OPEN ACCESS

ESCOLA DE HUMANIDADES
PUCRS

CIVITAS
Revista de Ciências Sociais
Programa de Pós-graduação em Sociologia e Ciência Política

Civitas, Rev. Ciênc. Soc. 26: 1- 12, jan.- dez. 2026
e-ISSN: 1984-7289 | ISSN-L: 1519-6089

ARTIGOS

Lo religioso, lo público y lo común: de la neutralidad conservadora al pluralismo democrático

O religioso, o público e os bens comuns: da neutralidade conservadora ao pluralismo democrático

Religion, the public and the commons: from conservative neutrality to democratic pluralism

Nicolás Panotto[1]
orcid.org/0000-0002-0513-7175
nicolas.panotto@uni-oldenburg.de

Miguel Mansilla[2]
orcid.org/0000-0001-5684-078
mansilla@unap.cl

Recebido em: 26 nov. 2024
Aprovado em: 15 jun. 2026
Publicado em: 06 out. 2026.

Resumen: El presente artículo parte de la idea de que los conflictos y tensiones entre lo religioso y lo público actualmente responde a una comprensión reduccionista heredada de la modernidad sobre cada campo y su vinculación. De aquí, este trabajo pretende ofrecer una lectura crítica de esta relación en la modernidad, así como de cada una de las categorías en juego, para desde allí dar cuenta de posibles nuevos puentes entre estos espacios, desde una clave democrática.
Palabras clave: Espacio público. Religión. Lo común. Democracia. Secularización.

Resumo: Este artigo parte da ideia de que os conflitos e tensões entre o religioso e o público respondem, atualmente, a uma compreensão reducionista herdada da modernidade sobre cada campo e a sua relação. Assim, este artigo pretende oferecer uma leitura crítica desta relação na modernidade, bem como de cada uma das categorias em jogo, de modo a dar conta de possíveis novas pontes entre estes espaços, numa perspectiva democrática.
Palavras-chave: Espaço público. Religião. Bens comuns. Democracia. Secularização.

Abstract: This article is based on the idea that the conflicts and tensions between the religious and the public sphere respond to a reductionist understanding inherited from modernity about each field and its linkage. Hence, this paper aims to offer a critical reading of this relationship in modernity, as well as of each of the categories at stake, in order to account for possible new bridges between these spaces, from a democratic perspective.
Keywords: Public space. Religion. Commons. Democracy. Secularization.

La relación entre lo religioso y el espacio público ha sido un tema de debate durante la era moderna, cuyas consecuencias – con sus posibilidades, errores y reduccionismos – heredamos hasta la actualidad. Representa una trama compleja, ya que no evoca solamente a la idea de visibilidad de las comunidades religiosas en el campo social. Es, más bien, un fenómeno atravesado por muchas disputas y tensiones. Por ejemplo, hace eco de cómo se redefinen los procesos de secularización, es decir, los cambios en los modos en que lo religioso opera en la sociedad civil y el campo político; también sobre cómo se definen en tanto categoría lo sagrado, sus procesos de institucionalización y qué lugar se les otorga en el campo social; desde dónde deben posicionarse y qué

Este é um artigo de acesso aberto distribuído sob a licença CC-BY 4.0, que permite a cópia e redistribuição do material em qualquer formato e para qualquer finalidade, desde que a autoria original e os créditos de publicação sejam mantidos.

[1] Universidad de Oldemburgo, Alemania.
[2] Universidad Arturo Prat, Chile.

temas son permitidos abordar o no; cuales son los mecanismos establecidos para dicha visibilización, entre muchos otros temas que podríamos afirmar.

Una de las obras pioneras en la discusión sobre la complejidad de este campo y su necesidad de redefinición a la luz de las transformaciones posmodernas es el trabajo de José Casanova (1994), en cuyo libro *Public Religions in the Modern World* plantea que el proceso de secularización moderna, en realidad, no significó una desaparición del fenómeno religioso tal como planteaban las teorías políticas en la primera mitad del siglo 20, sino más bien su mutación y desplazamiento desde los nuevos escenarios resultantes de la diversificación del campo social. En otra obra más reciente, Casanova (2012, 131) resume la definición de *religiones públicas* de la siguiente manera:

> Las religiones públicas de la sociedad política pudieran ser conceptualizadas como la auto-organización colectiva y la movilización de los grupos religiosos y sus recursos institucionales como grupos de interés que compiten con otros grupos de interés para situar sus ideales e intereses materiales en la arena política.

Este autor, además, identifica tres dinámicas principales que adoptan dichos grupos. Primero, la movilización de diversos sectores hacia la transformación en movimientos sociales. Segundo, el ejercicio de *lobby* institucional a nivel federal, estatal y local. Por último, la movilización electoral y la organización de partidos políticos a nivel local, estatal o federal (Casanova 2012, 131).

La identificación de esta intrínseca dimensión pública de lo religioso nos lleva plantear que dicho campo posee un lugar fundamental en las dinámicas sociopolíticas contemporáneas. Si analizamos algunos de los problemas actuales de esta relación, podemos señalar tres elementos que entran en tensión: la *extensión sociológica* de la presencia del campo religioso, los canales político-institucionales para vehiculizar dicha relación y el tratamiento de *agendas de coyuntura* que desplazan las bases del vínculo. Hablamos de "tensiones" ya que estos tres campos presentan dificultades constitutivas que, a su vez, obstaculizan mecanismos más efectivos de articulación frente a los procesos de cambio histórico. Por ejemplo, las herramientas político-jurídicas con las que contamos para abordar el tema religioso – leyes de libertad religiosa, instancias de diálogo religioso convocadas por estados, políticas públicas interreligiosas, entre otras – no dan cuenta de la complejidad y amplitud sociológica de la presencia religiosa actual, no sólo en términos demográficos sino también identitarios, ideológicos, políticos y discursivos. Por su parte, muchos espacios religiosos ven con ciertas resistencias la vinculación con el campo de la política institucional, tanto a raíz del desconocimiento de la clase política o el estado con respecto al mundo religioso, como también porque muchas veces definen como "intromisión" el hecho de seguir los necesarios y consensuados procesos establecidos del diálogo político a la hora de vincularse con el sector público institucional. Es decir: quieren incidir en el campo político, pero evitando las reglas del juego determinados democráticamente para su desarrollo. Finalmente, este cortocircuito conlleva a que muchos de los debates públicos coyunturales donde las religiones participantes no utilizan los cauces propicios, poniéndose en evidencia – tanto de una parte como de otra – las luchas de poder sobre lo que corresponde a cada parte.

