

Consideraciones sobre la relación bidireccional entre populismo y religión¹

Considerations about the bidirectional relation between populism and religion

Luis Aránguiz Kahn² (lrarangu@uc.cl)

Recibido 13/07/2021
Aceptado 03/08/2021

RESUMEN

La relación entre populismo y religión se ha tornado de interés en otras latitudes y, para el caso de Latinoamérica, también requiere de atención contemporánea. Por lo anterior, el presente ensayo elabora una reflexión teórica sobre los conceptos de religión y populismo y examina dos modos específicos en que ambos se relacionan: primero, la raíz religiosa del populismo y segundo, la afinidad política entre grupos y elementos religiosos y política populista. Así, el ensayo explora la relación entre religión y populismo, entendiéndola de manera bidireccional.

PALABRAS CLAVE

Religión, Populismo, Latinoamérica, Populismo religioso, Política populista

ABSTRACT

The relation between populism and religion has become of interest in other latitudes, and, in the case of Latin America, it also requires contemporary attention. Therefore, this essay elaborates a theoretical reflection on the concepts of religion and populism and examines two specific ways in which both relate to each other: first, the religious roots of populism and, second, the political affinity between religious groups and elements, and populist politics. Finally, the essay explores the relation between religion and populism, understanding it in a bidirectional way.

PALABRAS CLAVE

Religion, Populism, Latin America, Religious Populism, Populist politics

¹ Este texto es preparado en el marco del proyecto DICYT USACH Regular N° 032094F, titulado “¿La Derecha Cristiana chilena? Evangélicos en el espacio público chileno, 1999-2019”.

² Magister en Estudios Internacionales, IDEA-USACH. Licenciado en Letras Hispánicas, P. Universidad Católica de Chile Colaborador del Centro de Estudios Judaicos, Universidad de Chile.

I. INTRODUCCIÓN

Populismo y religión son fenómenos sociales distintos pero no necesariamente excluyentes, aunque hay autores que señalan que la atención que se le presta a su relación es menor que la que se da a cada uno por separado (Zúquete, 2017), lo cierto es que en ocasiones pueden relacionarse entre ellos y no solo en una dirección. El propósito de este ensayo es indagar teóricamente en la bidireccionalidad que existe entre ambos, de acuerdo al tratamiento que se le ha dado en años recientes a su relación. Es de esperar que los autores que trabajan este tema no siempre coincidan en cuanto a definiciones sobre religión y populismo respectivamente y que, al tratar a ambas categorías por separado, también se encuentren diferencias de enfoque.

En lo que respecta al 'populismo', Frei y Rovira (2008) indican tres fases de su concepción en ciencias sociales: como movimiento político, como etapa en la modernización latinoamericana y como lógica de acción política. En cuanto al término 'religión', la polisemia de este concepto entrega innumerables definiciones, dentro de disciplinas como la sociología, tampoco existe un solo modo de entenderlo (Mendieta, 2002). Así, para arrojar claridad sobre el modo en que se entenderá la relación entre religión y populismo, es necesario indicar que nos aproximamos a la religión desde una definición no sustantiva sino funcional, es decir referida a lo que religión hace y no a lo que es (Davie, 2011:35). En tal sentido, bien podría decirse que se trata de un sistema de creencias y prácticas mantenidas por una comunidad moral y que refieren a lo que se considera sagrado Durkheim (2008), con un valor simbólico que les permite posicionarse socialmente (Martínez, 2013). En cuanto al populismo, aunque se asumirá como una estrategia política empleada para acceder al poder gubernamental (Weyland, 2004), también se le considerará como un estilo de hacer política (DeHanas y Shterin, 2018); a estos conceptos se les dedicará un apartado

explicativo.

Luego, el ensayo indagará en la relación bidireccional entre populismo y religión, es decir cómo la comunidad de creencias y sus elementos, se relacionan con el ámbito político en cuanto a la práctica del populismo. Para tal efecto, se revisarán dos tipos de abordajes que pueden encontrarse en la bibliografía académica. El primero es la matriz religiosa de la política populista y el segundo es la afinidad existente entre elementos religiosos y política populista. En estos casos se verá cómo la estrategia populista requiere de un soporte que la religión o el empleo de imaginario religioso puede proveer y asimismo, cómo los individuos y grupos religiosos entablan un vínculo con el líder populista o se constituyen actores populistas.

