

ACTORES Y DISCURSOS RELIGIOSOS EN LA PROTESTA SOCIAL

PALABRAS CLAVE

Capital religioso – Protesta social

KEYWORDS

Religious human capital – Social protest

SUMILLA

Este artículo analiza los roles que juegan los actores vinculados a los grupos religiosos y cómo reconstruyen su participación y representación en el espacio público a partir de su involucramiento en iniciativas de protesta social por la reivindicación y defensa de determinados derechos. En este sentido, reflexiona en torno a la relación entre lo religioso y lo político, y más específicamente, el modo como el capital religioso aporta en estos procesos de acción colectiva y movilización social, pero al mismo tiempo el modo como el discurso y la práctica pública religiosa es moldeada por los procesos de mediatización de la cultura.

ABSTRACT

This article analyses the roles played by the actors related to religious groups, the way that they rebuild their participation and representation in the public space from their involvement in the initiative of social protest about the reclaim and defense of certain civil rights. In this regard, the article addresses the relationship between religion and politics, and furthermore specifically, the way in which religious human capital contributes to the process of collective actions and social mobilization. At the same time, it offers some ideas regarding the way in which religious speech and public practice is shaped by cultural mediatization.

ROLANDO PÉREZ

Magíster en Investigación de la Comunicación por la Universidad de Colorado (EE. UU.). Es docente del Departamento de Comunicaciones de la PUCP e integra el equipo coordinador del Seminario Interdisciplinario de Estudios de la Religión del Centro de Investigaciones Sociológicas, Económicas, Políticas y Antropológicas (CISEPA).

ACTORES Y DISCURSOS RELIGIOSOS EN LA PROTESTA SOCIAL

En el Perú, como en otros países latinoamericanos, observamos una creciente tendencia hacia la pluralización del campo religioso. Tal tendencia se puede constatar no solo por la variedad de discursos y rostros religiosos en las ritualidades políticas y sociales, sino también por la progresiva emergencia de actores religiosos en diversos terrenos de la esfera pública.

Cada vez es más frecuente encontrar rostros y rasgos de las múltiples expresiones religiosas en espacios públicos construidos fuera de las “cuatro paredes” de las iglesias, confirmando que el proceso de pluralización del campo religioso contemporáneo ha traído consigo no solo el aumento de la oferta y circulación masiva de los bienes sagrados en los espacios seculares, sino también la activa presencia e intervención de actores religiosos en espacios de participación ciudadana e incidencia política.

En este contexto, ciertos sectores vinculados a las comunidades religiosas han recreado sus esfuerzos e iniciativas de protesta frente a situaciones de injusticia o afectación de derechos, construyendo nuevas interacciones y ritualidades públicas en las que el discurso religioso incorpora las demandas ciudadanas.



Esta presencia múltiple y diversa —desde la lectura de Levine— no debería ser pensada como un resurgimiento religioso por la simple razón de que la religión nunca dejó de ser pública en América Latina. En ese sentido, “lo que cambia no es la presencia o el rol activo de la religión en tanto tal, sino más bien quiénes actúan, con qué objeto y en qué dirección específica” (Levine 2012: 263).

ALGUNOS CASOS DE PRESENCIA RELIGIOSA EN LO PÚBLICO

A nivel macro, representantes de las comunidades religiosas participan activamente en distintos espacios de la sociedad civil y también en organismos establecidos desde el Estado. Así, vemos a una serie de líderes de las iglesias formando parte de instancias públicas como la Mesa de Concertación de Lucha contra la Pobreza (a nivel nacional y en los ámbitos regionales), el Acuerdo Nacional para la Gobernabilidad, la Coordinadora Nacional de Derechos Humanos y las mesas regionales de vigilancia ciudadana.