Creemos que estas tensiones y dificultades devienen de un problema de conceptualización de cada campo en juego, así como de su relación. Por ello, habiendo demarcado estos contextos, haremos el ejercicio de analizar cómo ciertas categorizaciones de lo religioso (y sus derivados) y de lo propiamente público heredadas de la modernidad, intervienen en visiones reduccionistas no sólo de cada elemento sino de su vinculación. De aquí, finalmente, propondremos algunas vías para redefinir esta relación, partiendo de una reconceptualización de lo religioso y lo público en tanto condiciones.

Sobre los límites de los sentidos naturalizados respecto al mundo religioso

Volviendo al concepto de espacio público, las tensiones entre los tres campos mencionados tam-

bién afectan en las dinámicas políticas concretas que se dan en él. Por ejemplo, algunas religiones alegan la sola densidad sociológica como una vía de legitimación para sus posicionamientos frente a debates políticos, sin considerar que existen mecanismos y marcos político-jurídicos que determinan su desenvolvimiento político, los cuales deben acatar para participar de un espacio amplio de intercambio. Aducen que por el solo hecho de ser religiones cuentan con un derecho particular y estatus diferencial al resto de los agentes sociales, desde una especie de intransigencia epistémica que les permite no sólo pretender imponer valores universales sino también alegar discriminación al sentirse amenazadas, frente al avance de otras agendas que pueden ser críticas o simplemente distintas (Panotto 2024). Esto es lo que podemos denominar como la pretensión de exclusivismo sociológico de la religión. Pareciera que las religiones cuentan con reglas propias para su manejo en el espacio público, no sólo evadiendo el acatamiento de esas normas consensuadas socialmente sino también posicionándose en un estatus de legitimidad que se diferencia y en algunos aspectos "supera" el lugar de otras expresiones dentro de la sociedad civil.

Ahora bien, estos problemas no surgen solamente a raíz de estas pretensiones de exclusivismo sociológico por parte de algunos sectores religiosos y su "coerción" sobre las fronteras institucionales. Podemos decir que, de forma inversa, estas falencias son también vehiculizadas por los propios mecanismos político-jurídicos liberales y sus nociones de lo religioso. En otros términos, las conceptualizaciones modernas en torno a lo religioso que imperan dentro del liberalismo dan lugar a reduccionismos y estereotipos funcionales a los sectores de poder religioso (Hurd 2015; Keane 2015; Panotto 2022a).

Lo vemos, por ejemplo, en la creciente incidencia de grupos religiosos conservadores. La falta de marcos jurídicos sobre libertad religiosa desde una mirada plural, la falta de un régimen de laicidad real o la intervención de categorías institucionales, monoteístas o cristiano-céntricas de lo religioso (descartando nociones como espiritualidad, religiosidad popular, entre otra), permite que estos grupos intervengan de forma monopólica. Sin embargo, por otro lado, también debemos subrayar el hecho de que existen ciertos conceptos políticos también heredados de la modernidad con respecto a la relación con lo religioso, los cuales colaboran aún más a profundizar instancia de monopolio religioso. Nos referimos concretamente a los sentidos de secularización, laicidad, libertad religiosa, incluso el mismo concepto de "religión" (Panotto 2022a; Yountae 2022).

Aquí es donde emergen algunas preguntas básicas que requieren ser repensadas. Por ejemplo, ¿en qué medida la noción de "neutralidad" del estado ha contribuido a polarizar la relación religión-espacio público, y así impedido un debate para confrontar las miradas conservadoras desde la canalización de una pluralidad religiosa como asunto público, que sirva a disputar el sentido de monopolio de ciertas voces particulares, especialmente las cristianas conservadoras? ¿No se ha confundido la no confesionalidad estatal con la exclusión del mundo religioso como posible interlocutor en el debate público junto a otras voces, para así poder construir instancias de mediación e incluso contención de voces monopólicas? Por supuesto que debe haber separación entre iglesia y estado. Pero la noción de "neutralidad" ha llevado a una especie de artificio, donde lo religioso ha quedado relegado a lo privado, mientras los sectores religiosos hegemónicos cooptaron el tratamiento público de lo religioso.

El debate de fondo es qué entendemos por estado. Como dijo Charles Taylor contestando a Jürgen Habermas: el problema de la secularización no es tanto sobre qué hace el estado con la religión, sino con la pluralidad del campo social (Mendieta y VanAntwerpen 2011, 61-8). Aquí es donde la noción de "neutralidad" demuestra las limitaciones de ese purismo epistémico que pretenden ciertas corrientes liberales tradicionales. En este sentido, podemos pensar en que el estado no debe priorizar una voz exclusiva, pero no ser neutral con el tema religioso en sí, abordándolo desde su pluralidad. En palabras de Chantal Mouffe (2006, 325),

> Hablar, entonces, de la separación entre iglesia y estado, es una cosa; otra es hablar de la separación entre religión y política; e inclusive otra cosa es hablar de la separación entre lo público y lo privado.

Por otro lado, ¿acaso la idea de "libertad" en su sentido liberal clásico y su correlato como "libertad religiosa" – partiendo de la histórica división entre lo privado y lo público –, no ha servido también de plataforma para que ciertas voces religiosas defiendan agendas políticas restrictivas e incluso se opongan al desarrollo de otros derechos en nombre de la "vulneración de la libertad religiosa"? Otra vez vemos cómo un sentido esencialista, individualista e instrumental de la libertad privada, opera en contra de un espacio público plural, promoviendo la libertad religiosa como un derecho excluyente.