II. LA RELIGIÓN EN LAS SOCIEDADES MODERNAS

El lugar de las religiones en las sociedades modernas es uno de los temas que ha caracterizado a la sociología como disciplina desde sus fundadores. En relación con el pensamiento de Emile Durkheim, la socióloga Grace Davie ha señalado que para él el rasgo fundamental de la religión es la capacidad que muestra para elaborar vínculos, "el tipo de vínculos que determinan que la gente construya sociedades" (2011, p. 45). Es en este sentido que su preocupación reside en "lo que la religión hace: establecer lazos de unión entre la gente" (2011, p. 45). De este modo, una visión durkheimiana de la religión no se enfoca completamente en el agente, como lo haría una visión weberiana, sino sobre todo, en la función que le cabe a la religión en la estructura social por su capacidad para facilitar el establecimiento de lazos de unión entre las personas, los que son lo suficientemente fuertes como para dar forma a toda una sociedad.

Para observar con mayor detenimiento este punto, resulta conveniente recurrir al propio Durkheim. En sus consideraciones sobre la

solidaridad mecánica, apuntó la reducción del alcance de la religión en la vida social, señalando que “originariamente se extendía a todo; todo lo que era social era religioso (...) Después, poco a poco, las funciones políticas, económicas, científicas se independizan de la función religiosa (2001, p. 201). La diferenciación de funciones que se produce en la época moderna, progresivamente convierte a la religión en una más entre las tantas funciones que conforman la vida social lo que, a su turno, implica también un establecimiento de márgenes que relega a la religión a una función significativamente menor a la que pudo tener cuando “se extendía a todo”. Si la religión tiene la capacidad de generar vínculos fuertes que podrían ser determinantes para construir sociedad, entonces la limitación funcional a la que se le restringe en la vida social implica también una restricción del alcance para generar esos vínculos determinantes que la religión ofrece, de modo que “hay un número cada vez menor de creencias y de sentimientos colectivos que son lo bastante colectivos y lo bastante fuertes para tomar un carácter religioso” (2001, p. 202) lo que a su vez lleva a un debilitamiento de lo que llama “conciencia común” (2001, p. 202).

Ahora bien, este debilitamiento no obsta el que las religiones posean un “capital simbólico” que, empleado hábilmente, les permite “posicionarse y disputar lugares sociales” (Martínez, 2013, p. 103). En este sentido, la progresiva retirada funcional de las religiones no implica necesariamente la pérdida de un contenido capaz de dar cierta coherencia colectiva, ayudada de símbolos y de elementos que le permiten generar un sentido de “conciencia común”. Así, el que la religión sea limitada funcionalmente en la vida social no quiere decir que no pueda buscar reposicionarse. Como ha mostrado José Casanova (1994) desde hace décadas, existen varias formas en que los grupos religiosos interactúan en la vida pública, mostrando que la creencia no es un asunto privado necesariamente. Al mismo tiempo, el vacío de conciencia que queda con el retraimiento

de lo religioso podría ser llenado por otras organizaciones sociales o conjuntos de ideas que tengan la capacidad para generar vínculos. Esta cuestión será determinante para comprender la relación bidireccional entre populismo y religión.

III. POPULISMO: ASPECTOS DE UN CONCEPTO ESQUIVO

En los esfuerzos por explicar el populismo, existen varias interpretaciones posibles (para diferencias de enfoque ver Aldao y Damin, 2013). Weyland (2004) ha explorado algunos aspectos de su abordaje que resultan pertinentes. El populismo ha sido usualmente tratado como un concepto acumulativo, al que se le han ido incorporando distintos elementos que constituirían “lo populista”. Así, se armonizan atributos de distintos dominios, asumiéndose “una conexión cercana entre las políticas populistas y sus raíces sociales, condiciones socioeconómicas de fondo y/o políticas sustantivas, especialmente programas económicos expansivos y generosas medidas distributivas” (2004, p.18). En general, el populismo es percibido como un estilo de liderazgo personalista, en el que predomina el carisma del individuo, quien busca establecer un contacto directo con la masa de seguidores preferentemente desorganizada. En la misma línea, se le identifica con el antagonismo entre pueblo y élite y la apelación a las emociones. Durante el siglo pasado, en momentos en que los países latinoamericanos se encontraban en medio de profundas discusiones ideológicas y de proyecto nacional en cuanto a desarrollo social y económico, las definiciones acumulativas tendieron a entrelazarse con las teorías de desarrollo predominantes. De este modo, el fenómeno populista era entendido como una suerte de estadio histórico en el proceso político de la región.

