



# Religión, política y utopía en América Latina

(Re)lecturas y reflexiones  
de una relación emancipatoria

Oscar Soto

Universidad Nacional de Cuyo



## Resumen

El presente trabajo busca pensar la relación entre *lo religioso* y *lo político* desde América Latina en clave *emancipatoria*. A su vez pretende expresar interrogantes de los caminos que la coyuntura social y política del continente ha abierto en este *cambio de época* reciente, en el sentido de las alianzas sociales, económicas y religiosas que configuran un nuevo bloque histórico hegemónico. En ese contexto, el saldo de la vinculación entre política y religión se torna indispensable para el avance hacia una mayor justicia social y una necesaria respuesta al grito permanente de los excluidos.

**Palabras clave:** Política, Religión, Teología Latinoamericana de la Liberación, Emancipación, América Latina.

## Resumo

Este artigo procura pensar sobre a relação entre *religião* e *política* da América Latina na chave *emancipatória*. Enquanto perguntas a intenção de expressar as maneiras que situação social e política do continente abriu esta *mudança dos tempos* recentemente, no sentido de alianças sociais, econômicas e religiosas que formam um novo bloco histórico hegemônico. Neste contexto, o equilíbrio da relação entre política e religião é indispensável para avançar rumo a uma maior justiça social e uma resposta necessária ao grito permanente dos excluídos.

**Palavras-chave:** Política, Religião, Teologia Latinoamericana da Libertação, Emancipação, América Latina.



---

**Abstract**

The present work aims to think the relation between the *religious* and the *political* from Latin America through an *emancipatory* key. At the same time, it seeks to express questions about the ways in which the social and political conjuncture of the continent has opened up in this *epochal change* in the sense of social, economic, and religious alliances that form a new hegemonic historical block. In this context, the balance of the link between politics and religion becomes indispensable for progress towards greater social justice and a necessary response to the permanent cry of the excluded.

**Keywords:** Politics, Religion, Latin American Liberation Theology, Emancipation, Latin America.

---

**Oscar Soto**

Licenciado en Ciencia Política y Administración Pública (2015) por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional de Cuyo (FCPyS-UNCuyo). Estudiante de la Especialización en Epistemologías del Sur (CLACSO-CES-Universidad Sur-Sur) y de la Maestría en Estudios Latinoamericanos (FCPyS-UNCuyo). Integrante del Grupo de Investigación «Política, Estado y movimientos populares en el capitalismo tardío. Hegemonía-Poshegemonía en Argentina» de la Secretaría de Ciencia, Técnica y Posgrado (UNCuyo). Actualmente se desempeña como docente adscripto en la cátedra de Teoría Política II en la Licenciatura en Ciencia Política y Administración Pública, FCPyS-UNCuyo. Miembro del Centro Padre Carlos Mugica y del Espacio Ecueménico Fe y Política.

---

---

**Cita recomendada de este artículo**

Soto, Oscar (2017). «Religión, política y utopía en América Latina: (Re)lecturas y reflexiones de una relación emancipatoria». *Religión e Incidencia Pública. Revista de Investigación de GEMRIP* 5: pp. 23–49. [Revista digital]. Disponible en internet en: <<http://religioneincidenciapublica.gemrip.org/>> [consultado el dd de mm de aaaa].

---



Este obra está bajo una Licencia Creative Commons  
Atribución-NoComercial-NoDerivadas 3.0

---



## Introducción

El desafío de reflexionar sin fronteras e intentar pensar *lo religioso y lo político* desde América Latina puede encararse —entre muchas perspectivas— desde dos ópticas fundamentales que a su vez resultan opuestas entre sí. Por un lado, el factor religioso ha sido una de las dinámicas constitutivas de la histórica confrontación por el poder que describe el devenir de las tensiones políticas latinoamericanas. Testimonio de ello son los cientos de militantes religiosos que han pasado por el martirio como producto de las luchas socio-políticas de las últimas décadas.

Por otro lado, respecto del factor político, comencemos por afirmar que el campo de lo político —institucionalidad de gobierno, principios y normativas que regulan las relaciones sociales— es un vasto espacio de acción social y contempla ámbitos de prácticas diversas que involucran al sujeto en su cotidianidad. Por lo tanto, en este artículo tomaré como referencia específica la concepción de la política que en Enrique Dussel (2011) es colocada como *potentia*. «Lo político» —sostiene Dussel (2011)— es el «desarrollo del poder político» de manera integral (p. 12). *Potentia* como momento original, tiene que ver con «la voluntad de vivir» que surge en una comunidad de manera *indeterminada*, pero que se vincula inmediatamente con la búsqueda de *consensos* por parte de los sujetos libres y autónomos. Tales consensos estructuran las mediaciones institucionales [*potestas*] necesarias para hacer efectiva esa voluntad de vivir del colectivo (Dussel, 2011: 12-39).

Las concepciones de religión y de política, como esferas abarcativas y complejas de la trama social, requieren ser precisadas en nuestra historia latinoamericana desde la particularidad de su dependencia histórico-estructural (Quijano, 2014). Las relaciones sociales atravesadas por la dominación impuesta comportan atributos particulares a la religiosidad y la politicidad en América Latina. Por tal motivo, es necesario repensar la circularidad y la vinculación de ambos núcleos conceptuales a la luz de las dinámicas políticas actuales (Córdova Quero y Panotto, 2016). Sin pretender asumir aquí el riesgo de caer en simplificaciones binarias —entre las interpretaciones y las lecturas de la imbricación entre lo religioso y lo político—, identificaré un tipo de relación «liberadora». Esta relación está orientada a un compromiso de lo



social situado desde una perspectiva de defensa de los oprimidos y la apelación a la supremacía de los derechos humanos, como baluarte terreno de una latencia trascendente. Por otro lado, me referiré a una relación «conservadora», tendiente a cierta utilización de lo religioso como legitimador de las condiciones socio-económicas vigentes y las prerrogativas políticas de una minoría económica.

En primer lugar, en este artículo abordaré la vinculación entre lo religioso y lo político en perspectiva emancipatoria, tomando en cuenta los hechos socio-políticos e históricos de las últimas décadas en América Latina. En segunda instancia, expresaré algunas nociones respecto de la coyuntura social y política abierta en la región, de cara a un contexto global de cambios geopolíticos, en el cual la religiosidad —particularmente del cristianismo latinoamericano— participa con intensidad.