Como sostienen algunas lecturas críticas (Chandhoke 2015), el énfasis en la libertad religiosa como creencia individual deja de lado otros modos en que lo religioso y lo social, lo cultural y lo político pueden vincularse, más allá de una "decisión" individual. Uno de los principales problemas dentro de los análisis socio-antro-politológicos es la distinción entre *religión-individuo* y *religión-cultura* (Marzal 2015). La primera, que sostiene el encuadre general de la noción de libertad religiosa, parte de una comprensión de la creencia como sujeto--creyente-que-decide, quien es depositario de las consecuencias del accionar sobre la cultura y la sociedad. Por su parte, la relación religión-cultura suele partir de una comprensión de lo religioso como sistema simbólico (Geertz 2006), dimensión que se cristaliza desde una matriz comunitaria más que individual, aunque también es dable a una concepción esencialista, según el contexto (Asad 2003; Panotto 2021).

Esta distinción no sólo incide en la forma como se delimita lo religioso en tanto objeto sino también su dimensión comunitaria y la propia impronta cultural que entra en juego. El problema de esta diferenciación, como ya se ha indicado, son las consecuencias políticas de la confinación de lo religioso en la disyunción micro-macro, sujeto--estructura, individuo-comunidad, que impiden encontrar acercamientos más amplios. De aquí que la primera distinción termina enclaustrando lo religioso a una dimensión moral privada, y la segunda, a una noción tradicionalista de lo cultura. Por ello, la primera distinción es instrumentalizada principalmente por expresiones religiosas hegemónicas (principalmente monoteístas, pero no exclusivamente) las cuales abogan por una visión moralista de las creencias, con claras reminiscencias institucionalistas (que se distinguen de lo cultural), mientras la segunda se aplica a religiosidades "minoritarias" y formatos alternativos de sociedad urbana, como los pueblos indígenas, donde se aplica un sentido restrictivo de cultura.

Elizabeth Shackman Hurd (2015, 48) resume las implicancias políticas de esta visión sobre la libertad religiosa de la siguiente manera:

> La protección de la libertad religiosa internacional como norma universal depende de, e incluso santifica, una psicología religiosa que se basa en la noción de un sujeto autónomo que elige sus creencias y luego las pone en práctica libremente. Esta concepción de la religión normaliza a los sujetos (religiosos) para los que "creer" se considera la característica universal que define lo que significa ser religioso, y el derecho a elegir la creencia propia como la esencia de lo que significa ser libre. Este enfoque de la religión se basa en una figura de fe específica e históricamente localizada y en una noción de creencia particular e históricamente contingente.

En otras palabras, las dificultades que encontramos en el abordaje de la relación religión-espacio público y el tipo de incidencia monopólica que a veces alcanzan sectores conservadores, nacen de un doble inconveniente: de los propios problemas en el modo en que el campo religioso se vincula con lo social, así como de las limitaciones que nacen de los conceptos moderno-occidentales que encuadran la teoría y práctica político-jurídica contemporánea, tanto a nivel local como internacional, con relación al campo religioso. Por ello, necesitamos un trabajo también de doble vía: una reconceptualización del campo religioso (y de sus agentes, instituciones, configuración, dinámicas y procesos), así como de los conceptos políticos básicos que operan sobre su intervención pública (democracia, estado, laicidad, libertad, entre otras).

De aquí, una de las preocupaciones de este trabajo se focaliza en la necesidad de desmantelar ciertas categorías naturalizadas, especialmente de esta relación. Hay muchas maneras de hacerlo. Una de las vías es el cuestionamiento a la noción de secularización o laicidad, pero ello lo hemos desarrollado en otros trabajos ((Mansilla 2008; 2009; Panotto 2022a; 2022b). Como complemento y diálogo con dichos abordajes, propondremos otra mirada, a saber, ampliando el desarrollo del sentido de lo público, lo que nos puede servir como un camino para introducir, también, otros modos de comprender el campo de lo religioso.

Lo público en la encrucijada de la crisis moderna

La noción de "lo público" en su definición tradicional ha sido ampliamente discutida, especialmente por el impacto de la globalización: los estados ya no son las instituciones de su resguardo considerando el impacto del mercado global o el nacimiento de instancias regionales y multilaterales (Bohman 2007; Nash 2014); la idea de nación ya no representa un concepto aglutinante de construcción identitaria en vistas de los desplazamientos fronterizos y al reconocimiento de la porosidad de las fronteras identitarias (Delgado 2011; Warner 2012); finalmente, el alcance de los medios de comunicación ha transformado las maneras en que se construyen los sentidos que dan lugar a las pertenencias tanto identitarias como territoriales (Castells 2018). Esto ha movilizado una amplia producción, que va desde las ciencias sociales y la redefinición de la territorialidad de lo público, hasta la filosofía con las implicancias de la noción de "lo común", o las ciencias políticas y el replanteamiento del impacto de las institucionalidades modernas tradicionales (Almazán y Barcena 2023; Laval y Dardot 2014).

Partiendo de aquí, nos centraremos en dos ejes que nos sirven para el análisis en torno al lugar público del campo religioso, a saber: cómo se *compone* lo público y cómo se *opera* en él. El primero tiene que ver con la definición estricta del locus de lo público, mientras que su operativización se relaciona con las dinámicas políticas que se establecen para el movimiento y relacionamiento de los agentes que lo componen. En este sentido, la politóloga Nora Rabotnikof (2005) sugiere que existen tres sentidos de lo público: 1) lo común/general frente a lo individual/particular; 2) lo público frente a lo oculto, y 3) lo cerrado frente a lo abierto. Esto nos lleva a que la definición sobre la composición de lo público tiene directa relación con la combinación de estos sentidos.

Si nos remitimos a sus orígenes, lo público nace de la noción griega de *polis* como el espacio ciudadano (en sí excluyente, ya que solo incluía a varones libres) donde se delibera desde la palabra sobre las cuestiones comunes. Para esta deliberación, se parte de la división platónica entre *episteme* o *logos* (conocimiento desde la verdad) y *doxa* (mera opinión), cuya delimitación involucra una jerarquización en términos de manejo discursivo, formación, e incluso pertenencia socioeconómica (o, como se diría unos siglos después, cuestiones de clase). Posteriormente, el derecho romano intervino a partir de la distinción entre *res publica* y *populus* frente a la *res privata*, el *in commercio* y el *in patrimonio*. Mientras los primeros remiten al grupo que maneja el debate público (lo que hoy llamamos la "clase política"), lo segundo – la *res privata* – se relacionaba con el poder del *pater familias* en el *domus*, es decir, la casa.