Algunas de las iniciativas emblemáticas registradas son las “jornadas de ayuno y oración” a favor de los injustamente encarcelados en el contexto de la lucha contra la violación de los derechos humanos durante el conflicto armado interno, las vigiliyas de oración en apoyo a la coalición de la sociedad civil que emprendió una larga campaña contra la contaminación en la localidad de La Oroya, la “cadena interreligiosa de oración por el diálogo y la paz” en el marco del conflicto socio-ambiental en Conga (Cajamarca),¹ la defensa de actores religiosos en favor de las comunidades indígenas durante el conflicto ambiental en Bagua².

¹ Este acto litúrgico fue organizado por el Consejo Interreligioso del Perú y contó con la presencia de representantes de diversas instituciones, iglesias y comunidades religiosas del país: Conferencia Episcopal Peruana, Concilio Nacional Evangélico del Perú (Conep), Asociación Judía del Perú (AJP), Iglesia Metodista del Perú, Conferencia de Religiosas y Religiosos del Perú (Confer), Iglesia Anglicana del Perú, Unión de Iglesias Cristianas Evangélicas del Perú (Unicep), Comunidad Budista Soto Zen del Perú, etc. Participaron, además, el presidente del Consejo de Ministros y los sacerdotes Gastón Garatea y Miguel Cabrejos, facilitadores del diálogo en el caso del conflicto socio-ambiental en Cajamarca.

² El 5 de junio del 2009, el Perú fue remecido por la muerte de 34 peruanos entre policías e indígenas amazónicos en la zona de Bagua (departamento de Amazonas, en el nororiente peruano) denominada “La curva del diablo”, como producto del enfrentamiento entre policías y pobladores de las comunidades indígenas que protestaban contra la decisión del gobierno de entonces de concesionar

Por otro lado, son cada vez más frecuentes los pronunciamientos públicos desde las iglesias expresando su posición sobre los problemas sociales coyunturales. Al respecto, es notable observar que tanto en el caso de los incidentes ocurridos en Bagua como en el conflicto social de Conga, los diversos sectores vinculados a las iglesias han entrado a la arena pública opinando desde un lenguaje religioso más abierto sobre las implicancias de los referidos hechos.

Recientemente, varios sectores religiosos vinculados al activismo ambientalista tuvieron una activa participación en la vigésima Conferencia de las Partes (COP 20) de la Convención Marco de Naciones Unidas sobre Cambio Climático (CMNUCC), realizada en Lima en diciembre del 2014. Los pronunciamientos, actos litúrgicos y marchas de protesta organizados por estos grupos religiosos revelan sus nuevas estrategias no solo para hacerse visibles y conseguir un espacio en la plaza pública, sino también para entrar a competir en el abordaje de los problemas sociales y la afirmación de su voz crítica frente al atropello de determinados derechos.

Sobre el tema, cabe mencionar el liderazgo de religiosos católicos como Monseñor Pedro Barreto, quien jugó un importante rol en la campaña de incidencia política contra la contaminación ambiental en La Oroya y ha impulsado la creación de la Red Eclesial Pan Amazónica (Repam), una entidad dedicada a desarrollar acciones pastorales en favor de las comunidades de la Amazonía a raíz de la contaminación producida por las industrias extractivas.

Precisamente, los obispos y laicos católicos que integran esta red denunciaron ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) la vulneración de los derechos de los campesinos y pueblos indígenas por las industrias que extraen recursos naturales en la Amazonía.

