



Editorial

Liberación de la religión ¿o religión de la liberación?

Hugo Córdova Quero y Nicolás Panotto



¿Es posible pensar la relación entre religión y liberación en el siglo XXI?

Si hay un dato evidente de la evolución es que la vida lucha por pervivir en cada una de sus manifestaciones. Los seres humanos no escapan a este hecho. A través de los siglos, la humanidad ha logrado perdurar y reproducirse aún en las circunstancias más adversas. La gregariedad es uno de los mecanismos que los seres vivos han encontrado para la subsistencia. Ya desde Aristóteles (1999 [350 AEC]) y su conocida definición de que el ser humano es «zón polítikon» [ser político]; y el Libro del Génesis donde se sentencia: «no es bueno que el ser humano esté solo» (Gn 2.18b), la sociabilidad se ha evidenciado como un rasgo constitutivo de la humanidad.

La antropología nos auxilia en la comprensión de este fenómeno ya que «[...] explora el alcance de la capacidad humana para construir sistemas culturales» (Mead, citada en De Vries, 1966: 197). Esto implica el reconocimiento de la constante actitud por parte de los seres humanos en construir distintos tipos de sociedades a la vez que revela su carácter efímero y frágil, tanto de la humanidad como de sus productos sociales. Así, «[la] teoría antropológica moderna provee un trasfondo científico para la aceptación del ser humano como parte del mundo vivo de la



creación de Dios, para nuestra creaturalidad y para la continuidad dentro la creación total» (De Vries, 1966: 202).

Si bien lo gregario se evidencia como una característica del ser humano compartido con el resto de los seres vivos, hay dos rasgos que son cruciales para la humanidad. Por un lado, la ética, o la capacidad de discernir entre el bien y el mal respecto de sus obligaciones morales, y el consecuente accionar en beneficio o detrimento de sus semejantes y de su entorno creatural. Por otro lado, la política como rasgo de la identidad, tal como analizamos en la sección anterior.

Sin embargo, ambos elementos no siempre han estado presentes como base de los procesos sociales de la humanidad. La suspensión del juicio ético ha dado paso a regímenes políticos abusivos que han subsumido a grandes porciones de la humanidad en un lugar subalterno. En realidad, constatamos que en la historia, pocas veces han surgido sistemas sociales, políticos y culturales que contemplen esto. Luego de la crítica de Georg W. F. Hegel (1977 [1807]) sobre la «dialéctica del amo y del esclavo», se nos hace difícil considerar algún momento histórico donde esto no haya sido la norma en vez de la excepción.¹ Es decir, esta lucha de algunos sectores sociales por mantener un sistema opresor sobre otros —generalmente la mayoría— ha sido siempre lo usual.

Una sociedad igualitaria y justa, es mas bien una rara manifestación en la historia humana. En su mayor parte, los intentos humanos de proyectos relacionales, sociales, muestran que en todo momento de la historia de la humanidad, este proyecto de una comunidad justa ha sido la cotidianeidad de enclaves [quasi-ghettos] opuestos a un sistema hegemónico injusto y deshumanizante. Muchas veces, éstos enclaves fueron productos de comunidades religiosas, como, por ejemplo, los hugonotes en la Francia de los siglos XVI y XVII. Casi siempre, el fin de esos

¹ La «dialéctica del amo y del esclavo» se ha aplicado ampliamente para explicar diferentes dinámicas: (a) económica por Karl Marx y Friedrich Engels (1998 [1848]); (b) relaciones raciales por Franz Fanon (1963 [1961]; 1967 [1952]); (c) la educación de Paulo Freire (1981 [1968]); (d) en relación con el género en Simone de Beauvoir (1952 [1949]); entre otros. También podría decirse que se presenta en el pensamiento filosófico de Martin Buber (2004 [1923]) y Jean-Paul Sartre (1948 [1946]), y en psicología a través de Jacques Lacan (1977 [1936]).



enclaves fue la persecución, muchas veces seguida de tortura y muerte.

