

A photograph of a religious altar. In the foreground, a wooden crucifix is attached to a string of brown wooden beads (rosary). The background is filled with various religious items, including a blue and white flag, a purple object, and other ritual objects, all slightly out of focus. The lighting is dramatic, with strong highlights and deep shadows.

RELIGIONES POLÍTICA Y ESTADO LAICO

NICOLÁS
PANOTTO

TERCERA EDICIÓN

Religiones, política y Estado laico

**Nuevos acercamientos para
el contexto latinoamericano**

Nicolás Panotto

Título original:

Religiones, política y Estado laico. Nuevos acercamientos para el contexto latinoamericano

ISBN: 978-958-56143-7-6

© Nicolás Panotto

© Red Latinoamericana y del Caribe por la Democracia - REDLAD

© Grupo de Estudios Multidisciplinarios sobre Religión e Incidencia Pública - GEMRIP

Primera edición: 2017

Segunda edición: 2018

Tercera edición: 2019

Contacto REDLAD

Gina Romero

Directora

Calle 69 No. 4-68 Oficina 202 Edificio XUE Bogotá,

D.C. – Colombia C.P. 110231

Tel.: (+57) 3838369

comunicaciones@redlad.org

www.redlad.org

Contacto GEMRIP

Nicolás Panotto

Director general

Pje Las Bandurrias 2067. Santiago de Chile --Chile

C.P. 7940034

director@gemrip.org

www.gemrip.org

Fotografía de portada: Nicolás Panotto

Diseño de portada: Alejandro González

Diagramación: Carolina Paredes Ojeda

| ÍNDICE

PRÓLOGO

Por Gina Romero

INTRODUCCIÓN | 15

**RELIGIONES, ESPACIO PÚBLICO Y
LAICIDAD: CONCEPTOS Y
DISCUSIONES** | 25

Lo religioso en tiempos de pos-seculari-
zación | 25

La creencia religiosa: entre lo público,
lo privado y lo personal | 32

La dimensión política de lo religioso | 39

Estado y laicidad: problemas, reduccio-
nismos y redefiniciones | 46

Iglesias, fundamentalismos y la
moralización de la política | 52

Conclusiones | 55

**EXPERIENCIAS Y TESTIMONIOS DE
UNA RELIGIOSIDAD ALTERNATIVA** | 63

Movimiento Ecuménico por los
Derechos Humanos (MEDH) | 64

Red Latinoamericana de Católicas por
el Derecho a Decidir | 66

Pastoral del VIH SIDA	68
Programa de Incidencia sobre Deuda Externa Ilegítima en ALC (PDEI)	73
ACT-Alliance	76
Diálogo interreligioso	77
Coalición Ecuménica por el Cuidado de la Creación	82
Organismos gubernamentales de trabajo por el diálogo interreligioso	84
Otras experiencias y dinámicas	85
Conclusiones	89
ACCIONES	91
Formación en y promoción de nuevas visiones sobre la laicidad y su relación con los Estados	92
Visibilizar agentes religiosos dentro de la sociedad civil y articular esfuerzos de incidencia	94
Desarrollar y promover propuestas alternativas en clave religiosa y teológica	95
CONCLUSIONES	99
BIBLIOGRAFÍA Y FUENTES	103

| PRÓLOGO

Escribir este prólogo es un reto. *Religiones, política y Estado laico: nuevos acercamientos para el contexto latinoamericano* es un raro espécimen que se convierte en una importante herramienta para la lucha por la libertad y la dignidad en América Latina. Pero también, como parte de un proceso que le supera, adquiere una gran relevancia para la entidad que dirijo y representa un ejercicio transformador para mí.

Como parte de nuestra misión, desde la Red Latinoamericana y del Caribe por la Democracia, Redlad¹, hemos avanzado por 10 años en procesos que nos permitan fortalecer las capacidades de organizacio-

¹ La Red Latinoamericana y del Caribe por la Democracia (Redlad) es una plataforma que reúne a

nes y activistas de derechos humanos en la región. Además de buscar salidas innovadoras a retos a los que actores de sociedad civil se enfrentan en su día a día, en relación con las comunidades, con estructuras de poder nacional, con escenarios de diálogo y articulación regional, entre otros. Esto, mediante un trabajo articulado con grupos sociales que, por alguna razón, se encuentran en condición de vulnerabilidad, indefensión, riesgo o invisibilización.

En este camino, hemos avanzado de forma prioritaria en diversos procesos de defensa, protección, fortalecimiento organizacional y de empoderamiento de líderes y organizaciones afrodescendientes, indígenas y LGBTIQ. Esto mediante múltiples acciones de incidencia en escenarios nacionales y otras tantas en el espacio político regional por excelencia de América Latina, la Organización de Estados Americanos (OEA). En lo que respecta a la protección y apertura de espacios para grupos LGBTIQ, hemos sistemáticamente apoyado a organizaciones y líderes de la comunidad, en

alrededor de 200 organizaciones y activistas que trabajan en la promoción y defensa de los derechos humanos y en el fortalecimiento democrático de la región. Mediante estrategias de articulación y diálogo, entrenamiento, investigación, incidencia política y comunicaciones, Redlad defiende las instituciones democráticas de la región mediante el fortalecimiento de las capacidades de la sociedad civil latinoamericana y de grupos en condición de vulnerabilidad, para avanzar en sus agendas y en la construcción de acción colectiva. www.redlad.org

especial personas trans, para que participen de forma cualificada en escenarios de participación de la OEA, y para el uso de mecanismos del Sistema Interamericano de Derechos Humanos (SIDH).

En este camino de lucha contra cualquier tipo de discriminación, que además asumo como personal, nos hemos encontrado con múltiples obstáculos. Hemos podido sortear algunos con creatividad, de la mano de decenas de amigos, colegas y socios, gracias además a valientes que han expuesto su intimidad para que muchos otros puedan ser libres. Pero la realidad política de nuestros países y del escenario multilateral regional nos enfrentó en los últimos años a nuevos retos que han estado amenazando los logros alcanzados por el movimiento de Derechos Humanos en la región, en general, y la comunidad LGBTIQ en particular.

Mediante lo que se podrían llamar acciones de contra resistencia al avance de la libertad y los derechos, movimientos conservadores radicales en casi todos los países de la región han cooptado discursos, estrategias, mecanismos de acción e incidencia política provenientes del movimiento de derechos humanos, usándolos para afectar de forma grave la garantía de derechos ya alcanzados por parte de millones de ciudadanos, la estabilidad democrática de muchos países, y el avance de agendas de corte progresista en la región.

En muchos casos estos movimientos han estado acompañados, promovidos

e incluso liderados por iglesias, líderes religiosos y otras “dimensiones confesionales de expresiones políticas” las cuales, de forma sistemática y articulada entre países, acuñando y difundiendo ampliamente conceptos inventados como el de la ‘ideología de género’, usando estrategias de victimización, y avanzando peligrosamente en la relativización de derechos como el de la libertad de expresión, se han dado a la tarea de generar miedo (y hasta terror) de las agendas de inclusión y avance de derechos. Todo esto ha generado nuevos procesos de estigmatización, discriminación y violencia contra a un grupo no menor de personas y comunidades.

Esta situación se ha visto de forma clara en las últimas Asambleas de la OEA, en las que, de forma ordenada, sistemática y muy eficaz, estos movimientos han entorpecido los escenarios de debate de sociedad civil, generando un cierre progresivo de los espacios destinados para la incidencia política en el escenario interamericano.

Teniendo en cuenta este panorama, en medio de una profunda angustia por estar perdiendo la batalla contra la discriminación, en Redlad consideramos indispensable la construcción colectiva de una estrategia de defensa de los derechos adquiridos, que tuviera una base nacional y articulara a redes y movimientos sociales progresistas. Para esto, teniendo en cuenta la necesidad de innovación, nos dimos a la tarea de identificar nuevos actores, nuevas

voces y rostros que pudieran construir con nosotros un experimento de aprendizaje que, de funcionar, abriera nuevos caminos para la acción política de sociedad civil en el continente.

Para esto consideramos indispensable el diálogo con actores provenientes del mundo religioso, reconociendo su propia diversidad y la existencia de múltiples actores más progresistas a su interior. De esa forma llegamos al Grupo de Estudios Multidisciplinarios sobre Religión e Incidencia Pública, GEMRIP², y a Nicolás Panotto³, su director y autor del presente libro.

Entre el 28 y 29 de noviembre del 2016 realizamos en Santiago de Chile un encuentro con un grupo diverso de activistas LGBTIQ de diferentes países de la región,

2 El Grupo de Estudios Multidisciplinarios sobre Religión e Incidencia Pública (GEMRIP) trabaja desde el 2010 en el desarrollo de diversas instancias de formación académica sobre religión, teología e incidencia pública, a partir de campos como género, política, ecología, economía, entre otros, a partir de disciplinas dentro de las ciencias sociales, humanidades y estudios religiosos. Los públicos han sido variados, entre comunidades religiosas, ONGs y espacios académicos. Actualmente cuenta con un grupo de más de 50 miembros, en su mayoría de América Latina pero también de Estados Unidos y Europa. Existen cuatro equipos operacionales -Argentina, Chile, Nicaragua y Uruguay- pero hay miembros activos en otros países del continente. www.gemrip.org

3 Nicolás Panotto es licenciado en Teología, Magíster en Antropología Social y Política y doctor en Ciencias Sociales (FLACSO Argentina) Becario de CONICET, Argentina. Director general del Grupo de Estudios Multidisciplinarios sobre Religión e Incidencia Política GEMRIP.

con trabajo de altísima relevancia, pero además con gran experiencia de trabajo en la OEA y el SIDH, para realizar un análisis de coyuntura y la construcción colectiva de un plan de incidencia y acción regional. Además, el día 29, en horas de la mañana, nos atrevimos a juntar al grupo de activistas con algunos representantes de organizaciones basadas en la fe (clasificación que conocí después) de corte progresista, incluyendo a GEMRIP y a Nicolás, para abrir un diálogo franco sobre posibles puntos de encuentro y partida para acciones de trabajo conjunto. Ahí empezó este camino de sorpresas y aprendizajes, siendo el presente libro su primer fruto.

El documento que tienen en sus manos es un interesante híbrido reflejo de las capacidades de Nicolás de navegar entre el universo académico y el del activismo; entre el análisis social y político y la epistemología teológica; entre la provocación, el diálogo y la creación de nuevas narrativas, sentidos y significantes; entre muchos otros universos posibles en la construcción social y política desde una visión rebelde y radical, pero a su vez constructiva y esperanzadora.

El texto se divide en tres partes. En la primera el autor hace una presentación general de conceptos y debates en torno al fenómeno religioso general y el papel de las creencias religiosas en el espacio público. Además, se analiza en detalle la dimensión política de lo religioso y sus intersecciones con la ciudadanía y la acción de la sociedad

civil, así como la laicidad como concepto y su estado en la región.

En la segunda parte, se expone una lista diversa de movimientos, organizaciones, espacios y expresiones religiosas que, desde una mirada alternativa e incluyente, tienen una agenda de aceptación de la diferencia y de promoción de nuevos discursos, e incluso apoyan y participan en acciones de incidencia local de agendas amplias progresistas.

Por último, a manera de conclusión, se establecen unos puntos de partida y recomendaciones para la acción política que puedan guiar la construcción de escenarios y acciones de diálogo, reconocimiento mutuo y articulación entre espacios religiosos progresistas y actores de la sociedad civil.

Para Redlad este documento representa un punto de partida de una colaboración institucional con GEMRIP que se ha vuelto un aliado fundamental en la aproximación a una visión más amplia e incluyente de la sociedad civil misma, y de la religión como expresión sociopolítica con un rol público imposible de negar. Esta colaboración nos ha llevado en los últimos años a articular acciones concretas de apertura de nuevos diálogos y el reconocimiento y visibilización de nuevos actores, que nos permite articular planes concretos de acción colectiva de disputa de escenarios de posicionamiento político en el escenario interamericano. Además, hemos logrado articular nuevas producciones de estudios y material práctico que pueda servir de herramienta al movimiento LGBTIQ en

sus luchas desde una mirada teológica, así como al debate sobre el estado laico en la región y otros temas asociados a una militancia conjunta.

Más allá de lo profesional, en lo personal, el proceso de construcción del texto, las reflexiones previas a su escritura, los diálogos posteriores con su autor y las acciones a las que estos nos ha llevado, han sido de un tremendo crecimiento.

El proceso de aprendizaje que se generó con el ejercicio mismo de escritura y difusión del presente libro y sus diferentes componentes me ayudó a confrontar mis propias rigideces, ignorancias y acciones de discriminación y exclusión. Para quienes profesan alguna fe, cualquiera que ella sea, valorar la dimensión espiritual de un individuo puede ser bastante sencillo. Para muchos otros puede parecer inocuo e innecesario, y hasta imposible. Yo estaba en este último grupo.

Entender que en verdad este es un reto que debería importar a quienes trabajamos en procesos de acción política e intervención social, ha sido un descubrimiento transformador. Involucrar al individuo al proceso político y social con todos sus matices implica aceptar de verdad, no sólo de labios para afuera, su diversidad y su posibilidad como agente de cambio; también porque esos matices son los que dan forma a la acción colectiva y los que determinan su resultado.

Viendo los retos que nos presentan nuestras sociedades, este ejercicio de sobrepasar nuestros propios límites de compren-

sión de la realidad, debería ser asumido por la sociedad civil en general, de forma responsable y con un profundo sentido ético. Esto con el fin de evitar caer en etiquetamientos discriminadores y excluyentes que no sólo impiden el diálogo y el avance de procesos de negociación, además invisibilizan a voces disidentes o alternativas, o incluso a disciplinas, ciencias y saberes que pueden tener la clave del cambio de mirada que se necesita para avanzar en transformaciones profundas, que es lo que necesitamos en estos tiempos de urgencia.

Les invito, entonces, con los términos de Freire⁴, a que hagan de este documento una lectura seria y radical, por lo tanto, crítica, jamás sectaria pero sí muy rigurosa; es decir, una lectura bien hecha. Quizás pueda ayudarles, como a mí, a avanzar en esas revoluciones individuales necesarias en quienes lideramos procesos políticos y sociales, ideamos estrategias, abrimos canales de diálogo y exigimos cambios. Al ser nosotros y nosotras quienes, finalmente, damos forma a lo que pasa en la arena pública desde la sociedad civil, complejizar nuestra mirada nos permite incrementar nuestra acción transformadora. Tan necesaria hoy y siempre.

Gina Romero

4 Paulo Freire, *Pedagogía de la esperanza*, Siglo XXI Editores, 2010.

| INTRODUCCIÓN

Las expresiones religiosas han sido un elemento central en la composición de toda sociedad. En las culturas occidentales se tiende a relacionarlo estrictamente con las instituciones religiosas –especialmente las iglesias cristianas-, pero desde tiempos ancestrales las creencias siempre simbolizaron de manera plural, diversa y heterogénea la manifestación histórica de un sentido de trascendencia y hondura inherentes a la vida y el cosmos. “La religión no es una función especial de la vida espiritual del hombre, sino la dimensión de la profundidad en todas sus funciones”.⁵ Tiene que ver,

⁵ Paul Tillich, *Teología de la cultura y otros ensayos*. Buenos Aires: Amorrortu, 1966, p.15. Cfr. Martín Velasco, *El encuentro con Dios. Una interpretación personalista de Dios*. Madrid: Cristiandad, 1976

en palabras de Rudolph Otto⁶, con la invasión del *Mysterium Tremendum*, es decir, con el inextricable enigma sobre el sentido mismo de la existencia y la muerte, vistiéndose de diversas respuestas a lo largo del tiempo y la historia, según los contextos y los procesos sociales. De aquí la importancia de considerar la dimensión existencial de la identificación religiosa y su impacto en todas las áreas de la vida individual y comunitaria. En palabras de Victoria Camps,

La religión, como los mitos, además de constituir un primer intento de dar razón de lo inexplicable, pone de manifiesto la capacidad y el anhelo del ser humano de trascender lo inmediato, mirando más allá de sí mismo, o profundizando en su interior, en busca de un sentido que permita apaciguar, o aceptar, la zozobra de la existencia finita.⁷

La reciente historia occidental demuestra que muchas de sus dinámicas constitutivas se vinculan directamente con el lugar que lo religioso -en tanto institución, práctica y fenómeno- ha tenido dentro de sus procesos socio-culturales. Desde la

6 Rudolph Otto, *Lo sagrado*. Buenos Aires: Claridad, 2008

7 Victoria Camps, "La secularización inacabada" en Daniel Gamper, *La fe en la ciudad secular. Laicidad y democracia*. Madrid: Ediciones Trotta, 2014, p.30

Edad Media, cuando el cristianismo pasó de ser una religión “tolerada” a la expresión oficial del imperio romano, comenzaron a gestarse una serie de fenómenos vinculados al impacto de lo religioso, tanto en el poder político como en la matriz socio-cultural de toda la sociedad, que –sin querer ser reduccionistas- se han mantenido de diversas maneras en tiempos modernos y posmodernos. Esto último se pone de manifiesto con el fracaso que tuvieron todas las profecías secularistas: en lugar de que lo religioso menguara y se extinguiera gracias al progreso social, el fenómeno se transformó y se enraizó aún más a partir de la pluralización del mismo campo a lo largo de la historia.