EL CAPITAL RELIGIOSO EN LA PROTESTA SOCIAL

Los casos mencionados muestran, como sostiene José Casanova, que estos grupos religiosos

a capitales externos terrenos ubicados en la Amazonía sin cumplir el Convenio 169 de la OIT, que estipula la consulta previa a las comunidades indígenas que habitan y cuidan esas tierras.

van adentrándose a la esfera pública y en la escena de la controversia pública no solo para defender su territorio tradicional, como hicieron en el pasado, sino también para participar en las mismas luchas por definir y establecer los límites modernos entre la esfera pública y privada, entre el sistema y la vida contemporánea, entre la legalidad y la moralidad, entre el individuo, la sociedad y el Estado. (Casanova 1994: 16)

En la misma línea, Daniel Levine (2012) observa el importante papel que juegan los sectores vinculados a las iglesias que han pasado del malestar u oposición al acuerdo, al abierto apoyo a los valores democráticos o la reivindicación de determinados derechos. En este proceso se reconstruyen las relaciones con los actores de la sociedad civil y política, y surgen nuevas expresiones y prácticas de laicidad más abiertas e inclusivas que contrastan con aquellas que se construyen desde una lógica separatista y autoritaria. En ese sentido, los actores religiosos abiertos a la acción ciudadana y contestaria cimientan una suerte de espiritualidad cívica y ecuménica.

Los estudiosos de los movimientos sociales y religiosos (Loseke 1999; Beckford 2003; Frigerio 1993) sostienen que ciertos grupos vinculados a los movimientos religiosos, en su propósito de obtener una presencia pública significativa, trascender la marginalidad e incidir en las esferas de poder, han empezado a interesarse por el debate público en torno a determinados problemas sociales, y también a recrear sus iniciativas de protesta frente a estos, generando no solo nuevas maneras de levantar su voz públicamente sino también incorporando en sus ritos y celebraciones religiosas los temas y problemas que aparecen en la agenda pública.

Analizando la participación de actores religiosos en iniciativas ciudadanas en América Latina, Boaventura de Sousa Santos (2014) plantea que detrás de estos movimientos religiosos subyace una concepción teológica pluralista que concibe la espiritualidad o las prácticas religiosas como una contribución a la vida pública y a la organización política de la sociedad. En ese sentido, la revelación tiene como único propósito ser accesible a la razón humana y ser cumplida por la acción humana en la historia.

Por su parte, Melucci (1999), Tarrow (1992) y Gamson (1988) sostienen que la mayoría de iniciativas de protesta tienen éxito debido a la capacidad de movilización y la construcción de lazos de solidaridad más allá de los ámbitos locales donde se genera el conflicto. En nuestro caso, los grupos religiosos fueron piezas claves para sostener lo que los estudiosos de los movimientos sociales llaman las estructuras de movilización, constituyéndose en agentes que activan una particular manera de abordar los problemas sociales y desempeñan un determinado rol en diversos espacios de la sociedad civil.

Refiriéndose al contexto argentino, Hilario Wyrnacyc (2009) señala que ciertos grupos religiosos varían desde una posición de aversión al involucramiento en objetivos mundanos hacia un profundo compromiso en cuestiones de reclamo social. Y sostiene que en el contexto actual —marcado por la desregulación religiosa— muchos movimientos religiosos tienden a asumir características de los movimientos sociales en la medida que se convierten en “agentes disruptivos del orden social y consecuentemente suscitan acciones de regulación o control” (2009: 23).

Por su parte, Clarence Y.H. Lo (1992) observa que los grupos religiosos con una activa participación en movimientos o esfuerzos ciudadanos que procuran cambios estructurales en la sociedad se constituyen en una suerte de “comunidad de desafiadores” en la medida que alientan o animan a los movilizados sociales para lograr los cambios que no necesariamente se consiguen a corto plazo. C.Y.H. Lo considera que estos grupos adquieren la condición de desafiadores porque su utopía religiosa les permite luchar por una determinada causa desde otra lógica del compromiso social.

De este modo, los movimientos o redes sociales que operan en la sociedad civil pueden constituirse en instancias estratégicas desde las cuales los grupos religiosos negocian sus discursos y cosmovisiones con el resto de los actores sociales. En este caso, la apropiación de lo público —desde la frontera religiosa— no tiene que ver solo con las maneras de comunicar la creencia sino también de existir, incidir, reclamar un espacio, luchar por su legitimidad en el ámbito público.