Debido a esto, no es de extrañar que América Latina sea un continente que haya sufrido y sido testigo de grandes regímenes opresores. Precisamente, durante la década de 1970 también comenzó una reflexión y praxis teológica denominada «Teología Latinoamericana de la Liberación» a la luz de esos acontecimientos opresores. Gustavo Gutiérrez (1996) nos habla de liberación y política en estos términos:

El proyecto histórico, la utopía de la liberación como la creación de una nueva conciencia social y como una apropiación social no solo de los medios de producción, sino también del proceso político y, definitivamente, de la libertad, es el escenario adecuado para el desarrollo cultural. revolución. Es decir, es el escenario de la creación permanente de una nueva persona en una sociedad diferente caracterizada por la solidaridad. Por lo tanto, esa creación es el lugar de encuentro entre la liberación política y la comunión de todas las personas con Dios, una comunión que pasa por la liberación del pecado, la raíz última de toda injusticia, toda desposesión, todas las divisiones entre personas. La fe proclama que la comunidad humana que se busca a través de la abolición de la explotación de unos por otros es algo posible, que los esfuerzos para lograrlo no son en vano, que Dios nos llama a eso y nos asegura su cumplimiento completo, y que Esta realidad definitiva se está construyendo dentro de lo provisional. [...] Si la utopía da un rostro humano a la liberación económica, social y política, este rostro humano - a la luz del evangelio - revela a Dios. Si hacer justicia conduce al conocimiento de Dios, encontrar a Dios a su vez requiere un compromiso para hacer justicia (p. 205).

Sin embargo, a décadas del surgimiento de esta teología, el mundo actual ha cambiado. Constatamos que la brecha entre personas ricas y pobres crece día a día. La lucha por los recursos naturales lleva a las guerras y a la avaricia de las compañías transnacionales. Las personas aún son segregadas por su raza, etnia, habilidades, género, nacionalidad y/u orientación sexual, entre otros aspectos.



José Míguez Bonino (1998) señala que tanto la década de 1930 como las décadas de 1950-1960 y 1970 contribuyeron a estructurar el mundo —especialmente el mundo religioso— de una manera particular. Durante la década de 1930, los cambios sociales se dieron a través de «[...] un proceso de transformación económica, pequeñas industrias de sustitución, migración hacia las ciudades y el nacimiento de una sociedad de masas, con sus características de pobreza urbana» (Míguez Bonino, 1998: 2). Fue durante esta época donde las Iglesias Pentecostales, con su llegada a los sectores empobrecidos, desarrollaron su expansión en América Latina. Por otro lado, Míguez Bonino (1998) señaló que durante las décadas de 1960-1970, «[...] personas pertenecientes a iglesias —tanto católica como protestante— toman conciencia de esa transformación y siente las demandas de esa situación, que tiende a agravarse» (p. 2). Finalmente, es durante la década de 1970,

surgen una serie de iniciativas —estimuladas por el Concilio Vaticano II y el movimiento ecuménico (Consejo Mundial de Iglesias [CMI]), y en América Latina por Iglesia y Sociedad en América Latina [ISAL])— que generaron lo que hemos llamado “Teología de la Liberación” (Míguez Bonino, 1998: 2).

En nuestros días, es evidente que la principal característica del sistema neoliberal es la ausencia de estructuras justas, siendo el resultado de esto una creciente marginación de grandes sectores de la población que son «sacrificados» en beneficio de un sector cada vez menos numeroso de la población. Así, la mayor parte de los recursos económicos se encuentran en una franja de la población humana que, a medida que aumenta su patrimonio, disminuye el número de sus participantes. El neoliberalismo va de la mano de otro proceso que llamamos «globalización», que, más allá de lo que Jean-François Lyotard (1979) define como el «fin de los metarelatos» y Francis Fukuyama (1992) como el «fin de la historia», se presenta como el discurso totalizante que pretende moldear, a su placer, cada aspecto de la realidad. Esta es la base idolátrica del sistema neoliberal. A partir de esto, el análisis de cada aspecto de la realidad estará teñido de este carácter idolátrico, injusto y deshumanizante.



El problema del neoliberalismo como relato totalizante de la realidad radica en la farsa de que es la única posibilidad de relacionamiento humano en cualquiera de sus niveles, principalmente económico, pero también cultural, social, político e ideológico. La consecuencia de esto es la creciente sensación de desesperanza que surge de la imposibilidad [aparente] de imaginar alternativas viables a este sistema. Es aquí donde el planteo de la construcción de una comunidad humana de justicia basada en el vínculo del amor cobra sentido y tiene su razón de ser. No es la mera aspiración romántica de un tiempo que fue y ya no es, sino la única salida para el cumplimiento de esta necesidad vital del ser humano de pervivir en un sistema relacional que lo humanice y potencie.