No obstante, las nociones acumulativas tienen un desafío doble. Según Weyland (2004), el

resurgimiento del populismo político en los días contemporáneos no se ajusta a ciertos criterios de la definición tradicional, por funcionar al margen del contexto socioeconómico del populismo clásico; por otra, el hecho de que existen populismos que no encajan en el cuestionamiento teórico del estructuralismo socioeconómico. Por ejemplo, el que haya populistas que han defendido, con matices, modelos neoliberales, distanciándose así de la crítica clásica del populismo al liberalismo, ¿los hace menos populistas? Desde un punto de vista marxista, se les prefiere llamar personalistas (Weyland, 2004, p. 26ss), pero lo cierto es que mantienen una característica fundamental del concepto acumulativo del populismo: el carisma y la cercanía con la masa. Este nuevo populismo, que no critica el liberalismo económico, podría entonces mantenerse como tal si se considera como un concepto “radial” (Weyland, 2004, p.28), es decir, que tiene una cierta cantidad de componentes que permiten catalogar a un fenómeno de populista si cumple con un mínimo de elementos, sin importar si hay otros con que no cumple. La idea de definir al populismo desde un punto de vista económico, también queda limitada por la aparición de nuevos populismos. Si ese es el elemento definitorio, entonces ciertos fenómenos de hoy no podrían ser llamados populistas. Así, Weyland explica que es preferible utilizar una definición política de populismo, pues es esto último lo que sería su núcleo. Según Weyland, se

conceptualiza al populismo como la forma específica de competencia y de ejercicio del poder político. A la vez, sitúa al populismo en la esfera de la dominación y no de la distribución. Primero y principalmente, el populismo da forma a patrones de reglamentación política, y no a la distribución de beneficios o pérdidas socioeconómicas. Esta redefinición política captura de mejor forma el objetivo básico de los líderes populistas, principalmente el ganar y ejercer el poder mientras utilizan

políticas económicas y sociales como un instrumento para este propósito (2004, p. 30)

De este modo, el populismo no es un estilo sino más bien una estrategia (Weyland, 2004, p.31) de los políticos populistas, en cuanto que recurren al “apoyo de grandes masas desorganizadas para acceder al poder gubernamental; y los presidentes populistas constantemente invocan ebl apoyo masivo para incrementar su propia influencia y para destruir los bastiones institucionales de sus oponentes” (Weyland, 2004, p. 33). A diferencia de los populistas del pasado, los contemporáneos buscan su cercanía con el “pueblo” a través de la televisión y “actúan en formas que personifiquen y vivan los sueños del “hombre común” (Weyland, 2004, p. 34). En vista de ello, Weyland acaba por señalar que “el populismo es mejor definido como una estrategia política a través de la cual los líderes personalistas buscan o ejercitan el poder de gobierno basados en el apoyo directo” (2004, p. 36) de seguidores desorganizados.

El populista contemporáneo no se afirma necesariamente sobre ofertas socioeconómicas (piénsese en la fuerza de las identidades religiosas, étnicas, sexuales, etc. que se aprecian en estrategias populistas contemporáneas), tampoco apuesta por una crítica al liberalismo económico necesariamente. Sin embargo, mantiene rasgos fundamentales como la articulación de un proyecto en torno a su persona, por su carisma, por su apelación a una masa que hoy es televisiva y por su búsqueda de un aparente “contacto directo” con la ciudadanía, evitando organizaciones intermedias, incluidos partidos. A este fenómeno Weyland sugiere denominarlo como “neopopulismo” porque

está aún menos institucionalizado que el populismo clásico; éste adopta una postura más anti-organizacional, alcanza a los seguidores en la esfera privada y depende de las respuestas individuales de ciudadanos individuales a encuestas de opinión y no de

las manifestaciones colectivas del “pueblo” en la esfera pública. La *volonté des tous* ha reemplazado a la *volonté générale* como base de la legitimidad plebiscitaria del populismo. El neopopulismo es por lo tanto menos movilizador, transformador y redentor que el populismo clásico y su carácter incluyente es más simbólico que efectivo (2004, p. 38)