El uso de lo público se transforma entre los siglos 17 y 18, donde se establecen las diferencias entre estado, comunidad e individuo. Una de las ideologías que más impacto tuvo en esta clasificación fue el liberalismo, que une el bien público con el bien privado como una forma de proteger los derechos individuales y el territorio. En este proceso se dieron algunas paradojas. Por una parte, el reconocimiento de las individualidades pluralizó el espacio público. Nace aquí la discusión sobre los derechos, especialmente individuales. La concepción liberal del espacio público se enfoca precisamente en la satisfacción del individuo y su libertad.

Sin embargo, paralelamente nació la idea de estado a partir del siglo 17 como un modo de resguardo de estos derechos. Ahora bien, como afirma Jürgen Habermas (2009), la dimensión burguesa y

liberal del estado, que comenzó entre el siglo 17 y 18, se contradijo a sí misma al reaccionar frente a la posibilidad de un "pueblo autónomo". La respuesta a este proceso fue una paulatina distancia entre lo que se llegó a distinguir como la comunidad política de la comunidad social, la clase política de la sociedad, o concretamente el estado de la sociedad civil. Lo estatal en tanto administración de lo público devino en una concepción institucionalista y procedimental de lo político, elemento que comenzó incluso a ser cada más más ajeno como elemento constitutivo de la sociedad. Es decir, los procesos de institucionalización de lo político y el nacimiento del estado (basados en los sentidos de soberanía y nación) despolitizaron nominalmente el campo social.

Decimos "nominalmente" porque ello, efectivamente, no sucedió. A pesar de que la clase política y la oligarquía se auto adjudicaron el control de la institucionalidad política, lo social nunca dejó de ser un elemento determinante en los desplazamientos de lo político, desafiando la cooptación del estado o los grupos hegemónicos en el poder. Es precisamente esta tensión – la potencia (Negri y Casarino 2012) – constitutiva del espacio público moderno lo que puso en jaque, en las últimas décadas – a través de los diversos desplazamientos y movilizaciones hacia la sociedad civil –, lo que ha presionado a profundas transformaciones políticos (por ejemplo, el estallido social chileno en 2019). Frente a la desatención y pérdida de representación de lo estatal y el avance del neoliberalismo, se levantaron voces desde la sociedad civil, que atendieron a las demandas de grupos particulares y construyeron procesos de organización, representación y movilización (Mardones y Corona 2023). Este escenario instituyó un contexto paradójico entre, por un lado, una mayor distancia entre las instituciones políticas tradicionales y los reclamos sociales, y por otro, una dispersión en la efectividad política concreta de todos estos grupos, que por momentos no encuentran causes de transformación institucional.

Por ello Nora Rabotnikof (2005) habla de la necesidad de buscar el *núcleo cívico* entre la fragmentación de la sociedad civil y la cuestión identitaria, y la imposición del estado o de cualquier otra visión englobante. En sus palabras:

> Se subraya así: la posibilidad de consenso frente a la fragmentación; la visibilidad y la transparencia frente al secreto y la negación privada; la actuación y la participación ciudadana frente al monopolio decisional; el énfasis en lo general frente a la eclosión de los intereses particulares; y la posibilidad de expresar una cierta racionalidad social frente al decisionismo que "nade de la nada" (Rabotnikof 2005, 14-5).

En otras palabras, la construcción de lo público durante la modernidad ha promovido una serie de dicotomías, maniqueísmos y reconfiguraciones nunca resueltos (o, mejor dicho, resueltos convenientemente para los sectores hegemónicos distanciados del sentido de "pueblo"). Es así como surgieron los siguientes péndulos que hoy encuadran el espacio público:

- como el espacio de tensión entre epistemologías legítimas de participación (el logos, la razón, la pertenencia, la ciencia) y otras ilegítimas o de segundo nivel (la doxa, las creencias religiosas, lo subjetivo, el cuerpo);
- como espacio de diferenciación entre elementos que responden a campos de pertenencia particulares, como las cuestiones públicas (las normas, las leyes, las instituciones) y las cuestiones privadas (la moral, la casa, las creencias individuales, la sexualidad, la raza);
- como espacio de disputa entre actores que administran el logos (clase política, el estado, los varones, religiones institucionalizadas) y los marginales que pertenecen a la doxa (mujeres y niñeces, grupos de sociedad civil, religiosidades populares y espiritualidades).

Un último elemento para destacar de este desarrollo moderno en la construcción de lo público es cómo intervino el *proceso de secularización* como un aspecto fundamental. Recordemos que la secularización plantea que la sociedad no responde a una jerarquización que comienza en Dios y es mediada por la Iglesia, sino que está compuesta por muchos dispositivos, siendo lo religioso uno

más de ellos. De hecho, la secularización apeló en su momento al hecho de que lo religioso, poco a poco, perdería su podio.

Ahora bien, este proceso de secularización responde a dos elementos sumamente paradójicos, que son importantes para comprender algunas de sus dinámicas actuales. Primero, como afirman algunas lecturas decoloniales (Maldonado-Torres 2008; Panotto 2022b; Yountae 2022), la secularización de lo sociopolítico y cultural devino en una clasificación social de la otredad no-occidental/moderna/blanca. A través del proceso de secularización, se profundizaron las distinciones entre "progreso" y "retraso", razón y subjetividad, ciencia y magia, entre otras dicotomías que, en realidad, representan procesos de diferenciación sobre lo que es legítimamente aceptado como parte de lo público, en el marco de la colonialidad moderna.

Segundo, a pesar del nacimiento de la "neutralidad" estatal y la división con la iglesia, en la Europa post Westfalia 1648 (hecho histórico que se reconoce como el nacimiento de la noción de estado y soberanía a través del tratado entre las fuerzas europeas) preponderó la jurisprudencia cristiana – que posteriormente devino en el Derecho Internacional (Dosdad 2006). En otros términos, estos dos elementos nos muestran que el proceso de secularización es, en realidad, un proceso de purificación, jerarquización y cristianización "solapada" de lo público, donde las nociones cristiano-céntricas se mantuvieron intactas (ahora sin ese nombre, sino con el de Ley Natural y Filosofía Natural tomista).