Un elemento importante a resaltar es el lugar ambiguo que ha representado el fenómeno religioso dentro de los procesos sociales. Esto significa que, mientras que por un lado las religiones han servido como instancias tanto directas como indirectas (o sea, actuando como fuerza coercitiva o marco ideológico-simbólico) del poder político, al mismo tiempo surgen desde sus propias entrañas, grupos de disidencia no sólo con respecto a las estructuras oficiales del propio cuerpo religioso sino también dentro de los procesos sociales, económicos y políticos resultantes. Lo vemos, para dar sólo algunos ejemplos, en los movimientos místicos de inicio del siglo II y los monasterios creados a partir del siglo V que se levantaron contra la “perversión” de Roma; en los

grupos de disidencia durante el siglo XII hacia un escolasticismo que naturalizaba las jerarquías sociales; en la propia Reforma Protestante del siglo XVI y los movimientos anabautistas, que representaron una fuerte crítica contra el papado vaticano y el sistema feudal del momento; y más recientemente las diversas expresiones liberacionistas que emergieron en distintos países del Tercer Mundo, donde la fe es leída como un llamado a la liberación desde un Jesús que camina con los pobres y oprimidos.

Con esta mención no se pretende hacer una simplificación genealógica sino más bien llamar la atención sobre un elemento central en torno al rol público de la religión, idea que trataremos de profundizar a lo largo de este documento, en vistas de comprender algunos fenómenos contemporáneos: *las religiones no pueden ser comprendidas como instancias monolíticas u homogéneas, sino como marcos de identificación para personas y comunidades que imprimen una matriz diversa y plural, lo cual se manifiesta en una tensión constitutiva, no sólo por los conflictos internos sino con el propio contexto social.* Este aspecto es indispensable de considerar a la hora de analizar el desempeño de diversos grupos religiosos y su impacto social, especialmente a raíz de las generalizaciones que expresan frases como “las religiones son todas de derecha”, “la religión es equivalente a fundamentalismo”, “creer en Dios significa no comprometerse con los males de la sociedad”, “la fe

sirve para legitimar el poder político opresor”, entre otras muchas proposiciones que, más allá de remitir a elementos veraces, no muestran la foto completa.

Si miramos el escenario político latinoamericano actual –al menos en los últimos 15 años-, podemos destacar dos dinámicas importantes con respecto al lugar público de lo religioso. En primer lugar, las crecientes tensiones inscriptas en el mismo campo político, repercutieron dentro de los espacios de fe. La emergencia de ciertas demandas dentro de la agenda política latinoamericana, tales como el matrimonio igualitario, la legalización del aborto, la educación sexual, la promoción de políticas inclusivas y de derechos humanos, como también una reconfiguración en el campo del propio ejercicio político –como la diversificación de los actores civiles, la emergencia de movimientos sociales, la llegada de gobiernos con cierta arista progresista o neopopulista-, dividió las aguas dentro de las iglesias y comunidades religiosas, entre quienes apoyan y resisten estas agendas u opciones políticas.

El segundo elemento –unido al anterior- es que diversos grupos religiosos han alcanzado mayor visibilidad pública al movilizarse y organizarse para crear instancias de resistencia, apoyo o sensibilización. Dicha conformación dista de ser simplemente coyuntural. Por el contrario, dan cuenta de profundos niveles de afianzamiento y organización, sea a través de

la profesionalización de sus demandas, la creación de equipos técnicos como también de su articulación con otros sectores políticos, en pro de alcanzar sus objetivos.

Profundizando esto último, vale reconocer que grupos religiosos han cobrado notoriedad pública mayormente como agentes de resistencia sobre instancias muy específicas, como proyectos de ley vinculados a agendas inclusivas y pluralistas. Los ejemplos son muchos: movilización contra leyes de matrimonio igualitario en México, Chile, Perú y Argentina; unión de iglesias evangélicas y católicas en Panamá para frenar la confección de materiales de educación sexual; la articulación de la llamada “bancada evangélica” en Brasil (compuesta por más de 90 legisladores que se declaran evangélicos y que militan haciendo explícita su afiliación religiosa) con grupos de derecha y militares en contra de políticas de derechos humanos; el rol de las iglesias evangélicas en el fracaso inicial del plebiscito por el *Si* al proceso de paz en Colombia, entre muchos otros ejemplos que podríamos mencionar. En cada uno de estos casos, como se ha indicado, los grados de organización son sorprendentes, sea a nivel de *lobby* como de logística y movilización. De aquí, sin duda, proviene la extendida opinión de que las iglesias son mayoritariamente agentes conservadores (y hasta fundamentalistas), que niegan y resisten cualquier tipo de propuesta inclusiva, plural o progresista.

Como se ha afirmado, estos sucesos

representan sólo una parte de los agentes, ideas y hechos en juego. Involucra a un sector visible y con gran capacidad de influencia, pero no constituye la totalidad del contexto. Más aún, los matices dentro de estos sectores también son variopintos: encontramos grupos que pueden estar a favor de algunos planteamientos teológicos o ideológicos, pero no aceptan las formas de operativización; es decir, acuerdan con algunos presupuestos cosmovisionales o teológicos pero no pretenden ser llamados conservadores ya que en algunos casos mantienen agendas y discursos políticos más abiertos o progresistas (por ejemplo, creyentes que poseen una ideología de izquierda pero no están completamente de acuerdo con la despenalización del aborto). Pero más allá de eso, lo importante a resaltar es que dentro del campo religioso –tanto cristiano como en otras religiones⁸- existe un vasto sector (que puede ser minoritario pero no por ello pequeño) de personas, iglesias, denominaciones, seminarios, organizaciones basadas en la fe e instituciones sociales, que se resisten a las voces y agendas de estas iglesias y comunidades neoconservadoras, apoyando esfuerzos y trabajando articuladamente con distintos actores sociales, en pro de

8 A estas alturas vale aclarar que en este documento nos estaremos enfocando mayormente al cristianismo a causa de ser la religión monopólica en la mayoría de los países latinoamericanos, sea en su expresión católica como protestante y evangélica.

construir políticas de inclusión y en clave de derechos humanos. Más aún, al analizar la situación en distintos países de América Latina, espacios históricos de construcción de memoria o de movilización para el tratamiento de políticas de inclusión, siempre encontraremos personas, iglesias e instituciones de corte religioso en sus orígenes.

¿Por qué destacar esta distinción? ¿De qué sirve reconocer estos elementos frente al continuo avance de sectores religiosos conservadores que apoyan y militan en contra de proyectos políticos inclusivos y democráticos? *Precisamente porque en su reconocimiento reside una potencial articulación entre organizaciones y agentes sociales progresistas y sectores religiosos heterodoxos, con el objetivo de lograr instancias de formación, movilización y resistencia frente a estos movimientos neoconservadores, pero desde su misma lógica, es decir, desde una cosmovisión religiosa y teológica.* En otras palabras, se hace necesaria una sensibilización por parte de la sociedad civil y los movimientos sociales con respecto a la “foto completa” del campo religioso, con el propósito de construir alianzas y acciones alternativas para contraponer el avance de sectores que se erigen voces oficiales de sus respectivas iglesias, cuando en realidad no lo son.

Por todo esto, se hace necesario promover capacitación y formación sobre una noción más amplia del campo religioso, no sólo para conocer la complejidad de

los agentes que forman parte del espacio público sino también para contar con las herramientas necesarias hacia la construcción de discursos, acciones y articulaciones con posturas e instituciones religiosas heterodoxas, y así hacer frente a visiones monopólicas dentro del campo religioso, y su respectivo impacto social.

Este documento tiene como objetivo contribuir a dicha invitación desde tres vías. Primero, se realizará un análisis teórico sobre algunos elementos básicos del estudio del fenómeno religioso y su vinculación con el espacio público, a saber: qué es la religión, las ideas de secularización/pos-secularización, la relación entre creencia, religión, sujetos y política, Estado y laicidad, entre otros. Segundo, se expondrán muy brevemente algunos ejemplos de movimientos y organizaciones alternativos dentro de las expresiones religiosas latinoamericanas (especialmente cristianas, pero también ecuménicas e interreligiosas), con el propósito de conocer propuestas alternativas de incidencia pública. Junto a los insumos teóricos y la información extraída de experiencias particulares, se presentarán algunas propuestas operativas para organizaciones de la sociedad civil, movimientos sociales y cuerpos político-institucionales, especialmente en lo que refiere a la construcción de discursos y articulaciones con cosmovisiones y espacios religiosos progresistas.

Por último, este documento se elabora por iniciativa de la Red Latinoamericana por la Democracia (RedLaD) como un aporte para el creciente debate en diversos espacios de incidencia política, sobre el rol de los discursos teológicos y las comunidades religiosas en el espacio público. Más concretamente, el documento pretende ser una contribución a los diálogos que se han gestado en varias instancias de trabajo de base y ciudadana vinculadas a RedLaD, donde persiste una creciente preocupación por el avance y articulación de agentes religiosos neoconservadores con el objetivo de frenar el tratamiento y la aprobación de importantes proyectos de ley, el desarrollo de políticas públicas y movilizaciones sociales vinculados a agendas sobre derechos humanos y políticas inclusivas.

RELIGIONES, ESPACIO PÚBLICO Y LAICIDAD: CONCEPTOS Y DISCUSIONES

Lo religioso en tiempos de pos- secularización

Las diversas corrientes de secularización modernas (desde las surgidas durante el giro cartesiano hasta la Revolución Francesa, pasando por la Ilustración y el avance científico del siglo XX) no cumplieron sus presagios. La idea de progreso y la división entre Iglesia y Estado fomentado en épocas post medievales, instalaron la idea de que las culturas occidentales poco a poco se desharían del “fetiche” de lo re-

ligioso a través del desarrollo tecnológico, urbano y geopolítico. Los prejuicios presentes en esta mirada sostenían que las religiones, por un lado, respondían al pensamiento mágico (por ende, falso) que reinó siglo antes, y por otro lado, encarnaban la representación de las culturas “primitivas” que se fueron descubriendo y asesinando a través de la empresa colonialista. En resumen, todo se encaminaba hacia las tres etapas propuestas por Augusto Comte: pasar del estadio teológico, al metafísico y finalmente al científico.

Pero la historia del siglo XX cambió completamente el panorama, especialmente en el período posterior a la Segunda Guerra Mundial. Este suceso mostró el lado oscuro y perverso que puede alcanzar el sentido de progreso y el etnocentrismo europeo.⁹ La humanidad llegó a un punto culmine, a través del asesinato de millones de personas utilizando las propias banderas que esgrimía la modernidad para alcanzar el bienestar de la humanidad. Y es precisamente en este período donde se profundiza una crítica y escepticismo con respecto a varios elementos constitutivos de esta cosmovisión que sostenía el privilegio occidental y eurocéntrico, a saber, su confianza plena en el alcance de utopías, la visión del ser humano como epicentro del universo, la neutralidad ideológica de la ciencia, la

9 Theodor Adorno y Max Horkheimer, *Dialéctica del Iluminismo*. Madrid: Ediciones Universitarias, 2002

tecnología y el progreso, entre otros elementos.

El fenómeno religioso fue precisamente uno de los campos que más fueron impactados en este período, en especial las teorías de la secularización que reinaban tanto en la política como en la academia y en el imaginario cotidiano del momento. Existen tres modos de comprender el paradigma secularizante que preponderaba por entonces, y que de alguna manera persiste hasta hoy¹⁰: la secularización como diferenciación entre esferas seculares respecto de instituciones y normas religiosas, secularización como declive de las creencias y secularización como marginalización de lo religioso a la esfera de lo privado. En contraposición a lo que muchos filósofos y científicos sociales predijeron, unidos a estas definiciones, las religiones no sólo no dejaron de formar parte del escenario público sino que mutaron en una mayor extensión y pluralización. Esto llevó a que la teoría de la secularización pase de ser una formulación sobre la separación y postergación de lo religioso en las sociedades occidentales, a una teoría que plantea su *mutación, agiornamiento y pluralización a partir de las*

10 José Casanova, *Genealogías de la secularización*. Anthropos: Madrid, 2012, p.23. Por su parte, William Barbieri Jr. identifica 6 conceptos de postsecularización en “The post-secular problematic”, William Barbieri Jr., ed., *At the Limits of the Secular. Reflections on Faith and Public Life*. Grand Rapids: William Eerdmans, 2014, pp.130-252

*nuevas dinámicas el mundo global contemporáneo.*¹¹

Por ello hablamos de *pos-secularización*, ya que el sentido religioso está lejos de habernos abandonado; por el contrario, se ha contextualizado y diversificado para atender a un conjunto de demandas socio-culturales que dieron luz con el paso del tiempo. En el clásico libro *La era secular*, Charles Taylor argumenta que vivimos en un tiempo en que no se puede negar el rol social de la creencia en Dios, y donde las prácticas religiosas no representan algo contingente o circunscripto a la vida privada, sino que pasan a formar parte del gran abanico de opciones –personales y comunitarias– sobre los modos de vinculación e identificación social.¹² Por ello, se puede afirmar que la pos-secularización enfatiza más bien en un concepto de religión fuera de los vicios que crean los teísmos y los monoteísmos.¹³ Como afirma Danièle Hervieu-Léger:

11 Ver las teorías clásicas de Peter Berger en *El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión*. Buenos Aires: Amorrortu, 1969, y los replanteos del mismo autor unas décadas después en *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Grand Rapids, MI: Ethics and Policy Center, 1999

12 Charles Taylor, *Una era secular*. Editora Unisinos: San Leopoldo, 2008; Cfr. del mismo autor *Las variedades de la religión hoy*. Buenos Aires: Paidós, 2004

13 Ronald Dworkin, *Religión sin Dios*. Buenos Aires: Paidós, 2015

Esto obliga a reconsiderar el propio fenómeno de la secularización: no se trata de un proceso de separación de la religión en una sociedad masivamente racionalizada, sino un proceso de recomposición de lo religioso, en el seno de un movimiento más vasto de redistribución de las creencias, en una sociedad cuya incertidumbre es –por el hecho mismo de la primacía que confiere al cambio y a la innovación- condición estructural.¹⁴

De aquí se hace necesario un replanteo sobre la relación entre modernidad y religión.¹⁵ Hay dos elementos centrales a considerar. Por un lado, el hecho de que la distinción entre religión y mundo, religión y política, son una invención moderna.¹⁶ La separación entre estas esferas no siempre formó parte del imaginario social, y más aún se podría decir que ella fue funcional

14 Hervieu-Léger, Danièle, “Por una sociología de las nuevas formas de religiosidad: algunas cuestiones teóricas previas” en Gilberto Giménez, ed., *Identidades religiosas y sociales en México*, UNAM, México, 1996, pp.31-32

