

# Pluralismo, religión y nuevos escenarios públicos en América Latina: hacia una teología de la alteridad sociopolítica

Pluralism, religion and new public stages in Latin America: toward a sociopolitical alterity theologies

*Nicolás Panotto*<sup>1</sup>

nicolaspanotto@yahoo.com.ar

Grupo de Estudios Multidisciplinarios  
sobre Religión e Incidencia Pública

Recibido: 22 de junio, 2012

Aprobado: 8 de agosto, 2012

## Resumen

El pluralismo religioso en América Latina no sólo representa una coyuntura dentro del campo de las creencias sino que responde a las reconfiguraciones socio-políticas contemporáneas, que se caracterizan por un cuestionamiento a los imaginarios e instituciones tradicionales y por la heterogenización del espacio público. En este

artículo analizaremos los nuevos abordajes socio-antropológicos en torno al fenómeno religioso y la relevancia política que posee el pluralismo en tanto espacio alternativo de construcción identitaria, para luego abordar la noción de alteridad/trascendencia como concepto teológico habilitante de dicho acercamiento.

1 Nicolás Panotto, Licenciado en Teología (IU ISEDET). Diplomado en Antropología Social y Política (FLACSO Argentina). Maestrando en Antropología Social y Política, y doctorando en Ciencias Sociales



**Abstract**

Religious Pluralism in Latin America not only represents a juncture in the field of beliefs but responds to the contemporary socio-political reconfigurations, which are characterized by a questioning of the traditional political imaginary and institutions, and a complexity of the public arena. This article explores new approaches to socio-anthropological analysis of the religious phenomenon and the political significance that holds pluralism

as an alternative space of identity construction, analyzing the notion of otherness/transcendence as a theological concept enabling this approach.

**Palabras clave**

Pluralismo, secularización, política, alteridad.

**Keywords**

Pluralism, secularization, politics, otherness.

**Introducción**

“Pluralismo” es un término muy en boga en las últimas décadas, sea en el campo social como también dentro de diversas disciplinas académicas. ¿Cuáles son las nuevas circunstancias que reposicionan una idea tan arraigada a nuestra cotidianidad como marco analítico? Ciertamente se debe a la puesta en escena de una serie de abordajes, realidades, conceptos, pensamientos, opciones y alternativas que –más allá de que hayan estado siempre impresas en la realidad social, cultural y política en que vivimos- nunca fueron asumidas *epistemológicamente*, o sea, como instancias de análisis, comprensión y abordaje de los fenómenos sociales.

Pluralismo, alteridad, otredad, heterogeneidad, hibridación, entre muchos otros, representan una serie de enunciados que han cobrado cada vez más lugar en los estudios sociales. Como mencionamos, ello no significa que sean nuevos fenómenos ya que dichas instancias siempre han formado parte de las dinámicas



sociales, políticas, económicas y culturales. Más bien, se evidencian como marcos analíticos que pretenden deconstruir diversos sentidos propios del imaginario moderno: una idea homogénea y abstracta de sujeto, la preponderancia de idearios socio-políticos que pretendían la unificación identitaria e institucional de lo social (Estado, territorio, nación, etc.), una lectura reduccionista de los fenómenos sociales, entre otros. Con el transcurso del tiempo – especialmente en el período de posguerra- estos conceptos mostraron sus negativas consecuencias para el desarrollo socio-cultural, al no reconocer la heterogeneidad constitutiva de las sociedades, al clausurar la imaginación de los sujetos, al delinear teleológicamente los procesos históricos, y al enmarcar las segmentaciones sociales y culturales dentro de una jerarquía valorativa.

La idea de pluralismo, entonces, implica no sólo la descripción de un espacio o realidad compuesto de una diversidad de particularidades sino una *operación hermenéutica* que asume la realidad, las identidades, las ideologías, los discursos, no como entidades homogéneas y estancadas sino como espacios constituidos ontológicamente por una heterogeneidad de elementos cuya interacción hace de esa segmentación identitaria, discursiva, social, religiosa y política, una unidad en constante transformación. Esta dinámica se inscribe en otras dos caracterizaciones centrales: primero, el reconocimiento de la total historicidad de toda segmentación significativa (lo que cuestiona cualquier tipo apriorismo naturalista, lógico o supra-histórico de una condición ontológica), y segundo, que la constitución de una identidad se encuentra atravesada por la alteridad, o sea, por la existencia de un Otro que lo diferencia, lo determina, lo delimita y cuestiona. Por ello, hablar de un contexto plural no es describir un espacio de particularidades autónomas y autorreferenciales, sin conexión alguna entre sí. Es, en cambio, un espacio de interacción entre diversas partes, en cuyas interacciones crean también una pluralidad de espacios de vinculación y constitución.



Desde este marco general, aplicaremos el pluralismo como *clave hermenéutica* en dos niveles: en el estudio de la heterogeneidad constitutiva de cada campo particular (en este caso, lo político y lo religioso), y la caracterización de la interacción entre ellos. De esta manera, utilizaremos tres marcos analíticos (filosofía, socio-antropología y teología), que distan de ser aislados; por el contrario, se entrecruzan de diversas maneras.

### **Pluralización del campo socio-político**

Como mencionamos, el énfasis en la pluralización del espacio público en las últimas décadas proviene de ciertas reacciones a los modos, ideologías y estructuraciones institucionales propias de la modernidad, que entraron en crisis en tiempos de posguerra.<sup>2</sup> Podríamos resumir algunas de sus características con las siguientes distinciones:

1. *Crisis en la noción de “identidad nacional”*. Nación, lo nacional, nacionalidad, son términos que refieren a la emergencia de los Estados modernos en pleno desarrollo y expansión de Occidente. Lo nacional se definió históricamente como aquel marco identitario representativo de los habitantes de un territorio delimitado. Estas demarcaciones comenzaron a ser cuestionadas hace ya algunas décadas desde diversas propuestas teóricas -especialmente desde estudios poscoloniales, descoloniales y posestructuralistas-, los cuales evidenciaron la relación entre la conquista y el establecimiento de la “identidad europea”, sus limitaciones para representar la heterogeneidad de actores en un territorio específico, y los nuevos desplazamientos, entrecruces e hibridaciones que se gestan en un espacio socio-cultural inscripto en un campo globalizado, los cuales cuestionan