## Religión y política: Utopías emancipatorias

### *Religión: Teología y emancipación*

La conformación identitaria de América Latina ha sido modelada por formas de violencia y sometimiento colonial, tanto espacial como temporalmente (Gómez Arredondo, 2014: 23). Toda referencia a la valoración espiritual y los tipos de fe en América Latina están teñidos por el influjo de la dominación y de un tipo de colonialidad. Aníbal Quijano (2000) describe así la *colonialidad* que configura nuestra región:

América se constituyó como el primer espacio/tiempo de un nuevo patrón de poder de vocación mundial y, de ese modo y por eso, como la primera *id-entidad* de la modernidad. Dos procesos históricos convergieron y se asociaron en la producción de dicho espacio/tiempo y se establecieron como los dos ejes fundamentales del nuevo patrón de poder. De una parte, la codificación de las diferencias entre conquistadores y conquistados en la idea de raza, es decir, una supuesta diferente estructura biológica que ubicaba a los unos en situación natural de inferioridad respecto de los otros. Esa idea fue asumida por los conquistadores como el principal elemento constitutivo, fundante, de las relaciones de



dominación que la conquista imponía. Sobre esa base, en consecuencia, fue clasificada la población de América, y del mundo después, en dicho nuevo patrón de poder” (*sic.*). De otra parte, la articulación de todas las formas históricas de control del trabajo, de sus recursos y de sus productos, en torno del capital y del mercado mundial (p. 246).

De este modo, las circunstancias históricas, primero del proceso de conquista y luego de una cierta hibridez cultural y religiosa, dan cuenta de un continente mayoritariamente «cristiano» —en su inmensa mayoría de la vertiente del catolicismo romano— que ha surgido como producto de la imposición europea de un tipo de «cristiandad» y religiosidad de la dominación.

De la misma manera que el recorrido de la historia social y política latinoamericana no se condice con la mirada eurocéntrica, las lecturas socio-religiosas del «viejo» continente no son asimilables a las matrices de pensamiento y acción *profética* de carácter *implícito* que han surgido en Latinoamérica (Dussel, 1967: 16). Sin embargo, con el tiempo y la coerción, nuestro continente se ha sumido en la lógica de una religiosidad oficial, cuya *teología* se ha anclado en una concepción del mundo esencialista —sustentada en el tomismo aristotélico— que entiende el orden social como una esencia predeterminada de las cosas de manera natural e inmutable.

Por la influencia cada vez más predominante de una religiosidad de la dominación, se han instalado formas hegemónicas de entender el mundo desde la fe. Al mismo tiempo, hemos asistido —como contrapartida— al surgimiento de movimientos de resistencias desde los ámbitos religiosos y culturales oprimidos. Tales *resistencias* vinculadas al plano socio-político, han hecho germinar en los bordes del sistema-mundo un pensamiento y una práctica liberadora. Una búsqueda religiosa —que desde nuestro continente— ha propiciado la *(re)significación* de ideas, tradiciones, matrices y formas de actuar hasta el momento en vigencia.

A mediados de la década de 1960, el rol de lo religioso en términos generales —y del cristianismo de manera particular— adquiere un relieve inusitado como factor de movilización social en los sectores históricamente oprimidos en América Latina. En



particular, la representación social y política que se torna relevante en este contexto será la significación plebeya de lo religioso, ya no como condicionamiento social y político, sino como función liberadora y contrapunto con el orden impuesto. Un vasto *movimiento de liberación* recorre el continente organizándose desde la crítica a lo establecido, re-significando sus tradiciones de pensamiento e inaugurando un nuevo periodo de luchas sociales. La teología latinoamericana de la liberación será expresión de esto y consecuencia de una nueva consciencia, tal como lo afirma Leonardo Boff (1980):

La teología de la liberación no nació de un voluntarismo religioso. Se constituye como un momento de un proceso mayor de una toma de consciencia característica de los pueblos latino-americanos. La pobreza generalizada, la marginalidad y el contexto histórico de dominación irrumpieron agudamente en la conciencia colectiva y produjeron un giro histórico. De esa consciencia nueva que impregnó todo el continente, en las ciencias sociales, en la educación, en la psicología, en la medicina, en las comunicaciones sociales, participa también la existencia cristiana, que repercute en la reflexión teológica (p. 29).

El proceso socio-político y religioso de América Latina desarrolla —a partir de este periodo— aristas fundamentales del pensamiento crítico, singular y originario latinoamericano. Dicho de otro modo, el fenómeno religioso atravesado por una intuición política de perfil liberador será un elemento necesario para comprender la historia de resistencia desde esta parte del Sur Global. De este modo, la intuición política implica —en términos de Isabel Rauber (2007: 2)— una ruptura *contra-hegemónica*, esto es, la construcción de una contra-hegemonía que se entiende como una *deconstrucción teórico-práctica* de los modos de existencia dominante impuestos por la sociedad.

Desde esta perspectiva, la vinculación de sectores religiosos del continente en la historia política latinoamericana tiene —sobre todo en las y los campesinas/os, obreras/os y las masas populares religiosas— un actor fundamental de la subalternidad que se erige en el orden de cambios sociales devenidos como consecuencia de este periodo de transición y agitación colectiva. Paulatinamente, parte importante de sectores populares católicoromanos y



protestantes en América Latina comenzaron a adoptar una formación más ligada a las comunidades primitivas del cristianismo, a la vez que surgió un clima de *emancipación*, con una nueva pedagogía de liberación, nuevos movimientos sociales y una mayor organización colectiva de los excluidos (Gutiérrez, 1980).

### *Política: Comunidad y utopía*

Dussel (2011: 12) propone la noción de «política» como una esencia positiva volcada a la *voluntad-de-vivir*, es decir, el fundamento del poder político anclado en una voluntad de evitar la muerte, de postergarla. En la modernidad eurocéntrica la concepción del poder político ha sido expuesta como imposición desde arriba. Sin embargo, para las teorías políticas contrahegemónicas en América Latina, el *contenido* y la *motivación* del poder —la voluntad de vivir de una comunidad— se torna en la determinación material de la definición de poder político. Es decir, se trata —siguiendo a Dussel (2011: 63)— de la producción y reproducción de la vida de una comunidad.

El sentido de *comunidad* y la idea de *utopía* serán elementos centrales en la configuración de la relación emancipatoria entre religión y política en América Latina (León del Río, 2014). Ernst Bloch (2007) planteaba la *esperanza* como una anticipación cargada de futuro, ávida de concreciones históricas que adelanten el porvenir, como un sueño vigía de cada momento y de cada tiempo en comunidad. Esta idea de *función utópica* que encarna la esperanza como posibilidad real plantada sobre los pies (Bloch, 2007: 165), es la plena realización humana negada por las condiciones de opresión. En América Latina, esa opresión es contradicha por una obsesión utópica plena de esperanza, en un tipo de fe que libera en lugar de oprimir.