15 Ver Alfonso Pérez.Agote, “Los límites de la secularización: hacia una versión analítica de la teoría” en Josetxo Beriain e Ignacio de la Yncera, eds., *Sagrado/Profano. Nuevos desafíos al proyecto de la modernidad*. Madrid: CIS, 2010, pp.297-322

16 William T. Cavanaugh, “The Invention of the Religious-Secular Distinction” en William Barbieri Jr., ed., *At the Limits of the Secular*, pp.105-128

a muchos elementos de la empresa moderna, como argumentan algunos estudios sobre los procesos de colonización, donde dicha diferenciación servía, por ejemplo, a la des-politización de las culturas y religiosidades locales, como también a la legitimación de una cosmovisión moderna y occidental sobre la vida y los procesos sociales. Por otro lado, el fenómeno de la pluralización religiosa es precisamente resultado de la propia modernidad. Esto lo podemos ubicar como una consecuencia de la creencia en la centralización del individuo por sobre la tutela institucional que nació en este período (especialmente a partir de la Reforma luterana, la cual se levantó como un modo de cuestionar la autoridad papal y también de poner en manos del pueblo el texto bíblico sin necesidad de mediación alguna para su interpretación), lo cual a su vez responde a la diversificación social de la propia sociedad moderna.¹⁷

La pluralización del fenómeno religioso significa, entonces, una mutación en la misma noción de lo divino y su manifes-

17 Cfr. Mircea Eliade, *La búsqueda*. Buenos Aires: La Aurora, 1971. En esta dirección, Néstor Míguez, Joerg Rieger y Jung Mo Sung afirman en *Más allá del espíritu del Imperio* (Buenos Aires: La Aurora, 2016) que el quiebre entre la Edad media y la modernidad no fue tan tajante en muchos aspectos, como se suele creer. Más bien, lo que se hizo fue apelar a una “antropologización” de la misma teología cristiana del momento, donde la imagen de un Dios todopoderoso y controlador de la historia y la naturaleza, pasó a ser ahora un conjunto de atributos que el mismo ser humano utilizó y abusó.

tación histórica. Representa, como afirma el sociólogo Ulrich Beck, el surgimiento de un “Dios personal” por sobre el Dios metafísico de las religiones tradicionales. Es decir, se plantea el paso hacia una concepción de lo divino que intenta superar los extremos del monoteísmo -los cuales se sostienen en la promulgación de una verdad absoluta a través de un único Dios-, y con ello de las propias clausuras institucionales. En sus palabras:

El Dios personal, según mi tesis, ya no es el Dios único que dicta la salvación apropiándose de la historia y autorizando la intolerancia y la violencia. Con el principio de miscelánea religiosa se confirma el principio humano de un politeísmo subjetivo, que no hay que confundir con el politeísmo de la Antigüedad ni con la capacidad de la evangelización cristiana, por ejemplo, de integrar tradiciones y ritos religiosos, ya que si tales formas individualizadas de religiosidad híbrida por encima de las fronteras religiosas ganan adeptos, es sobre todo por su resistencia a la obstinación institucional a la absolutidad.¹⁸

18 Ulrich Beck, *El Dios personal. La individualización de la religión y el “espíritu” del cosmopolitismo*. México: Paidós, 2009, p.72. Con respecto a una crítica posmetafísica de lo religioso y el surgimiento de un “cristianismo

La creencia religiosa: entre lo público, lo privado y lo personal

Uno de los principales puntos de partida en la tradicional teoría de la secularización es el argumento que afirma que las religiones pertenecen al ámbito de lo privado. Lo público, por su parte, tiene relación con el dominio del espacio de las relaciones interpersonales, de la administración pública, de la política institucional, etc., lugares vinculados a intereses “en común”, en donde lo religioso no tiene entrada. Esta diferenciación, tal como fue mencionado anteriormente, dista de ser correcta en un contexto donde las religiones están cobrando cada vez mayor voz en el espacio público, lo cual demuestra una vez más que tal distinción imprime más bien un constructo moderno.

Ante todo hay que aclarar que esta división forma parte del imaginario moderno, tocando varios aspectos de su cosmovisión social, no sólo sobre el campo religioso. Según Jeff Weintraub¹⁹, existen cuatro comprensiones sobre esta distinción. Primero, *la perspectiva liberal-económicoista*, que parte de una separación entre administración

débil”, ver Gianni Vattimo, *Creer que se cree*. Buenos Aires: Paidós, 1996 y *Después de la cristiandad. Para un cristianismo no religioso*. Buenos Aires: Paidós, 2004

19 Jeff Weintraub, “The Theory and Politics of the Public/Private Distinction” en Jeff Weintraub y Krisnan Kumar, eds., *Public and Private in Thought and Practice*. Chicago: University of Chicago Press, pp.1-42

estatal y economía de mercado, siendo esta segunda el ámbito de las pretensiones personales sin control externo alguno. Segundo, el *enfoque republicano* que diferencia comunidad política –o sea, quienes administran lo público- y ciudadanía en general. Tercero, un *enfoque territorial* donde lo público es el espacio en el cual circulan las relaciones e interacciones, mientras que lo privado representa una dimensión micro de socialización primaria y elemental. Y cuarto, el *enfoque feminista*, que denuncia la cercenación de lo privado al campo de la familia, lo doméstico y la mujer, mientras lo público al dominio del varón, la política y el mercado.

En otros términos, la restricción de lo religioso a lo privado forma parte de un proceso que pretende circunscribir esferas de dominio. En este sentido, prevalece el evidente factor ya mencionado sobre el cuestionamiento a la tutela eclesial dentro del campo político. Pero también hay que entender esta dinámica a partir del contenido que se da a lo propiamente privado y lo propiamente público; es decir, lo religioso tiene que ver con el terreno doméstico y familiar, mientras que lo público con una clase política y una razón pública impresa en la ciudadanía como sujeto histórico. Pero, como afirma José Casanova, la restricción de lo religioso al ámbito de lo privado tiene como objetivo despolitizar lo religioso y enmarcar el dominio de lo público en una razón autónoma. “Dado que la concepción

liberal tiende a combinar y a confundir el Estado, lo público y lo político, la separación de la religión respecto del Estado es entendida y prescrita como un proceso simultáneo de privatización y despolitización”.²⁰

Por eso la pregunta en este caso sería: ¿cómo definir el espacio público y cuál sería su distinción con el ámbito de lo privado? Como varios estudios afirman, la propia concepción de lo público como una esfera independiente es también una construcción moderna²¹ que intenta demarcar círculos de dominio tanto para el ámbito político como también distinciones funcionales a los inicios del capitalismo (como es la demarcación patriarcal de lo doméstico). Existen también postulados de corte liberal, donde lo público simboliza el espacio común de la ciudadanía y donde reina una “razón pública” que guía las dinámicas de deliberación.²² Esta razón pública, más allá de los matices que quiera dársele, responde a una mirada occidental sobre cómo se en-

20 José Casanova, *Genealogías de la secularización*. Barcelona: Anthropos, 2012, p.106. Sigue diciendo: “El miedo liberal a la politización de la religión es, simultáneamente, el miedo a una oficialización que pueda poner en peligro la libertad de la conciencia individual, y el miedo a una religión ética desprivatizada que podría introducir, en la deliberaciones ‘neutrales’ de la esfera pública liberal, concepciones extrañas de justicia, de interés público, de bien común y de solidaridad”. (Ibíd.)

21 Richard Sennett, *El declive del hombre público*. Barcelona: Anagrama, 2011, cap.1

22 Jürgen Habermas, *Entre naturalismo y religión*. Buenos Aires: Paidós, 2006

tiende la construcción de conocimiento social –el lugar primigenio de la razón–, y por más pluralista que se presente, finalmente termina circunscribiendo lo público al dominio de una clase política que dictamina cuáles son los principios de dicha razón, y quiénes la administran y quedan fuera de ella.²³

Varios abordajes contemporáneos intentan ir por un camino distinto.²⁴ Lo público imprime, más bien, el sentido más elemental de cualquier sociedad: su pluralidad constitutiva. Lo público, entonces, representa la instancia donde todos los agentes y sujetos de un grupo social disputan por los sentidos de lo que entienden como “común”. Dicha disputa no se da sólo en torno a la veracidad de un argumento político (o sea, de un tipo de razonamiento o posicionamiento ideológico que afirme la “verdad”

23 Ver la crítica de Lafont, María, “El debate sobre la religión en la esfera pública: problemas de aplicación y constitución de la identidad”. En *Enrahonar*, 2011, Nro. 46, pp.53-74

24 Nancy Fraser, “Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy” en *Social Text* (1992) 25/26: 56-80; Guattari, Félix y Rolnik, Suely, *Micropolítica. Cartografías del deseo*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2005; Ernesto Laclau, *La razón populista*. Buenos Aires: FCE, 2005; Lechner, Norbert (1982) “Especificando la política” En *Crítica y Utopía*, Nº 8, pp. 31-52; Chantal Mouffe, *El retorno de lo político*. Buenos Aires: Paidós, 1999, *En torno a lo político*. Buenos Aires: FCE, 2007; Jacques Rancière, *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1996, *El odio a la democracia*. Buenos Aires: Amorrortu, 2007

sobre un posicionamiento o lectura particulares) sino desde la atención de demandas populares y democráticas.²⁵ En este sentido, lo público es un espacio de decisión pero que no está circunscripto a una razón metafísica ni tampoco se restringe a la administración de una clase política. El Estado, en este caso, simboliza un posible epicentro institucional pero no el único lugar de deliberación. Como afirma Daniel Innerarity, el espacio público contemporáneo se proyecta desde el sentido de diferencia, y todo el impacto que ello produce en términos políticos, económicos y socio-culturales. “Hoy día la política se juega más por las políticas del reconocimiento, es decir, por hacer presente y manifestar la diferencia”.²⁶

Y es precisamente a partir de estos factores que en las últimas dos décadas movimientos sociales, ONGs, grupos de defensoría de derechos, organizaciones de sociedad civil, entre otros agentes, han promovido una resignificación de lo propiamente político, de sus agentes privilegiados y de los modos de apropiación de lo público, superando los reduccionismos concentrados en la burocracia estatal, aunque sin duda la incluye, empodera y modifica. Y es aquí también donde lo que comúnmente se denomina “privado” cobra otro cariz: tal como sostienen muchos grupos feministas,

25 Ernesto Laclau, *La razón populista*, pp.97ss

26 Daniel Innerarity, *La política en tiempo de indignación*. Barcelona: Galaxi a Gutenberg, 2015, p.61ss

lo que se circunscribe a este campo—la familia, lo sexual, las relaciones—son también asuntos políticos y públicos, con directa injerencia en el conjunto de demandas ubicadas en la pluralidad de agentes sociales que componen un grupo social.

Es en este contexto donde el lugar de lo religioso debe ser redefinido en lo que respecta a su lugar en esta diáda construida sobre lo público y lo privado.²⁷ Hay dos elementos a tener en cuenta. En primer lugar, las comunidades religiosas ingresan en este contexto como una de estas tantas voces, tal como afirma Charles Taylor respecto a una nueva comprensión de lo secular como ampliación de prácticas y opciones sociales. Lo religioso en sí se transforma en un significativo que no se restringe al campo de lo privado ni tampoco posee un sentido o uso únicos ya que su apropiación dependerá del tipo de demandas que atienda y el lugar social desde donde se lo apele. Lo público se transforma así en un espacio de disputa por la reapropiación de lo religioso según los tipos de articulación que se pretenden.²⁸ Esto, además, se relaciona con lo visto ante-

27 Para un desarrollo sobre la historia de la determinación de lo religioso en la vida privada, ver Nicolás Panotto, *Religión, política y poscolonialidad en América Latina*. Buenos Aires: Miño&Davila, 2016, pp.65-68

28 Verónica Giménez Béliveau, “Espacios públicos y espacios políticos redefinidos: reflexiones sobre el accionar de los grupos religiosos en la escena pública argentina” en Catalina Romero, coord. *Religión y espacio público*. Lima: CISEPA, 2008, pp.49-60

riormente sobre los procesos de individualización, a saber, los diversos rostros que asume lo religioso, fenómeno que no es necesariamente un proceso “individualita”²⁹ sino más bien de evidenciación de su inherente heterogeneidad.

En segundo lugar, es necesario hacer una distinción entre el ámbito privado y las opciones o identificaciones personales. En palabras de Talal Asad, la razón privada no es lo mismo que el espacio privado.³⁰ El ámbito de lo privado históricamente ha sido cargado de una serie de fronteras con el objetivo de enmarcar una esfera de poder. Pero dicha demarcación pretendía sacarle relevancia pública y política a diversos agentes y dinámicas, tales como la sexualidad, la familia (en especial los niños/as y las mujeres) y, finalmente, las creencias religiosas. En este sentido, lo religioso –como muchos otros aspectos más que enmarcan la acción de los sujetos y grupos sociales– son parte de la dimensión personal –en el sentido de representar un modo subjetivo de identificación– pero ello no lo restringe al ámbito de lo privado en tanto locus de acción. Por eso la importancia de comprender que las creencias religiosas pertenecen al seno de las identificaciones personales de los agentes –así como las ideologías, po-

29 Ulrich Beck, op. cit., pp.101-143

30 Talal Asad, *Formations of the Secular. Christianity, Islam and Modernity*. Caloformia: Stanford University Press, 2003, p.8

sicionamientos políticos, etc.-, pero su impacto puede ser tanto privado como público según los modos de uso y circulación.

La dimensión política de lo religioso

Una resignificación de la relevancia social de lo religioso no solo deviene de una nueva comprensión sobre lo público sino también de lo político. Mientras que tradicionalmente se ha tendido a limitar este término a la burocracia estatal o a la acción de una clase política profesionalizada, los nuevos escenarios globales, la emergencia de nuevos sujetos políticos, las crisis de los estados-nación y de las propias ideologías nacionalistas, ha dado lugar a una relectura de la dinámica y definición de lo político.³¹

31 AAVV, *Democracia, ¿en qué estado?*. Buenos Aires: Prometeo Libros, Buenos Aires, 2010; Butler, Judith y Spivak, Gayatri Chakravorty, *¿Quién le canta al estado-nación? Lenguaje, política, pertenencia*. Buenos Aires: Paidós, 2009; Connolly, William E., *Identity/Difference. Democratic Negotiations of Political Paradox*: Ithaca Cornell University Press, 1991; Faubion, James D., ed., *Rethinking the Subject. An Anthology of Contemporary European Social Thought*. San Francisco: Westview Press, 1995; Ernesto Laclau, *Nuevas reflexiones sobre la revolución en nuestro tiempo*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2000; Marchart, Oliver, *El pensamiento político posfundacional*. Buenos Aires: FCE, 2009; Bhabha, Homi K. *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial, 2002; Homi Bahbah, comp., *Nación y narración: entre la ilusión de una identidad y las diferencias culturales*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2010; Chatterjee, Partha, *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*. Buenos Aires: Siglo XXI-CLACSO, 2008; Santos, Boaventura de Sousa, *Reinventar la democracia, reinventar el Estado*. Buenos Aires: CLACSO, 2006; Spivak, Gayatri C., “¿Puede

Primero, desde la pluralización de sus agentes: estos ya no son sólo partidos o especialistas sino diversos grupos que exponen demandas y las inscriben como instancias de deliberación y litigio. Segundo, desde su dinámica y manifestación: lo político no es ya sólo una instancia institucionalizada en un campo particular, profesionalizado, científico y racional, sino que emerge desde prácticas estéticas, manifestaciones cotidianas, epistemologías heterodoxas, entre muchos otros elementos, donde la pluralidad de sujetos sociales ponen de manifiesto sus cosmovisiones a partir de expresiones específicas que dan cuenta de sus especificidades socio-culturales. En resumen, lo político pasa de ser una destreza restringida a un campo burocratizado, racional y profesional desde un grupo privilegiado (la clase política), a una dinámica mucho más amplia y desde diversas manifestaciones -como pueden ser movilizaciones callejeras, trabajos en espacios de formación ciudadana, articulación de movimientos sociales, performances artísticas, etc., cuyo principal objetivo es visibilizar las demandas identitarias de agentes sociales.