En vista a estos procesos, Míguez Bonino se pregunta si la Teología Latinoamericana de la Liberación es algo que nos sirva hoy. Su pregunta se relaciona especialmente con la llegada de la década de 1990 y los cambios a nivel mundial que posicionaron un nuevo orden mundial con su correspondiente luchas de poder. Al respecto, Míguez Bonino (1998: 3) apela al rescate de la democracia real como denuncia de los actuales sistemas de lo que él denomina «democraduras», es decir, «democracias controladas», de apariencia democrática pero que en su praxis funcionan de modo dictatorial. Según este autor, este es un proceso que ha surgido simultáneamente en todo el planeta en los últimos diez años del siglo XX.

Los seres humanos, debido a esta necesidad intrínseca de relacionarse para pervivir, continuarán produciendo sistemas sociales, económicos, culturales y políticos que los contengan y trasciendan. Pero este hecho no es garantía de que estos sistemas beneficien a todos sus integrantes. El continuo ejercicio de repensar lo que producimos y de soñar, imaginar, alternativas posibles y viables será el catalizador de procesos de cambio que atenúen, y, quizás, eliminen las consecuencias injustas y deshumanizantes de estos productos humanos.

La construcción de una comunidad humana justa en el vínculo del amor —a la que los cristianos llamamos «Reino de Dios»— será siempre la brújula hacia la cual reorientar nuestro ser y nuestros esfuerzos, ya que detrás se encuentra la Divinidad. El carácter ético



de estos procesos estará dado en la medida que se canalicen estos esfuerzos en beneficio de nuestros prójimos y de nuestro entorno ecológico. El Dios trino, encarnado plenamente en Jesús de Nazaret, es la esperanza para la concreción de este proyecto (Córdova Quero, 2011). Las palabras de Roger Bastide (1957) sintetizan mucho de esta idea:

De un modo general, la religión es el centro más importante de la resistencia. Se puede cambiar la lengua, el modo de vivir y las concepciones sobre el amor. La religión integra la última trinchera alrededor de la cual los valores que no quieren morir se cristalizan. Lo sagrado es en las batallas de las civilizaciones, el último baluarte que rehúsa rendirse (p. 241).

Es evidente que la «justicia» está en íntima relación con el derecho. Empero, es pertinente en este momento ahondar un poco más sobre el tema desde la fe cristiana. Para los escritos bíblicos, la «justicia» no está basada en la concordancia del accionar humano con ciertas estipulaciones jurídicas, sino con la adecuación de un comportamiento dentro de una relación bilateral entre Dios y el ser humano, y entre los seres humanos y su entorno creatural. Y esta «justicia de Dios» se manifiesta en un obrar salvífico y liberador respecto del ser humano (Is 45.21). Frente a esto, surge como evidente que el garante de la justicia es Dios mismo, y que el ser humano sólo puede encontrarla en la medida en que confíe y se relacione con ese Dios y la obtenga de manera gratuita (Ro 3.24). Por lo tanto, la manifestación de la «justicia» en un proyecto comunitario humano implica una relacionalidad entre el ser humano y lo divino. Eso es intrínsecamente liberador.

Identidad religiosa y liberación como campo de estudio socio-antropológico

Debido a ese contexto, la relación entre religiones y política ha sido un eje fundamental de los estudios tanto teológicos como religiosos en América Latina. Podríamos afirmar que muchas de las limitaciones con respecto a este campo devienen de los reduccionismos en la propia definición de lo político. Frente a la imposibilidad de hablar de un posicionamiento homogéneo del



campo religioso, nos preguntamos: ¿qué es lo que permite tal pluralidad? ¿Existen elementos propios dentro de este espectro que habilitan tales procesos? El segundo interés lo formulamos de la siguiente manera: la relación entre religiones y política no debe ser representada como dos campos con fronteras fijas que se vinculan a través de un puente que los une de manera contingente frente a alguna coyuntura particular. Hay que hablar, mas bien, de lo político como una dimensión inscrita en las propias prácticas, rituales e imaginarios religiosos dentro del campo religioso.