---

2 Ver Hannah Arendt, *¿Qué es la política?*, Paidós, Barcelona, 1997



la homogeneidad y esencialización que pretende el concepto de lo nacional.<sup>3</sup>

2. *Diversidad de sujetos políticos.* El cuestionamiento de la nacionalidad como único o preponderante marco identificador y simbólico, llevó a evidenciar la pluralidad constitutiva del campo socio-político. La falta de representatividad del estado-nación como marco de nominación identitaria, así como de otras instituciones tales como los partidos políticos o ciertas ideologías hegemónicas, impulsó la construcción de instancias alternativas de acción y representación política. De esta manera, encontramos la emergencia de los llamados movimientos sociales, que crecieron fuertemente durante los '90; el surgimiento de las ONG y la conformación del Tercer Sector; y la articulación de diversas organizaciones, instituciones y redes representativas de minorías sociales, que se nuclearon y organizaron con el propósito hacer escuchar su voz, tanto a nivel social como en el ámbito de lo estatal.<sup>4</sup>
3. *Reconceptualización del rol del Estado.* Estas transformaciones en el campo de los actores sociales y sus representaciones, llevó a preguntarse por el rol aglutinante del Estado. Las oleadas neoliberales imperantes en los '90 intentaron deslegitimar el lugar de esta institución en pos de la apertura al mercado, inscripta en una comprensión que provocó la desintegración de los tejidos sociales y un incremento de la desigualdad socio-económica. Un abordaje sintetizador –ni nacionalista ni neoliberal– propone

3 Ver Homi K. Bhabha, comp., *Nación y narración: entre la ilusión de una identidad y las diferencias culturales*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2010;

4 Ver Ernesto Laclau, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2000; William E. Connolly, *Identity/Difference. Democratic Negotiations of Political Paradox*, Cornell University Press, Ithaca, 1991



comprender el Estado como una institución representativa, no de una unidad nacional sino de una pluralidad de identidades pertenecientes a un espacio social específico. Por ende, la función del Estado no es dejar la sociedad en manos del mercado ni representar una identidad territorial homogénea sino promocionar e instrumentalizar un espacio que facilite la dinámica, el diálogo y el conflicto constructivo entre una heterogeneidad de actores, sujetos, instituciones, movimientos e ideologías.<sup>5</sup>

4. *Una resignificación de lo democrático.* Por último, la noción y el ejercicio de lo democrático es redefinido dentro del espectro de esta pluralidad emergente. De la noción de democracia como ejercicio de sufragio ciudadano que establece “la voz de la mayoría”, se la reconceptualiza como práctica que da voz a todas las partes. La democracia, entonces, deja de ser una instancia que pacifica las diferencias a través de una unidad homogénea representada en la voz de la mayoría electoral, para ser entendida como un ejercicio que permite que todas las partes tengan lugar y aporten a la dinámica de lo social. En otros términos, democracia no es unidad centrada en la representatividad de un grupo particular sino un espacio de litigio y conflicto constructivo entre todas las identidades presentes en un espacio social. Es lo que Ernesto Laclau y Chantal Mouffe denominan *democracia radical*.<sup>6</sup>

5 Ver Boaventura de Sousa Santos, *Reinventar la democracia, reinventar el Estado*, CLACSO, Buenos Aires, 2006; Judith Butler y Gayatri Chakravorty Spivak, *¿Quién le canta al estado-nación? Lenguaje, política, pertenencia*, Paidós, Buenos Aires, 2009

6 Ver Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista*, FCE, Buenos Aires, 2006; AAVV, *Democracia, ¿en qué estado?*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2010; Jacques Rancière, *El desacuerdo*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1996; Jacques Rancière, *El odio a la democracia*, Amorrortu, Buenos Aires, 2007; Jacques Rancière, *Momentos políticos*, Capital Intelectual, Buenos Aires, 2010; Claude Lefort, *La invención democrática*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1990





Estos elementos reflejan dos características centrales del espacio público contemporáneo. En primer lugar, es un *espacio heterogéneo*, compuesto por una pluralidad de sujetos que poseen una serie de demandas específicas (sociales, económicas, culturales, identitarias, etc.), desde las cuales realizan reclamos e interactúan entre sí. En segundo lugar, lo público es un *espacio conflictivo*, en el sentido de ser la inscripción de una serie de renegociaciones constantes, ya sea hacia los mismos movimientos, entre unos y otros, y con instituciones socio-políticas de representación más amplia, tales como el Estado. En este sentido, no estamos hablando de una visión negativa o regresiva del conflicto sino, por el contrario, de la conformación de un espacio que posibilite la dinámica, la resignificación y la renegociación constantes, no sólo de grupos o instituciones, sino también de valores, perspectivas, sentidos, discursos e ideologías.

### Pluralización del campo religioso

La pluralización del campo religioso<sup>7</sup> debe inscribirse también en este contexto de complejización del espacio socio-político. Hay dos aspectos a considerar en este sentido. Primero, que hay una mayor sensibilidad con respecto a la heterogeneidad de lo religioso y su capacidad (re)significativa de las experiencias sociales. Segundo, al contrario de lo que pronosticaron ciertas tradiciones modernas, las religiones y las comunidades eclesiales cobraron un lugar público y político cada vez mayor. Ampliemos estos elementos analizando las resignificaciones de la comprensión de la secularización y, desde allí, la importancia política de la religión, para luego indagar a modo de ejemplo el caso de Argentina.