Por ello, podemos decir que existe una estrecha relación entre lo que se denomina como *políticas de las identidades* y el *pluralismo religioso*. En palabras de William Connolly, esto tiene que ver con las

hablar el subalterno?" En: *Revista colombiana de antropología*, Vol. 39, Enero-diciembre 2003, pp.297-364

“políticas del devenir”³², es decir, la política como una instancia donde las diferencias se ponen en evidencia y la construcción de lo democrático se relaciona con la visibilización de las diversas expresiones que componen la sociedad, entre ellas las religiosas. Desde esta perspectiva, los discursos teológicos y las comunidades de fe personifican también marcos desde los cuales se construyen cosmovisiones sociales a través de los dispositivos institucionales, simbólicos y rituales. En este sentido, las comunidades religiosas también actúan como instancias de resignificación existencial cuando las matrices sociales se ven desgastadas a partir de la ausencia de otros actores tradicionalmente circunscriptos como políticos.³³ Como resume Boaventura de Sousa Santos,

A medida que la esfera pública encoge –y, en consecuencia, se despolitizan más y más dimensiones de la vida colectiva-, la esfera privada, transformada en fundamento de la autonomía política del individuo, se expande simbólica y materialmente. La religión emerge entonces como una de las características (y de los motores) principales de

32 William Connelly, *Why I am Not a Secularist*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999

33 Nicolás Panotto, *Religión, política y poscolonialidad en América Latina*, pp.55-75

esta expansión.³⁴

Joanildo Burity³⁵ habla de cuatro aspectos centrales que afirman la relación entre política y pluralismo religioso, especialmente en América Latina. En primer lugar, las religiones se instauran como un elemento social constitutivo. Segundo, no se puede negar el lugar que poseen las religiones en el ámbito de lo público. En estas últimas décadas, esta presencia se ha reflejado en una mayor interacción de gobiernos con iglesias y organizaciones religiosas en la ejecución de trabajos sociales, la presencia del tema religioso en debates dentro de organizaciones civiles, la inclusión de lo religioso como política cultural, entre otros. En tercer lugar, es posible analizar la relación entre fenómenos religiosos y espacio público desde las mismas matrices que la relación entre sociedad civil y Estado. Por último, los espacios religiosos son también campos de articulación de discursos e imaginarios políticos, con agendas públicas específicas.

Otro tema que se une a esta discusión es el de *ciudadanía, sociedad civil y su relación con lo religioso*. Existe una bizantina discusión con respecto al origen de la determinación ética de lo ciudadano: el

34 Boaventura de Sousa Santos, *Si Dios fuese un activista de los derechos humanos*. Madrid: Editorial Trotta, 2004, p.77

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

concepto, ¿responde a la función del Estado o a los procesos de la sociedad en general? Esta pregunta da cuenta de una amplia discusión sobre el lugar de la ciudadanía, y las inherentes dinámicas y tensiones que se gestan entre los diversos agentes sociales que entran en juego. Su respuesta ha variado en la medida que se comprenden los sujetos en juego: la relación entre Estado y sociedad civil, el lugar del Estado como institución representativa de una sociedad particular, la ciudadanía como conjunto de agentes alternativos a las prácticas e instituciones políticas tradicionales, entre otros abordajes.

Según Michael Walzer³⁶, entre el siglo XIX y XX se pueden encontrar cuatro tipos de respuesta a la búsqueda por determinar el origen de lo ciudadano. Lo hace a través de la siguiente distinción: la ciudadanía democrática (presente en Rousseau y su concepto de agencia moral, donde lo democrático se presenta como una instancia homogénea de representación, burocracia y nacionalismo), la cooperación socialista (que propone un Estado no político, una regulación sin conflicto y la “administración de las cosas”), la autonomía individual (que constituye el deber ser del mercado, donde las opciones dejan de ser políticas para

36 Walzer, Michael, “El argumento de la sociedad civil” en Chantal Mouffe, ed., *Dimensiones de democracia radical. Pluralismo, ciudadanía, comunidad*. Buenos Aires: Prometeo Ediciones, 2012, pp.115-139

ser opciones individuales de consumo) y la identidad nacional (donde predominan los lazos históricos y sanguíneos en torno a un territorio).

Podemos relacionar este panorama con otro viejo debate dentro del campo de la política: la tensión entre lo universal y lo particular. En otros términos, de cómo se gesta la relación entre segmentaciones identitarias e institucionales (o sobre la manera de definir lo público) a partir de la pluralidad de identificaciones, sujetos y discursos que surgen dentro de un campo social, y cómo estos últimos desafían las segmentaciones de sentido y prácticas legales consensuadas socialmente. Es aquí que encontramos propuestas como el asociacionismo crítico (Walzer) o la democracia participativa (Blondiaux³⁷), donde los ciudadanos son entendidos como agentes que toman decisiones según los espacios en que conviven, más allá del alcance del Estado. De esta manera, se recuperan las nociones de cotidianidad y subjetividad, las cuales hacen que lo ciudadano ya no apele a identidades acabadas y regularizadas, sino a un conglomerado donde se entrecruzan un sinnúmero de factores subjetivos, legales, institucionales, socio-culturales e históricos. Michael Maffesoli lo resume de esta manera:

37 Blondiaux, Loic, *El nuevo espíritu de la democracia. Actualidad de la democracia participativa*. Buenos Aires: Prometeo Ediciones, 2013

Al querer hablar de sociedad civil como una forma de situar estas contradicciones en cuestión no estamos más que designando con un concepto matizado la tribalización de la política, es decir, ese fenómeno de grupos, de redes de contacto, que funcionan a partir de las necesidades cotidianas, de los sentimientos compartidos, de los afectos resentidos, más que a partir de objetivos a largo plazo o buscando un fin eterno, una Historia única y certera. Efectivamente, más que tratarse de una forma de empoderamiento, de una nueva dinámica ciudadana en el sentido formal del término, nos enfrentamos con la potenciación, en momentos presentes de dinámicas solidarias siempre existentes; es la reaparición de la fuerza del sentimiento de pertenencia grupal, de un mutuo codeo, de un corporeísmo, que cuando las demarcaciones se vuelven demasiado rígidas, tiende a aflorar con mayor fuerza.³⁸

De todos los temas que el concepto de ciudadanía y sociedad civil podrían ofrecer al análisis del rol político y público de las religiones, nos quedaremos con dos

38 Michael Maffesoli, *La transfiguración de lo político. La tribalización del mundo posmoderno*. Barcelona: Herder, 2005, p.21

elementos que Michael Maffesoli destaca: *la distinción entre poder y potencia*, y *la cotidianización de lo político*. Lo primero nos lleva a inscribir los esfuerzos religiosos a una noción de incidencia en el espacio público a partir de una dinámica que desafía la concepción tradicional de poder político, de corte institucionalista y corporativista. Los grupos religiosos –junto a movimientos sociales, sectores de defensoría de derecho, organizaciones civiles, espacios de representatividad de minorías, etc.- son parte de esta *potencia* que desafía al poder político institucional establecido, al construir su posicionamiento desde nuevas estéticas, formas de socialidad cotidiana y reclamos particulares.

Con respecto a lo segundo, el epicentro de la vida y discursos de las comunidades religiosas se originan en la relación entre las prácticas cotidianas de los creyentes y las comunidades, con la construcción y resignificación de cosmovisiones de fe, desde donde impulsan nuevas prácticas sociales que tienen un impacto a nivel comunitario. Los grupos religiosos representan uno de los más profundos sellos dentro de la sociedad civil en torno a la relación entre prácticas cotidianas, construcción de utopías e incidencia pública a partir de instancias no formales o institucionales.

Estado y laicidad: problemas, reduccionismos y redefiniciones

Otro tema de gran discusión es el de

los límites de la laicidad. Como sabemos, el concepto de Estado laico proviene de la Revolución Francesa y la formalización de la separación entre Estado e Iglesia. La esfera de lo estatal se circunscribe al campo social y político, mientras lo religioso queda delimitado a las opciones privadas. Esto ha traído consigo diversas acciones, vinculadas a la necesidad de la neutralidad en términos de confesionalidad como también a la separación a nivel institucional –decisiones políticas- y económica.

Pero han surgido varias preguntas sobre posibilidades de pensar desde otra óptica la relación entre estos campos, al menos haciendo una lectura retrospectiva en nuestro continente. En América Latina, ¿los Estados han sido realmente laicos –a pesar de lo que sus mismas Constituciones plantean- al dar un lugar de supremacía a la iglesia católica, sea en términos políticos como sociales y económicos? La neutralidad del Estado, ¿implica que no debe existir ningún tipo de relación con el fenómeno religioso en términos de deliberación e incidencia política?

Hay una famosa discusión sobre el tema entre Jürgen Habermas y Charles Taylor, referentes en teoría política contemporánea y análisis religioso.³⁹ Más allá de que Habermas ha ido cambiando su pen-

39 Jürgen Habermas, Judith Butler, Charles Taylor y Cornell West. *El poder de la religión en la esfera pública*. Madrid: Ediciones Trotta, 2011, pp.11-68

samiento de una posición fuertemente laicista (es decir, de una negación casi total de la posibilidad de que lo religioso sea un elemento presente en el espacio público) a un reconocimiento del rol social de las religiones⁴⁰, sostiene que dicho compromiso no debe hacerse en nombre de o desde sus códigos particulares e identitarios –a saber, teológicos, rituales, dogmáticos, etc.–, sino a partir del “uso público de la razón” como un marco de entendimiento común entre la sociedad civil. Es decir que los discursos religiosos deben ser “traducidos a un lenguaje universalmente accesible”. El problema, según Habermas, es que el lenguaje religioso siempre apelará a una comunidad específica, y por ende a un tipo de verdad restringida que no es compatible con afirmaciones que competen a todo el espacio público.

Por su parte, Charles Taylor argumenta que la cuestión de la laicidad no tiene tanto que ver con la relación (o separación) entre Estado e Iglesia sino más bien con qué hace el Estado con la problemática de la diversidad y el pluralismo. Los posicionamientos religiosos son tan válidos como cuando un marxista o liberal kantiano toma un posicionamiento en la esfera pública y la defiende desde su ideología. Habermas dice no estar de acuerdo con esto porque lo religioso representa una comunidad ritual, mientras los primeros más bien un posicio-

40 Jürguen Habermas, *Entre naturalismo y religión*. Buenos Aires: Paidós, 2006

namiento racional. En ese caso, ¿por qué un marco filosófico no significaría también el apoyo de una comunidad o una tradición? Además, ¿quiénes y desde dónde se establecería dicha “razón pública” o “lenguaje universalmente accesible”? ¿Acaso ello no entraría también en el establecimiento de ciertas particularidades y la exclusión de otras? Más aún, ¿por qué la “razón”, desde su definición occidental y moderna, es la única mediadora legítima para el debate público? Nuevamente vemos aquí resabios coloniales.

El segundo elemento que plantea Taylor es la pretensión de neutralidad de la razón pública. Cuestiona el hecho de que el Estado alcance tal lugar ya que ante toda instancia de deliberación siempre asumirá una posición. En este sentido, Taylor no pretende que el Estado contraiga una expresión religiosa específica como marco identitario –lo que vulnera el principio fundamental de laicidad-, sino cuestiona el modo en que Habermas –en línea con cierto republicanismo liberal- deja de lado la posibilidad de que los discursos religiosos sean parte del diálogo público, así como se le permite a otro tipo de voces.

En síntesis, hay dos temas de fondo en esta discusión. Primero, el tipo de pluralismo que las democracias liberales esperan. No puede reconocerse la diversidad en el pleno sentido del término sin tener en cuenta a todos los actores presentes en un espacio social. Esto sería promover un

pluralismo ingenuo o “políticamente correcto”. En palabras de Alessandro Ferrara, estaríamos refiriendo a un *monopluralismo liberal*:

Muchas de las variedades de liberalismo perfeccionista o comprensivo incurrir en una peculiar contradicción performativa: parecen admitir el pluralismo en muchas áreas, excepto cuando se trata de las razones por las que el pluralismo debe ser aceptado; “monopluralismo liberal” es el nombre de esa mezcla de fundacionalismo pluralista, que en último término se reduce a la fundamentación de la tolerancia y a la autonomía individual.⁴¹

El segundo elemento es advertir que reconocer la dimensión laica del Estado –en el sentido de no estar orgánicamente unido a una expresión religiosa específica- *no significa que lo religioso no sea un asunto público*. Como afirmamos, lo religioso es un elemento constitutivo de los procesos sociales, más aún en la historia latinoamericana. Y es por ello, entonces, que las creencias son un asunto de suma importancia para los Estados, gobiernos y organizaciones políticas, pero desde un lugar muy distinto al de

41 Alessandro Ferrara, *El horizonte democrático. El hiperpluralismo y la renovación del liberalismo político*. Barcelona: Herder, 2014, p.133

los tiempos medievales, donde los poderes institucionales se entremezclaban funcional y peligrosamente, cuestión que la Ilustración combatió fervientemente (aunque deberíamos debatir si logró con total éxito el cometido). La relación Estados/Sociedades-Religiones/Creencias es muy distinta a la histórica visión Iglesia-Estado cuestionada en la modernidad, la cual apela a la existencia de mediaciones institucionales, simbólicas y financieras mucho más estrechas, y que también reflejan enfoques homogeneizantes y monopólicos del poder y de las propias matrices sociales, por ende desde instancias excluyentes de todo lo diverso y alterno. La actual pluralización de lo religioso conlleva evidenciar el lugar central que el campo de las creencias y espiritualidades posee en lo público, entendiendo su aporte no ya desde su injerencia orgánica a la institucionalidad estatal sino en su aporte a las heterogéneas dinámicas socio-culturales de todo grupo.

Por todo esto, el diálogo interreligioso y la promoción del pluralismo debe ser un elemento presente dentro de propuestas de políticas públicas y culturales, abriendo espacios de encuentro, organizando eventos que den a conocer las diversas expresiones existentes en un territorio, ubicando lo religioso como un tema importante (y no estigmatizante) dentro de instancias educativas, entre otros aspectos que podríamos mencionar.

Estas resignificaciones poseen diver-

sas implicancias. Por un lado, evidenciar las caracterizaciones socio-culturales de la pluralidad religiosa ayuda a la deconstrucción y cuestionamiento de los monopolios religiosos, tanto en el campo de lo institucional como en el simbólico, y su funcionalidad a los monopolios políticos, sociales e ideológicos. Por otro lado, abre espacios para la atención y promoción de un elemento, como dijimos, constitutivo de las interacciones sociales, como son las creencias, en todas sus posibles manifestaciones. Más aún, promover el lugar del pluralismo religioso y de las creencias tiene una vinculación directa con la construcción de un espacio democrático, donde todas las voces y universos de sentido son incluidos y proyectados para dinamizar los procesos sociales desde la rica heterogeneidad que compone nuestros contextos.

Iglesias, fundamentalismos y la moralización de la política

Hoy día, el foco de atención sobre la relación entre religión y política en América Latina está puesto en el rol que juegan la iglesia católica y las comunidades evangélicas, y sus esfuerzos conjuntos tanto en la elaboración de proyectos de ley como en el trabajo de lobby político y la movilización de personas, en contra de la ejecución de políticas públicas a partir de agendas inclusivas y de derechos humanos. El lugar del catolicismo dentro de las dinámicas políticas latinoamericanas es un elemento ya his-

tórico que trasciende instancias de confesionalidad, ya que la “catolicidad” debe ser vista más bien como una matriz simbólica entrelazada con los filamentos socio-culturales más profundos de la región.

Pero el crecimiento de las iglesias evangélicas –especialmente de corte pentecostal y neopentecostal- las ha posicionado como un agente socio-político central, y ha obligado a gobiernos y partidos a tomar nota de este fenómeno religioso buscando articulaciones, sea con propósitos electorales como también llegada a las bases y a barrios, especialmente en sectores populares, espacios donde estas comunidades poseen un gran capital simbólico. Por ello, las fuerzas políticas actuales han tenido que recurrir a dichas iglesias para alcanzar mayor visibilidad y llegada a diversos sectores de la sociedad.