La dinámica de construcción que impone el vínculo de fe y política es permeable a la configuración de las ideologías y corrientes político-económicas y filosóficas. El marxismo —entre otros— será un sistema de ideas relativamente importante para discernir el periodo de cambios aquí enunciado (Libanio, 1989: 173-206). Gráficamente, entre la Revolución Cubana y la década de





1970 —para cuando ya asomaba la figura de Allende y la Unidad Popular en Chile— hubo un viraje de las/os cristianas/os hacia la «revolución» que se acrecentaba cada vez más en la región. Cristianismo y marxismo serán elementos sustanciales de la utopía latinoamericana, no obstante no se trate de configuraciones asimilables entre sí o superpuestas.

En Europa surgían en esos años —de la mano de figuras de la teología progresista (Duquoc, 1987:27)— pensamientos alternativos a la lógica conservadora tanto del protestantismo como del catolicismo romano. Samuel Silva Gotay (1989) reconstruye parte de ese periodo así:

[...] la teología existencialista de Paul Tillich, Bultmann, Rahner y Schillebeeckx; los esfuerzos de Lebret, para elaborar una «teología del desarrollo» para instrumentar la idea de la salvación como el «desarrollo integral del hombre -lo cual recoge el concilio Vaticano II- y los del personalista francés Mounier, quien después de participar con la resistencia francesa en contra de los nazis, rechaza la expresión democristiana de la doctrina social de la iglesia y convoca al diálogo y la colaboración entre cristianos y marxistas para reconstruir una Europa sin explotación de clases ni guerras; y finalmente, las «teologías de la historia» de teólogos como Comblin y Thils, «la teología de la secularización» de norteamericano Harvey Cox, y las «teologías políticas» de Blanquart, Richard Shaull, Metz y Moltmann, que algunos de ellos llegan a llamar «teología de la revolución» (p. 41).

Sin embargo, en América Latina, como en África y Asia,<sup>1</sup> la cultura de la resistencia colonial y la insuficiencia de las perspectivas europeas sumadas a la violencia institucionalizada radicalizaban la acción de las comunidades de creyentes en el proceso de transformación social. Esto implicaba la consiguiente elaboración de una reflexión teológica propia, sustentada en la práctica socio-política en diálogo con las ciencias sociales. Así,

---

<sup>1</sup> Las teologías de liberación en África —articuladas frente a la explotación neocolonial capitalista— así como las surgidas en Asia —sobre todo en India y Filipinas— constituyen teologías emancipadoras de estas sociedades culturalmente dependientes y explotadas del *ex-Tercer Mundo*. Aunque estas teologías presentan características específicas y disimiles, están ligadas en su reclamo ético por estar conformadas de la «rabia», la «impotencia» y la «potencia creadora» de sus pueblos (Dussel, 1986).





surgía en nuestro continente la *Teología Latinoamericana de la Liberación*.

La teología latinoamericana de la liberación será, entonces, una forma de expresión que la praxis revolucionaria cultivó en América Latina. La aversión de la dependencia económica y política en Latinoamérica propició una lectura alternativa y acciones de resistencia más intensas en los movimientos populares. De esa manera, la teología latinoamericana de la liberación sistematizó y expresó una disputa política al alimentar desde lo religioso la esperanza escatológica de un redención para el continente. Para esta teología, «liberación» significa una revolución global de las estructuras de relaciones sociales, económicas, culturales y políticas vigentes. Es decir, una integralidad de prácticas que logren subvertir el orden injusto que privilegia el bienestar de unos pocos, por encima de la inmensa mayoría del *ex-Tercer Mundo*.

### *Religión y política en clave individual*

Luego de transcurridas las convulsionadas décadas de 1960 y 1970 —de las cuales brevemente hago referencia aquí— y del florecer de algunas síntesis del pensamiento religioso y su vinculación con lo político, en una época de fuerte presencia del discurso libertario y de proyectos políticos revolucionarios en el continente (Zibechi, 2000), América Latina ingresó como apéndice de la sociedad global en otro periodo histórico, es decir, a partir de la década de 1980. Un proceso novedoso a nivel mundial que —a fuerza de dictaduras militares en el continente— inauguraba nuevos parámetros políticos y económicos que guiarían las relaciones sociales de esta etapa. Tal vez la mejor forma de graficar el concepto del ciclo histórico en el que nos sumergíamos sea la definición de una de las «intelectuales orgánicas» de este periodo neoliberal: Margaret Thatcher, primer ministra del Reino Unido desde 1979 a 1990. En una entrevista que se le hizo en 1987 sostuvo una de las frases que guiarían el paradigma neoliberal: «La sociedad no existe. Sólo existen hombres y mujeres individuales» (Keay, 1987).

Si la sociedad ya no existía, toda recusación social al sistema económico que vendría a instalarse perdía sustento. Si la sociedad ya no era la que guiaba el curso de la historia —con sus conflictos y



contradicciones—, serían ahora otros dispositivos, otras herramientas y otros postulados los que lo harían. Así, este nuevo paradigma ya no daría cuenta de la interacción social sino más bien de la conformación de conglomerados de individuos que compiten entre sí. A partir de ese momento, estos individuos llenarían las plazas, los medios de comunicación, las liturgias religiosas y la democracia. La fase neoliberal del capitalismo emergía con la globalización de las corporaciones económicas, el discurso único y las elites de poder cada vez menos discutidas (Boron, 2003).

Emmanuel Mounier (1965) —filósofo cristiano que se había anticipado al furioso individualismo de la sociedad globalizada guiada por un sentido economicista y un criterio utilitario de las relaciones interpersonales— decía del ser humano:

[...] que empezó a volverse políticamente sujeto con la democracia liberal, sigue siendo objeto en el plano de la existencia económica. El poder anónimo del dinero, su privilegio en la distribución del provecho y de las ventajas de este mundo, petrifican las clases y alienan en ellas al hombre real (p. 59).

Tal es el avance de este proceso de individuación de los lazos sociales que el recuerdo del consenso corporativo económico del Estado de Bienestar de la posguerra europea y los populismos latinoamericanos, se transformaban en una nostalgia de un tiempo imperfecto. Sin embargo, este constituiría también un tiempo fructífero para muchos sectores sociales desprovistos de garantías básicas de inserción laboral y de una contención económica mínima (Sader y Gentili, 2003).

Lo religioso como fenómeno constitutivo de la sociedad moderna no pudo ausentarse de esa cita obligada de la historia. Expresó así una modalidad de mimetización con la ruptura afectiva entre los pares —con la individualización de la sociedad— y creció como potencial de una forma de salvación cuyo registro de garantía sólo es expedido en términos individuales. Se opera así el paso de un *sujeto trascendental*, hacia un *individuo calculador* (Hinkelammert y Mora Jiménez, 2014: 337). Las religiones —en especial el cristianismo católico romano y protestante— en América Latina asistieron a un doble proceso: por un lado, una predicación



individualista del mensaje religioso y, por el otro, una fragmentación de corte fundamentalista cada vez más fuerte entre las denominaciones religiosas existentes (Sung, 1999).

