y una mística teopoética? Porque necesitamos desplazar lo religioso como categoría de las fronteras hermenéuticas racionalistas-abstractas que impuso la modernidad para contener lo religioso en tanto práctica, inmovilizándolo con el objetivo de que, en su quietud, afirme el estatus quo y todas sus proyecciones culturales, raciales, sociales y económicas. Conformar una crítica a las fronteras de contención del exceso interpretativo e histórico, demarcación que termina siendo funcional a la objetivación de la realidad y a la hegemonía de narrativas conservadoras.

Queremos una definición que identifique, valore y proyecte más esta “imperfección” constitutiva de la definición, que no deviene solo de un vicio sociológico sino en la potenciación de las oportunidades significativas que nos brinda la tensión constitutiva de su propio objeto, es decir, de ese intento nunca clausurado de apelar al Misterio, a la Realidad Última, a la Alteridad radical como lo nombrado pasajera y efímeramente. Más aún, porque lo religioso necesita ser vinculado con su dimensión relacional. “Religión” significa precisamente eso: re-ligar, re-conectar, re-vincular. Lo relacional es parte constitutiva de su comprensión. La modernidad intentó licuar esta relacionalidad



instituyente, hacia una objetivación moralista, antropocéntrica, jerarquizante, clasificatoria e institucionalista, funcional al proceso moderno-colonial-occidental. En el antropoceno/capitaloceno, lo que necesitamos precisamente es salirnos de las miradas catastróficas del excepcionalismo antropológico (y que sostiene el estatus quo de las narrativas imperantes para “mantenerlo a salvo”), hacia la promoción de la trascendencia constitutiva del elemento relacional de la realidad y el mundo.

Levanto este elemento porque creo que uno de los grandes problemas que tenemos hoy en la política es precisamente la presencia de esta categorización moderno-céntrico-occidental de lo religioso, que cumple una triple función: 1) legitima el lugar de los conservadurismos religiosos como propuestas “contenedoras” del exceso crítico (y por ende, social, cultural, incluso religioso), 2) no permite pensar en formas alternativas de abordaje de las creencias y espiritualidades al esconder e incluso pretender anular la diversidad que lo compone, y 3) es funcional al avance ecocida de los conservadurismos políticos.

Como indicado al inicio, esto significa recalcar que las concepciones moderno-céntricas no habitan solamente las miradas políticas conservadoras que instrumentalizan concepciones abstractas y universales de lo divino y lo religioso, sino también a las teorías críticas y progresismos, que continúan definiendo el fenómeno desde el racionalismo ilustrado y desde dicotomías también modernas entre lo público y lo privado. Todo esto imposibilita ver el potencial crítico y activista de las religiones y espiritualidades, y reconocer su aporte a la sociedad. Y lo afirmo porque en mi experiencia personal como activista en temas de laicidad y libertad religiosa, he encontrado grandes impedimentos y problemas no sólo con la instrumentalización conservadora de estos conceptos, sino también en la dificultad de construir alianzas estratégicas y prácticas de resistencia con movimientos sociales y organizaciones de sociedad civil, que parten del mismo esencialismo moderno-céntrico que los aleja de lo religioso, lo cual comprenden estereotipadamente como superstición, conocimiento inferior o simplemente una creencia individual.

En concreto, me gustaría sugerir los siguientes elementos de una mirada materialista, relacional y teo-poética de lo religioso como teoría crítica y como práctica sociopolítica alternativa, a partir de los siguientes postulados:



- Queremos identificar el andamiaje colonial que pesa sobre las nociones de religión, secularización, laicidad y libertad religiosa, y construir una alternativa decolonial de estos términos, no sólo en términos categoriales sino también de estrategia política. Repensar lo religioso desde una mirada crítica sobre su funcionalidad en el antropoceno/capitaloceno implica reconocer el peso que aún poseen como marcos demarcatorios casi naturalizados, que intervienen en la política y los imaginarios sociales. Una relectura decolonial significa encontrar las posibilidades y coyunturas que habitan en esas mismas categorías, a pesar de su origen histórico, occidental y colonial, que nos permita encontrar puertas de inclusión y relectura.
- Esto implica reconocer y cuestionar el cristiano-centrismo de lo religioso hoy en tanto categoría y práctica política. La modernidad moldeó la noción de lo religioso desde la hegemonía cristiana, lo cual impacta hoy en limitaciones muy concretas: en la preponderancia de una definición monoteísta de lo sagrado, en la imposibilidad de aceptar prácticas religiosas y espirituales no institucionalizadas a la hora de pensar en políticas públicas, en la jerarquización de las experiencias espirituales a partir de su composición dogmática, en la demarcación moralista de la vivencia religiosa y sus consecuencias políticas, entre otros elementos.
- Significa resistir el fundamentalismo religioso desde las potencialidades de la misma religión. Como afirmé, el fundamentalismo es hijo de la modernidad. Es una proyección pre-moderna desde una ontología moderna, que esencializa lo humano y naturaliza metafísicamente la realidad. Por ello, resistir el fundamentalismo implica una disputa pública de sentido sobre lo que es la religión y la espiritualidad, donde lo que queda fuera debe ser afirmado como parte de la diversidad de expresiones y posibilidades.
- Es un llamado a articular políticamente las resignificaciones sobre lo religioso dentro de la academia, tanto de las ciencias sociales como de las humanidades. En



este tiempo se han popularizado muchas nuevas nociones, como espiritualidad, religión vivida, religiones populares, entre otras. Sin embargo, cuesta aún encontrar una canalización concretamente política de estas categorías para que desafíen la instrumentalización de las nociones hegemónicas en la política actual. Por ejemplo, sería interesante pensar en la idea de espiritualidad como un término que valora las religiosidades no hegemónicas -como las indígenas y las afrodescendientes- desde una mirada jurídica, para así vincular la libertad religiosa, el derecho a la tierra y la ancestralidad, como elementos que no pueden ser entendidos por separado, más allá de contar con demarcaciones legales particulares.

- Nos invita a crear instancias de activismo y movilización articulada que muestre cómo lo religioso y las espiritualidades son elementos identitarios relacionales y no clausurados, que no tienen que ver sólo con instancias rituales prefijadas sino con resignificaciones existenciales, colectivas e históricas. En este sentido, es importante insistir en la visibilización de lo religioso en el debate sobre lo cultural, la política, el ecocidio, la discriminación y los derechos. Esto se puede realizar poniendo a dialogar diversas voces, como los movimientos y teologías feministas, los grupos afro y las teologías interculturales, analistas políticos y teólogos/as políticos/as, grupos interreligiosos y diálogos públicos, entre otros. En fin, relacionar lo religioso y los derechos humanos. Esto conlleva poner en práctica lo que Chakrabarty habla de “pensar lo humano en diferentes escalas y registros” como un modo de cuestionar la esencialización de lo humano: es mostrar la diversidad religiosa y espiritual como modos de rearticulación de las experiencias humanas y de pensar el mundo.

En resumen, una mirada materialista, relacional y teo-poética de lo religioso que desafíe el excepcionalismo antropológico heredado de la modernidad nos permite destacar un elemento tan básico como el hecho de que lo religioso y espiritual son campos sumamente diversos y en proceso de redefinición constante, lo cual nos habilita a pensar otros lugares de lo religioso que cuestionen las voces hegemónicas, así como promover





nociones críticas frente a los conceptos modernos que legitiman la crisis del capitaloceno/antropoceno.

## V

Para terminar, me gustaría volver al concepto de utopía mencionado al inicio. Desde lo dicho podríamos decir que lo utópico no es sólo una condición teleológica de la historia sino un elemento ontológico constituyente. La utopía no es sólo el horizonte que impulsa la acción, sino el propio estado de lo humano y no-humano en relación, que posibilita dicha proyección. Por ello, repensar la utopía más allá del esencialismo moderno desde una clave religiosa, es dar cuenta de la diversidad de posibilidades, registros, voces, corporalidades y experiencias, pero no como manifestaciones de “lo religioso” como un todo sino como modos de mostrar que la religión y las espiritualidades ofrecen un marco que convoca, que invita, que interpela, que relaciona, que busca comunes y horizontes constantemente, que canaliza vínculos desde la donación del Misterio, pero sin clausurarlos. El objeto de lo religioso siempre le excede; negarlo, es caer en fundamentalismo. Esta resignificación crítica de lo religioso no sólo cuestionará el corazón del esencialismo moderno-céntrico de la noción hegemónica de lo religioso, sino que puede ser un gran aporte para repensar las utopías que hoy necesitamos para un mundo que está siendo destruido por las fronteras políticas, hermenéuticas y culturales que le han sido impuestas.