Hay otras tensiones y dicotomías que entran en juego: la libertad frente a lo colectivo; lo individual frente a lo común; lo particular frente a lo universal; la Verdad frente a las verdades, entre muchas más. Estas tensiones y problemáticas abren algunas preguntas tanto de análisis como de proyección: ¿cómo hacer para que el espacio público sea una instancia de representación, visibilización e intercambio entre la pluralidad de expresiones que la componen? ¿De qué manera se pueden reconfigurar los procesos de institucionalización para que no sean instrumentalizados por los grupos de poder? ¿Cómo valorar otras *doxas* que vayan más allá de los enclaves racionalistas, institucionalistas y elitistas en torno a la participación y construcción de lo público? ¿Cómo crear vías para que las libertades particulares (sean individuales y colectivas) no obstaculicen bienes comunes?

De aquí la importancia de hablar de lo público como *el espacio de construcción del común democrático*. Lo público se compone de lo *común* (lo que demarcamos como demandas o consensos a partir de nuestra diferencialidad) y lo *compartido* (como los elementos simbólicos e institucionales que construimos para viabilizar lo que tenemos o pretendemos en común). Responde a la distinción y relación entre lo común/general, y los espacios públicos de deliberación para su determinación. Esto significa, en palabras de Rabotnikof (2005, 302), *pensar el espacio público como espacio común y espacio de aparición o, en otros términos, ir de una comprensión procedimental a una fenomenológica de lo público.*

Hablar de lo público como espacio de articulación sobre lo común nos exige una resignificación de la categoría frente a las promesas modernas bajo los significantes abstractos como mercado, nación, e incluso religión. Como afirma Jorge Alemán (2019, 103), lo común supera la dicotomía entre lo privado y lo público, como noción que no se deja capturar por y escapa de las identificaciones o estructuras políticas concretas. Destacar este elemento hermenéutico significa que lo público es constitutivamente plural y se instituye como un espacio de diálogo conflictivo, donde existen reglas no sobre lo que se determine sino sobre el proceso de intercambio.

Por esta razón, el debate por *lo común* va ligado con la democracia. Parafraseando a Daniel Innerarity (2019), la democracia siempre "complica" el espacio público. Lo mantiene como un elemento abierto, no clausurado. En sus palabras:

> Por su propia naturaleza, la democracia es un generador de contingencia; politizar, democratizar, implica siempre complicar ciertas cosas que antes estaban decididas por tradición, cuestionar la autoridad establecida, ampliar el campo de lo políticamente discutible, en suma, multiplicar las posibilidades (Innerarity 2019, 43-4).

La incapacidad de vivir la democracia tiene que ver con el pánico a esta complicación, que deviene del conflicto de vivir desde la diferencia (Rosanvallon 2016, 74). Dicho pánico lleva lo público a ser un espacio de legitimación de universales. De aquí que "lo común puede hacerse visible entrando en cortocircuito con la complicidad de las tendencias universalizantes y particularizantes" (Mezzadra y Neilson 2021, 385).

Lo común, en conclusión, implica que lo público no es una esencia ni un modelo de estructuración sociopolítica, sino u*na apuesta de búsqueda colectiva*. Esto nos invita a superar el concepto moderno de consenso por solapamiento que plantea el liberalismo (Rawls), que se basa en una noción a veces abstracta y neutral de lo público, hacia la idea de un consenso por confrontación, entendiendo que la construcción de lo público es siempre una disputa por una igualdad siempre inacabada, pero como horizonte ético de movilización (Mouffe 2014; Rancière 2007). Ello no posee una sola forma de representación, sino que se mantiene como un horizonte de búsqueda persistente e insistente. Como concluyen Christian Laval y Pierre Dardot (2014, 57): "Lo común debe ser pensado como una co-actividad, no como una co-pertenencia, co-propiedad o co-posesión".

Las religiones y lo público: entre cooptación, instrumentalización y posibilidades

Esta última frase de Laval y Dardot (2014) presenta un importante desafío a la hora de pensar en las religiones: ¿cómo pueden aportar al espacio público desde una co-actividad con otros actores en torno a demandas y representaciones comunes, sin pretender monopolizar una noción esencialista? Antes de responder, primero debemos puntualizar algunos elementos en torno a lo desarrollado sobre las transformaciones del espacio público y su impacto de lo religioso:

1. la distinción entre lo público y lo privado, donde lo religioso quedó dentro de la *res privata*, demarcó la acción política de lo religioso como guardiana de la "casa" controlada por el *pater*, es decir, siendo una bandera de la visión patriarcal de la realidad desde una moral conservadora;
2. la distinción entre *logos* y *doxa* como dos formas de abordar lo público, donde la primera posee la verdad absoluta y habilitada, también dio lugar a que los sectores cristianos conservadores se resguarden bajo el concepto de ciencia y "verdades naturales" como dispositivos desde los cuales actuar y definir lo público desde una noción a-ideológica de moral;
3. desde el proceso de secularización y su matriz cristiano-céntrica de estratificación y "neutralización" de lo social, las religiones hegemónicas – especialmente la cristiana – devienen en una especie de "pilar de los orígenes", de lo puro, de la Verdad, lo cual se traduce en disputas políticas y jurídicas muy concretas sobre lo que se debe permitir y prohibir;
4. la división entre lo estatal o partidario como la política procedimental y administrativa que controla el espacio público, en contraposición a la sociedad civil, llevó a que los sectores religiosos conservadores asuman una visión política jerarquizante, fortaleciendo acciones de incidencia desde lo jurídico, en relación con gobiernos y la diplomacia internacional, antes que la acción desde sociedad civil (aunque sin abandonarlo);
5. la globalización del espacio público latinoamericano también da cuenta de una reconfiguración de la incidencia religiosa neoconservadora, que ahora actúa a través de redes regionales y en instancias multilaterales.

Aquí nuevamente entran los dos dilemas presentados al inicio. Primero, identificamos un problema en la propia definición de lo religioso y sus correlatos discursivos y teológicos, que sugieren que lo sagrado y las creencias implican de por sí un pensamiento homogéneo y metafísico, además de responder a una neutralización y naturalización de las dinámicas públicas (Asad 1994; Fitzgerald 2000; King 2017). Esta operación hermenéutica incide tanto en las propias pretensiones de grupos religiosos, como también en los modos en que

los actores sociales interpelan y comprenden las religiones y espiritualidades. La pregunta es: ¿cómo aporta una definición más amplia de lo religioso a nuevas vías de su relación con el espacio público?