Hablar de cooperación o de *ecumenismo*<sup>2</sup> en una sociedad fragmentada, en términos religiosos parecía impropio, mucho más lo era si se quería entender el término en parámetros seculares. Es decir, estábamos frente a un paradigma civilizatorio de solidaridad solo entre los que detentaban el poder económico del capital transnacionalizado —la «globalización»— que consistía, principalmente, en el intento de constituir una homogeneidad tal que anule las diferencias. Ese tipo de uniformidad —a su vez— se constituía en una contraposición directa a toda intención de unidad en la diversidad por un mundo mejor en la visión del movimiento ecuménico y el diálogo interreligioso (Córdova Quero, 2013, 2014). Antes bien, se trataba de reafirmar la competitividad de los seres humanos guiados por un afán lucrativo en todos los órdenes sociales. De alguna manera este periodo histórico —que va de fines de la década de 1970 en adelante en el continente— es una negación de toda posibilidad de ligazón *cooperativa* de cosmovisiones diversas entre sí (Zibechi, 2000: 57-73).

La dimensión del proceso de globalización neoliberal en América Latina es una contracción permanente de inclusión y exclusión entre sociedad y mercado. Los «ciudadanos» comenzaron a ser expulsados de la fraternidad de sus vínculos sociales, de la tolerancia y la solidaridad. En su lugar comenzó a primar la competencia y la posesión, producto de la legitimación de una nueva racionalidad de lo social. El modo de adaptarse a esta formalidad del mercado como centro de la interacción social, llevará al esfuerzo de las comunidades que conforman los Estados-nación latinoamericanos por conservar su identidad cultural, muchas de ellas aggiornándose al dramático realismo de este

---

<sup>2</sup> Si bien la concepción de lo ecuménico —*oikoumenē*— es amplia y encierra una serie de acepciones eminentemente religiosas, tomamos aquí el sentido estrictamente político y socio-religioso que Julio de Santa Ana da al vocablo *ecumenismo*, a la luz del compromiso histórico que en América Latina florece en la época aquí trabajada. Ecumenismo es para De Santa Ana (1989): «el intenso empeño que algunos sectores sociales han manifestado por derribar las barreras que dividen a las naciones, las culturas, las razas, los sistemas político-ideológicos, a los hombres y a las mujeres, así como también a las iglesias» (p.9).



proceso homogeneizante (Vásquez Arcón, 2007). Las religiones — en particular la cosmovisión «occidental cristiana»— se aventuraban muchas veces a naturalizar el abuso colonial y las desigualdades sociales del capitalismo neoliberal, acelerando la violencia en las microfísicas de la vida cotidiana dentro del campo religioso latinoamericano (Córdova Quero y Panotto, 2014).

De esta manera, asistíamos en esa recta de final de siglo —y asistimos en el presente— a la articulación de lo religioso y lo político como dos caras de una misma moneda, con posibilidades de cambio y lucro. Lo religioso y la tradición milenaria de las religiones —con su memoria de antiguos éxodos y luchas históricas de tribus en constante litigio— se transformaba ahora en una estática celebración volcada a la más intimista asimilación de la fe. La década de 1990 en el continente latinoamericano ha marcado las pautas de la desregulación de la economía, la descentralización de la política y la privatización de la vida social. Esto ha apartado —o al menos, ha puesto en suspenso— las tradiciones libertarias de los movimientos populares en América Latina, entre ellos, la tradición emancipatoria de ligazón de la religión y la política (Grabois, 2015).

La tradición *ecuménica* que había optado por la visión revolucionaria de la religión (Paredes, 2008) y el compromiso por cambiar la realidad social de los sectores populares en la región, era ahora aventajada por una perspectiva de marginación implícita volcada a una religiosidad emotiva, desprovista de un enfoque político y paliativo de una desigualdad creciente. Esta crisis civilizatoria tuvo su pico máximo a finales de la década de 1990 y principios de la década de 2000, años decisivos del surgimiento de un *cambio de época* en el continente latinoamericano.

## **Cambio de época en América Latina: Disputa social y política**

La *hegemonía* según Antonio Gramsci (2001) facilita y permite entender la articulación de los procesos sociales y culturales en sus formas de constitución y acceso al poder. El *poder* en tanto instancia de consenso, es la condensación de una forma de relaciones sociales —de fuerzas culturales, políticas, económicas—



articuladas y ejerciendo un dominio en función de una clase o un sector que detenta dicha hegemonía (Gramsci, 2001 [1948]). En consecuencia, la reproducción de las relaciones sociales se expresan a partir de una forma de *poder político y aparato estatal* que ejerce una dominación a partir de su legitimación y, sobre todo, su acción normativa. Dussel (2011: 44-45) —siguiendo a Gramsci— dirá que la política es voluntad consensual y que se requiere de una acción hegemónica —entre la violencia y la unanimidad política imposible— para que aparezca fenoménicamente en el campo político la esencia del poder político.

Este proceso de articulación política hegemónica, no puede prescindir de lo religioso, mucho menos en América Latina. Como es sabido, toda consolidación hegemónica deja espacios de rupturas en varios niveles. Lo político no se restringe a prácticas institucionales sino a búsquedas de sentido, de lugares, de identificaciones, con toda una serie de elementos particulares: construcciones discursivas, institucionales, simbólicas, sociales, entre otras. Por lo tanto, en Latinoamérica es de vital importancia el plano ideológico-político y la generación de disputas por la hegemonía cultural, que es también espiritual y religiosa. Es decir:

[...] quienes detentan la dominación material ejercen también la dominación espiritual, pero lo que resulta decisivo no es solamente el sistema consciente de creencias, significados y valores impuestos, es decir la ideología dominante, sino el conjunto de procesos sociales vivido y organizado por esos valores y creencias específicos. Modificar los modos prácticos en que transcurren los procesos sociales, en los que se forman, reafirman o modifican los valores, etc., constituye la base de la posibilidad del cambio y de la construcción de una *hegemonía*. Ésta solo puede ser tal si se constituye con lógicas diferentes de la que se quiere combatir y superar (Rauber, 2007: 1).

Es aquí donde la religión —el fenómeno religioso y su enfoque más preciso en la teología latinoamericana de la liberación— se sitúa como parte fundamental de una articulación intersubjetiva de prácticas comunitario-reivindicativas y de *otro* modelo de sociedad para América Latina. Ese modelo busca suscitar una concientización desde lo religioso-cultural-mítico hacia lo socio-



político en la generación de *poder* y formas de lucha política de la historia latinoamericana reciente (Houtart, 2009).