---

7 Al hablar de “campo religioso” hago referencia a la nominación realizada por Pierre Bourdieu, quien entiende dicho espacio –en la pluralidad que lo constituye– como un marco simbólico de sentido que no está aislado del resto de los fenómenos socio-culturales sino que interactúa con ellos, en tanto *habitus* de socialización y representación de sujetos y comunidades. Ver Pierre Bourdieu, *Génesis y estructura del campo religioso*, CEIL-PIETTE, Buenos Aires, 2003



### *Resignificación de la secularización*

La reconfiguración del fenómeno religioso en las sociedades modernas occidentales ha tendido a comprenderse desde un *proceso de secularización*, definiendo este último como la pérdida del lugar público y social de la iglesia. El proceso de modernización, caracterizado por la exaltación de la ciencia como nuevo marco de comprensión de la realidad (sustituyendo la primacía de la teología), el antropocentrismo iluminista de la época (que relega la fe al ámbito de lo privado) y la complejización de la institucionalidad social (donde la estructura eclesial pierde su podio), son algunos de los elementos que han llevado a considerar que la religión ha perdido un lugar central en la sociedad actual. Discusiones recientes han cuestionado este abordaje. El fenómeno religioso, contrariamente a lo que muchas voces vaticinaron, dista de ser un elemento tangencial del campo social. Por el contrario, el surgimiento y la proliferación de diversos movimientos y el crecimiento de algunos núcleos religiosos monopólicos, muestran que tal fenómeno mantiene un lugar primario. Esto, a su vez, lleva a una reconsideración por parte de la sociología sobre el lugar del campo religioso en el ámbito público.

Uno de los principales puntos en esta discusión es el cuestionamiento de la relación entre modernidad y religión. En este período histórico se profundiza el proceso de secularización en dos sentidos: primero, en la transformación (diferenciación) que sufre la relación entre lo social y la institución eclesial (lo que muchos llaman el “desencantamiento”); segundo, en el cambio mismo que experimenta lo religioso en tanto institución en su propia identidad, como resultado de esta diferenciación. Oliver Tschannen<sup>8</sup> habla de cuatro elementos característicos de la secularización, que

---

8 Oliver Tschannen, “Sociological controversies in perspective” en *Review of Religious Research* 36(1): 1994, pp.70-86





tienen directa relación con las transformaciones de la sociedad moderna. Primero, se produce un fenómeno de *autonomización* de las diversas instituciones sociales, y con ello de la eclesial. Esto, a su vez, tiene un doble efecto dentro del fenómeno religioso: éste comienza a proyectarse en el ámbito de lo privado, lo cual produce un efecto de pluralización. Segundo, el proceso de *racionalización* característico de esta época profundiza la diferenciación de los fenómenos sociales de la cosmovisión y tutela religiosa. Esto lleva, en tercer lugar, a una *mundanización* de lo social en sus diversos niveles, lo que en conjunto con el punto anterior producen, finalmente, la *desacralización* del mundo.

Estos elementos reflejan un proceso de profundización en el desplazamiento de la institución eclesial con respecto a su lugar social. Pero, como muchas relecturas demuestran, estas transformaciones distan de ser una recaída o proceso de desaparición de lo religioso. Tschannen<sup>9</sup> menciona tres elementos que demuestran la falacia de esta idea: el surgimiento de nuevos movimientos religiosos, el crecimiento renovado de las “grandes religiones” tradicionales y la ampliación del lugar y poder público de las religiones.

Por todo esto, podemos reafirmar que la modernidad, más que el decaimiento de lo religioso, representó su *resignificación*. En palabras de Jean Paul Willame, “Puede decirse que la modernidad produce la *anomia* religiosa en la medida en que desestructura simbólicamente y favorece una cierta movilidad sociorreligiosa. En realidad, la modernidad es también una desestabilización cultural de la religión que va acompañada de una tendencia a su desinstitucionalización”.<sup>10</sup> En otras palabras, el proceso de subjetivación de lo religioso significó un profundo cuestionamiento

9 Oliver Tschannen, *op. cit.*, p.71

10 Jean Paul Willame, “Dinámica religiosa y modernidad” en Gilberto Giménez, ed., *Identidades religiosas y sociales en México*, UNAM, México, 1996, pp. 47-66



a la institucionalidad eclesial, produciendo de esta manera un proceso de pluralización y diversificación del campo. Por ello, la modernidad imprimió una crisis de las creencias en tanto *meta-relatos*, pero no una crisis en el *creer*.

Desde esta mirada, podemos decir que la modernidad trajo consigo un cambio de rumbo favorable al fenómeno religioso, más aún en lo que respecta a su lugar social. Más aún, tal proliferación puede tomarse como una promoción del despliegue de contradicciones y de la pluralidad características de las sociedades modernas. Tampoco hay un abandono de las grandes religiones, como el cristianismo. Estas, más bien, son reconfiguradas en medio de los *bricolages* socio-religiosos o son mantenidas como “reservas de sentido” frente a diversas situaciones contextuales. Como concluye Hervieu-Léger:

Esto obliga a reconsiderar el propio fenómeno de la secularización: no se trata de un proceso de separación de la religión en una sociedad masivamente racionalizada, sino un proceso de recomposición de lo religioso, en el seno de un movimiento más vasto de redistribución de las creencias, en una sociedad cuya incertidumbre es –por el hecho mismo de la primacía que confiere al cambio y a la innovación- condición estructural.<sup>11</sup>

Por su parte, Pablo Semán<sup>12</sup> -siguiendo a Otávio Velho- afirma que “la radical historicidad de lo social” que pregona la modernidad es precisamente la antesala para una crítica de “la religión” como fenómeno monolítico, descartado en el proceso secularizante. Más aún, categorías tales como “secularización” y “religión”

---

11 Danièle Hervieu-Léger, “Por una sociología de las nuevas formas de religiosidad: algunas cuestiones teóricas previas” en Gilberto Giménez, *op. cit.*, pp.31-32

12 Pablo Semán, “La secularización entre los cientistas de la religión del Mercosur” en Carozzi y Cernadas, *Ciencias sociales y religión en América Latina*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2007, p.54



pretenden ser definiciones globalizadoras que requieren ser desnaturalizadas de su falsa representación monolítica en torno al campo plural y heterogéneo que representan.