En otras palabras, podremos decir que el propio proceso moderno de secularización y la jerarquización del espacio público que relega el campo de las creencias al ámbito de lo privado confirió a lo religioso, como hemos dicho, una pretensión de *exclusividad sociológica*, al delimitar sus fronteras categoriales no sólo frente al resto de los actores sino también acotando su composición interna a una definición esencialista e institucionalista, que no comprende las complejidades y pluralidades internas en términos discursivos, ideológicos y dogmáticos. En otros términos, la separación objetivante del elemento religioso frente a otros aspectos que operan en el campo social, finalmente jugó en contra al desconectarlo – al menos simbólica y discursivamente – de instancias públicas que podrían disputar esta pretensión de exclusividad que aducen algunos de sus agentes. Por eso hoy lo religioso es un elemento fácilmente instrumentalizable: no se lo comprende dentro de la compleja maraña de relaciones sociopolíticas que lo atraviesan sino como una instancia maleable al antojo de su liderazgo institucional. Por otra parte, como hemos indicado, las distinciones y jerarquizaciones que plantean los imaginarios modernos y liberales sobre lo público también intervienen en la forma en que este vínculo se gesta.

Podemos identificar tres elementos de la definición de lo público en la modernidad que tienen directa relación con el campo religioso, a saber: 1) la *neutralidad* como una especie de purismo que trasvasa las particularidades y subjetividades que habitan en él; 2) la idea de lo público desde un ordenamiento determinado por *leyes naturales*; y 3) la primacía del *individualismo* como la unidad básica de comprensión de la realidad y, desde allí, la representación de las creencias. Los tres pilares se reflejan en los discursos religiosos conservadores de diversas maneras: a través de la desideologización de lo público y lo político (acusando de sesgo o parcialidad ideológica, o como un campo que se quiere imponer y contraponer a la ciencia, como la llamada "ideología de género"); diferenciando la "objetividad" de la ciencia natural frente al "sesgo ideológico" de las ciencias sociales; y apostando por un sentido restrictivo de la libertad – como la libertad religiosa – la cual posee un estatus de mayor valor frente a otra libertades colectivas.

¿Cómo pensar, entonces, en las religiones y espiritualidades como un aporte al principio de lo común democrático que requiere el espacio público contemporáneo? Aquí necesitamos también retomar dos elementos centrales: la forma de legitimar la presencia pública de lo religioso y el modo en que dichos sectores operan políticamente en él. Hoy día la discusión no es "religión si, religión no", sino cómo y desde dónde lo religioso incide en lo público. Las visiones secularistas de la modernidad que intentaban "purificar" el espacio público de lo religioso como la *doxa* opuesta al *logos*, no sólo fracasaron como proyección, sino que incluso facilitaron impedimentos epistémicos, jurídicos, políticos e incluso institucionales para que hoy podamos desentrañarnos de visiones neoconservadoras hegemónicas operativas en lo público. El no plantear una visión que asume el lugar de las creencias en el marco de la pluralidad constitutiva de lo social, permitió que fueran las voces monopólicas y ligadas a los grupos de poder los que tomen el manejo.

Conclusiones

Jean-Luc Ferry (2016) plantea que una conversión de las religiones a un uso público de su propia razón supone la interiorización de los principios de una sociedad abierta. Asumir esta apertura implica reconocer que ninguna identidad religiosa posee un privilegio epistemológico natural para definir unilateralmente el orden social, moral o político. Más bien, supone comprender que toda intervención pública de las religiones se encuentra atravesada por la pluralidad constitutiva de las democracias contemporáneas y, por ende, por la necesidad de construir mediaciones, consensos conflictivos y mecanismos de coexistencia con otras voces, creencias y proyectos de sociedad.

El recorrido realizado en este trabajo nos permitió observar que muchos de los conflictos con-

temporáneos entre religión y espacio público no derivan simplemente de una "presencia excesiva" de lo religioso en la política, como suelen afirmar ciertos discursos secularistas tradicionales. El problema es más profundo y se relaciona con las propias categorías modernas mediante las cuales fueron construidas tanto la idea de religión como la noción de espacio público. En otros términos, las tensiones actuales responden a una arquitectura conceptual heredada de la modernidad liberal y colonial, que produjo una serie de dicotomías –público/privado, razón/creencia, *logos/doxa*, universal/particular – que todavía estructuran los modos de comprender la relación entre política y religión.

Desde esta perspectiva, el proceso moderno de secularización no puede entenderse simplemente como la retirada progresiva de lo religioso del espacio público. Tal como muestran diversas lecturas críticas y decoloniales mencionadas, la secularización también funcionó como un proceso de clasificación, jerarquización y regulación de las formas legítimas de participación pública. La llamada "neutralidad" estatal no implicó la desaparición de determinadas matrices religiosas, especialmente cristiano-céntricas, sino más bien su traducción a lenguajes jurídicos, morales y políticos aparentemente universales. De allí que muchos discursos conservadores contemporáneos puedan presentarse como defensores de la "naturaleza", la "familia" o la "ciencia", ocultando el trasfondo religioso y moral que estructura dichas posiciones.

Por esta razón, uno de los principales desafíos contemporáneos consiste en desmontar la ficción de neutralidad absoluta sobre la que se construyó gran parte de la teoría política moderna. La cuestión no es eliminar las particularidades del espacio público, sino precisamente reconocer que toda sociedad democrática está compuesta por una pluralidad irreductible de visiones de mundo, sensibilidades, tradiciones culturales y matrices simbólicas. Lo público no puede seguir pensándose como un espacio purificado de diferencias, sino como el escenario conflictivo donde dichas diferencias negocian formas de coexistencia.

En este punto, la noción de lo común adquiere una relevancia central. Tal como se desarrolló anteriormente, hablar de lo común no significa retornar a una idea homogénea de comunidad ni a un universal abstracto que suprima las diferencias. Por el contrario, lo común remite a una construcción siempre inacabada, abierta y conflictiva, que emerge desde la interacción entre sujetos y colectivos diversos. Lo común democrático no constituye una esencia previa ni un consenso definitivo, sino una práctica permanente de articulación entre diferencias.