Entender lo que surge a principios de este siglo en América Latina luego de un importante quiebre social —producto de décadas de aplicación de un programa neoliberal que impregnó lo político, lo económico y lo religioso (Seoane, Algranati y Taddei, 2011)— nos da la posibilidad de discernir el estado actual de cosas en el continente. Esto es central si se intenta pensar las formas que asume el enriquecimiento de la relación entre religión y política, entre mística y organización popular con finalidades políticas y terrenas, pero con sentido de *esperanza fundada* (Bloch, 2007), de otra dimensión de relación social nueva, justa y de mayor *convivencia*.

La nueva realidad latinoamericana ha estado signada desde finales de la década de 1990 con la llegada de Hugo Chávez al poder en Venezuela, por el surgimiento de gobiernos populares. Estos gobiernos han hecho propia una agenda de corte redistributiva en lo económico y con un marcada impronta democrático/popular en referencia a la década de 1980 (Rauber, 2012). No es posible dejar de reconocer que la década de 1980 es conocida por tratarse del periodo histórico en el que se dio perfecta aplicación de las prescripciones neoliberales en la región. Su modelo neodesarrollista aun no ha sido superado (Betto, 2014).

Lo religioso y lo político en su vector progresista y liberador han aportado de sí en este proceso en el que —al menos de manera insuficiente— se ha intentado desmontar la hegemonía de lo individual que era la herencia de los años de dictaduras y planes económicos contrarios a las grandes mayorías del continente. En un doble proceso teórico-práctico del entrecruzamiento de ambas esferas, como resultado de la praxis de comunidades religiosas de base al interior del catolicismo romano y del protestantismo latinoamericano, se ha contribuido nuevamente a ofrecer *resistencias* (Houtart, 2009: 189) ahora ya en pleno auge del consenso neoliberal. Un sin número de movimientos sociales autónomos críticos de la hegemonía del capital han disputado las opciones sociales y políticas de cambio en este escenario nuevo (Seoane, Algranati, Taddei, 2006).



La memoria y la herencia de lucha de las teologías emancipatorias con su (re)significación de símbolos, relatos y discursos críticos a través de sus elaboraciones teológicas constituyen un elemento importante para comprender la «institucionalización» de muchas rebeldías. Estas solo han alcanzado ese estatus por el hecho de haber desnaturalizado la opresión social y cultural históricas en América Latina. En este sentido las comunidades de base —comunidades *ecuménicas*— permitieron una (re)definición al interior de la izquierda latinoamericana porque ampliaron los criterios de su formación permitiendo una nueva subjetividad política. Es decir, «desde abajo» se elabora una lectura liberadora entendida como el «Reino de Dios» que excede los parámetros religiosos y ubica epistemológicamente a los pobres y excluidos de América Latina en el protagonismo principal sobre el futuro utópico de su presente oprimido (De Sousa Santos, 2011).

En las comunidades religiosas de base se condensan: campesinos sin tierra, pobres urbanos, inmigrantes, villeros, asociaciones de defensa de los derechos humanos, de los vecinos humildes y sectores medios-bajos, barrios marginales, grupos sindicales, alfabetizadores, organizaciones de salud comunitaria, grupos de personas afro-descendientes, personas de pueblos originarios cuyas tierras han sido expropiadas por compañías transnacionales, grupos de defensa del medio ambiente, mujeres que sufren doblemente los efectos de la pobreza y la violencia, los jóvenes sin trabajo, entre otros. Se trata de deslegitimar a partir de la resistencia al sistema del capital —pecado social-estructural que produce muerte— para salir de la lógica conservadora de las instituciones eclesiales y reforzar la figura de los pobres como actores fundamentales en su proceso de liberación de las injusticias vividas.

Estas dinámicas socio-políticas territoriales van a aportar a las luchas latinoamericanas en su dimensión articuladora. Es decir, los movimientos sociales se van a desenvolver como una construcción de hegemonía alternativa en tanto no involucran a un actor privilegiado, sino la concatenación de actores, sujetos, reivindicaciones sectoriales y particulares, reclamos locales, entendidos todos en torno a un horizonte emancipador que los supera (Zibechi, 2003).





Desde la llegada al poder de gobiernos como los de Luiz Inácio Lula da Silva (Brasil), Hugo Chávez (Venezuela), Evo Morales (Bolivia), Néstor Kirchner (Argentina) y Rafael Correa (Ecuador) — entre otros— podemos decir que ha habido una comprensión de lo religioso y lo político como bloque social comprometido con la historia. Como sostiene Oscar Valdovinos (2015): «Todo bloque social es, en principio, la resultante de una coincidencia objetiva de intereses. Pero se asume como bloque cuando cada uno de sus integrantes cobra conciencia de esa coincidencia» (p. 3). Los sectores religiosos vinculados con la liberación social y política del continente han protagonizado un proceso de ofensiva en estos años junto con los movimientos excluidos en América Latina (Grabois, 2015).

En definitiva, la articulación de nuevas categorías —tanto del pensamiento teológico-filosófico como de la práctica socio-transformadora emergente— han dado forma al sentido de la *mística popular* latinoamericana en la historia reciente (Boff, 2009). Este proceso de emancipación que la relación de lo religioso y lo político en el continente ha propiciado, bien puede ser entendido como parte fundante de un nuevo presente en la política latinoamericana y la composición de sus Estados-nación y gobiernos progresistas, muchos de ellos con una fuerte impronta de una tradición nacional, popular y libertaria. De esta manera, cabría decir que la profundidad de los cambios sucedidos se observa al identificar los modos de hegemonía neoliberal a los que se le ha disputado su poder. Tanto la *lucha social* como la *lucha política*, es decir, los movimientos populares y la institucionalidad de nuevos gobiernos, se han ido gestando en una vertiente *pos-neoliberal* (Soto, 2015).

El empuje pos-neoliberal (Brito y Lewit, 2016) ha estado signado por la conformación de frentes nacional-populares al interior de los países latinoamericanos que han avanzado en la recuperación de los índices económicos, la reivindicación de la política como elemento constitutivo del orden social y la vocación por la integración regional como forma de refundar el sentimiento latinoamericanista. En este sentido, organizaciones populares y líderes de la región han expresado y expresan parcialmente la vinculación de la matriz espiritual de lo político y lo religioso en clave emancipatoria.