El neopopulismo plantea una pretensión redentora y transformativa como la de su predecesor, el populismo clásico. Y esto, junto con su apelación a la idea de un “pueblo” unificado, es lo que permite ponerlo en relación con la religión.

Ahora bien, poner el énfasis en el populismo como estrategia como lo ha hecho Weyland (2004) podría llevar a relegar elementos insoslayables. Desde otro punto de vista, el populismo apela a la construcción de una identidad contrahegemónica, como ha mostrado Ernesto Laclau (2005) y por ello, no se trata solo de un individuo que busca apoyo popular, sino que requiere conjugar elementos diversos para elaborar un discurso que construya un ‘pueblo’ (Ruiz, 2018).

En lo que toca a la relación entre populismo y religión, es posible encontrar que la noción de estilo también puede resultar útil. Por ejemplo, DeHanas y Shterin definen al populismo como un “estilo político que coloca a un pueblo ‘sagrado’ contra dos enemigos: las ‘élites’ y los ‘otros’” (2018, p.180), constanding el estilo de discurso, simbolismo, performance e imagen, entre otros rasgos típicos. Esta definición, sin abandonar el elemento estratégico, supone una suerte de transferencia de lo religioso a lo político en su forma populista.

IV. RAÍCES RELIGIOSAS DEL POPULISMO EN LATINOAMÉRICA

En una revisión de discursos de populistas latinoamericanos, desde Juan Domingo Perón, pasando por Luiz Inácio Lula da Silva hasta Evo

Morales, Rincón (2014) ha señalado que en su despliegue es posible encontrar nociones generales compartidas; como un mito de refundación nacional, el líder como figura sacrificial, la apelación a ciertos valores comunes, el amor al pueblo y una paradoja en la que mientras que el líder proclama el abandono de sus propósitos individuales y encarna una identidad colectiva, lo que hace es volverse una figura mesiánica, un predestinado. Como es esperable, también ha identificado el empleo de lenguaje religioso en sus alocuciones.

Desde un punto de vista teórico, una de las interpretaciones que intenta explicar a qué se debe esta carga religiosa en el populismo, es la que sostiene que esto ocurre porque su raíz es, precisamente, religiosa. Para el caso latinoamericano, el historiador Loris Zanatta (2008) lo entiende como una ideología o visión de mundo débil y no estructurada, diferenciándose así de otras definiciones que hemos visto. En esta línea, sostiene que “el populismo es la transfiguración moderna, en cierta medida secularizada y adaptada a la época de la soberanía popular, de un imaginario social antiguo: un imaginario esencialmente religioso” (2008, p.33). Hay aquí una cierta reminiscencia que recuerda al ejercicio analógico del jurista alemán Carl Schmitt, quien señaló que “todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados” (2009, p.37). Si seguimos a Zanatta, podría decirse que el populismo, al igual que los modernos conceptos de la teoría del Estado, forma parte de una más amplia estela en la cual lo que hay no es secularización sin más, sino un proceso histórico complejo en el que lo religioso pervive, pese a las pretensiones de una modernidad secular. Así, ciertos rasgos religiosos se entremezclan con nociones modernas, como por ejemplo “la centralidad del pueblo sobre cualquier linaje o aristocracia” (Zanatta, 2008, p. 33). Pero esto, aunque es un presupuesto democrático al que tiende, “suele limitarse a la esfera de las relaciones

sociales y expresarse a través de categorías éticas que reflejan una clara inspiración religiosa” (Zanatta, 2008, p. 33).