En otro trabajo (Panotto, 2016) hablamos de tres maneras de comprender la relación entre lo evangélico y lo político, con sus respectivos marcos teóricos, metodológicos y epistemológicos, lo cual podríamos aplicar a todo el campo de los estudios religiosos.

La primera manera es la *institucionalista*, donde la dinámica se concibe en términos de influencia de competencias, es decir, desde la medida en que cada campo influencia en el otro a partir de los tipos de relación que constituyen a nivel de estructura institucional. Estos abordajes tienden a medir la incidencia de lo religioso en el campo político desde una mirada cuantitativa. Es decir, se hace hincapié en el número de candidatos referentes a la comunidad religiosa que ingresan a filas partidarias, el tipo de influencia que logran en diversos procesos dentro del campo político burocrático o el nivel de visibilidad en el espacio público.

Un segundo modo de concebir esta relación es la *pragmática*, la cual tiene mucha relación con la anterior —ya que su marco de mediación es la estructura institucional—, aunque se enfoca más específicamente con las formas en que cada instancia utiliza de la otra para alcanzar resultados específicos a favor de sus intereses particulares. En este caso, los estudios se focalizan en las *estrategias de articulación* que cada agente utiliza para vincularse. Por ejemplo, el realizar actividades en iglesias con el propósito de ganar adeptos que aumenten el caudal electoral o el énfasis que dan algunos grupos religiosos en el compromiso político como un modo de «ganar el mundo» o de «moralizar la política» (Carbonelli, 2009), de alcanzar visibilidad pública o hasta beneficios sociales y económicos.



El tercer abordaje es el *simbólico-discursivo*. En este caso las fronteras de la relación se hacen mucho más porosas y difusas. Comprenden espacios políticos que utilizan discursos religiosos para describir sus programas, significantes políticos que son utilizados por comunidades religiosas desde lecturas teológicas, términos políticos que alcanzan un lugar elemental en ciertas cosmovisiones religiosas, entre otros. En otros términos, los vínculos ya no se manifiestan en la intersección de dos campos cuyas delimitaciones por momentos son imposibles de distinguir con claridad (Algranti, 2007).

Todos estos abordajes son válidos y se pueden inscribir cada uno en distintos tipos de estudio, según los objetivos que se establezcan para la investigación. De todos modos, lo que caracteriza a todos ellos es que el vínculo entre lo religioso y lo político se da desde una *lógica intersticial*, es decir, desde un análisis de la relación a partir de la comprensión de dos campos que entran en juego —lo religioso y lo político— donde cada agente en cuestión es definido como un objeto con fronteras identitarias porosas y lábiles. En este sentido, hablar de *relación* no significa sólo la identificación de puentes y lineamientos entre objetos cerrados sino adentrarse a un proceso de deconstrucción del estatus ontológico de cada cuerpo identitario a partir del encuentro con el Otro.

Por esa razón, la categoría de identidad —tanto religiosa como política— ha cobrado tanta importancia. Etienne Balibar (2005) hace un resumen de los elementos más importantes sobre el concepto de identidad, a partir de cinco características que constituyen a los sujetos. Primero, que es *transindividual*, es decir, responde a una articulación relacional, con otros individuos y procesos sociales. Segundo, que más que identidades, hay que hablar de *identificaciones y procesos de identificación*, donde el elemento relacional y contextual es algo constitutivo y a la vez trans-mutable. Tercero, esto conlleva a que *la identidad no es algo dado sino que encarna un proceso constante*, que se juega entre las instancias de exceso identificatorio y transformaciones en el mismo contexto. Cuarto, que *existen procesos de des-identificación*, que pueden ser tanto forzadas como naturales. Es decir, los procesos coercitivos también juegan un rol central en la construcción de los posicionamientos de sujeto. Quinto y último, que las identificaciones son siempre *múltiples*.