Solo por mencionar aquellos más ligados a la religiosidad popular liberadora, se pueden destacar algunos ejemplos. Por un lado, tenemos un partido político de izquierda como lo es el Partido dos Trabalhadores (PT) y la figura del ex-Presidente Luiz Inácio Lula da Silva (Brasil), el Presidente Rafael Correa (Ecuador), el ex-Presidente y ex-obispo Fernando Lugo (Paraguay), el Presidente Daniel Ortega (Nicaragua), el fallecido Presidente Hugo Chávez (Venezuela) y el ex-Presidente de la Asamblea de las Naciones Unidas, el sacerdote Miguel de Escoto (Nicaragua). Todos ellos se han identificado públicamente con la teología latinoamericana de la liberación. Por otro lado, el Presidente Evo Morales (Bolivia) ha manifestado su acercamiento al sentimiento y la práctica de la teología latinoamericana de la liberación así como también lo han hecho los Zapatistas (México).

Este escenario de relación entre lo religioso y lo político —de saldo emancipatorio— puede explicar el presente político y los avances democrático-populares, y las posibilidades de constitución de un bloque histórico en el poder (Gramsci, 2001 [1948]: 311) con hegemonía de los sectores excluidos y dominados. Sin embargo, esto también pone en evidencia las debilidades de la hora presente en las democracias latinoamericanas (Gentili y Trotta, 2016), un tema en el que se debe seguir avanzando tanto en su comprensión teórica como en sus soluciones prácticas.

### *Interrogantes y desafíos actuales*

América Latina sigue siendo un desafío para las aristas de lo político y lo religioso. Ese entrecruzamiento difícilmente pueda agotarse en la institucionalidad formal de las religiones. A su vez, sería estéril propiciar la misma interpretación socio-teológica que guió los movimientos libertarios en las décadas de 1960 y 1970 para una realidad multipolar, diversa, y con desafíos nuevos en las primeras décadas del siglo XXI.

Solo mencionaré dos nuevos interrogantes del derrotero religioso emancipador. Por un lado, lo *ecológico* y las reivindicaciones de *género*, los cuales demandan espacio en la agenda del entendimiento de las cuestiones urgentes para el continente. Por ejemplo, la *Agenda Latinoamericana* es la más



utilizada por personas que adhieren a sectores de pensamiento popular o emancipador, especialmente aquellas que profesan alguna religión o espiritualidad. De ser una herramienta de organización personal, se ha convertido en un referente de pensamiento y desafío a la concientización de diferentes temas en el sistema-mundo moderno capitalista. Así, en su edición 2017 aborda las perspectivas de la Ecología Integral y en su página web ofrece distintos recursos para que individuos y comunidades trabajen este tema a lo largo del año (Agenda Latinoamericana, 2017). La contribución de esta agenda ha sido importante en la formación de un foro continental de circulación de ideas y temas.

Por otro lado, frente a la actual coyuntura económico-política en América Latina (Dos Santos, 2016), debiéramos pensar cuál es en la actualidad el rol de las comunidades religiosas hoy. Se disparan necesariamente los siguientes interrogantes:

- a. ¿Cómo se sitúan hoy los movimientos religiosos, ecuménicos, la religiosidad popular y —más específicamente— el cristianismo de base frente a los procesos de cambio en el panorama político de la región?
- b. ¿Qué potencial tienen y —con mayor justeza— qué presente poseen los espacios ecuménicos que hacen la misma oración comunitaria por los pobres domingo tras domingo en los pequeños cultos de lectura bíblica o celebración religiosa?
- c. ¿Qué programa político, económico y ecológico le ofrecen para este presente de crisis a sus militantes o fieles religiosos como respuesta articulada del Dios o los Dioses de la vida?
- d. ¿Cómo ha calado la necesidad de avanzar hacia una hegemonía de lo social, es decir, del imperativo ético de asistir al que tiene sed y hambre, en este presente de desafíos?

Consideramos en primer lugar, que la potestad de lo religioso en tiempos de las megas instituciones orientadas a una actividad de proselitismo militante, con la centralidad del intercambio espiritual como prestación material, no es absoluta. Esto es, el hecho de que abunde una forma de denominación religiosa fundamentalista en ciertos sectores del cristianismo —en el protestantismo por ejemplo— no significa que asistamos a la total



ausencia de proyectos alternativos de comunidad ecuménica, fraterna y solidaria.

Existen centenares de comunidades que hacen propia una teología de lo político y la emancipación, y se comprometen con el grito de los excluidos. Aun los criterios éticos de la liberación teológica latinoamericana persisten en su obstinación y vigencia (Costadoat, 2017). Si hay un marco de acción en el cual las comunidades ecuménicas y la religiosidad de la liberación deben aventurarse, si pretenden ser fieles a la tradición ancestral de la justicia con el prójimo, eso es el desafío de la *democracia* (De Sousa Santos, 2004).

El presente político de la región oscila entre la sucesión de gobiernos populares con una inclinación hacia la incorporación de políticas sociales y de una distribución más equitativa de los ingresos, frente a una matriz económica concentrada y una hegemonía cultural individualista que alimenta la *restauración conservadora* actual (García Linera, 2016). Si bien la religión no puede transformarse en apéndice de momentos políticos y sacralizar las circunstancias coyunturales, tiene la obligación de volcar su mirada hacia aquel tipo de sociedad que mejor ubica al conjunto de los seres humanos en línea con el buen vivir, la equidad y las relaciones fraternas. Es, entonces, la oportunidad de este contexto de disputas en la región lo que propicia una vez más a los sectores religiosos ecuménicos —volcados a la búsqueda de la justicia como camino de paz— a seguir de-construyendo esa cultura individualista con un mensaje comprometido con los derechos humanos, la igualdad y la justicia comunitaria.

El desafío urgente consiste en repensar la relación de este presente político con la situación eclesial y con los espacios interreligiosos. Se trata entonces de pasar a conformar las mesas de diálogo de lo religioso y lo político, de fortalecer los espacios ecuménicos, de incorporar nuevas temáticas a las reivindicaciones de los derechos humanos, en tiempos donde algo de claridad ha llegado junto con memoria y verdad. Además, en momentos donde la palabra «democratización» ha tomado por asalto nuestras agendas, lo religioso puede contribuir decididamente a que esa democratización sea realmente popular y no simplemente formal.



Tenemos por delante la tarea de hacer lugar a la voz de las tradiciones religiosas ancestrales que reclama por hacer más viva la vida de los humildes y colaborar en que los avances de lo político y lo económico —en un continente mestizo como el nuestro— no sean una excepción de estas décadas. Al contrario, es necesario que sean un punto de partida para profundizar mayores igualdades, donde lo religioso sea un aliciente y no un obstáculo en esta perspectiva —imperfecta— del avance por mayor justicia entre hermanas y hermanos en pos de la liberación (Alves, 1970).