¿Qué significa, entonces, la secularización? *Una transformación del lugar social de la religión.* No hay una pérdida sino una *re-localización* acorde a la misma diversificación del espacio social moderno. La *privatización* de lo religioso no debe ser entendida desde la perspectiva del sujeto aislado (idea que ciertamente posee reminiscencias modernas) sino en el nuevo énfasis del lugar de la *agencia* a nivel social. Por ello, se puede decir que la pluralización de lo religioso permitió una mayor diversificación de espacialidades de influencia y acción social. En palabras de Alejandro Frigerio,

El pluralismo no es entonces sólo un estado de cosas, sino una visión que impregna la cultura. Este reduce la legitimidad de algunas creencias y la capacidad de aquellas personas con poder político para imponerlas, pero no necesariamente requiere o da lugar a la desaparición de las creencias hegemónicas (como el catolicismo en países de mayoría católica).<sup>13</sup>

### *La politicidad del pluralismo religioso*

Podemos ver que los intentos de secularización del discurso social en la modernidad –entendidos como desacralización–, así como ciertos abordajes de la relación entre religión y Estado, irrumpen en el corazón mismo de su imaginario y proyecto socio-político, al menos en dos sentidos. En primer lugar, ello implica reconocer la politicidad de otros actores sociales, más allá del Estado o los partidos (lo cual se vincula no sólo con la religión sino con

13 Alejandro Frigerio, “Questioning religious monopolies and free markets: the role of the estate, the church(es) and secular agents in the management of religion in Argentina”, 2011, Inédito



otras institucionalidades, tales como los movimientos sociales, grupos de reivindicación de minorías, etc.) Y en segundo lugar, complejiza la comprensión del espacio público, al reconocer la multidimensionalidad de la acción de los sujetos.<sup>14</sup>

En esta dirección, existen estudios que resignifican la comprensión de la separación entre Estado y religión. La enarbolación de este elemento en forma contrastante parece ser más bien el triunfo de un tipo de secularismo extremo que no atiende a la complejidad del plural mundo religioso. Veit Bader ha dedicado un ensayo a este punto, argumentando que la construcción de un espacio democrático –elemento central de la política moderna– implica también la apertura de una espacialidad para el pluralismo religioso contemporáneo. En sus palabras:

Priorizar la democracia no debe confundirse con una estrategia secularista de purificar la razón pública de argumentos religiosos. Por el contrario, el criterio decisivo debe ser el reconocimiento de que ningún tipo de verdad autoproclamada, sea religiosa, filosófica o científica, es enarbolada para controlar la deliberación política democrática y la toma de decisiones.<sup>15</sup>

De aquí la necesidad de virar el análisis de la transformación de la relación entre Estado y religión (o religiones) desde el cuestionamiento de la tutela de ciertos grupos monopólicos con respecto al sistema político y público, hacia la apertura de un espacio que facilite el desarrollo de diversas expresiones. Por ello –afirma nuevamente Bader–

---

14 Ver William E. Connolly, *Why I am Not a Secularist*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1999

15 Veit Bader, “Religious Pluralism. Secularism or Priority for Democracy?” en *Political Theory*, Vol. 27, N 5, 1999, p.602



*la prioridad de la democracia* significa, para comenzar, que principios, instituciones, culturas, virtudes y prácticas de la democracia liberal tienen prioridad sobre los fundamentos competentes y por momentos incompatibles de la democracia liberal, sean religiosas, filosóficas (metafísica, ontológica, moral, ética), o científica. Por ello, todas las opiniones y voces, como los votos, tienen que contar igualmente cuando implica la toma de decisiones, inclusive si las elites paternalistas, por las mejores razones, piensan que ellas están desinformadas, mal informadas, falsas, moralmente incorrectas, y demás. La democracia liberal, entendida de esta manera, no puede ser ‘neutra’, no debería serlo.<sup>16</sup>

Joanildo Burity, por su parte, habla de cuatro aspectos centrales sobre la relación entre política y pluralismo religioso, especialmente en América Latina.<sup>17</sup> En primer lugar, las religiones son un elemento constitutivo de las sociedades del continente, las cuales son frecuentemente olvidadas dentro de los debates políticos. Segundo, no se puede negar el lugar que poseen las religiones en el ámbito de lo público. En estas últimas décadas, esta presencia se ha reflejado en una mayor interacción de gobiernos con iglesias y organizaciones religiosas en la ejecución de trabajos sociales, la consideración del tema religioso por parte de organizaciones civiles, la inclusión de lo religioso como política cultural, entre otros. En tercer lugar, es posible analizar los fenómenos religiosos y su relación con el espacio público en la misma dinámica de la relación entre sociedad civil y Estado. Por último, los espacios religiosos son también campos de articulación de discursos e imaginarios políticos, con agendas públicas específicas.

16 Veit Bader, *op. cit.*, pp.612-613

17 Burity, Joanildo A. (2009), “Religião e lutas identitárias por cidadania e justiça: Brasil e Argentina”. *Ciências Sociais Unisinos* (45), 3, pp.183-195.



Ampliando este último punto, la relación entre política y religión suele abordarse tradicionalmente desde una perspectiva *institucionalista*, o sea, viendo lo político de la religión *en relación* a otras instituciones sociales tales como el Estado, los partidos, etc. Pero algunos abordajes contemporáneos que proponen hacer una distinción entre *lo político* y *la política*, lleva a resignificar esta visión.<sup>18</sup> Lo primero se lo entiende como aquella instancia de construcción identitaria de un sujeto o grupo determinado, que involucra un proceso constante que busca responder a las diversas demandas particulares de los actores en sus contextos. *La política*, por su parte, se vincula con la construcción de instancias institucionales que historizan y concretizan dichos procesos de búsqueda identitaria. Pero el elemento central de esta relación es que *la política* está siempre sumida al proceso de *lo político*. Esto quiere decir que toda institución social es transitoria, y que conviven en un espacio heterogéneo que se reconstituye constantemente según las demandas y búsquedas de los sujetos y grupos que lo componen.

Esta distinción -que imprime el campo de lo político como construcción de lo identitario más allá de la caracterización que poseen ciertos tipos de institucionalización tradicional- nos ayuda a ver que los espacios religiosos y eclesiales son campos de constitución socio-política en tanto sitios de búsqueda y construcción de sentido identitario. Más aún, nos permite pensar en la politicidad de lo religioso no ya desde una perspectiva institucionalista -o sea, como dijimos, desde la relación con ciertas instituciones específicas- sino *desde su misma especificidad*. En otras palabras, las instancias litúrgicas, discursos teológicos y dispositivos rituales de todo espacio religioso representan campos de constitución socio-política en tanto marcos de creación de sentido existencial. Finalmente, desde esta perspectiva, promover la

---

18 Chantal Mouffe, *En torno a lo político*, FCE, Buenos Aires, 2007, pp.15-40



pluralización de lo religioso implica una tarea intrínsecamente política, ya que permite crear dinámicas de inclusión y reconocimiento de subjetividades y actores, lo que representa un elemento central para la radicalización del campo democrático actual.