Esto implica también redefinir la democracia más allá de sus dimensiones meramente procedimentales o institucionales. La democracia no puede reducirse a mecanismos electorales o a dispositivos formales de representación. Como señalan autores como Mouffe (2006, 2014), Rancière (2007) o Rosanvallon (2016), la democracia implica la institucionalización del conflicto y el reconocimiento de que ninguna identidad particular puede clausurar completamente el sentido de lo público. En este marco, las religiones no deben ser concebidas como cuerpos externos o excepcionales frente a la democracia, sino como actores que participan de las mismas disputas, tensiones y negociaciones que atraviesan a cualquier otro sector de la sociedad civil.

Ahora bien, asumir este principio exige una profunda resignificación del lugar de las religiones en el espacio público. Durante mucho tiempo, las religiones institucionales –especialmente las tradiciones cristianas hegemónicas – se comprendieron a sí mismas desde una posición de excepcionalidad sociológica y moral. Esta pretensión fue fortalecida tanto por las herencias del régimen de cristiandad como por ciertas interpretaciones liberales de la libertad religiosa que redujeron lo religioso a una esfera privada de creencias individuales, desligándolo de sus implicancias culturales, históricas y políticas.

El resultado paradójico de este proceso fue doble. Por una parte, lo religioso quedó formalmente relegado al ámbito privado. Pero, por otra, las instituciones religiosas históricamente dominantes conservaron mecanismos privilegiados de incidencia pública, muchas veces invisibilizados

bajo discursos de universalidad moral o neutralidad jurídica. Esto explica por qué determinados sectores religiosos logran intervenir en debates públicos desde posiciones de autoridad aparentemente "natural", mientras otras espiritualidades, religiosidades populares o expresiones no institucionalizadas permanecen marginalizadas o invisibilizadas.

En América Latina, estas dinámicas adquieren características particulares. La región vive actualmente una fuerte reconfiguración del campo religioso, marcada por el crecimiento del pentecostalismo, la diversificación de las espiritualidades, el debilitamiento de los monopolios eclesiales tradicionales y la emergencia de nuevas formas de activismo religioso transnacional. Este escenario ha permitido tanto la consolidación de redes religiosas conservadoras con alta capacidad de incidencia política, como también el surgimiento de experiencias religiosas progresistas, feministas, comunitarias y decoloniales que disputan otros sentidos de lo público.

Sin embargo, gran parte del debate público latinoamericano continúa atrapado en una lógica binaria. Por un lado, persisten sectores secularistas que interpretan toda presencia religiosa como una amenaza para la democracia. Por otro, grupos religiosos conservadores entienden cualquier límite institucional a sus pretensiones como una forma de persecución o censura. Ambas posiciones comparten, aunque desde lugares distintos, una comprensión reduccionista de la relación entre religión y espacio público.

Frente a ello, este trabajo propone desplazar la discusión desde la pregunta acerca de si las religiones deben o no participar en lo público, hacia una interrogante diferente: bajo qué condiciones democráticas, pluralistas y agonísticas dicha participación puede contribuir a la construcción de lo común. Esto implica reconocer que el problema no es la presencia pública de las religiones en sí misma, sino las formas de monopolización, exclusión o clausura democrática que ciertos sectores intentan imponer en nombre de verdades absolutas.

Por ello, las religiones y espiritualidades contemporáneas enfrentan al menos tres grandes desafíos. Primero, asumir radicalmente su condición de parcialidad. Ninguna tradición religiosa expresa por sí sola la totalidad del cuerpo social ni puede reclamar una representación universal de lo humano. Reconocer esta parcialidad no implica relativizar las convicciones propias, sino comprender que toda identidad democrática debe construirse desde la coexistencia conflictiva con otras identidades igualmente legítimas.

Segundo, las religiones necesitan resignificar su propia comprensión de lo político. Durante décadas, gran parte de la participación pública religiosa quedó restringida a agendas morales vinculadas principalmente a sexualidad, género y familia. Esta reducción no sólo empobreció el potencial político de las religiones, sino que también reforzó imaginarios conservadores que identifican lo religioso exclusivamente con regulación moral. Recuperar la dimensión pública de las religiones supone ampliar sus horizontes hacia problemáticas vinculadas con desigualdad, violencia, migración, extractivismo, racismo, crisis ecológica y derechos sociales, entre muchas otras cuestiones que atraviesan las sociedades contemporáneas.

Tercero, las comunidades religiosas deben comprenderse como parte de la sociedad civil y no como estructuras externas o superiores al orden democrático. Esto significa aceptar los marcos institucionales y deliberativos que regulan la convivencia pública, participar desde mecanismos de diálogo plural y abandonar pretensiones de excepcionalidad jurídica o moral. La democracia exige que ninguna voz quede excluida, pero también que ninguna voz pretenda transformarse en la única autorizada para hablar en nombre de lo común.

Finalmente, pensar la relación entre religión y espacio público desde la clave de lo común democrático también abre posibilidades para imaginar nuevas formas de convivencia política. En contextos marcados por la fragmentación social, el avance de discursos autoritarios y la creciente mercantilización de la vida colectiva, las religiones pueden aportar recursos simbólicos, comunitarios y éticos relevantes para la reconstrucción de vínculos sociales. Pero ello sólo será posible

si abandonan las lógicas de monopolio moral y aceptan la vulnerabilidad constitutiva que implica habitar democráticamente un mundo plural.

En este sentido, quizás el principal desafío contemporáneo no sea proteger el espacio público de las religiones, ni proteger las religiones del espacio público, sino construir formas democráticas de articulación donde ninguna diferencia sea anulada y donde lo común permanezca siempre abierto como horizonte de disputa, negociación y creación colectiva.

Referencias

Alemán, Jorge. 2019. Capitalismo: ¿Crimen perfecto o emancipación? NED Ediciones.

Almazán, Adrián, y Iñaki Barcena. 2023. Nuevos comunalismos. NED Ediciones.

Asad, Talal. 2003. Formations of the secular: Christianity, Islam and modernity. Stanford University Press.

Asad, Talal. 1994. Genealogies of religion: Discipline and reasons of power in Christianity and Islam. Johns Hopkins University Press.

Bohman, James. 2010. Democracy across borders. MIT Press.