Mientras, las cuestiones relativas a los derechos civiles, continúa Zanatta, lejos de ser prioritarias, parecen más bien accesorias. El autor señala que la inspiración religiosa del populismo está en el hecho de que

el pueblo invocado por el populismo, que como toda idea de pueblo es una construcción intelectual, mítica, selectiva, está edificado con los materiales existentes y disponibles en abundancia en la historia, es decir, con símbolos, palabras, valores que muchas personas y grupos comprenden y comparten porque, justamente, evocan un imaginario social antiguo, familiar. Aquel pueblo, en efecto, suele ser entendido como una “comunidad” homogénea y primigenia, basada en una comunión de historia, identidad y destino, cimentada por vínculos de solidaridad mecánica, por decirlo con Durkheim, y por la aversión común a una amenaza que pondría en peligro su integridad” (2008, p. 33-34)

Notemos, primero, la referencia a Emile Durkheim. En efecto, el populismo apela a una cierta “comunión de historia” del pueblo, esta se afirma en vínculos fuertes, tales como los que se daban en el viejo modelo de la solidaridad mecánica. Es en este modelo en que la religión tenía un rol preponderante en la generación de vínculos fuertes que permitirían la construcción de sociedad. Aquí, entonces, se avizora ya por qué el populismo tiene una estrecha relación con la religión.

En segundo lugar, Zanatta refiere a la potencia que reside en los símbolos, palabras y valores compartidos por grupos con una historia común. El populismo apunta a la gestación o, tal vez, la mantención de una pertenencia común y, en tal sentido, se opone a la idea de sociedad liberal, pues apela a fundamentos orgánicos por sobre

nociones contractuales o racionales de su origen. Se trata de “una comunidad holística, donde el conjunto excede la suma de las partes; en la cual, en suma, la ciudadanía del individuo es consubstancial a su completa inmersión en la comunidad” (Zanatta, 2008, p. 34).

Luego viene el líder populista. Dada la homogeneidad social que el populismo reclama, se expresa a través de una voz, la del ‘líder’, quien según Zanatta, es una “figura de la que rebosa la historia del populismo latinoamericano, que no representa sino encarna a su pueblo, del cual se propone o impone como médium en el camino hacia la redención y la salvación (2008:34). Así se plantea que los males y la perdición son conjurados a través de la figura “médium” del portavoz de la voluntad del pueblo, el líder populista que lo encarna, desde un Perón hasta un Hugo Chávez, para nuestro autor.

Por su matriz religiosa, el populismo se presenta como un sustituto funcional de lo religioso y se constituye una estrategia eficaz para suplir el sentido de unidad que el contractualismo liberal del orden democrático no ha logrado consolidar en esquemas de identidad que rebasan la presuposición del individuo autónomo y racional. El imaginario de una sociedad orgánica más que mecánica, de una “democracia de semejanza” por sobre una democracia liberal, tiene mayor éxito en sociedades que no han pasado por los procesos históricos propios de Europa. De esta forma quienes no se hallan representados en la democracia representativa “porque son pobres, marginales, indios, negros, campesinos sin tierra o trabajadores sin ocupación, o por miles de otras razones” (Zanatta, 2008:36) se vean atraídos por el populismo.

En este punto es pertinente recoger la perspectiva sociológica de Pedro Morandé, quien evidenció que en la región no tiene lugar una entrada pura de las ideas modernas e ilustradas. Por el contrario, están en constante conflicto con las identidades locales, que además han sido modeladas por el catolicismo hispano. Ejemplo

claro de un esquema cultural crítico del iluminismo es, para Morandé, la religiosidad popular (1984, p. 128), por ello no resultaría extraño que sea precisamente esto lo que el populismo viene a hacer, contra los esquemas racional-ilustrados de importación europea, afirmado sobre el mismo sustrato cultural en el que se afirman las religiosidades populares. Dicho esto, cabe atender al cierre analógico de Zanatta:

El imaginario populista y el religioso, por otra parte, tienen muchos puntos en común: el orden natural al que los populistas reconducen la comunidad formada por el pueblo tiene mucho en común con el orden divino del cual, en una perspectiva religiosa tradicional, descendería el orden temporal. En ambos casos, la esencia legal-racional del vínculo político es rechazada en nombre de un orden revelado al cual se debería el fundamento de la polis (2008, p. 39)