### *Regulación del pluralismo: el caso de Argentina*

Analicemos el ejemplo de Argentina para ver cómo la política y la religión siempre han ido de la mano, y cómo su abordaje tiene directas implicancias públicas. María Soledad Catoggio<sup>19</sup> nos ofrece un estudio sucinto pero clarificante sobre cómo se “administra” el asunto del pluralismo religioso argentino. Más allá de los embates que ha tenido el pensamiento liberal -especialmente francés- con respecto a la laicización de lo estatal, en América Latina el culto católico siempre mantuvo un lugar de influencia central, tanto en lo que refiere a su sostenimiento como en el reconocimiento de su personería jurídica. La lucha por la libertad religiosa de cultos no católicos vino de la mano de acuerdos políticos y económicos con distintos países, tal como el “tratado de amistad” que Argentina firmó en 1825 con Inglaterra, donde la libertad de comercio implicó la libertad de cultos de los súbditos ingleses en territorio nacional.

Para 1940, estas comunidades comienzan a perder su estatus de “iglesias de transplante”, para asumir una condición local y autóctona. Es por ello que el gobierno militar iniciado en 1943, promulga un Registro Nacional de Cultos en 1948 “para todos los cultos que se profesen en el territorio de la República, distintos del Católico Apostólico Romano”. El contexto de este registro es una respuesta a la cruzada antiprotestante que surgió en

---

19 María Soledad Catoggio, “Gestión y regulación de la diversidad religiosa en la Argentina. Políticas de ‘reconocimiento’ estatal: el Registro Nacional de Cultos” en Fortunato Mallimaci, ed., *Religión y política*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2008, pp.105-116





1945, con profundos tintes antibritánicos y antinorteamericanos. En esta época también se hablaba del judaísmo y su relación con el “comunismo ruso”, lo cual implicaba una amenaza a la “identidad nacional”. En otros términos, la vinculación directa entre la argentinidad y el catolicismo, hacía que cualquier elemento exógeno que desestabilizara el lugar hegemónico de este último, significara también una intimidación de “lo nacional”.

En resumen, este registro se transformó en una herramienta para caratular y estigmatizar a los “otros”, a los “distintos”, los “disidentes”, y de esa manera silenciarlos sin darle el reconocimiento público correspondiente. Algo similar sucedió en los '70 con las llamadas religiosidades populares y en los '80 con el crecimiento del pentecostalismo, a quienes se caratuló, junto a otros movimientos religiosos, de “sectas”, hecho por lo cual recibieron una fuerte persecución. Podemos ver, entonces, que la regulación y el reconocimiento del pluralismo religioso en Argentina van de la mano con los vaivenes políticos de cada época.

Por un lado, la estigmatización de la diversidad responde al monopolio de ciertos espacios religiosos hegemónicos, los cuales también son funcionales a otros poderes (políticos, sociales, económicos, etc.) Por otra parte, estas instancias se transforman en campos de disputa entre imaginarios socio-políticos (tales como el sentimiento antibritánico y la búsqueda del “ser nacional” argentino).

Podemos concluir que la construcción de un espacio de reconocimiento y desenvolvimiento de las diversas expresiones religiosas conlleva una visión socio-política que supere una definición homogénea de país y nacionalismo, hacia la apertura de un espacio de inclusión de diversas instancias de cosmovisión religiosa, que son a su vez –como dijimos anteriormente- instancias de



construcción de imaginarios políticos. Con ello, se aporta a la creación de una práctica democrática radical y la inclusión política de los y las creyentes en tanto sujetos activos, o sea, ciudadanos y ciudadanas.

### **Hacia una teología de la alteridad socio-política**

Frente a estos escenarios, ¿cuáles son, entonces, los desafíos que se presentan a la teología? Desde lo abordado, podemos encontrar tres:

1. Valorar la diferencia socio-cultural y religiosa como instancia de reconocimiento del Otro en su pleno derecho.
2. Asumir la riqueza política de un espacio plural regido por la lógica de la diferencia.
3. Evidenciar la transitoriedad de cualquier tipo de institucionalidad social, cultural y religiosa.

Uno elemento teológico para responder a estos desafíos es la recuperación y resignificación de la *noción de alteridad y trascendencia divina*. Inmanencia y trascendencia son dos polos en constante conflicto dentro de la teología. El problema surge cuando dicha dinámica se desvanece al caer en alguno de los extremos: en la absolutización inamovible de una noción concreta de lo divino y su actuar, o en una trascendencia ahistórica y vacía de significado para la humanidad. Por ello el desafío es mantener la tensión abierta, donde el sentido de lo absoluto, lo indecible, del misterio, sirva a la creación de una pluralidad de posibles expresiones particulares de lo divino, y así cuestionar cualquier posible absolutización. Recordemos que una visión teológica responde a, promueve y legitima una visión socio-política específica. Por ende, *deconstruir el estatus ontológico de lo divino implica también una deconstrucción ontológica del campo social que representa*. En



el contexto que acabamos de describir, la noción de alteridad o trascendencia sirve para promover la apertura de un espacio de reconocimiento del Otro, de lo diferente, de la diversidad, y con ello la construcción de un escenario político heterogéneo y plural donde las religiones, las comunidades eclesiales y otras formas de acción y pensamiento político convivan en una práctica radical de la democracia.

Alteridad no es sólo lo que va más allá de una particularidad sino también lo que la atraviesa. La diferencia no es la frontera que sirve a la delimitación de dos o más entes. Menos aún la absolutización supra-histórica de una entidad, ideología o forma social. *La alteridad representa la constitucionalidad ontológica híbrida y no absoluta de cualquier tipo de segmentación.* En tanto sujetos y comunidades, somos constitutivamente plurales y heterogéneos; la alteridad, lo distinto, lo Otro, nos atraviesa en nuestra misma constitución y, a su vez, nos abre a lo nuevo, al encuentro con lo diferente, con el Otro.