Al analizar las agendas y acciones que promueven estas iglesias, las temáticas tienden a ser homogéneas: la defensa de la familia tradicional frente a la aprobación de legislaciones a favor del matrimonio igualitario, el resguardo de la educación sexual en el seno de la familia frente al avance del Estado en la materia, y la “defensa de las dos vidas” como oposición frente al aborto. Tal como afirman varios analistas, el objetivo central de esta dinámica es lo que denominan *moralización de la política*. Esta se basa en una comprensión pesimista de la sociedad, la cual se define como corrupta y “contaminada” por no seguir lo

que se entiende como preceptos de Dios en términos de sexualidad y modelos familiares, elementos ubicados como fundamentales de toda sociedad (a esto responde las conocidas perspectivas de “la familia como fundamento de la sociedad” y la existencia de un “orden natural”, propagados por el catolicismo y asumido por las iglesias evangélicas).

De aquí que la misión política de las iglesias se vislumbra como una “defensa de los valores”, donde la política institucional se concibe más como un medio para alcanzar un fin, sienten las comunidades religiosas los *agentes especiales* de Dios para alcanzar dicho propósito. Por este motivo, muchas iglesias parten de cierto “exclusivismo” identitario, a partir del cual cuestionan, deslegitiman y condenan el lugar de otros agentes (incluyendo gobiernos o el propio Estado).

Un elemento fundamental a explicitar es que el principio de estas acciones es fundamentalmente teológico. Es decir, el punto de partida del accionar de estas iglesias es un convencimiento sostenido de un conjunto de principios bíblicos y dogmáticos, donde en una segunda instancia se refleja una articulación con fuerzas políticas específicas. Demás está decir que dichos postulados parten de cosmovisiones sociales, marcos culturales y posicionamientos de clase, pero el modo específico de concebir el posicionamiento identitario de las iglesias y sus prácticas es fundamentalmen-

te teológico. Como respondió un pastor que ganó elecciones municipales con un grupo de derecha y fue interrogado sobre su filiación partidaria: “no soy yo quien me sumo a su idea política; son ellos los que me eligen por mis valores”.

Esto último es una consideración elemental, primero, para comprender la naturaleza en que se enmarcan las acciones políticas de las iglesias. Ellas no se inscriben en un posicionamiento ideológico, partidario o político (¡más allá de que lo representan, ya que la neutralidad no existe!) sino como un principio teológico, es decir, como una respuesta en obediencia hacia Dios mismo. Los demás procesos –legitimación de discursos políticos, articulación con fuerzas partidarias, acciones en el Estado, etc.- devienen como consecuencia de ella, básicamente por razones más bien estratégicas. Segundo, precisamente por esta relación estrecha entre argumentación teológica y acción política, es necesario advertir que todo intento de cuestionamiento, discusión, diálogo y deconstrucción de dichos postulados –partiendo, como ya dijimos, de que lo público implica un espacio de encuentro con estas voces- debe realizarse en clave teológica, y no sólo desde la disuasión estrictamente política, al menos en términos discursivos o cosmovisionales. No tener en cuenta este elemento puede hacer ineficaz los esfuerzos por contraponer y discutir dichas propuestas y sus respectivos discursos.

Conclusiones

En esta breve exposición hemos intentado desarrollar los puntos más importantes vinculados al estudio de la relación entre religión, política y espacio público. Propondremos a continuación algunas conclusiones a partir de estos puntos, que nos servirán como ejes-guía para el resto del documento:

- *La relación entre religión y política debe comprenderse a la luz de las transformaciones socio-políticas a nivel global y regional.* Esto se relaciona especialmente con la pluralización de sujetos políticos, la innovación en torno a las prácticas políticas, las crisis en las instituciones tradicionales (tales como los partidos, Estados, etc.) y la diversificación de demandas sociales. Dichos procesos de pluralización también producen instancias de transformación hacia adentro de las expresiones religiosas, evidenciando su inherente pluralidad, como también las diversas formas en que se articulan con numerosas voces que emergen dentro del espacio público, sean movimientos sociales, partidos, instituciones gubernamentales, etc. De esta manera, lo religioso no sólo no debe ser visto como un actor ajeno al campo político o como agente legitimador de ciertos discursos (como lo son las expresiones conservadoras o fundamentalis-

tas), sino como un agente en sí mismo diverso, que ingresa al campo de las disputas socio-políticas atendiendo, legitimando, resistiendo y denunciando diversas demandas.

- *Es necesario ampliar la comprensión sobre la dimensión política de lo religioso.* Desde la idea de “políticas de la identidad” y las transformaciones antes mencionadas, podemos decir que los discursos y comunidades religiosas no encuentran su dimensión política sólo en la medida en que legitimen un discurso ideológico particular o desde su relación con ciertos actores (sean partidos, movimientos, etc.), sino en su misma *constitución identitaria*. En otras palabras, las estructuras de liderazgo, los discursos teológicos, los mecanismos institucionales, las dinámicas simbólicas y rituales, representan espacios que crean y resignifican cosmovisiones socio-culturales y políticas, es decir, identidades y modos de operar en la sociedad, sea en los individuos particulares como en grupos más amplios.
- *El concepto de Estado laico no tiene porqué involucrar una noción lacrista extrema.* Desde una idea de lo democrático como promoción y empoderamiento de la pluralidad constitutiva en una sociedad, debemos advertir

que las comunidades religiosas forman parte de dicho conglomerado. En este sentido, el hecho de respaldar la necesidad de un Estado laico que no sea tutelado por ninguna expresión religiosa particular, ni tampoco beneficie a una expresión determinada, no quiere decir que no deba existir un compromiso del Estado en la promoción del pluralismo religioso como un modo de dar cuenta de la diversidad de creencias como forma de profundizar un espacio inclusivo. Pero he aquí una clave política a remarcar: hay que dar énfasis en el pluralismo religioso como paradigma y en la facilitación de una instancia de diálogo interreligioso, sin dar preferencia a una sola voz (o a las pocas que se dicen “oficiales”, como el cristianismo –evangélico y católico-) Dar cuenta del pluralismo sin duda provocará la resistencia de grupos religiosos fundamentalistas y monopólicos, ya que se transformará en una especie de frontera ética que actuará como “filtro”. Pero ello sin duda permitirá incluir el elemento religioso como un campo de promoción democrática de la diversidad.

- *Es necesario contrarrestar las agendas fundamentalistas y conservadoras en clave teológica.* Diversas instancias de la sociedad civil y movimientos sociales vienen denunciando los incon-

venientes que se han gestado a partir de la acción de grupos conservadores y fundamentalistas en el espacio público con sus agendas resistentes a políticas de inclusión y derechos humanos. Los discursos y acciones que se propagan son de odio y estigmatización, a través de acciones en muchos casos de violencia hacia este tipo de propuestas. Más allá de la necesidad de contrarrestar estas prácticas desde un marco democrático y de respeto dentro del debate público (cosa que muchos de estos grupos religiosos no cumplen debido a su sentido de exclusivismo y superioridad), a nivel estratégico se hace necesario crear instancias de diálogo y sana confrontación entre diferentes, desde la deconstrucción de los discursos fundamentales, es decir, en clave teológica. Para ello, se requiere de acciones mancomunadas por parte de instancias de sociedad civil y movimientos sociales junto a expresiones religiosas alternativas, con el objetivo de desarrollar y promover perspectivas bíblico-teológicas que permitan, por un lado, conocer más en profundidad los puntos de partida de la acción y legitimación de sectores conservadores, y por otro, elaborar fundamentos alternativos desde la misma lógica religiosa, en consonancia con temas de sexualidad, derechos humanos, políticas públicas

democráticas, etc.

- *Redefinir el lugar de lo religioso en el espacio público puede contribuir a una ampliación de las propias dinámicas dentro de los procesos democráticos y a partir de los agentes que la componen.* Como mencionamos al inicio, teniendo en cuenta el ritmo de las mutaciones en los escenarios socio-políticos dentro del continente, las comunidades religiosas –inclusive expresiones diversas dentro del catolicismo monópólico– han cobrado un lugar de relevancia. En una mayoría de los casos, lo han hecho para resistir un conjunto de iniciativas y leyes vinculadas con proyectos de inclusión, diversidad y derechos humanos, desde una agenda tradicional y moralista. A pesar de ello, la dimensión política del fenómeno religioso y de las comunidades de fe como tales, va mucho más allá de lo que evidencian estas acciones. Más aún, existen otras voces que responden a una versión heterodoxa. En este sentido, encontramos incontables expresiones teológicas y religiosas de parte de sujetos, organizaciones, movimientos e iglesias que apoyan y promueven agendas alternativas, ligadas a propuestas progrecistas. Por ello se hace necesaria una articulación con estos movimientos, considerando los elementos analíticos sugeridos hasta

aquí, lo cual servirá a la construcción de redes y frentes que fortalezcan la defensa y promoción de proyectos y demandas, que en muchos casos se cuestionan desde discursos que poseen una mezcla entre intereses políticos, estigmas sociales y dogmas religiosos.

EXPERIENCIAS Y TESTIMONIOS DE UNA RELIGIOSIDAD ALTERNATIVA

Para profundizar lo propuesto en el último punto, a continuación pasaremos a desarrollar algunos casos específicos de espacios, movimientos y organizaciones religiosas que trabajan en América Latina, en proyectos de defensoría de derecho, promoción de leyes inclusivas e instancias de transformación social. Esto tiene un doble objetivo: primero, dar a conocer algunos casos de trabajo alternativos a los que se suele conocer o dar publicidad –es decir, que responden a un discurso y práctica diferentes a las voces de corte más bien conservador más

difundidas-, y segundo, analizar los modos en que articulan sus visiones teológicas y religiosos con enfoques socio-políticos heterodoxas, progresistas y alineados con los derechos humanos.

Los casos que podríamos analizar son muchos. La selección que hemos hecho cubre algunos de los proyectos más reconocidos, aunque también su elección responde a alcanzar una serie de temáticas específicas vinculadas con las demandas contemporáneas en el escenario socio-político. En este caso, las áreas escogidas son las siguientes: defensoría de derecho e interpelación en políticas públicas, proyectos comunitarios para la transformación social, pluralismo y diálogo interreligioso, medio ambiente, y promoción de leyes inclusivas y con enfoque de género. Tomando cada uno de estos ejes, hemos escogido una o varias instituciones religiosas representativas.

Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos (MEDH)

El Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos (MEDH) surge en Argentina en febrero de 1976, justo semanas antes del golpe militar del 24 de marzo de ese año. Se crea a partir de la preocupación de un conjunto de iglesias cristianas en torno a diversos sucesos que avecinaban tal contexto, especialmente los secuestros y asesinatos que la Triple A (Alianza Anticomunista Argentina) venía ejecutando. La

preocupación principal vino de la mano de decenas de personas que llegaban a las iglesias –tanto católicas como evangélicas– para pedir ayuda en la búsqueda de familiares desaparecidos, como también el asesinato de varios religiosos apenas comenzado el golpe militar. El MEDH comenzó su trabajo desde una instancia totalmente pastoral y a partir de la experiencia de comunidades eclesiales en diversos barrios.

En el año 1996, el MEDH inicia un proceso de refundación. A pesar de seguir con los proyectos de apoyo a víctimas de la dictadura y su trabajo con otros espacios para reconstruir la verdad y la memoria, el organismo decide ampliar su trabajo. Como afirman en su carta de refundación, quieren dejar de ser una oficina para proyectar su identidad como movimiento. Fue así que se potencian diversas áreas de trabajo, como la elaboración de proyectos sociales y educativos, defensorías de género, juventud y niñez en barrios periféricos y pobres, asesoría jurídica sobre distintas problemáticas relacionadas a los derechos humanos económico-sociales (deuda externa, consecuencias financieras del sistema capitalista y el modelo implementado por la dictadura), pueblos originarios, integración regional y unidad latinoamericana, sojización y agronegocios, y un área especial de trabajo con portadores de VIH SIDA. Más allá de que el trabajo del MEDH ha ido cambiando con el tiempo hacia diversos campos, ha cumplido un rol central en el acompa-

ñamiento para la construcción de diversos proyectos sobre verdad y memoria durante los últimos 12 años.

El MEDH es un referente en Argentina sobre la lucha por la memoria y genocidio durante el golpe de estado del 76 y el respeto de los derechos humanos en el pleno sentido. Tuvo la virtud de ser uno de los pocos organismos que enseguida percibió la vinculación entre proyecto económico y terrorismo de Estado. Encontramos a lo largo de su historia varios sucesos significativos, como fue el rol que en su propia fundación y los primeros pasos que jugaron otros organismos como la Liga Argentina por los Derechos del Hombre, la Asamblea Permanente por los Derechos Humanos, el trabajo junto al SERPAJ y el premio Nobel de la Paz Adolfo Pérez Esquivel o su colaboración en los inicios de Familiares, las Madres y Abuelas de Plaza de Mayo (la oficina del MEDH sirvió como su primer centro de trabajo, hasta contar con un establecimiento propio).

Red Latinoamericana de Católicas por el Derecho a Decidir

Esta Red representa uno de los movimientos que más visibilizó la influencia de las teologías feministas, algunas surgidas por los límites encontrados en la teología de la liberación, emergida en el continente durante la época de los '70. Dicen en su presentación: "Somos un movimiento au-

tónimo de personas católicas y feministas, comprometidas con la búsqueda de justicia social en América Latina y el Caribe, una de las regiones más desiguales del planeta. Luchamos por el cambio de los patrones culturales que limitan en nuestras sociedades, la autonomía de las personas, especialmente de las mujeres. Actuamos a partir del pensamiento teológico feminista que afirma la justicia social, la plurireligiosidad y la validez moral de las decisiones tomadas por las mujeres”.

Uno de sus objetivos es la formación, sensibilización y trabajo de defensoría en todo lo relacionado con derechos sexuales y reproductivos, como derechos humanos de las mujeres y de las identidades de género. Desde una perspectiva religiosa y teológica, conforma una pionera en este campo junto a diversas organizaciones y movimientos sociales del continente. Actualmente trabaja con diferentes modalidades en Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Colombia, El Salvador, México, Nicaragua, Paraguay, Perú Republica Dominicana y España.

Sus áreas de trabajo son varias: publican textos de estudio académico y de divulgación; revistas y folletos en una amplia gama de temáticas sociales y religiosas (su revista más conocida es *Conciencia Latinoamericana*). Mantienen presencia permanente en los medios de comunicación social. Lideran y participan en una amplia gama de campañas; realizan talleres y con-

ferencias; elaboran, de forma independiente y asociadas con otros grupos, programas educativos (tanto a nivel popular como de posgrado).

Una de sus principales áreas de trabajo es la defensoría jurídica en derechos humanos para las mujeres. Esto lo desarrollan a través de la formación de grupos de asesores/as. Buscan incidir en políticas públicas relacionándose con diversos ministerios nacionales, sea de justicia, salud, derechos humanos, educación, etc.

Pastoral del VIH SIDA

“A veces Dios usa el teléfono para despertar a la iglesia”, fue lo que el pastor luterano Lisandro Orlov destacó como el comienzo de la *Pastoral Ecuménica y Solidaria con Personas Viviendo con VIH-SIDA*. Fue un inicio espontáneo, desarrollado por un grupo de voluntarios dirigido por Orlov, que comenzó a trabajar en el año 1986 conjuntamente a un proceso simultáneo de capacitación y trabajo en iglesias, colegios y, especialmente, en las salas de internación del Hospital Municipal de Enfermedades Infecciosas F. Muñiz.

En aquel momento, el pastor Orlov formaba parte de la comisión directiva del MEDH, marco desde el cual recibió apoyo en un inicio y que determinó los lineamientos generales de trabajo, los cuales marcarán el camino para el desarrollo de la Pastoral, hasta llegar a ser una propuesta alternati-

va: un enfoque ecuménico y orientado a los derechos humanos. Fue en la Asamblea de la Junta Pastoral del MEDH en septiembre de 1987 en Capital Federal, donde se dispuso la conformación de un equipo multidisciplinario coordinado por el pastor Orlov, con el propósito de poner en marcha un “plan de asistencia pastoral”.