La aplicación de la categoría de identidad tiene, como sabemos, una dimensión tanto individual como colectiva. Más allá de las distinciones que podemos hacer de cada uno de estos espectros, son dos dimensiones que están completamente imbricadas. Más aún, podemos hablar de lo identitario como una segmentación de sentido que condensa tanto un marco fragmentario de elementos constitutivos en términos socio-culturales e históricos, conjuntamente a una instancia de singularización y disrupción, a través de procesos de particularización y diferenciación que conlleva cualquier tipo de construcción identitaria en un espacio de pluralidad (Segato, 1999).

La construcción de lo identitario posee en sí misma una dimensión política, comprendiendo dicho término como la inscripción de un horizonte de disputa por el sentido dentro de un campo social heterogéneo (Laclau y Mouffe, 1987; Guattari y Rolnik, 2005). Más concretamente, esta concepción implica tres elementos de dicha dimensión política de lo identitario. Primero, que las identidades conllevan en sí mismas la inscripción de una *diferencia*, que no sólo atraviesa el espacio social o de «pertenencia» —por ejemplo, el religioso— sino imprime también una diferencia hacia dentro de sí (Hall, 1990) o la demarcación de una *frontera interna* (Laclau, 2005) que hace a su maleabilidad y heterogeneidad. Segundo, dicha inscripción implica la impresión de un *conflicto*, es decir, de un espacio de disputa entre distintos modos de apropiación de prácticas sociales (Rancière, 2010). Tercero, desde una perspectiva más amplia —(o si se quiere, desde una visión de incidencia socio-política—, implica la construcción de mecanismos de *articulación* entre discursos, agentes, institucionalidades y cosmovisiones que van encontrando *puntos nodales* (Laclau, 1996). Allí se van desarrollando prácticas comunes, donde lo identitario se define más bien a partir de la atención de demandas, antes que la construcción de una cosmovisión homogénea.

En resumen, podemos decir que al hablar de identidad nos referimos a un mecanismo de singularización contingente que se toma de un conjunto de narrativas, cosmovisiones y demandas dentro de un proceso histórico-social amplio y dinámico, y que como tal se encuentra en constante reelaboración a partir de las instancias de cambio de demandas, contextos y tipos de



articulación. Entendemos, además, que la construcción de la identidad conlleva en sí misma una dimensión política al tratarse de una singularidad de sentido que tensiona otros modos de ver el mundo en un contexto específico, y por ello disputa relaciones de poder, modos de integración y el establecimiento de cosmovisiones. Esto último conlleva comprender lo político en su dimensión más micro y desde los mecanismos de la vida cotidiana de los sujetos y comunidades.

Esta definición de identidad, y más específicamente de «identidades políticas» —o de la dimensión política de lo identitario—, implica también comprender la *identidad religiosa* como una demarcación intrínsecamente política, es decir, como una segmentación que inscribe una diferencia dentro de un conglomerado de cosmovisiones y marcos de sentido. Es una inscripción que entra en disputa dentro del campo social, en torno a las prácticas de los agentes, y las acciones que estos procesos imprimen en las comunidades religiosas a partir de sus modos de incidencia en la comunidad social, donde realizan articulaciones con diversos espacios y voces —no necesariamente religiosos— con los cuales encuentra puntos de unión cosmovisional o simplemente funcionalidad para lograr ciertos objetivos.

Religión, política y liberación

Este sexto número de *Religión e Incidencia Pública* busca presentar distintos modos por los cuales la relación entre religión, política y liberación se hace evidente. Cada artículo que compone este número pone en evidencia la tensión que esas áreas conllevan. Es indudable que lo religioso pocas veces se encuentra desconectado de lo político. A su vez, notamos que el aspecto liberador de lo religioso muchas veces se opaca o se invisibiliza debido al compromiso con alianzas políticas.

Debido a esto, las y los autores de los artículos que presentamos asumen miradas y posiciones distintas —y muchas veces complementarias— a fin de realizar su análisis. Cada artículo realiza un análisis interdisciplinario a fin de poner en evidencia la tensión entre liberación, religión y política.



La primera sección —titulada «Religión en la esfera social y política»— abre con el artículo de **Damián Nicolás de la Puente**. Bajo el título «Con un oído en el pueblo y el otro en el Evangelio», De La Puente analiza la figura de Monseñor Enrique Angelelli en la década de 1970 junto con el surgimiento del Movimiento de Sacerdotes del Tercer Mundo y la Teología Latinoamericana de la Liberación, que propiciaban la «opción por los pobres». El episcopado de Angelelli es crucial en la historia de La Rioja ya que —junto con los procesos políticos que se daban a nivel mundial, regional y nacional— cambió costumbres eclesíásticas y sociales.