Por ello es importante recuperar la noción de alteridad y trascendencia en la teología, pero desde una mirada alternativa a las nociones tradicionales. La teología de la liberación ha hecho un aporte interesante al respecto con su concepto de *una sola historia*. Dice Gustavo Gutiérrez en su clásico *Teología de la liberación*: "... no hay dos historias, una profana y otra sagrada 'yuxtapuestas' o 'estrechamente ligadas', sino un solo devenir humano asumido irreversiblemente por Cristo, Señor de la historia... La historia de la salvación es la entraña misma de la historia humana... El devenir histórico de la humanidad debe ser definitivamente situado en el horizonte salvífico. Solo así se dibujará su verdadero perfil y surgirá su más hondo sentido".<sup>20</sup> Esta afirmación posee

---

20 Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas*, CEP, Lima, 1996 [1971], pp.245-246



ciertos matices y limitaciones, ya que puede llevar a una comprensión inmanentista de la historia y de la economía divina –elementos que han sido cuestionados por la misma teología de la liberación-, pero abre un valioso espectro hermenéutico al imprimir la noción de salvación dentro de las dinámicas sociales. En este sentido, podríamos comprender la trascendencia divina como aquella instancia que *abre* la historia desde adentro, desde su densidad. De aquí, Ignacio Ellacuría afirma que esto consiste

[...] en ver la trascendencia como algo que trasciende *en* y no como algo que trasciende *de*, como algo que físicamente impulsa a *más* pero no sacando *fuera de*; como algo que lanza, pero al mismo tiempo retiene [...] Puede separarse Dios de la historia, pero no puede separarse de Dios la historia [...] La trascendencia de la que hablamos se presenta como histórica y la historia se presenta a su vez como trascendente [...].<sup>21</sup>

En otras palabras, la trascendencia divina no tiene que ver, entonces, con el *más allá* de la historia sino con el *siempre más* de sus posibilidades. La trascendencia se relaciona con el mismo misterio de la existencia. Volviendo a lo que decíamos al inicio: comprender la trascendencia de lo divino en la historia, conllevará a una práctica teologal, una espiritualidad, una eclesiología y un compromiso político religioso donde la alteridad, la apertura a lo diferente, lo diverso, lo Otro, sean elementos centrales de su dinámica y constitución.

La historia de la teología cristiana nos da varios ejemplos tanto de la cooptación de la alteridad divina en las construcciones dogmáticas como de su promoción en un sentido crítico, y con ello de la funcionalidad que han tenido en la legitimación de

21 Ignacio Ellacuría, “Historicidad de la salvación cristiana” en Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, comps., *Mysterium Liberationis*, Tomo I, UCA Editores, San Salvador, 1993, pp.328-329



regímenes totalitarios o en la apertura de discursos y prácticas alternativos.<sup>22</sup> Con respecto al primero, podríamos mencionar el Credo Niceno (325 d.C.) -baluarte teológico del cristianismo- que surge del concilio convocado por Constantino, emperador del Imperio Romano, con el propósito de establecer un marco teológico unificador que condene las diversas heterodoxias que estaban causando tensiones dentro del orden imperial. Más allá de la riqueza teológica que encontramos en el Credo, el sentido de *homoousios* (misma esencia entre Padre e Hijo), piedra angular del mismo, implica una definición –en un sentido estricto- esencializada de lo divino, que clausuró la discusión y silenció voces divergentes. En resumen, esta censura del discurso teológico, especialmente de la diferencialidad constitutiva de lo divino en una misma esencia, respondía a una máxima política del momento: homogeneizar un discurso teológico que sea funcional a la unidad del imperio frente a las voces heterodoxas que amenazaban la centralización.

Podemos también encontrar otros ejemplos de cómo la noción de trascendencia y alteridad divina sirvieron como instancias de cuestionamiento a discursos absolutos y prácticas totalitarias. Recordemos a Martín Lutero y su concepto de *Deus Absconditus*<sup>23</sup> (Dios Oculto), que sirvió para disputar con la teología natural tomista imperante, la cual fusionaba naturaleza y persona divina, y con ello el dogma fundante de la iglesia-institución y su rol en el orden natural (y por ende, social). También tenemos a Karl Barth con su teología dialéctica y la idea del “Dios Totalmente Otro”. Este concepto –que ciertamente ha recibido

22 Ver Joerg Rieger, *Globalization and Theology*, Abingdon Press, Nashville, 2010

23 “Pues en su actuar como Dios oculto, él no se auto-limitó mediante su palabra, sino que se reservó plena libertad sobre todas las cosas. La Disquisición, empero, en su ignorancia se engaña a sí misma al no hacer distinción alguna entre el Dios predicado y el Dios oculto, esto es, entre la palabra de Dios y Dios mismo”. Martín Lutero, “El Dios Oculto” en *Obras de Martín Lutero*, Tomo IV, Editorial Paidós, Buenos Aires, 1976, p.165



muchas críticas- emerge de la decepción de este teólogo frente a la legitimación religiosa del nazismo por parte de varios de sus profesores liberales. Barth no fue ningún ingenuo sobre la relevancia política de la teología. Por eso, para él fue fundamental la dialéctica Dios-Cristo-Palabra-Iglesia como marco de lectura socio-histórica. Dios permanecía como Totalmente Otro, por lo cual ningún sistema político podía abogarse la representación divina en el mundo (tal como lo hacía Hitler). Pero la iglesia, en tanto seguidora de Cristo, vive en la realidad del reino de Dios, el cual se encarna en la historia pero la abre al devenir de la acción divina. Aquí vemos esta tríada barthiana central: alteridad divina-historización cristológica-militancia del Reino.<sup>24</sup>

En esta dirección, la noción trinitaria también se transforma en símbolo y clave de lectura socio-política. Rudolf von Sinner habla de cuatro analogías teológicas desde la trinidad que sirven a una resignificación de la ciudadanía.<sup>25</sup> En primer lugar, la alteridad constitutiva de lo comunitario y lo identitario como espacio de reconocimiento del Otro (así como las tres personas divinas son una en su diferencialidad). En segundo lugar, la participación activa de los diversos sujetos que componen la comunidad (aquí una reinterpretación del término *perijoresis* como penetración de las diversas personas divinas). En tercer lugar, la confianza, donde Dios ofrece un marco de sentido a las prácticas democráticas en contextos de inestabilidad. Y por último, la coherencia, no como unificación sino como proyección hacia el otro, donde las prácticas políticas se orientan a la comunidad y no a la conveniencia individual.