Inicialmente el proyecto estuvo orientado al trabajo entre comunidades eclesiales, especialmente iglesias históricas (más concretamente luteranas). Desde sus inicios, la Pastoral se desarrolló gracias a la apertura de espacios de capacitación para acompañantes pastorales a personas portadoras, especialmente en la sala de internación del Hospital Municipal de Enfermedades Infecciosas F. Muñiz. El proyecto de la Pastoral fue cobrando un lugar cada vez más importante en dicho establecimiento, transformándose prontamente en un referente. El equipo de acompañamiento logró gran aceptación por parte del equipo médico, como de la directiva y de las mismas familias de los pacientes.

En el año 1991 sucedió un evento que dará un fuerte giro tanto al trabajo de la Pastoral como también al tratamiento público de la problemática del VIH SIDA en Argentina. Todo comenzó con el cambio en la custodia de la sala de atención del hospital. Hasta mediados de ese año, dicha tarea estaba a cargo de la Policía Federal. Pero a partir del primero de julio, pasa a manos del Servicio Penitenciario Federal, lo cual

conlleva drásticamente el trato hacia los pacientes (éste se hace más inflexible y severo), llevando a la Pastoral, a través de la persona de Orlov, a realizar una denuncia pública por violación de derechos humanos, revelando el encadenamiento de enfermos en las camas.

En pocos meses este incidente cobró un fuerte cariz público, lo que llevó a una convocatoria inmediata del Ministerio de Salud y Acción Social a diversas organizaciones no gubernamentales para tratar el tema. De la misma manera, el Pr. Orlov y la Hermana Cecilia M. Heduan, parte del equipo de trabajo en el Hospital Muñiz, fueron convocados por los medios de comunicación más importantes del país –entre diarios, radios y canales televisivos- a relatar los hechos. Este suceso significó represalias hacia el trabajo de la Pastoral en dicho hospital, los cuales se subsanaron con el tiempo gracias a la intervención del MEDH y otros organismos, y con la reincorporación del permiso para el trabajo en la sala de pacientes.

En el año 1992 la Pastoral da otro paso: la creación del *Hostal Solidario* para la atención de hombres portadores de VIH SIDA. La apertura de este espacio respondió a diversas necesidades de un grupo social vulnerable, frente a las imposibilidades laborales, el rechazo del entorno social y familiar, y las graves dificultades sanitarias para la atención de la enfermedad. Dicho Hostal tenía como principal objetivo ofre-

cer una atención alternativa, que por su estigmatización contaba con fuertes limitaciones en diversos niveles. En poco tiempo el Hostal produjo una dinámica de autogestión, a través del compromiso de todos sus miembros, sean los habitantes como el grupo de trabajo, para llevar adelante todas las tareas domésticas y las necesidades para su mantenimiento.

Es en este período que la Pastoral comenzó a trabajar de manera consistente en el establecimiento de lazos con organizaciones y entidades, tanto de nivel gubernamental como de la sociedad civil, involucradas en el área de VIH-SIDA. La expresión más importante de esta trayectoria fue la formación del Encuentro de ONGs en 1997, que posteriormente se formalizó en el *Foro de ONGs trabajando en VIH-SIDA en Argentina*, el cual ha sido repetidamente presidido por la Pastoral. Este espacio implicó la representatividad frente a proyectos de ley y reclamos ante el Estado, como también la organización de diversos eventos y proyectos de concientización, capacitación y sensibilización.

Dos “hitos” en este proyecto fueron el juicio al Estado por la atención médica universal de los portadores y la campaña para la utilización de medicamentos genéricos, lo que representó una lucha contra las empresas farmacéuticas. Esta *proyección pública* de la Pastoral, tanto a nivel gubernamental como dentro del espacio de las organizaciones civiles, alcanzó su cima

tras la invitación a ser parte de la delegación oficial argentina a la Sesión Especial de las Naciones Unidas en VIH-SIDA (UNGASS) en 2001.

A partir de todo este proceso, se pueden resumir los lineamientos generales de la Pastoral en lo siguientes elementos:

1. *Promover* la educación para la prevención en VIH SIDA en y junto a las y los líderes de las comunidades cristianas y/o de la sociedad civil.
2. *Capacitar* a las iglesias luteranas y otras comunidades cristianas que faciliten una acción comprometida con las diversas situaciones que presenta la epidemia del VIH SIDA.
3. *Difundir* información sobre el pensamiento de las iglesias y sus enseñanzas con relación al VIH SIDA a través de sus documentos oficiales e internacionales, como también las acciones pastorales alternativas emprendidas en el acompañamiento de las personas con VIH SIDA.
4. *Construir* un mensaje alternativo y liberador desde una identidad luterana y cristiana, que sea un aporte en los medios de comunicación masiva.
5. *Fortalecer* el trabajo en red a nivel local, haciendo del VIH SIDA una línea

de trabajo transversal entre los distintos espacios en juego.

6. *Promover* la defensa de los derechos humanos de las personas viviendo con VIH SIDA a través de acciones legales en alianza con otras organizaciones, y de acciones educativas que permitan a las personas acompañadas conocer sus derechos y obligaciones. Fortalecer la conciencia ciudadana en todos los actores de esta emergencia.
7. *Facilitar* la promoción social a través de diversas acciones de capacitación laboral que faciliten una mejor y más rápida inserción laboral y social tendientes a romper el círculo de dependencia asistencial.

Programa de Incidencia sobre Deuda Externa Ilegítima en ALC (PDEI)

El *Programa de Incidencia sobre Deuda Externa Ilegítima en ALC* se funda en 2004 como respuesta a un conjunto de demandas por parte de iglesias que solicitaban un más profundo análisis de coyuntura sobre la situación socio-económica del continente latinoamericano, proponiéndose como objetivo principal promover la aceptación del concepto de la deuda ilegítima u odiosa en las instancias nacionales, regionales e internacionales involucradas en el tema. A partir de aquí, los tres ejes principales de trabajo propuestos fueron: sensibilización

y capacitación, fortalecimiento de la labor de incidencia de las iglesias, y el establecimiento y fortalecimiento de vínculos con actores de la sociedad civil y los gobiernos.

Los actores principales en el desarrollo del PDEI fue la Secretaría para América Latina y El Caribe de la Federación Luterana Mundial, con la colaboración de la Oficina Conjunta de Proyectos IELUIERP (Iglesia Evangélica Luterana Unida y la Iglesia Evangélica del Río de la Plata). El campo donde el Programa otorgó un apoyo inicial fue en el marco de las iglesias de la región a través de la Conferencia de Obispos y Presidentes (COP).

Analizando la historia del Programa, podríamos identificar tres *etapas*, cuyas particularidades no están separadas entre sí sino que conviven y confluyen. Podríamos resumirlas de la siguiente manera:

- Etapa de afianzamiento con las iglesias (2004-2005)
- Etapa de ampliación hacia el espacio civil y público (2005-2008)
- Etapa de diversificación de ejes de trabajo e internacionalización del Programa (2009-2012)

El trabajo durante los primeros años del PDEI se desarrolló más fuertemente entre las iglesias, con un énfasis en instancias de formación y sensibilización. La *Consulta Internacional para un Abordaje Conjunta*

to que se llevó a cabo en Buenos Aires del 20 al 23 de septiembre de 2005, representó una instancia donde el Programa pudo dar cuenta de la particularidad de su propuesta, y así ubicarse como un referente en el abordaje del tema de la deuda externa. Fue a partir de aquí donde el PDEI comenzó a trabajar más estrechamente con diversas organizaciones civiles y a afianzarse en el trabajo de incidencia en espacios de política institucional y estatal.

En el año 2008, el PDEI realiza una evaluación interna en conjunto con el equipo de trabajo, líderes de las iglesias y asesores externos especializados en diversas áreas. Este estudio evidenció el peregrinaje del Programa hasta entonces y su labor junto a organizaciones sociales, mostrando la necesidad de profundizar en áreas de intervención, especialmente en una mayor articulación con otros actores dentro del campo de los estudios jurídicos y en la ampliación de la noción de deuda, a partir de áreas como el sistema financiero mundial, la situación social global, género, entre otros. Es en esta coyuntura donde el Programa se posiciona con mayor solidez dentro del espacio civil y público.

Los años subsiguientes implicaron una fuerte presencia del PDEI en instancias internacionales, tales como el Simposio Internacional sobre Deuda Ilegítima (Oslo 2008) y la X Asamblea de la FLM (Stuttgart 2010), donde se evidenció que el epicentro de la problemática de la deuda y sus conse-

cuencias no se encontraba exclusivamente en América Latina sino también en los sistemas económicos imperantes en todo el mundo, especialmente en Europa y EEUU. También podemos ver la intervención directa del PDEI en la comisión que trabajó en el desarrollo de la auditoría de la deuda en Ecuador (2007-2008) –cuyo coordinador, el Dr. Alejandro Olmos, es uno de los fundadores del PDEI- y en diversos proyectos de incidencia en El Salvador (2011). Por último, en este período también se produce un crecimiento en el trabajo teológico (2010) y el comienzo de una articulación del tema de la deuda con otras áreas, tales como género, minería, ecología, sistema económico, etc.

ACT-Alliance América Latina

ACT-Alliance es una coalición internacional que reúne a 143 iglesias en más de 100 países con el propósito de generar y desarrollar proyectos de transformación social, especialmente enfocados en tres áreas de acción -ayuda humanitaria, desarrollo y defensoría de derechos- para atender a las siguientes problemáticas: pobreza, desastres naturales/justicia ambiental, guerras y conflictos, capacitación de comunidades rurales, cambio medioambiental e incidencia pública, especialmente gobiernos y estados.

Específicamente en América Latina, esta Alianza nuclea a las principales e históricas organizaciones ecuménicas del continente, en la mayoría de los países que lo componen. El trabajo conjunto en esta red

ha permitido realizar alianzas estratégicas, especialmente en tres campos: defensoría de derechos hacia mujeres, campañas de concientización y formación sobre medio ambiente y, principalmente, trabajo en proyectos de desarrollo, junto a otras organizaciones sociales e instituciones gubernamentales.

Diálogo interreligioso

El diálogo interreligioso se está transformando poco a poco en un elemento constitutivo de políticas públicas e incidencia desde organizaciones sociales, que básicamente ha surgido como principal paradigma para el trabajo dentro del campo religioso desde la perspectiva de derechos humanos. En este caso hablaremos de dos experiencias específicas: Religiones por la Paz y la Red Interreligiosa Latinoamericana de Religiones por la Paz (RILEP).

Religiones por la Paz en América Latina y el Caribe reúne representantes de las principales comunidades de fe de la región, a través del Consejo Latinoamericano y Caribeño de Líderes Religiosos (LACCRL), el cual es uno de los cinco consejos interreligiosos regionales de la red mundial de *Religiones por la Paz*. La rama latinoamericana y caribeña se inició con la Consulta sobre la Planificación Estratégica para la Cooperación y el Dialogo Interreligiosos en América Latina, celebrada en San Pablo, Brasil, del 2 al 4 de febrero de 2004.

En dicho encuentro se decidió la

conformación del Consejo Latinoamericano y Caribeño de Líderes Religiosos, cuya primera sesión plenaria fue realizada en la Ciudad de Panamá, del 22 al 23 de junio de 2006. Como resultado de la misma, fue elegido el Comité Ejecutivo integrado por delegados del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), el Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI), la Conferencia de Iglesias del Caribe (CCC), el Foro Iberoamericano de Dialogo Evangélico (FIDE), el Congreso Judío Latinoamericano (CJL), la Organización Islámica para América Latina y el Caribe (OIPAL), y el Consejo Continental de Ancianos y Guías Espirituales Indígenas de América. Asimismo, componen el Consejo Latinoamericano y Caribeño de Líderes Religiosos, representantes de la Comunión Anglicana en América Latina y el Caribe, la Conferencia de Liderazgo de las Iglesias Miembros en América Latina y el Caribe de la Federación Luterana Mundial (COL), el Consejo de Iglesias Evangélicas Metodistas de América Latina y el Caribe (CIEMAL), la Alianza de Iglesias Presbiterianas y Reformadas de América Latina (AIPRAL), la Asociación Evangélica del Caribe (EAC), la Iglesia Adventista del Séptimo Día, la Asamblea de Obispos Ortodoxos Canónicos de Sudamérica, el Foro Musulmán Caribeño (CMF), el Instituto Nacional de Tradición y Cultura Afro-Brasileras (INTECAB), el Secretariado Latinoamericano y Caribeño de Caritas (SELACC), World Vision América Latina y el Caribe, y las redes regionales de Centro-

américa y el Caribe, y de Mujeres de Fe y de Jóvenes Religiosos de *Religiones por la Paz*.

Las principales acciones de este espacio se enfocan en los siguientes ejes. Primero, en *la promoción sobre la necesidad de participación de entidades religiosas en organismos internacionales*. Según este espacio, “la incorporación de las comunidades religiosas de América Latina y el Caribe en los mecanismos de participación de la sociedad civil a nivel de los organismos internacionales y regionales, no se ha traducido en el fortalecimiento de la visibilidad de sus aportes colectivos, ni tampoco en la generación de nuevas alianzas.” Lo mismo sucede con espacios como UNASUR y CELAC. Asimismo, en el marco de los nuevos organismos regionales, como la Unión de Naciones Sudamericanas (UNASUR) y la Comunidad de Estados Latinoamericanos y Caribeños (CELAC), aun no se están estableciendo mecanismos para la participación de las organizaciones religiosas. En contraste, se han registrado encuentros con el MERCOSUR y la Secretaría de la Integración Social Centroamericana (SISCA). Por otra parte, dentro de las reuniones internacionales y regionales de las Naciones Unidas que se celebran en América Latina y el Caribe, se desarrollan escasas articulaciones entre las organizaciones religiosas participantes de la región.

En segundo lugar, se han *facilitado encuentros con instituciones financieras internacionales*, como el Banco Mundial, el

Fondo Monetario Internacional (FMI) y el Banco Interamericano de Desarrollo (BID), y también alianzas entre los mundos de la fe y el desarrollo. Dichos proyectos tienen por objetivo articular la cooperación y financiación de instancias interreligiosas que trabajan en proyectos de desarrollo y diálogos por la paz.

Por último, y principalmente, esta “red de redes”, como se autodenomina, *fomenta el reconocimiento del diálogo interreligioso* como un elemento central para la convivencia democrática. La Resolución 68/126 y otras conexas de la Asamblea General de las Naciones Unidas referidas a la promoción del diálogo, la comprensión y la cooperación entre religiones y culturas en pro de la paz, al igual que el Informe del Secretario General 68/286 y demás informes que reseñan las actividades llevadas a cabo por las principales entidades de las Naciones Unidas en esa materia, ha reconocido “la importancia del diálogo entre religiones y su valiosa contribución al fomento de la cohesión social, la paz y el desarrollo, y como importante instrumento de la labor destinada a lograr, el pleno cumplimiento de los Objetivos de Desarrollo del Milenio”. De aquí que Religiones por la Paz realiza un amplio trabajo enfocado en la articulación de líderes religiosos para la incidencia pública como también un trabajo protocolar con organismos internacionales y entidades gubernamentales sobre la sensibilización del involucramiento de entidades

religiosas en términos de promoción de la convivencia democrática y pacífica desde una perspectiva de fe.

Por su parte, RILEP es una red de instituciones vinculada a diversas organizaciones religiosas, que buscan favorecer actividades de promoción de paz y la buena convivencia. Fue creada conjuntamente por la Oficina Latinoamericana y Caribeña de la Conferencia Mundial de Religiones por la Paz (WCRP) y la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO).