Aquí es interesante el papel activo que empiezan a jugar los grupos religiosos en diversos espacios e instancias de la sociedad civil, aportando capacidades de liderazgo y organización, respondiendo muchas veces al vacío creado por la debilidad de los actores políticos e instituciones del Estado (Romero 2008).

Mi investigación sobre la presencia de liderazgos evangélicos en la arena pública en el Perú (Pérez 2009) da cuenta de que determinados sectores religiosos conservadores han empezado un abordaje particular de los problemas sociales, construyendo una suerte de resignificación religiosa de la protesta social (Young 2002).

Un hallazgo importante es que la apropiación del espacio público-político por estos sectores no se sostiene en el despliegue de las estrategias tradicionales de evangelización. Su legitimidad se basa, más bien, en su capacidad mediática para intervenir en la agenda pública e interactuar con los legitimadores sociales y políticos, así como en el aprovechamiento de las oportunidades para abordar los problemas sociales desde sus particulares cosmovisiones teológicas.

A diferencia del pasado, su estrategia ya no se reduce a la prédica del cambio personal o individual. Ahora tienden no solo a apropiarse del discurso de lo social, sino también a estar presentes allí donde se abordan los problemas sociales más amplios y se visibilizan y legitiman las actorías sociales.

EL CAPITAL ESPIRITUAL Y LA INDIGNACIÓN SOCIAL

En determinadas circunstancias, el capital religioso puede constituirse en un factor movilizador de la lucha en favor de los derechos de los afectados por las situaciones de injusticia, la restricción de las libertades y el abuso de poder.

Los grupos religiosos que participan en iniciativas de la sociedad civil parten de la asunción y comprensión de un tipo de espiritualidad que se conecta —como afirma Boaventura de Sousa Santos (2014)— con la defensa de los derechos y que asume que el Dios que sostiene dicha espiritualidad se indigna ante las opresiones, la violación de los derechos y la restricción de las libertades que impiden a los ciudadanos convertirse en sujetos y experimentar el mundo como cosa propia.

Para Fortunato Mallimaci, este tipo de actuación religiosa es la del sacrificio militante en pos del bien común

que genera la representación de un tipo de laicidad en medio de las múltiples laicidades puesta en escena por la religión pública. Esta laicidad contrasta con la separatista, la autoritaria y la anticlerical y se manifiesta desde la fe cívica, la del reconocimiento y la de la colaboración. (Mallimaci 2014: 214)

La opción teológica de los actores religiosos comprometidos con la causa de los derechos evidencia, como sostiene Juan Sebastian Mosquera, que

la experiencia de la indignación genera una ruptura con las concepciones instrumentalistas de lo ético y se convierte en una apuesta por la re-significación de la vida como epicentro para una revalorización de lo humano. (Mosquera 2014: 53)

La apropiación de esta lógica teológica de la acción política les otorga una suerte de capacidad para generar nuevas estrategias de incidencia orientadas a cambiar una situación de injusticia, y también para crear nuevas estrategias de solidaridad a su causa desde la población y otros sectores, más allá del ámbito local.

Aquí es posible notar cómo la experiencia de la indignación política se articula con una lógica de la espiritualidad, permitiendo que los agentes religiosos se involucren en el activismo social y respondan desde su fe a las demandas surgidas de las situaciones de injusticia o atropello de los derechos.

En este caso, la fe religiosa opera como un conjunto de sistemas simbólicos que hace que los actores religiosos puedan conectar su indignación frente al atropello y el reconocimiento de su exclusión, con una comprensión de la fe que asume que el Dios en quien creen quiere transformar la situación de injusticia que reconocen (Santos 2014).

Esta cosmovisión religiosa provee un capital significativo que permite que los activistas religiosos re-signifiquen su discurso y su propio rol en el espacio público a partir de su involucramiento en las acciones de protesta junto con los otros actores de la sociedad civil.