24 Ver Karl Barth, *Comunidad civil y comunidad cristiana*, Ediciones Tauro, Montevideo, 1967

25 Rudolf von Sinner, "A Santíssima Trindade é a melhor Comunidade" en *Estudos Teológicos*, Vol. 48, no. 2 (2008), São Leopoldo (Brasil):Escola Superior de Teologia, 1961,p.51-73



Es interesante notar que la filosofía política contemporánea ha vuelto a la teología, y en especial a la noción de alteridad (tenemos los ejemplos de Jacques Derrida, Gianni Vattimo, Slavoj Žižek, Alain Badiou, John Caputto, entre otros y otras). Ernesto Laclau escribió un breve artículo titulado “Sobre los nombres de Dios”.<sup>26</sup> En este texto, reflexiona sobre algunos maestros y textos del misticismo, tales como el Pseudo-Dionisio y el Maestro Eckhart, quienes hablaron de la imposibilidad de nombrar en forma absoluta a Dios, más allá de comprensiones específicas y aleatorias que podamos enunciar desde nuestra experiencia con lo divino. Por eso, tal como afirman los místicos, Dios se define en el silencio.<sup>27</sup> Más bien, el silencio es lo que atraviesa las palabras que intentan nominar a Dios: ellas representan una parcialidad de lo divino, aunque no pueden clausurar la definición de su persona. En otras palabras, la misma comprensión de Dios muestra la paradoja entre lo particular y lo absoluto, que se da no sólo en la teología sino en la vida cotidiana. De aquí que la tensión entre estos dos elementos tienen una profunda implicancia política, tal como lo sintetiza Laclau:

Si la experiencia de aquello a que nos hemos referido en términos del doble movimiento “materialización de Dios”/“deificación de lo concreto” habrá de vivir a la altura de sus dos dimensiones, ni el absoluto ni lo particular pueden aspirar a una paz final entre sí. Esto significa que la construcción de una vida ética dependerá de mantener abiertos los dos lados de esta paradoja: un absoluto que sólo puede ser realizado en la medida en que sea menos que

26 Ernesto Laclau, “Sobre los nombres de Dios” en *Misticismo, retórica y política*, FCE, 2002, pp.101-127

27 Dice Bruno Forte: “Este silencio es la experiencia de la dramaticidad del fracaso: el fracaso consistente en que los caminos de Dios no son sólo los de la palabra y la respuesta, sino también aquellos, perturbadores, de la nada del silencio”. “Las imperfecciones de Dios. El *evangelium crucis* y lo sagrado como reverso de Dios” en Félix Duque, ed., *Lo santo y lo sagrado*, Editorial Trotta, Madrid, 1993, p.152





sí, y una particularidad cuyo solo destino es ser la encarnación de una “sublimidad” que trasciende su propio cuerpo.<sup>28</sup>

El concepto de alteridad, entonces, implica evidenciar ese espacio de misterio, de silencio, de diferencia, que se juega dentro y entre las identidades instituidas. Lo absoluto no existe como entidad acabada fuera de la pluralidad de particularidades que lo compone, así como ninguna particularidad puede absolutizarse a razón de la misma existencia del otro. Esta dinámica entra en juego al reconocer el espacio diferencial en que habitamos. De aquí, Franz Hinkelammert habla de la necesidad de *la apertura de un espacio teológico que promueva la imposibilidad de absolutización de toda opción socio-política concreta*, con la intención de evidenciar tanto la fragilidad del status quo como también la contingencia identitaria de cualquier tipo de identidad política (sea un poder central o una práctica emancipatoria). Podríamos decir que la presencia divina en la historia dispone un *vacío ontológico* y abre la espacialidad necesaria para la creación de un espacio plural, compuesto de un sinnúmero de particularidades que intentan dar sentido a la inevitable necesidad de nominar (lo divino, lo social, la identidad, etc.) aunque nunca pueden clausurar definitivamente dicha búsqueda. Más aún, esta dinámica deconstruye el propio estatus ontológico de la misma particularidad. Aquí la importancia de lo que Hinkelammert llama *imaginación trascendental*, como punto de partida de los “conceptos trascendentales” que los procesos de institucionalización producen cuando quieren clausurar su identidad y poder. En sus palabras:

Mientras los conceptos trascendentales parten de objetivaciones de las relaciones sociales entre los sujetos y los llevan al límite de conceptos de perfección institucional, la imaginación

28 Ernesto Laclau, *op. cit.*, p.127



trascendental parte del reconocimiento entre sujetos efectivamente experimentados, trascendentalizándolos también en una situación de perfección.<sup>29</sup>

En resumen, *la búsqueda de un espacio de alteridad socio-política requiere de una imaginación trascendental que deconstruya todo particularismo, que promueva la pluralización del contexto religioso y denuncie toda absolutización de poder que clausure la heterogeneidad y la libertad. Este mismo acto constitutivo de lo plural desde la noción de alteridad divina y la relativización de cualquier voz particular, es en sí un acto político ya que promueve un sentido y una práctica que apelan a la necesidad de resignificar lo identitario y en ver lo socio-histórico como un campo abierto a la constante nominación, y no desde la clausura desde un universal particular (sea religioso, político, ideológico, etc.)*

La teología latinoamericana ha hablado mucho de que Dios se encuentra en los márgenes. Radicalizando este elemento, podemos decir que Dios se encuentra y actúa *en las fronteras de sentido de la existencia*, permitiendo trascender críticamente cualquier tipo de absolutismo político y religioso, como también promueve la necesidad de la existencia de un espacio socio-político heterogéneo y plural. Como dice Hannah Arendt, es la búsqueda del “milagro” que evoca la trascendencia de la fe cuando surge algo inesperado e imprevisible.<sup>30</sup>

## Conclusión

Hemos analizado cómo el pluralismo religioso no implica solamente una descripción coyuntural del conjunto de expresiones que personifican su campo, sino que representa un fenómeno

---

29 Franz Hinkelammert, *Crítica de la razón utópica*, DEI, San José, 1990, p.257.

30 Hannah Arendt, *op. cit.*, pp.64-65



dentro de la complejización y “heterogenización” del espacio socio-político contemporáneo. De esta manera, dicha pluralización debe ser comprendida como constitución de un lugar diferencial que promueve la creación de imaginarios sociales, la inclusión de diversos agentes a través del reconocimiento de sus narrativas y experiencias, y la promoción de la necesaria diferenciación del campo social.