Casanova, José. 2012. Genealogías de la secularización. Anthropos.

Casanova, José. 1994. Public religions in the modern world. University of Chicago Press.

Castells, Manuel. 2018. Ruptura: La crisis de la democracia liberal. Alianza Editorial.

Chandhoke, Neera. 2015. Secularism: The life and times of a difficult concept. In Secularism, religion, and politics: India and Europe, coordinado por Peter Losonczi y Walter Van Herck. Routledge.

Delgado, Manuel. 2011. El espacio público como ideología. Catarata.

Dosdad, Angela Iranzo. 2006. Religión y relaciones internacionales: Genealogías. Foro Interno 6.

Ferry, Jean-Marc. 2016. La religión in foro público. In Religiones en el espacio público, coordinado por Enrique Romerales y Eduardo Zazo. Gedisa.

Fitzgerald, Timothy. 2000. The ideology of religious studies. Oxford University Press.

Geertz, Clifford. 2006. La interpretación de las culturas. Gedisa.

Habermas, Jürgen. 2009. Historia y crítica de la opinión pública. Gustavo Gili.

Hurd, Elizabeth Shakman. 2015. Believing in religious freedom. In Politics of religious freedom, coordinado por Winnifred Fallers Sullivan, Elizabeth Shakman Hurd, Saba Mahmood y Peter Danchin. University of Chicago Press.

Innerarity, Daniel. 2018. Comprender la democracia. Gedisa.

Keane, Webb. 2015. What is religious freedom supposed to free? In Politics of religious freedom, coordinado por Winnifred Fallers Sullivan, Elizabeth Shakman Hurd, Saba Mahmood y Peter Danchin. University of Chicago Press.

King, Richard. 2017. Religion, theory, critique: Classic and contemporary approaches and methodologies. Columbia University Press.

Laval, Christian, y Pierre Dardot. 2014. Común: Ensayo sobre la revolución en el siglo 21. Gedisa.

Maldonado-Torres, Nelson. 2008. Secularism and religion in the modern/colonial world-system: From secular postcoloniality to postsecular transmodernity. In Coloniality at large: Latin America and the postcolonial debate, coordinado por Mabel Moraña, Enrique Dussel y Carlos A. Jáuregui. Duke University Press.

Mansilla, Miguel. 2009. ¿La caja del diablo? Los miedos a la secularización del pentecostalismo chileno. Asociación Latinoamericana de Sociología.

Mansilla, Miguel. 2008. Pluralismo, subjetivización y mundanización: El impacto de la secularización en el neopentecostalismo chileno. Polis 19 (1): 1–17. https://doi.org/10.1558/ptcs.v8i1.1.

Mardones, Patricio, y José E. Corona. 2023. Luchas minoritarias y líneas de fuga en América Latina. Ediciones Metales Pesados.

Marzal, Manuel. 2015. Antropología de la religión. Trotta.

Mendieta, Eduardo, y Jonathan VanAntwerpen. 2011. El poder de la religión en la esfera pública. Trotta.

Mezzadra, Sandro, y Brett Neilson. 2021. La frontera como método o la multiplicación del trabajo. Editorial Rizomática.

Mouffe, Chantal. 2014. Agonística: Pensar el mundo políticamente. Fondo de Cultura Económica.

Mouffe, Chantal. 2006. Religion, liberal democracy, and citizenship. In Political theologies: Public religions in a post-secular world, coordinado por Hent de Vries y Lawrence E. Sullivan. Fordham University Press.

Nash, Kate. 2014. Transnationalizing the public sphere. Polity.

Negri, Antonio, y Cesare Casarino. 2011. Elogio de lo común. Paidós.

Panotto, Nicolás. 2022b. Descolonizar la secularización como nudo epistémico para la construcción de saberes-otros: Hacia una educación intercultural (crítica) de lo religioso. Aula 28: 217–30. https://doi.org/10.14201/aula202228217230.

Panotto, Nicolás. 2021. Identidades religiosas como identidades políticas: Abordajes analíticos desde una mirada posfundacionalista. Ciencias Sociales y Religión 23: 1–39. https://doi.org/10.20396/csr.v23i00.13787.

Panotto, Nicolás. 2022a. Libertad religiosa en clave de derecho: Hacia una política agonística, pluralista y democrática de la laicidad. In Estrategias de resistencia para defender y reflexionar sobre la laicidad en América Latina, coordinado por Maria Ximena Dávila y Nina Chaparro. Dejusticia.

Panotto, Nicolás. 2024. Reimaginar lo religioso: Espiritualidades, místicas y lo utópico más allá de la modernidad. Sacrilegens 21 (1): 33–51. https://doi.org/10.34019/2237-6151.2024.v21.44777.

Rabotnikof, Nora. 2005. En busca de un lugar común: El espacio público en la teoría política contemporánea. Universidad Nacional Autónoma de México.

Rancière, Jacques. 2007. El odio a la democracia. Amorrortu.

Rosanvallon, Pierre. 2016. Por una historia conceptual de lo político. Fondo de Cultura Económica.

Warner, Michael. 2012. Público, públicos, contrapúblicos. Fondo de Cultura Económica.

Yountae, An. 2022. The coloniality of the secular: Race, religion, and poetics of world-making. Duke University Press.

Nicolás Panotto

Doctor en Ciencias Sociales. Profesor e investigador Asociado de la Universidad de Oldemburgo, Alemania.

Miguel Mansilla

Doctor en Antropología. Director del Instituto de Estudios sobre Cultura y Territorio de la Universidad Arturo Prat, Chile.

Endereço para correspondência:

Ammerländer Heerstraße

114-118, 26129

Oldenburg (Oldb), Deutschland

Disponibilidade de dados:

Não se aplica.

Conflito de interesse:

Não há.

Como citar este artigo:

Panotto, N., & Mansilla, M. O religioso, o público e os bens comuns: Da neutralidade conservadora ao pluralismo democrático . Civitas: Revista De Ciências Sociais, e47169. https://doi.org/10.15448/1984-7289.2026.1.47169

Editoras da revista

Fernanda Bittencourt Ribeiro

Teresa Cristina Schneider Marques

Os textos deste artigo foram revisados pela Texto Certo Assessoria Linguística e submetidos para validação dos autores antes da publicação.