Populismo y religión comparten una apelación a un orden “revelado” más que racional, orgánico más que mecánico, ambos requieren un mediador o “médium” como ha llamado Zanatta al líder populista. Estos elementos conjugan apropiadamente con la noción sacralizada del pueblo, como en DeHanas y Shterin (2018). Esto permite comprender al populismo no como una reacción antiliberal más y tampoco únicamente como una estrategia política al estilo de Weyland. El populismo, evidentemente, tiene estos aspectos, pero desde esta mirada ellos se enraizarían en un problema de mayor profundidad, que dice relación con las raíces religiosas de la noción de comunidad y su capacidad para generar vínculos; sumando a lo anterior se presenta el hecho de que Latinoamérica en particular es una región en la que, como indica Morandé (1984) se produjo una síntesis cultural entre catolicismo hispano y culturas locales, ambas reacias a una concepción liberal de la sociedad.

V. POPULISMO RELIGIOSO: AFINIDAD ENTRE RELIGIÓN Y POLÍTICA POPULISTA

Otro modo de abordar la relación entre populismo y religión se enmarca en la temática de la sacralización. Siguiendo a Zúquete (2017), en la política populista, lo que ocurre es que i) puede politizarse a la religión, es decir cuando una tradición religiosa resulta adecuada en la legitimación del orden social; o que ii) puede sacralizarse la política, que corresponde a cuando la política adquiere rasgos de semejanza con lo religioso. En ambas formas pueden reconocerse elementos comunes como el liderazgo carismático, una comunidad moral sacralizada que se opone a otro y una misión salvífica específica.

Ejemplos del primer caso serían para Zúquete (2017) el People’s Party protestante en Estados Unidos a fines del siglo XIX y más recientemente, algunos clérigos en Grecia y Polonia quienes refuerzan la identidad nacional y religiosa de sus países, otros casos pueden encontrarse también en el islam y el judaísmo. Del segundo caso es interesante recoger aspectos como los analizados por Rincón (2014) y que se mencionaron con anterioridad.

Lo que interesa de Zúquete (2017) es que permite superar nociones que tienden a situar la relación entre religión y populismo en clave de instrumentalización. Hay quienes ven cómo el neopopulismo exhibe contemporáneamente una fuerte vinculación con identidades religiosas, volviéndose ellas potencialmente funcionales para la política populista. En un texto relativamente reciente, Andrew Arato y Jean Cohen sostienen que

la identidad religiosa está siendo usada para constituir un otro insidioso que está minando la homogeneidad del pueblo y corrompiendo sus tradiciones con valores, creencias y formas de vida foráneos. La religión persiste aun en las democracias occidentales más seculares y por lo

tanto está disponible como una identidad anfitriona para la movilización populista (2017, p. 290)

En la mirada de los autores, el elemento identitario de la religión está siendo ‘usado’ por la política populista debido a su capacidad simbólica, arraigada sobre una noción de comunidad. En efecto, en lo que toca a los países europeos, los movimientos considerados populistas apelarían al pasado judeocristiano de la civilización occidental para ir tanto contra el secularismo como contra las identidades foráneas islámicas, tal como ocurre en países tan distintos como Francia, Hungría y Polonia, según los autores. Caso similar se presenta en Estados Unidos, donde la política populista identitaria religiosa también “ataca a los secularistas como parte del establishment de elite, el que se alega que ha extirpado la verdadera identidad religiosa del pueblo americano” (Arato y Cohen, 2017, p. 290); el caso referencial aquí es Donald Trump. En Latinoamérica un ejemplo reciente para algunos autores es el acercamiento explícito de Jair Bolsonaro en Brasil a grupos evangélicos, visto también desde un prisma similar (Gamboa, 2020; Burity, 2021).