La RILEP tiene como objetivos: a) Promover la educación para la paz en las comunidades religiosas, particularmente en el marco de trabajos educativos, mediante el conocimiento mutuo y el encuentro fraterno, promoviendo un diálogo abierto y superando toda clase de prejuicios; b) Establecer un espacio permanente de enlace, intercambio de experiencias y capacitación de educadores y educadoras para la paz de las comunidades religiosas de América Latina; y c) Utilizar las tecnologías de información y comunicación (TIC) para la promoción de una cultura de la paz, desde una perspectiva interreligiosa y latinoamericana.

Actualmente RILEP se encuentra en un proceso de reestructuración, a través de la apertura de grupos de trabajo en Argentina, Brasil, Chile y Perú. Sus principales áreas de incidencia son la realización de actividades de sensibilización con organismos

políticos y universitarios, como también la promoción del nuevo programa de Diplomatura en Diálogo Interreligioso. También está abriendo espacios de diálogo en Brasil, Chile y Perú en torno a la educación religiosa en escuelas, promoviendo la elaboración de currículas interreligiosas, en contraposición a los materiales tradicionalmente cristianos que se suelen usar.

Coalición Ecuménica por el Cuidado de la Creación

Esta Coalición reúne a diversas instituciones ecuménicas en la promoción de la protección medioambiental, de políticas públicas de cuidado ecológico y la denuncia de diversos tipos de abusos, especialmente por parte de minas y fábricas. Las instituciones que componen la coalición son Amerindia Chile, Centro Ecuménico Diego de Medellín (CEDM), Pastoral de Mujeres y Justicia de Género del Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI), Comité Oscar Romero de Chile, Comisión Agua Vida del Vicariato Apostólico de Aysén, Comisión Agua y Vida Iglesia Evangélica Presbiteriana de Chiguinto, Foro Chile de ACT-Alianza, Movimiento de Estudiantes Cristianos (MEC), Justicia, Paz e Integridad de la Creación Claretianos (JPIC), Justicia, Paz e Integridad de la Creación Columbanos (JPIC) y ONG Tremohue: Centro de Espiritualidad y Salud Integral.

La historia de la Coalición comienza con un hecho de incidencia concreta en el

norte de Chile, cuando el CEDM realizó un taller sobre teología y medioambiente, y en el marco de dicho evento organizó una movilización de protesta contra un proyecto de la empresa extranjera Barrick Gold, que planificaba extraer toneladas de oro de la Cordillera, a la altura del Valle de Huasco y Vallenar. Esto abrió la puerta para la articulación entre diversas organizaciones e iglesias, y la movilización hacia otros proyectos, como el cuidado del agua. El esfuerzo se organiza formalmente cuando en abril de 2008 Amerindia convoca a una Coalición EcuMénica por la Eco-Teología con el propósito de trabajar el tema del vínculo entre teología y ecología desde iglesias y organizaciones ecuménicas preocupadas por el tema, y como preparación para el Foro Social de Teología y Liberación, y el Foro Social Mundial, (Belem do Para, Brasil, Enero 2009), donde también eligieron como eje la Defensa del Agua.

La Coalición ha trabajado desde entonces en la articulación con muchas organizaciones ambientalistas, tanto locales como internacionales. También realiza liturgias ecuménicas de sensibilización como movilizaciones o celebraciones religiosas públicas. Colabora con iglesias a través de la elaboración de materiales sobre eco-teología o lecturas alternativas del texto bíblico en torno a la problemática del medio ambiente. Por último, organiza conferencias, talleres (tanto en colegios como desde organizaciones sociales e iglesias) y actual-

mente se está trabajando en la creación de un diplomado sobre eco-teología.

Organismos gubernamentales de trabajo por el diálogo interreligioso

Existen en la actualidad un conjunto de oficinas o proyectos gubernamentales relacionados con la promoción del diálogo interreligioso y su vinculación con la incidencia social. Podemos mencionar el caso de la Mesa de Diversidad Religiosa y Creencias del INADI en Argentina, organismo para-estatal y dependiente de la Secretaría de la Presidencia en todo lo referido a políticas de inclusión. Aunque dicha mesa se encuentra inactiva desde la llegada del nuevo gobierno en 2015, la misma trabajó por ocho años, creando un espacio de diálogo entre diversas religiones en torno a políticas de derechos humanos.

En el caso de Chile, encontramos la Oficina Nacional de Asuntos Religiosos (ONAR), la cual trabaja de forma articulada con distintos ministerios nacionales en la promoción del diálogo interreligioso como también en la relación protocolar entre entidades religiosas y el gobierno. Recientemente ha trabajado en un Código de Ética Interreligioso a ser implementado a nivel del Estado, como también en una nueva ley sobre libertad religiosa.

Encontramos experiencias similares en la región, especialmente en Brasil, Bolivia, Perú, Colombia y Costa Rica. Dichos esfuerzos han comenzado a articularse y

trabajar de manera conjunta, como sucedió durante el *Primer Encuentro de Políticas Públicas de Asuntos Religiosos para países de la UNASUR*, desarrollado entre el 27 y 28 de mayo de 2015. Dicho encuentro derivó en esfuerzos regionales en torno a la necesidad de nuevas leyes sobre libertad religiosa desde el paradigma del pluralismo, su relación con los derechos humanos y otros eventos vinculados a la ética económica y el rol de las religiones.

Otras experiencias

Hasta aquí hemos desarrollado el trabajo de organismos religiosos comprometidos con el desarrollo, sensibilización y capacitación en temáticas relevantes en el campo de los derechos humanos, políticas democráticas e inclusivas. Pero también podríamos traer otros esfuerzos que son importantes mencionar respecto al tipo de incidencia que pueden lograr las iglesias u organismos religiosos, inclusive de forma indirecta o implícita. Lo que queremos destacar es el hecho de que las comunidades y grupos religiosos posibilitan diversas dinámicas de incidencia que van más allá de lo que muchas veces sus discursos o dogmas históricos postulan, a través de sus mecanismos de funcionamiento y los modos de articulación institucional que construyen. En otros términos, el mundo religioso es muy complejo para realizar lecturas reduccionistas tipo causa-efecto, ya que podemos encontrar tradiciones que poseen un dog-

ma histórico conservador o que poseen una estructura institucional tradicional, pero donde sus acciones de incidencia son sumamente abiertos, alternativos y de gran impacto social.

Existen muchos estudios en el campo de la socio-antropología que demuestran cómo se gestan formas alternativas de participación en el mismo seno de iglesias o expresiones religiosas, a pesar de que los discursos o prácticas institucionales no lo promuevan directamente.⁴² Por ejemplo, iglesias que poseen una identidad institucional conservadora, con un discurso que no se reconoce feminista o a favor de los derechos de la mujer, pero a pesar de ello las líneas de liderazgo están compuestas mayoritariamente por mujeres. Estas instancias (que pueden parecer contradicto-

42 Para más detalles sobre este tema, ver Parker, Christian Gomucio, “Religión, cultura y política en América Latina: nuevos enfoques” en Gomucio, Christian Parker, ed., *Religión, política y cultura en América Latina: nuevas miradas*. Santiago de Chile: Universidad de Santiago de Chile, 2012, pp.13-73; Joaquín Algranti, “La política en los márgenes: Estudio sobre los espacios de participación social en el neo-pentecostalismo” En *Caminhos*, 5, n° 2, 2007, pp.361-380; C. Steil, E. Martín y M. Camurca, *Religiones y culturas: perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Biblos, 2009; Joanildo A. Burity, “Religião, política e cultura” En: *Tempo Social* (20), 2, 2008, pp.83-113; Carozzi, M. y Cernadas, C, *Ciencias sociales y religión en América Latina*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2007; Alejandro Frigerio, (2011) “Questioning religious monopolies and free markets: the role of the estate, the church(es) and secular agents in the management of religion in Argentina”. Inédito.; Nicolás Panotto, “Religión, política y espa-

rias) producen efectos directos en las vidas cotidianas de las mujeres, donde su valoración personal o sus núcleos familiares son transformados a raíz del empoderamiento que reciben desde tu tarea de liderazgo. Algunos estudios etnográficos registran cómo muchas mujeres relatan el respeto que reciben por parte de sus hijos y parejas a raíz de lugar eclesial que ganaron, como también cambios en sus relaciones intra-familiares. En resumen, las dinámicas micro y experiencias cotidianas de los creyentes muestran muchas “líneas de fuga” (Deleuze) con respecto a posibles resultados esperados desde los discursos y prácticas oficiales.

También encontramos iglesias pentecostales o neo-pentecostales que a pesar de tener discursos teológicos carentes de reflexión política, no impiden que muchos de sus miembros participen activamente en movimientos sociales y políticos, asumiéndolo como una respuesta desde la fe. También trabajan conjuntamente con organizaciones comunitarias en proyectos barriales. Por último, los tipos de matrices intersubjetivas y los fluidos procesos de organización institucional hacen de las iglesias espacios empoderados y preparados para movilizar

cio público: Nuevas pistas teórico-metodológicas para el estudio contemporáneo de su relación” en *Religión e incidencia pública*. Revista de investigación de GEMRIP, 1, 2013, pp. 27-59; Pablo Semán, “Cosmología, holista y relacional: una corriente de la religiosidad popular contemporánea” en *Ciencias sociales y religión*, Porto Alegre, Año 3, N 3, 2001, pp.45-74

y desarrollar campañas y proyectos de incidencia junto a otras organizaciones sociales.

Dentro del campo evangélico existen esfuerzos de muchas iglesias y organizaciones por mostrar modos alternativos de pertenecer a dicho espacio, y evitar ser vinculados con una expresión política conservadora, como suelen imprimir una mayoría de iglesias. Por ejemplo, *Entre-Nos* (www.entrenos.co) es una plataforma de visibilización de iglesias evangélicas con trabajos comunitarios alternativos en Brasil. La red fue creada por un conjunto de jóvenes pastores, teólogos/as y militantes evangélicos con el propósito de “contar historias”, es decir, dar a conocer que es posible ser evangélico desde una fe comprometida socialmente. En esta dirección, también encontramos algunas organizaciones internacionales –como el caso de World Vision, Compassion International, entre otras– que están realizando proyectos de incidencia pública de gran impacto y alcance, más allá de que históricamente son instituciones que trabajan entre iglesias de corte conservador o tradicional.

Por último, también encontramos iglesias tradicionales e históricas que se han manifestado públicamente con declaraciones sobre temas polémicos y socialmente sensibles. Por ejemplo en Argentina, la Iglesia Luterana Unida y la Iglesia Metodista emitieron cartas de apoyo en pleno debate sobre la sanción de la Ley sobre Matrimonio

Igualitario. En Brasil, un sector importante de iglesias evangélicas han hecho declaraciones en contra de los discursos emitidos por la llamada “bancada evangélica” y las iglesias que la apoyan. Lo mismo ha sucedido durante la campaña por el plebiscito en torno al Proceso de Paz en Colombia, las políticas reformistas al inicio del gobierno de Evo Morales en Bolivia, la discusión sobre materiales de educación sexual en Perú y Panamá, entre otros casos.

Conclusiones

Los casos hasta aquí descritos nos aportan las siguientes conclusiones en relación a las prácticas religiosas alternativas de incidencia:

1. Encontramos que han existido voces religiosas vinculadas desde un inicio con movimientos sociales e instancias de defensoría en la región durante los últimos 50 años.
2. Todas las organizaciones analizadas construyen su cosmovisión y práctica socio-política a partir de su misma especificidad identitaria y desde un desarrollo teológico que permite dar un abordaje específicamente religioso a todas las demandas asumidas
3. Varias de las iniciativas partieron de experiencias específicas en la cotidianidad de creyentes o iglesias, que

habilitaron articulaciones y proyecciones futuras de mayor envergadura, gracias a la red institucional que constituye a iglesias y espacios religiosos.

4. La variedad de voces y temáticas muestran que el discurso teológico y la propia institucionalidad religiosa, inclusive en casos de expresiones tradicionales (como el de iglesias protestantes históricas y el mismo catolicismo) tienen la capacidad de articular y desarrollar miradas críticas y progresistas desde una perspectiva teológica y confesional, en una amplia gama de demandas sociales. Esto refleja que tanto el discurso como institucionalidad religiosas poseen una capacidad intrínseca –es decir, maleable y flexible a la redefinición- para atender estas problemáticas y miradas alternativas.

| ACCIONES

Hay dos temas centrales hasta aquí desarrollados. Primero, que el fenómeno religioso, lejos de ser una instancia enajenante, representa un elemento constitutivo de las dinámicas sociales latinoamericanas, y por ello puede ser proyectado a partir del fortalecimiento de personas y grupos. Segundo, que existen muchos esfuerzos, sean eclesiales o a nivel de ONGs, que ofrecen un discurso y práctica alternativas que contrarrestan expresiones monopólicas más conservadoras y fundamentalistas que se articulan con diversos sectores sociales para la resistencia a políticas inclusivas y de derechos humanos, los cuales, además, son los que adquieren mayor visibilidad pública.

Por todo esto, queremos finalizar haciendo unas breves sugerencias como pasos

de acción, orientados especialmente a la construcción de instancias de articulación entre espacios religiosos progresistas y organismos de sociedad civil, con el propósito de trabajar conjuntamente hacia el cumplimiento de varios puntos:

1. Promover una visión democrática y pluralista desde una mirada más amplia al incluir las voces religiosas, de la misma manera que se incluyen otro tipo de demandas y perspectivas identitarias
2. Potenciar la capacidad de incidencia pública de discursos teológicos y prácticas religiosas.
3. Articular esfuerzos de resistencia y sensibilización frente a voces religiosas que se articulan con espacios políticos y militantes afines, para la promoción de políticas conservadoras y en contra de leyes inclusivas.

Formación en y promoción de nuevas visiones sobre la laicidad y su relación con los Estados

Los prejuicios en torno al tipo de incidencia pública de los discursos y comunidades religiosas aún se encuentran muy arraigados en espacios políticos, ONGs y la sociedad civil en general. Como mencionamos, ello responde a muchas verdades,

pero no tiene en cuenta los diversos modos de acción social que se inscriben dentro del campo religioso.

Lo que se propone es intentar alcanzar un nivel de incidencia y transformación dentro y a partir del campo religioso, asumiendo y conociendo los innumerables elementos –sea a nivel de discursos teológicos como de proyectos de trabajo e instancias institucionales - que posibilitan una deconstrucción y empoderamiento *desde adentro* del campo, y no sólo a partir de una crítica externa.

Por ello, el primer paso es formar, capacitar y sensibilizar a los propios espacios de trabajo gubernamental y de la sociedad civil, en torno a nuevas herramientas para comprender el fenómeno religioso y sus posibilidades para empoderar a la sociedad y sus agentes. Algunos temas que nos parecen importantes abordar son:

- Teorías de la secularización y postsecularización
- Discursos y prácticas religiosas alternativas
- Resignificación de la laicidad
- Teoría política y nuevas corrientes teológicas
- Ciencias sociales y fenómeno religioso
- Pluralismo religioso y su impacto social

Tal como fue mencionado, la formación de instancias gubernamentales, movimientos y organizaciones no implica sólo una preparación en torno al conocimiento de la amplitud del fenómeno religioso sino principalmente brindar herramientas para que los espacios de incidencia que tienen contacto con grupos religiosos, puedan crear puentes *desde el mismo lenguaje teológico*, como una estrategia de diálogo e incidencia. Por ejemplo: ¿qué dice la Biblia, el Corán y la Torah sobre los derechos humanos? ¿Es verdad que la Biblia condena la homosexualidad o es posible una lectura alternativa? ¿Qué lugar tiene la mujer para los personajes religiosos más importantes, como Jesús? ¿Los textos religiosos tienen alguna relación con la “ley natural”, argumento tan utilizado por grupos religiosos conservadores? ¿Acaso la Biblia no condena rotundamente todo tipo de fundamentalismo con respecto la enarbolación de verdades y su relación con un “Dios único”?

El trabajo en torno a estas preguntas (y muchísimas más) puede ofrecer a espacios de incidencia un conjunto de recursos discursivos que favorezcan la deliberación y discusión dentro del espacio público con actores sociales y políticos que se toman de estos puntos de partida teológicos e ideológicos para argumentar sus resistencias y propuestas.