Del 27 al 29 de octubre de 2014 se organizó —por iniciativa del Papa Francisco— el Primer Encuentro Mundial de Movimientos Populares en el Vaticano. Convocados bajo la consigna de «Tierra, Techo y Trabajo», el encuentro reunió a organizaciones sociales de todo el mundo abocadas a las reivindicaciones de vivienda, soberanía alimentaria y derechos humanos. En particular, el encuentro contó con la presencia de movimientos sociales latinoamericanos como el Movimiento de Trabajadores Rurales Sin Tierra de Brasil, la Vía Campesina, la Confederación de Trabajadores de la Economía Popular, el Movimiento de Trabajadores Excluidos y en Movimiento Nacional Campesino Indígena de Argentina. El Presidente Evo Morales (Bolivia) junto a muchas otras figuras y organizaciones populares también se hicieron presente. En medio del encuentro, las personas que conformaban movimientos populares presentes pudieron escuchar al Sumo Pontífice decir:

los movimientos populares expresan la necesidad urgente de revitalizar nuestras democracias, tantas veces secuestradas por innumerables factores. Es imposible imaginar un futuro para la sociedad sin la participación protagónica de las grandes mayorías y ese protagonismo excede los procedimientos lógicos de la democracia formal (León, 2014: 28).

Tal vez sea este uno de los disparadores más recientes para seguir pensando la alianza de lo religioso y político en perspectiva emancipatoria. Que sea la mayor jerarquía de una institución como la Iglesia Católica Romana la que se deje interpelar por la ebullición social que existe al interior del mensaje religioso, es un signo de los desafíos presentes. A su vez, es una responsabilidad



histórica de anticipar esa forma de convivencia social más igualitaria, justa y pacífica que la tradición utópica del ecumenismo y la religiosidad popular latinoamericana han levantado como bandera desde hace ya mucho tiempo.

## Conclusión

En el presente trabajo he abordado la vinculación entre religión y política en América Latina. Lo he hecho desde una mirada ligada a la lucha social de las comunidades de base, que han marcado —desde la década 1960 en adelante— el pulso de las tensiones socio-políticas en el continente. A partir de la reflexión política, hemos intentado brindar un panorama general de una de las intuiciones socio-religiosas que ha gestado la relación *fe* y *política* en América Latina: *la teología latinoamericana de la liberación*.

Consideramos que lo religioso en América Latina —en particular el cristianismo liberador de las comunidades protestantes y católicas romanas— ha conformado el entramado de una *mística popular*. Esta mística permite explicar muchas de las identidades políticas como así también la estructuración de toda una movilización social latinoamericana. Tanto las identidades políticas como la movilización social latinoamericana han impugnado la lógica del orden *liberal* y *neoliberal* y sus programas político-económicos de las elites dominantes en el continente.

En América Latina, la religiosidad surgida de la dominación y la conquista ha sido combatida por una *utopía emancipatoria* que el mismo vínculo de lo político y lo religioso han configurado. Se han dado en el continente las condiciones para un diagnóstico crítico del sometimiento sistemático que tanto el colonialismo y la organización económica del capital han forjado. Al mismo tiempo, también se ha visibilizado la consiguiente legitimación de su violencia implícita por parte de los universos abstractos de la religión y la política tradicionales.

El grito constante de los excluidos, oprimidos y marginados en América Latina ha alentado la idea de un Dios que propicia las luchas por otro mundo posible, hechas carne en la realidad negada del continente. La teología latinoamericana de la liberación y el



conjunto más amplio de articulaciones de lo religioso y lo político en clave emancipatoria en América Latina representan una nueva epistemología y un lugar político para repensar el presente social, económico, ecológico y político de manera global. Las urgencias de un cambio civilizatorio y el producto de las luchas de los movimientos sociales latinoamericanos abren paso a repensar las utopías y los cambios sociales.

En tiempos de crisis a escala global —crisis que interpela al mismo proceso de globalización neoliberal— las alternativas *post-capitalistas* deben ser también pensadas en clave socio-religiosa. El aporte desde el «sur» —que es América Latina— invita a reactualizar las lecturas teóricas y las prácticas sobre otro mundo posible, a partir del margen político actualmente existente, para construir un forma nueva de servicio al prójimo y de compromiso por una sociedad más justa.

## Referencias bibliográficas

- Agenda Latinoamericana (2017). «Información y materiales complementarios de la Agenda Latinoamericana 2017: “Ecología Integral”». Disponible en: <<http://latinoamericana.org/2017/info/index.htm>> [consultado 5 de febrero de 2017].
- Alves, Rubem (1970). *Religión: ¿Opio o instrumento de liberación?* (Biblioteca Mayor). Montevideo: Tierra Nueva.
- Betto, Frei (2014). «Impasses de los gobiernos progresistas». *América Latina en movimiento* 500 (diciembre): pp. 26-29. Disponible en: <<http://www.alainet.org/sites/default/files/alai500w.pdf>> [consultado 5 de febrero de 2017].
- Bloch, Ernst (2007). *El principio esperanza, Vol. 1*. Madrid: Editorial Trotta.
- Boff, Leonardo (2009). «América Latina. La mística popular». En: Denis Jean Pierre y Frachon Alain (eds.), *El Atlas de las Religiones* (Edición Cono Sur). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Le Monde Diplomatique / Capital Intelectual, pp. 8-9.





- Boff, Leonardo (1980). *Teologia do cativo e da Libertação*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes.
- Boron, Atilio (2003). *Estado, capitalismo y democracia en América Latina*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO.
- Brito, Gisela y Agustín Lewit, Coords. (2016). *Cambio de época: Voces de América Latina*. Caracas: Fundación Editorial el Perro y la Rana.
- Córdova Quero, Hugo (2013). «Algunas observaciones en torno a la pluralidad religiosa, el diálogo interreligioso y la misión cristiana». *Religión e Incidencia Pública. Revista de Investigación de GEMRIP* 1: pp. 87–110.
- Córdova Quero, Hugo (2014). *El desafío del diálogo: Historia, definiciones y problemáticas del ecumenismo y la pluralidad religiosa*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: GEMRIP Ediciones.
- Córdova Quero, Hugo y Nicolás Panotto (2014). «De lo macro a lo micro [y viceversa]: Las incontables caras de la violencia en el campo religioso». *Religión e Incidencia Pública. Revista de Investigación de GEMRIP* 2: pp. 1–10.
- Córdova Quero, Hugo y Nicolás Panotto (2016). «Derribando viejos ídolos: Des-centrando los estudios sobre religión y política en América Latina». *Religión e Incidencia Pública. Revista de Investigación de GEMRIP* 4: pp. 1–13.
- Costadoat, Jorge (2017). «Vigencia de la Teología de la Liberación». *Religión Digital Información religiosa de España y el mundo*, 22 de enero. Disponible en: <<http://www.periodistadigital.com/religion/opinion/2017/01/22/jorge-costadoat-sj-religion-iglesia-opinion-teologia-liberacion.shtml#.WIYkLm6dHWo.twitter>> [consultado 5 de febrero de 2017].
- De Santa Ana, Julio (1989). «Mauricio López, ‘Homo Oecumenicus’». En: Mauricio Amilcar López, *Los cristianos y el cambio social en la Argentina, Tomo 1*. Mendoza: APE/FEC. pp. 9-14.