Sin embargo, la noción de la identidad religiosa como “instrumental” a los intereses populistas resulta insuficiente en cuanto concibe a los grupos religiosos como actores pasivos a la espera de ser movilizados por líderes populistas. Lo cierto es que bien puede darse que existan actores religiosos que quieran hacer política también de modo populista y, aun si no fuese así, las relaciones entre actores religiosos y políticos populistas no son necesariamente de instrumentalización unidireccional. Perfectamente puede darse que sea bidireccional y que, actores o grupos religiosos interesados en política, promuevan activamente a un populista por acuerdo. Aquí cabe recordar el hecho de que instituciones y grupos religiosos cuentan con un “capital simbólico” (Martínez, 2013, p. 103) con el que pueden ganar cierta importancia. Por lo tanto, es necesario

problematizar este asunto en otros términos. Ionu Apahideanu, mencionado también por Zúquete (2017) elabora distinciones útiles a este propósito al explicar al “populismo religioso” como un

subtipo de populismo manifestado en dos dimensiones frecuentemente superpuestas: principalmente como una “política religiosa” (esto es, una “religiosización de la política”, que significa la utilización populista de elementos religiosos por parte de populistas) y, menos frecuente y menos analíticamente exacto, pero no menos importante, como “religión política” (esto es, una “politización de la religión”, dirigida principalmente por actores religiosos crecientemente involucrados en política) (2014, p. 76)

A diferencia de Arato y Cohen, Apahideanu no entiende a los populistas como simplemente “utilicen” a la religión o su elemento identitario. Más bien, los populistas pueden ilustrar una “religiosización” de la política que, además, tiene sentido si se atiende al potencial simbólico e histórico de la religión. Pero también es perfectamente posible una politización de la religión que se da cuando actores o líderes religiosos se involucran en cuestiones políticas. Este último caso, Apahideanu lo ejemplifica con la teología de la liberación en Latinoamérica, por su apelación al pobre, a la desclericalización del liderazgo, a la búsqueda de nuevas formas de organización y al rechazo de jerarquías rígidas. El populismo religioso combina idiosincráticamente la revitalización religiosa con el activismo social, crisis identitaria, desilusión con la modernidad y con las filosofías sociales, lo que en Europa actualmente se manifiesta, según Apahideanu, especialmente bajo la forma del euroescepticismo (2014, p. 77). La fórmula populista contemporánea combina el así llamado resurgimiento global de la religión, junto con las lógicas propias del neopopulismo.

Tanto las nociones aportadas por Apahideanu (2014) como por Zúquete (2017) ayudan a observar

que los grupos, creencias y símbolos religiosos no solo tienen un rol utilitario entremezclado en la política populista. Por el contrario, sobre todo actores religiosos, ya sea grupos o individuos, participan activamente en la escena pública desde su particular posición recurriendo a sus símbolos y discurso propio.

VI. REFLEXIONES FINALES

En los apartados precedentes se ha buscado ilustrar cómo se ha analizado la relación entre populismo y religión, fenómeno que se produce de varias formas. Puede observarse la noción de la matriz religiosa del populismo, la que resultaría útil para explicar por qué existe una semejanza entre populismo y religión. También se plantea que desde el campo religioso pueden hacerse esfuerzos por politizar la religión en clave populista, o que los populistas pueden sacralizar la política.

Por una parte, es un hecho que las religiones, en especial católica o evangélica, tienen poder convocante en Latinoamérica. En el primer caso esta se fundamenta en siglos de tradiciones y de estructuras sociales heredadas que, si bien han ido mutando, no se han desprendido -por más que así se haya pensado en algunas latitudes- de elementos religiosos. En el segundo caso, el poder convocante se fundamenta en el progresivo crecimiento demográfico que rivaliza con el catolicismo. Pero la capacidad convocante de lo religioso no opera solo gracias a la demografía o su sentido de comunidad, sino también a su potencia simbólica.

Por otra parte, el populista puede elaborar una estrategia en cuyo estilo y discurso se encuentra una noción sacralizada de él y del 'pueblo', semejando con esto a una religión, la que puede suplir una cierta necesidad de comunidad. Asimismo, puede apelar abiertamente a elementos propiamente religiosos en la construcción simbólica y discursiva de su pueblo. Estas formas no son mutuamente excluyentes y pueden incluso

complementarse. A su vez, actores religiosos pueden responder asintiendo al llamado del populista, o pueden involucrarse activamente ellos mismos en la vida pública y política recurriendo a ciertos elementos propiamente populistas. Si bien las identidades religiosas pueden ser funcionales para la política populista, estos casos muestran que la relación entre populismo y religión es más compleja que la instrumentalización pasiva de la segunda por el primero.