Visibilizar agentes religiosos dentro de la sociedad civil y articular esfuerzos de incidencia

Como hemos visto, muchos espacios religiosos han logrado crear y desarrollar proyectos de incidencia pública de gran impacto social y alcanzando articulaciones institucionales y gubernamentales sólidas. De todas formas, la resistencia, el prejuicio y la carencia de conocimiento de este tipo de instancias sigue siendo notoria dentro de organismos sociales. Como se ha mencionado en varias ocasiones, el involucramiento de estos espacios parte de una perspectiva tanto política como operativa: la primera tiene que ver con el sentido de radicalización de una práctica democrática a través de la inclusión de las voces religiosas, y lo segundo, con la construcción de un frente que legitime políticas inclusivas y de derechos humanos en clave religiosa.

Los tipos de acción en este campo pueden ser tanto logísticas como simbólicas. Con respecto a la primera, conocer y contactar agentes e instituciones religiosas que están trabajando en incidencia pública relacionadas con demandas específicas – como puede ser la lucha por los derechos de la mujer, políticas medioambientales, articulación de proyectos de desarrollo, etc.- e incluirlos en trabajos en red. Sobre lo segundo, sería productivo invitar a líderes religiosos a ofrecer charlas o conferencias, para conocer y valorar su trabajo, inclusive a través de entrevistas.

Desarrollar y promover propuestas alternativas en clave religiosa y teológica

Así como las teorías de género, teorías feministas o lecturas filosófico-políticas críticas son esenciales para promover visiones alternativas sobre políticas inclusivas, para protección de las mujeres o sobre la situación socio-política de nuestras sociedades, de la misma manera es central promover los diversos tipos de abordajes teológicos alternativos para lograr una mayor concientización sobre la necesidad de un diálogo interreligioso y con espacios de la sociedad civil. Podemos encontrar abundante producción sobre teología de la liberación, teología intercultural y poscolonial, teologías del pluralismo religioso, teologías feministas, teologías queer, teologías políticas y públicas, entre muchos otros abordajes que podríamos mencionar, los cuales sirven de puentes con temas importantes dentro de las demandas del espacio público.

El libro de Boaventura de Sousa Santos *Si Dios fuese un activista de los derechos humanos* es una lectura obligada. Este autor realiza un minucioso trabajo comparativo entre lo que llama teologías fundamentalistas/conservadoras y teologías pluralistas/progresistas, tanto dentro del mundo cristiano como islámico. El autor argumenta que en el mundo globalizado actual se requiere articular el trabajo de teologías

pluralistas y progresistas con los esfuerzos de lucha contra-hegemónicos, en vistas de crear un frente orgánico contra fuerzas religiosas fundamentalistas y los poderes de opresión global.

La visibilización de estas teologías se puede lograr a través de tres vías. Primero, que los espacios de formación política y ciudadana promuevan la lecturas de libros de estos/as teólogos/as. Segundo, producir materiales sobre distintas temáticas de incidencia –el rol de la sociedad civil, la situación de las mujeres, la necesidad de leyes inclusivas, la lucha por los derechos humanos, el cuidado del medioambiente, etc.- a través de abordajes interdisciplinarios, incluyendo la teología y las perspectivas religiosas como posibles interlocutores. Tercero, se puede fomentar desde los mismos movimientos sociales y ONGs la publicación de libros teológicos, sean de particulares o colectivos de teólogos/as.⁴³

43 Ver Nicolás Panotto, “Teologías y ciencias sociales: convergencias epistemológicas y hermenéuticas” En Fernando Bullón, ed., *Misión holística, acción interdisciplinaria y realidad latinoamericana*. Grand Rapids: Libros Desafío/AIPESC, 2015, pp.59-72

| CONCLUSIONES

Este documento tiene por objetivo ampliar un tema sensible y por momentos poco abordado por instancias de incidencia pública, como es el lugar de la religión en la promoción social. Hemos visto que a nivel teórico existe un amplio desarrollo sobre miradas alternativas en torno a estos temas, especialmente en lo referente al lugar de las religiones en las sociedades globalizadas contemporáneas. Hay que comprender que la pluralización del fenómeno religioso es un correlato de la propia pluralización del campo social, y las transformaciones que esto conlleva a nivel de incidencia socio-po-

lítica. Como vemos, las palabras claves son diversidad, pluralidad, alteridad, inclusión. Dichos términos son ejes esenciales dentro del escenario político contemporáneo, pero aún falta radicalizar su aplicación sobre el lugar de las religiones en nuestras comunidades.

En este sentido, entendemos que hay un largo camino aún por recorrer desde las propias comunidades religiosas, ya que muchas de estas expresiones alternativas siguen siendo voces periféricas dentro de sus espacios confesionales. No obstante, estas instancias poseen una larga trayectoria que vale la pena tomar como puntos de referencias para los organismos políticos y civiles. Por ello mismo, también hay mucho por hacer por parte de movimientos sociales, ONGs y cuerpos gubernamentales, para vincularse con todas las voces religiosas, conocer y promover una política de diálogo interreligioso y superar los prejuicios que se enfocan sólo en las expresiones religiosas monopólicas.

Por último, es necesario subrayar algunos de los objetivos centrales de este documento, especialmente en lo que refiere a la importancia de resignificar y profundizar el conocimiento sobre la dimensión pública y política de lo religioso.

- Primero, que se requiere deconstruir los estigmas y prejuicios sobre el rol político de las creencias y espiritualidades, sin desconocer los incontables

casos que producen daño a la convivencia democrática, sino precisamente con el propósito de contrarrestarlos desde su misma lógica con otras formas de comprender y practicar lo religioso.

- Segundo, que el avance de muchos grupos fundamentalistas –especialmente cristianos- hacen urgente la toma de posición y planificación de acciones concretas, en vistas de su creciente influencia en espacios de debate civil y público, lo que está provocando el estancamiento de importantes instancias de ampliación de derechos.
- Tercero, que la sensibilización sobre una mirada alternativa en torno al rol social de lo religioso se vincula directamente con la promoción de una agenda inclusiva y democrática, al dar lugar a una de las principales voces de construcción de sentido social.

BIBLIOGRAFÍA Y FUENTES

AAVV, *Democracia, ¿en qué estado?*. Buenos Aires: Prometeo Libros, Buenos Aires, 2010

Adorno, Theodor y Horkheimer, Max. *Dialéctica del Iluminismo*. Madrid: Ediciones Universitarias, 2002

Algranti, Joaquín. “La política en los márgenes: Estudio sobre los espacios de participación social en el neo-pentecostalismo” En *Caminhos*, 5, n° 2, 2007, pp.361–380

Asad, Talal. *Formations of the Secular. Christianity, Islam and Modernity*. California: Stanford University Press, 2003

Bhabha, Homi K. *El lugar de la cultura*. Bue-

nos Aires: Manantial, 2002
– comp., *Nación y narración: entre la ilusión de una identidad y las diferencias culturales*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2010

Barbieri Jr., William. “The post-secular problematic”, William Barbieri Jr., ed., *At the Limits of the Secular. Reflections on Faith and Public Life*. Grand Rapids: William Eerdmans, 2014, pp.130-252

Beck, Ulrich. *El Dios personal. La individualización de la religión y el “espíritu” del cosmopolitismo*. México: Paidós, 2009

Béliveau, Verónica Giménez. “Espacios públicos y espacios políticos redefinidos: reflexiones sobre el accionar de los grupos religiosos en la escena pública argentina” en Catalina Romero, coord. *Religión y espacio público*. Lima: CISEPA, 2008, pp.49-60

Berger, Peter. *El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión*. Buenos Aires: Amorrortu, 1969
– *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Grand Rapids, MI: Ethics and Policy Center, 1999

Blondiaux, Loic, *El nuevo espíritu de la democracia. Actualidad de la democracia participativa*. Buenos Aires: Prometeo Ediciones, 2013

Burity, Joanildo A. “Religião, política e cul-

tura” En: *Tempo Social* (20), 2, 2008, pp.83-113

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

Butler, Judith y Spivak, Gayatri Chakravorty, ¿Quién le canta al estado-nación? Lenguaje, política, pertenencia. Buenos Aires: Paidós, 2009

Camps, Victoria. “La secularización inacabada” en Daniel Gamper, *La fe en la ciudad secular. Laicidad y democracia*. Madrid: Ediciones Trotta, 2014, p.21-39

Carozzi, M. y Cernadas, C, *Ciencias sociales y religión en América Latina*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2007

Casanova, José. *Genealogías de la secularización*. Anthropos: Madrid, 2012

Cavanaugh, William T. . “The Invention of the Religious-Secular Distinction” en William Barbieri Jr., ed., *At the Limits of the Secular. Reflections on Faith and Public Life*. Grand Rapids: William Eerdmans, 2014, pp.105-128

Chatterjee, Partha, *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*. Buenos Aires: Siglo XXI-CLACSO, 2008

Connolly, William E., *Identity/Difference*.

Democratic Negotiations of Political Paradox: Ithaca Cornell University Press, 1991
-- *Why I am Not a Secularist*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999

Dworkin, Ronald. *Religión sin Dios*. Buenos Aires: Paidós, 2015

Eliade, Mircea. *La búsqueda*. Buenos Aires: La Aurora, 1971

Faubion, James D., ed., *Rethinking the Subject. An Anthology of Contemporary European Social Thought*. San Francisco: Westview Press, 1995

Ferrara, Alessandro. *El horizonte democrático. El hiperpluralismo y la renovación del liberalismo político*. Barcelona: Herder, 2014

Fraser, Nancy, "Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy" en *Social Text* (1992) 25/26: 56-80

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

Guattari, Félix y Rolnik, Suely, *Micropolítica. Cartografías del deseo*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2005

Habermas, Jürgen, *Entre naturalismo y religión*. Buenos Aires: Paidós, 2006

Habermas, Jürgen; Butler, Judith; Taylor, Charles y West, Cornell. *El poder de la religión en la esfera pública*. Madrid: Ediciones Trotta, 2011

Hervieu-Léger, Danièle, “Por una sociología de las nuevas formas de religiosidad: algunas cuestiones teóricas previas” en Gilberto Giménez, ed., *Identidades religiosas y sociales en México*, UNAM, México, 1996, pp.31-32

Innerarity, Daniel. *La política en tiempo de indignación*. Barcelona: Galaxi a Gutenberg, 2015

Laclau, Ernesto. *Nuevas reflexiones sobre la revolución en nuestro tiempo*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2000
– *La razón populista*. Buenos Aires: FCE, 2005

Lafont, María, “El debate sobre la religión en la esfera pública: problemas de aplicación y constitución de la identidad”. En *Enrahonar*, 2011, Nro. 46, pp.53-74

Lechner, Norbert, “Especificando la política” En *Crítica y Utopía*, N° 8, 1982, pp. 31-52

Maffesoli, Michael. *La transfiguración de lo*

político. La tribalización del mundo posmoderno. Barcelona: Herder, 2005

Marchart, Oliver, *El pensamiento político posfundacional.* Buenos Aires: FCE, 2009

Míguez, Néstor; Rieger, Joerg; Mo Sung, Jung. *Más allá del espíritu del Imperio.* Buenos Aires: La Aurora, 2016

Mouffe, Chantal. *El retorno de lo político.* Buenos Aires: Paidós, 1999
-- *En torno a lo político.* Buenos Aires: FCE, 2007

Otto, Rudolph. *Lo sagrado.* Buenos Aires: Claridad, 2008

Panotto, Nicolás. “Religión, política y espacio público: Nuevas pistas teórico-metodológicas para el estudio contemporáneo de su relación” en *Religión e incidencia pública.* Revista de investigación de GEMRIP, 1, 2013, pp. 27–59

-- “Teologías y ciencias sociales: convergencias epistemológicas y hermenéuticas” En Fernando Bullón, ed., *Misión holística, acción interdisciplinaria y realidad latinoamericana.* Grand Rapids: Libros Desafío/AIPESC, 2015, pp.59-72

-- *Religión, política y poscolonialidad en América Latina.* Buenos Aires: Miño&Davi-la, 2016

Parker, Christian Gomucio, “Religión, cul-

tura y política en América Latina: nuevos enfoques” en Gomucio, Christian Parker, ed., *Religión, política y cultura en América Latina: nuevas miradas*. Santiago de Chile: Universidad de Santiago de Chile, 2012, pp.13-73

Pérez-Agote, Alfonso. “Los límites de la secularización: hacia una versión analítica de la teoría” en Josetxo Beriain e Ignacio de la Yncera, eds., *Sagrado/Profano. Nuevos desafíos al proyecto de la modernidad*. Madrid: CIS, 2010, pp.297-322

Rancière, Jacques. *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1996
-- *El odio a la democracia*. Buenos Aires: Amorrortu, 2007

Santos, Boaventura de Sousa, *Si Dios fuese un activista de los derechos humanos*. Madrid: Editorial Trotta, 2004
-- *Reinventar la democracia, reinventar el Estado*. Buenos Aires: CLACSO, 2006

Semán, Pablo. “Cosmología, holística y relacional: una corriente de la religiosidad popular contemporánea” en *Ciencias sociales y religión*, Porto Alegre, Año 3, N 3, 2001, pp.45-74

Sennett, Richard. *El declive del hombre público*. Barcelona: Anagrama, 2011

Spivak, Gayatri C., “¿Puede hablar el sub-

alterno?” En: *Revista colombiana de antropología*, Vol. 39, Enero-diciembre 2003, pp.297-364

Steil, C; Martín E. y Camurca, M. *Religiones y culturas: perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Biblos, 2009

Taylor, Charles. *Las variedades de la religión hoy*. Buenos Aires: Paidós, 2004
– *Uma era secular*. Editora Unisinos: San Leopoldo, 2008

Tillich, Paul. *Teología de la cultura y otros ensayos*. Buenos Aires: Amorrortu, 1966

Vattimo, Gianni. *Crear que se cree*. Buenos Aires: Paidós, 1996
– *Después de la cristiandad. Para un cristianismo no religioso*. Buenos Aires: Paidós, 2004

Velasco, Martin. *El encuentro con Dios. Una interpretación personalista de Dios*. Madrid: Cristiandad, 1976

Weintraub, Jeff. “The Theory and Politics of the Public/Private Distinction” en Jeff Weintraub y Krisnan Kumar, eds., *Public and Private in Thought and Practice*. Chicago: University of Chicago Press, pp.1-42

Walzer, Michael, “El argumento de la sociedad civil” en Chantal Mouffe, ed., *Dimensiones de democracia radical*. *Pluralismo*,

ciudadanía, comunidad. Buenos Aires: Prometeo Ediciones, 2012, pp.115-139

Fuentes

http://www.comisionporlamemoria.org/investigacionyensenanza/materiales/dossiersddhh/dossier5Movimiento_ecumÃšnico_por_los_ddhh.pdf

<https://www.derechos.net/medh/medh1.htm>

<http://www.catolicasporelderechoadecidir.net>

<http://actalliance.org/es>

www.coalicionecuménica.wordpress.com

Marta Vassallo, Regina Soares Jurkewicz y Janneth Lozano, *Una Historia para Contar...* Red Latinoamericana de Católicas por el Derecho a Decidir, 2013

En el caso de Pastoral del VIH SIDA, el Programa de Incidencia sobre Deuda Externa Ilegítima en ALC (PDEI), la Coalición Ecuménica por el Cuidado de la Creación y Religiones por la Paz, la mayor parte de la información fue suministrada por documentación institucional.

Religiones, política y Estado laico es un raro espécimen que se convierte en una importante herramienta para la lucha por la libertad y la dignidad en América Latina y el Caribe. Relevante en un momento en el que movimientos conservadores radicales en casi todos los países de la región han cooptado discursos, estrategias, mecanismos de acción e incidencia política provenientes del movimiento de derechos humanos, usándolos para afectar de forma grave la garantía de derechos ya alcanzados por parte de millones de ciudadanos, la estabilidad democrática de muchos países, y el avance de agendas de corte progresista en la región.

GINA ROMERO

Directora Ejecutiva

Red Latinoamericana y del Caribe por la Democracia (REDLAD)