La teología posee un rol central en la promoción y mantenimiento de esta pluralidad. Para ello, hemos recurrido a la idea de alteridad/trascendencia –términos utilizados no sólo por la teología sino también por la filosofía política contemporánea-, cuya tensión constitutiva permite realizar una relectura de la tensionalidad inherentes a la complejidad del espacio socio-político y religioso desde su visión en torno a la dinámica presente en la manifestación histórica de lo divino. Dicha alteridad se mantiene presente en las particularidades, así como cada una de ellas se ve atravesada por lo trascendente, deconstruyendo así la clausura de su estatus ontológico como posible única nominación. Esta dinámica, llevada al campo de lo socio-político, permite la construcción de un espacio de significación abierto desde la diferencialidad que imprime el lugar del Otro y los otros.

En otros términos, la promoción de la alteridad implica una respuesta ética hacia el Otro, hacia la diferencia en tanto elemento constitutivo de la existencia, especialmente hacia el marginado/a y excluido/a por el orden establecido (sea social, económico, sexual, cultural, etc.) Es hacer de la pluralidad una instancia de reivindicación de las particularidades y de crítica a los poderes centrales y los marcos homogeneizantes de lo político. Es la creación de un *pensamiento fronterizo* (Walter Mignolo<sup>31</sup>) que parta de los márgenes del poder del conocimiento

---

31 Walter Mignolo, *Desobediencia epistémica*, Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2010



para desautorizarlo. Es, también, la búsqueda de la pluralidad de alternativas que permitan los espacios entre-medio (Homi Bhabha<sup>32</sup>) que existen entre cualquier determinación, para buscar y encontrar lo diverso desde –en palabras de Gustavo Gutiérrez- el *reverso de la historia*.<sup>33</sup>

### Referencias bibliográficas

- AAVV, *Democracia, ¿en qué estado?*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2010
- Arendt, Hannah, *¿Qué es la política?*, Paidós, Barcelona, 1997
- Bader. Veit, “Religious Pluralism. Secularism or Priority for Democracy?” en *Political Theory*, Vol. 27, N 5, 1999, p.602
- Bhabha, Homi, *El lugar de la cultura*, Manantial, Buenos Aires, 2002
- comp., *Nación y narración: entre la ilusión de una identidad y las diferencias culturales*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2010
- Bourdieu, Pierre, *Génesis y estructura del campo religioso*, CEIL-PIETTE, Buenos Aires, 2003
- Burity, Joanildo A. (2009), “Religião e lutas identitárias por cidadania e justiça: Brasil e Argentina”. *Ciências Sociais Unisinos* (45), 3, pp.183-195.
- Barth, Karl, *Comunidad civil y comunidad cristiana*, Ediciones Tauro, Montevideo, 1967
- Butler, Judith y Spivak, Gayatri Chakravorty, *¿Quién le canta al estado-nación? Lenguaje, política, pertenencia*, Paidós, Buenos Aires, 2009
- Carozzi y Cernadas, *Ciencias sociales y religión en América Latina*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2007
- Connolly, William E., *Identity/Difference. Democratic Negotiations of Political Paradox*, Cornell University Press, Ithaca, 1991
- *Why I am Not a Secularist*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1999
- Catoggio, María Soledad, “Gestión y regulación de la diversidad religiosa en la Argentina. Políticas de ‘reconocimiento’ estatal: el

32 Homi Bhabha, *El lugar de la cultura*, Manantial, Buenos Aires, 2002

33 Gustavo Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres*, Sígueme, Salamanca, 1982



- Registro Nacional de Cultos” en Fortunato Mallimaci, ed., *Religión y política*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2008, pp.105-116
- Ellacuría, Ignacio, “Historicidad de la salvación cristiana” en Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, comps., *Mysterium Liberationis*, Tomo I, UCA Editores, San Salvador, 1993, pp. 328-329
- Frigerio, Alejandro, “Questioning religious monopolies and free markets: the role of the state, the church(es) and secular agents in the management of religion in Argentina”, 2011, Inédito
- Forte, Bruno, “Las imperfecciones de Dios. El *evangelium crucis* y lo sagrado como reverso de Dios” en Félix Duque, ed., *Lo santo y lo sagrado*, Editorial Trotta, Madrid, 1993
- Giménez, Gilberto, ed., *Identidades religiosas y sociales en México*, UNAM, México, 1996
- Gutiérrez, Gustavo, *La fuerza histórica de los pobres*, Sígueme, Salamanca, 1982
- *Teología de la liberación. Perspectivas*, CEP, Lima, 1996 [1971]
- Hinkelammert, Franz, *Crítica de la razón utópica*, DEI, Santo José, 1990
- Laclau, Ernesto, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2000
- *Misticismo, retórica y política*, FCE, Buenos Aires, 2002
- Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal, *Hegemonía y estrategia socialista*, FCE, Buenos Aires, 2006
- Lefort, Claude, *La invención democrática*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1990
- Lutero, Martín, *Obras*, Tomo IV, Editorial Paidós, Buenos Aires, 1976
- Mignolo, Walter, *Desobediencia epistémica*, Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2010
- Mouffe, Chantal, *En torno a lo político*, FCE, Buenos Aires, 2007
- Rancière, Jacques, *El desacuerdo*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1996
- *El odio a la democracia*, Amorrortu, Buenos Aires, 2007
- *Momentos políticos*, Capital Intelectual, Buenos Aires, 2010
- Rieger, Joerg, *Globalization and Theology*, Abingdon Press, Nashville, 2010
- Santos, Boaventura de Sousa, *Reinventar la democracia, reinventar el Estado*, CLACSO, Buenos Aires, 2006
- Tamayo Acosta, Juan José, *Nuevo paradigma teológico*, Trotta, Madrid, 2004



Tschannen, Oliver, "Sociological controversies in perspective" en *Review of Religious Research* 36(1): 1994

Von Sinner, Rudolf, "A Santíssima Trindade é a melhor Comunidade" en *Estudos Teológicos*, Vol. 48, no. 2 (2008), São Leopoldo (Brasil):Escola Superior de Teologia, 1961, p. 51-73