Continúa el escrito «A las puertas del reino» en donde **Jonas Kalmbach** analiza el proceso de conversión entre un grupo de jóvenes que participan de «Pasión por la Vida», una iglesia evangélica de renovación carismática reciente en la ciudad de Allen, Río Negro, Argentina. Comprendida dentro de una concepción constructivista, Kalmbach entiende a la conversión como un cambio en la perspectiva de uno mismo, del mundo y de su posición en él. El autor analiza de manera particular las condiciones y estrategias que moviliza la iglesia a fin de garantizar una socialización eficaz y plausible de sus creencias. Cierra la sección el trabajo de **Melisa R. Sánchez** titulado «Las múltiples articulaciones de lo religioso en las intervenciones del trabajo social con abordaje familiar». El artículo examina los lugares que ocupa lo religioso —tanto en términos institucionales como de sistema de creencias e identidades colectivas— en el proceso de intervención del trabajo social con abordaje familiar. Sánchez visibiliza la necesidad de analizar críticamente la relevancia que adquiere la dimensión religiosa en el trabajo social, reconociendo que su ausencia tendría como resultado una visión sesgada de la complejidad de la trama social.

La segunda sección de este número ha sido titulada como «Género, religión y sexualidad en intersección». Comienza con el artículo de **Nilta Dias** —titulado «¿No hay lugar para mí en la casa de Dios?»— en donde la autora analiza la realidad social y religiosa que influye —directa o indirectamente— en la vida de brasileñas queer en la región de Kanto, Japón. Dado que muchos inmigrantes nipo-brasileños en Japón cuestionan su propia identidad étnica, cultural y nacional, Dias toma en cuenta la diversidad sexual, y



explora a través de entrevistas cómo muchos brasileños inmigrantes y queer suman a este dilema el tema de la sexualidad.

El escrito «El discurso en torno a la “ideología de género”» —de **Fidel Mauricio Ramírez Aristizábal**, **Kenia Karolina Latorre Cañizares** y **Jeison Andrés Cardona Zuluaga**— analiza las manifestaciones de movimientos anti-derechos en contra de la llamada «ideología de género», los cuales presionan a los gobiernos y ponen en peligro los avances educativos en torno al reconocimiento y valoración de la diversidad sexual y de género en Colombia. En el análisis se toman en cuenta los importantes desarrollos políticos y jurídicos en América Latina, los cuales favorecen la inclusión de estudiantes LGBTI, buscando superar la discriminación y la violencia que tradicionalmente han soportado en ambientes educativos quienes tienen orientaciones sexuales e identidades de género no hegemónicas. Cierra la sección el trabajo de **Saúl Serna Segura** que lleva por título «The Truth Shall Set You Free». A través de las narrativas de tres personas auto-identificadas como LGBTI, el análisis de Serna Segura expone las experiencias de la participación de estas personas en una congregación multiétnica negociando su etnicidad en la intersección de las fronteras culturales. La iglesia Light Church proporciona un ejemplo de cómo una congregación une las divisiones lingüísticas, culturales y étnicas. Además, explica cómo una organización religiosa étnicamente diversa se convirtió en un espacio inclusivo LGBTI y las estrategias específicas utilizadas para lograr la integración cultural.

La última sección incluye tres reseñas. La primera está escrita por **Hugo Córdova Quero** sobre el libro *Living Out Sexuality and Faith* (2018) del autor Joseph N. Goh. Sigue la reseña del libro de André Sidnei Musskopf cuyo título es *Uma brecha no armario* (2015), escrita por **Lucas Dias Fiel**. Cierra la sección la reseña de **Fidel Mauricio Ramírez Aristizábal** del libro *Sin tabú* (2018) de Hugo Córdova Quero.

Confiamos que nuestras y nuestros lectores recibirán con beneplácito el abanico de miradas y herramientas teóricas de este número de *Religión e Incidencia Pública*, las cuales nos ayudan a comprender cómo la liberación puede suceder en los ámbitos religiosos y políticos.