### Referencias Bibliográficas

ALEMÁN, J. **Pandemónium. Notas sobre el desastre.** Madrid, NED, 2020.

ALGRANTI, J.; SETTON, D. **Clasificaciones imperfectas. Sociología de los mundos religiosos.** Buenos Aires, Editorial Biblos, 2021.

ASAD, T. **Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam.** London, The Jhon Hopkins University Press, 1994.

BINGEMER, M.C. **O Mistério e o Mundo.** Rio de Janeiro, Editora Rocco, 2013.

CAPUTO, J. **Sobre la reigión.** Barcelona, Tecnos, 2005.

CHAKRABARTY, D. **Clima y capital. La vida bajo el antropoceno.** Santiago, Ediciones Mimesis, 2021.



DANAWSKI, D y VIVEIROS DE CASTRO, E. **¿Hay mundo por venir? Ensayo sobre los miedos y los fines.** Buenos Aires, Caja Negra, 2019.

FITZGERALD, T. **The Ideology of Religious Studies.** London, Oxford University Press, 2000.

FRIGERIO, A. Nuestra arbitraria y cada vez más improductiva fragmentación del campo de estudios de la religión. **Revista Cultura y Religión**, 15(1), 2021, 299-329.

GLISSANT, E. **Poética de la relación.** Buenos Aires, UNQUI Ediciones, 2017.

HARMAN, G. **Hacia el realismo especulativo. Ensayos y conferencias.** Buenos Aires, Caja Negra, 2015.

HINKELAMMERT, F. **Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión.** San José, DEI, 1995.

KING, R. **Orientalism and Religion. Postcolonial Theory, India and “The Mystic East”.** London/NY, Roudlage, 1999.

KING, R. (ed) **Religion, Theory, Critique. Classic and Contemporary Approaches and Methodologies.** NY, Columbia University Press, 2017.

LATOUR, B. **Nunca Fuimos Modernos.** Buenos Aires, Siglo XXI, 2007.

MALDONADO-TORRES, N. Secularism and Religion in the Modern/Colonial World-System: From Secular Postcoloniality to Postsecular Transmodernity. MORAÑA, M., DUSSEL, E. JÁUREGUI, C. A. (eds.) **Coloniality at Large: Latin America and the Postcolonial Debate.** Durham, Duke University Press, 2008, 360–384.

MBEMBE, A. **Out of the Dark Night. Essays on Decolonization.** New York, Columbia University Press, 2021.

MEILLASSOUX, Q. **Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia.** Buenos Aires, Caja Negra, 2015.

MENDIETA, E.; VAN ANTWERPEN, J. (eds.) **El poder de la religión en la esfera pública.** Madrid, Trotta Editorial, 2011.

PANOTTO, N. Otherness, Paradox, and Utopia: Theological Imagination and the Deconstruction of Power. **The Ecumenical Review**, Vol 69, 1 (2017). 45–59.

PANOTTO, N. La dimensión política de la espiritualidad como mística: alteridad, lenguaje y hospitalidad radical en la construcción de lo público. **Hojas y Hablas**, N 20 (2020). 13-28.

PANOTTO, N. Secularism under Dispute: Towards Agonistic, Pluralistic, and Democratic Politics. A Latin American Perspective. **International Journal of Public Theology**, 17 (2023) 1-23.



RIEGER, J. **Theology in the Capitalocene. Ecology, Identity, Class, and Solidarity.** Minneapolis, Fortress Press, 2022.

TRACY, D. **Pluralidad y ambigüedad. Hermenéutica, religión, esperanza.** Madrid, Trotta, 2013.

YOUNTAE, A.; CRAIG, E. (eds) **Beyond Man. Race, Coloniality, and Philosophy of Religion.** Durham and London, Duke University Press, 2021.