Por todo lo anterior, es posible afirmar que en entre populismo y religión no solo no existe una exclusión mutua, sino que hay una relación bidireccional que se expresa en variadas formas. El populista puede llegar a sacralizar al pueblo y a sí mismo. También puede fortalecerse recurriendo al potencial simbólico y de movilización de las religiones. Al mismo tiempo, los actores religiosos pueden ellos mismos recurrir a una retórica o estilo populista en la arena pública, como también pueden entrar en relación con un líder político que les ofrezca la posibilidad de recuperar u obtener terreno en la vida social.

VII. BIBLIOGRAFÍA

- Aldao, J. y Damin, N. (2013). "Populismos latinoamericanos en el siglo XX. Apuntes para la actualización de un debate". En *Historia Caribe*, Vol. 8, N° 23, pp. 149-169.
- Apahideanu, I. (2014). "Religious Populism. The Coup de Grace to Secularization Theories". En *South-East European Journal of Political Science*, II, (1-2), 71-100.
- Arato, A., y Cohen, J. (2017). "Civil society, populism and religion". En *Constellations*, 24, 283-295.
- Burity, J. (2021). "El pueblo evangélico: construcción hegemónica, disputas minoritarias y reacción conservadora". En *Encartes*, vol. 3, N° 6, pp. 1-35.
- Casanova, J. (1994). *Public Religions in the Modern World*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Davie, G. (2011). *Sociología de la religión*. Madrid: Akal.
- DeHanas, D. y Shterin, M. (2018). "Religion and the Rise of Populism". En *Religion, State & Society*, Vol. 46, N° 3, pp. 177-185.
- Durkheim, E. (2001) *La división del trabajo social*. Madrid: Akal.
- Durkheim, E. (2008). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Alianza Editorial.
- Frei, R. y Rovira, C. (2008). "El populismo como experimento político: historia y teoría política de una ambivalencia". En *Revista de Sociología*, N° 22, pp. 117-140.
- Gamboa, S. (2020). "Jair Bolsonaro: entre el repliegue reaccionario y el populismo de extrema derecha". En *Revista Sociedad*, N° 40, pp. 132-156.
- Laclau, E. (2005). *La razón populista*. México D.F.: FCE.
- Martínez, A. (2013). "En torno a la noción de campo religioso". En *Religión, cultura y política en las sociedades del siglo XXI*. Eds. Verónica Giménez y Emerson Giumbelli. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Mendieta, E. (2002). "Sociología y Religión". En *El estudio de la religión*. Ed. Francisco Diez de Velasco y Francisco García Bazán. Madrid: Trotta, pp. 103-119.
- Morandé, P. (1984). *Cultura y modernización en América Latina*. Santiago: Instituto de Sociología Pontificia Universidad Católica de Chile.
- Rincón, O. (2014). "El pueblo es Dios". En *Colombia Internacional*, N° 82, 303-311.
- Ruiz, C. (2018). "Socialismo y liberalismo en teoría del populismo de Laclau". En *Populismo versus republicanismo*. Eds. J. L. Villacañas y C. Ruiz. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, pp. 521-539.
- Schmitt, C. (2009). *Teología Política*. Madrid: Trotta.
- Weyland, K. (2004). "Clarificando un concepto: el populismo en el estudio de la política latinoamericana". En Centro Andino de Acción Popular (Ed.), *Releer los populismos* (pp. 9-50). Quito: Centro Andino de Acción Popular.
- Zanatta, L. (2008). "El Populismo, entre religión y política. Sobre las raíces del antiliberalismo en América Latina". En *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*, 19(2), 29-44.
- Zúquete, J. (2017). "Populism and Religion". En *The Oxford Handbook of Populism*. Editado por Cristóbal Rovira Kaltwasser, Paul Taggart, Paulina Ochoa Espejo, y Pierre Ostiguy. Oxford: Oxford University Press, pp. 445-466.