- De Sousa Santos, Boaventura (2011). «Epistemologías del Sur». *Utopía y Praxis Latinoamericana* 16, N° 54 (julio/septiembre): pp 17-39.
- De Sousa Santos, Boaventura (2004). *Reinventar la democracia. Reinventar el Estado*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Dos Santos, Theotonio (2016). «La ofensiva del gran capital y las amenazas para Latinoamérica». *América Latina en Movimiento* 518 (octubre): pp. 17-21. Disponible en: <[http://www.alainet.org/sites/default/files/alai518\\_w.pdf](http://www.alainet.org/sites/default/files/alai518_w.pdf)> [consultado 5 de febrero de 2017].
- Duquoc, Christian (1987). *Liberación y progresismo: Un diálogo teológico entre América Latina y Europa*. Santander: Sal Terrae.
- Dussel, Enrique (1967). *Hipótesis para una historia de la iglesia en América Latina*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Nueva Iglesia.
- Dussel, Enrique (1986). *¿Hay teología de la liberación en África y Asia?* Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Nueva Sociedad.
- Dussel, Enrique (2011). *20 tesis de política*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- García Linera, Álvaro (2016). «Restauración conservadora y nuevas resistencias en Latinoamérica». *IDeAL: Izquierda democrática en América Latina* 2: pp. 6-17.
- Trotta, Nicolás y Pablo Gentili, Comps. (2016). *América Latina: La democracia en la encrucijada*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO / Editorial Octubre.
- Gómez Arredondo, David (2014). *Calibán en cuestión: Aproximaciones teóricas y filosóficas desde nuestra América*. Bogotá: Desde Abajo Ediciones.



- Grabois, Juan (2015). «Capitalismo de exclusión, periferias sociales y movimientos populares». En: Marcelo Sánchez Sorondo (ed.), *Emergenza Esclusi: The Emergency of the Socially Excluded. Proceedings of the Workshop 5 december 2013* (Pontificiae Academiae Scientiarum Scripta Varia N° 123). Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, pp. 37-68.
- Gramsci, António (2001 [1948]). *Cadernos do Cárcere, Vol. 2: Os intelectuais. O princípio educativo. Jornalismo*, traducido por Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro, RJ: Civilização Brasileira.
- Gutiérrez, Gustavo (1980). *Teología de la Liberación: Perspectivas*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Hinkelammert, Franz J. y Henry Mora Jiménez (2014). *Hacia una economía para la vida: Preludio a una segunda crítica de una economía política*. La Habana: Editorial Caminos.
- Houtart, François (2009). *Deslegitimar el capitalismo. Reconstruir la esperanza*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO / Ruth Casa Editorial.
- Keay, Douglas (1987). «Margaret Thatcher: Interview for *Woman's Own* ("no such thing as society")». *Woman's Own*, 31 de octubre, pp. 8-10. Disponible en: <<http://www.margaretthatcher.org/document/106689>> [consultado 5 de febrero de 2017].
- León, Osvaldo (2014). «El Papa y los movimientos sociales: La articulación de las alianzas». *Miradas al Sur* (Buenos Aires), 21 al 27 de diciembre: pp. 28-29.
- León del Río, Yohanka, Comp. (2014). *La Paloma: Utopía y Liberación*. La Habana: Instituto de Filosofía / Editorial Caminos.
- Libanio, João Batista. (1989). *Teología de la Liberación. Guía didáctica para su estudio*. Santander: Sal Terrae.
- Mounier, Emmanuel (1962). *El personalismo*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: EUDEBA.



- Paredes, Alejandro, Comp. (2008). *Mauricio López: Biografía y escritos sobre las revoluciones en América Latina*. Guaymallen: Editorial Qeliasqa.
- Quijano, Aníbal (2000). «Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina». En: Edgardo Lander (Comp.), *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires, CLACSO, pp. 201-246.
- Quijano, Aníbal (2014). *Cuestiones y horizontes: Antología esencial. De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, selección y prólogo a cargo de Danilo Assis Clímaco. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO.
- Rauber, Isabel (2012). *Revoluciones desde abajo: Gobiernos populares y cambio social en Latinoamérica*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Continente.
- Rauber, Isabel (2007). *Poderes y hegemonías: Gramsci en el debate actual latinoamericano*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Pasado y Presente XXI.
- Sader, Emir y Pablo Gentili, Comps. (2003). *La trama del neoliberalismo: Mercado, crisis y exclusión social*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: EUDEBA / CLACSO.
- Silva Gotay, Samuel (1989). *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe: Implicaciones de la teología de la liberación para la sociología de la religión*. Río Piedras: Ediciones Huracán.
- Seoane, José, Clara Algranati y Emilio Taddei (2011). «Tras una década de luchas. Realidades y desafíos de los proyectos de cambio en Nuestra América». *Herramienta: Revista de Debate y Crítica Marxista* 46 (marzo): pp. 147-160.



- Seoane, José, Clara Algranati, y Emilio Taddei (2006). «Las nuevas configuraciones de los movimientos populares en América Latina en política y movimientos sociales en un mundo hegemónico». En: Atilio Boron y Gladys Lechini (Comps.), *Política y movimientos sociales en un mundo hegemónico*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, pp. 227-250.
- Soto, Oscar. (2015). «Límites y potencialidades de las emergencias populares en la Argentina kirchnerista». Ponencia presentada en «XII Congreso Nacional de Ciencia Política — La política en balance: Debates y desafíos regionales». Sociedad Argentina de Análisis Político y Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional de Cuyo. Mendoza, Argentina, 12 al 15 de agosto.
- Sung, Jung Mo (1999). *Deseo, mercado y religión*. Santander: Sal Terrae.
- Valdovinos, Oscar (2015). «El bloque social indispensable». *Miradas al Sur* (Buenos Aires), 1° al 7 de marzo, p. 8.
- Vásquez Arcón, Juana (2007). «Culturas, voces, lenguajes y perspectivas alternativas al modelo excluyente». En: Grupo de América Latina: Filosofía Social y Axiología / GALFISA, Instituto de Filosofía (Comps.), *Diversidad, identidad, articulación: Construyendo alternativas desde los movimientos sociales*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, pp. 141-148.
- Zibechi, Raúl (2000). *La mirada horizontal: Movimientos sociales y emancipación*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Zibechi, Raúl (2003). «Los movimientos sociales latinoamericanos: Tendencias y desafíos». *OSAL: Observatorio Social de América Latina* 9 (enero): pp. 185-188.