Referencias bibliográficas

- Algranti, Joaquín (2007). «La política en los márgenes: Estudio sobre los espacios de participación social en el neopentecostalismo». *Caminhos* 5, N° 2: pp. 361–380.
- Aristóteles (1999 [350 AEC]). *La Política, Libro I*. Madrid: Alba.
- Balibar, Etienne (2005). *Violencia, identidades y civilidad*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Paidós.
- Bastide, Roger (1957). *Brésil: Terre des Contrastes*. París: Hachette.
- Bordas de Rojas Paz, Nerva (1987). *Comunidad como Derecho y Justicia*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Docencia.
- Buber, Martin (2004 [1923]). *I and Thou*. Londres: Continuum.
- Carbonelli, Marcos (2009). «Desde el barrio: Perspectivas acerca de la actividad política de pastores evangélicos en el Conurbano Bonaerense». *Ciencias Sociales y Religión* 11, N° 11: pp. 107-129.
- Córdova Quero, Hugo (2011). «Sexualizando la Trinidad: aportes desde una teología de la liberación queer a la comprensión del misterio divino». *Cuadernos de Teología* 30: pp. 53-70.
- De Beauvoir, Simone (1952 [1949]). *The Second Sex*, traducido por H. M. Parshley. Nueva York, NY: Knopf.
- Fanon, Frantz (1963 [1961]). *The Wretched of the Earth*, traducido por Constance Farrington. Nueva York, NY: Grove Press.
- Fanon, Frantz (1967 [1952]). *Black Skin, White Masks*, traducido por Charles Lam Markmann. Nueva York, NY: Grove Press.
- Freire, Paulo (1981 [1968]). *Pedagogy of the Oppressed*, traducido por Myra Bergman Ramos. Nueva York, NY: Continuum.
- Fukuyama, Francis (1992). *The End of History and the Last Man*. Nueva York, NY: Free Press.



- Guattari, Félix y Suely Rolnik (2005). *Micropolítica: Cartografías del deseo*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Tinta Limón.
- Gutiérrez, Gustavo (1996). *Essential Writings*, editado por James B. Nickoloff. Maryknoll, NY: Orbis Books.
- Hall, Stuart (1992). «The Question of Cultural Identity.» En: Stuart Hall, David Held y Anthony McGrew (eds.), *Modernity and Its Futures*. Cambridge: Polity Press/Open University, pp. 274-316.
- Hegel, Georg W. F. (1977 [1807]). *Phenomenology of the Spirit*, traducido por A. V. Miller. Oxford: Oxford University Press.
- Lacan, Jacques (1977). «The Mirror Stage as Formative of the Function of the I as Revealed in Psychoanalytic Experience». En: *Écrits: A Selection*, traducido por Alan Sheridan. Nueva York, NY: W.W. Norton, pp. 1-7.
- Laclau, Ernesto (1996). *Emancipación y diferencia*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Ariel.
- Laclau, Ernesto (2005). *La razón populista*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe (1987). *Hegemonía y estrategia socialista*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Lyotard, Jean-François (1979). *La condition postmoderne: Rapport sur le savoir*. París: Minuit.
- Marx, Karl and Friedrich Engels (1998 [1848]). *The Communist Manifesto*. Nueva York, NY: Penguin Books.
- Míguez Bonino, José (1998). «¿Qué significa liberación hoy?». *Encuentro y Fe* 48 (junio-agosto): pp.2-5.
- Panotto, Nicolás (2016). «Fe que hace la diferencia: Prácticas religiosas, ontología(s) y construcción de lo público. Un caso dentro del pentecostalismo argentino». *Liminales: Escritos sobre Psicología y Sociedad* 1, N° 10 (noviembre): pp. 29-45.



Rancière, Jacques (2010). *El desacuerdo*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Nueva Visión.

Sartre, Jean-Paul (1948 [1946]). *Anti-Semite and Jew*, traducido por George J. Becker. Nueva York, NY: Schocken Books.

Segato, Rita Laura (1999). «Identidades políticas y alteridades históricas». *Anuario Antropológico* 97: pp. 104-125.

De Vries, Egbert (1966). *Man in Community: Christian Concern for the Human in Changing Society*. Nueva York/Londres: Association Press/SCM Press.



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