Al respecto, Roberto Cipriani sostiene que

la religión ha desarrollado un rol activo en el ámbito público, logrando dar prueba de una nueva laicidad, no comprometida con el poder y sensible a los pedidos de participación popular en la cosa pública. (Cipriani 2008: 38)

Esta activa presencia de los actores y referencias religiosas en lo público abona a la discusión sobre la propia noción de lo público y el papel de la sociedad civil en su construcción. En ese sentido,

la sociedad civil es tal vez el espacio público en el que los grupos religiosos despliegan sus actividades con mayor comodidad y solvencia. Es, definitivamente, otro de los ámbitos privilegiados en los que se desarrollan las disputas por la visibilidad y los recursos. (Giménez 2008: 55)

LA MEDIATIZACIÓN DE LAS PROTESTAS RELIGIOSAS

La emergencia pública de los actores y movimientos religiosos contemporáneos tiene un marcado componente mediático. Esto tiene que ver no solo con el uso instrumental de la tecnología de los medios de comunicación para dar a conocer una determinada creencia y ganar adeptos, sino también con la apropiación de los espacios mediáticos para hacerse visibles e incidir en la esfera pública.

Stewart Hoover (2006) sostiene que cada vez más se observa una suerte de convergencia entre el mundo de los medios y el de lo religioso. Para Hoover, tanto la religión como los medios se han constituido en campos desde los cuales los individuos resignifican sus símbolos y prácticas culturales en la vida cotidiana.

En ese sentido, esta convergencia supone, por un lado, que “los medios configuran un lugar donde las identidades culturales son creadas, las comunidades son reconfiguradas y los actores sociales son constituidos” (De Feijter 2006: 88) y, por otro, que los medios “constituyen una suerte de foro cultural a través del cual las relaciones sociales son articuladas y negociadas” (Hoover 2006: 10).

Desde esta perspectiva, el quehacer religioso es visto como una práctica cultural y un proceso o movimiento desde el cual los fieles o creyentes pueden

interactuar o negociar entre múltiples, complejos y variados significados de espiritualidad.

Por otro lado, la mediatización religiosa está generando cambios significativos en la representación de las ritualidades propias de la religión. En esta línea, observamos que la cultura de los medios ha sido incorporada al rito religioso, generando cultos y servicios religiosos en los que los recursos audiovisuales y la cultura del espectáculo mediático son incorporados con mayor frecuencia.

En ese sentido, es interesante ver el modo como el rito religioso mediatizado se manifiesta no solo en su función normativa, sino también en su carácter comunicativo, es decir persuasivo, en tanto que

(...) el ritual aparece como una dramatización de los mitos fundamentales de la comunidad, de los sentimientos religiosos que los convocan, de la forma en que se concibe la fusión del orden cósmico con el orden cotidiano y del reconocimiento de los símbolos sagrados compartidos. Es —como lo denomina Greimás— un simulacro, en tanto espacio simbólico donde se desenvuelve el acto discursivo religioso; es la escenificación de diversos saberes y creencias compartidas. (De la Torre 1995: 186)

Por otro lado, la ritualidad religiosa se construye hoy no solo entre las cuatro paredes de las iglesias, sino también en otros espacios erigidos por los medios. Al respecto, Jesús Martín-Barbero sostiene que

[s]i bien lo sagrado ha sufrido una trivialización muy fuerte, a su vez está llegando a penetrar cualquiera de las esferas de la vida cotidiana. Uno de estos campos desde el cual es posible percibir la importancia que ha cobrado el fenómeno religioso son los medios masivos de comunicación, que se han convertido en catalizadores de los símbolos integradores de la sociedad, como el fútbol, y también la religión (...). Por más triviales que sean esos símbolos, la televisión tiene una honda resonancia en la capacidad y en la necesidad de que la gente se sienta alguien, y la gente se siente alguien en la medida en que se identifica con alguien, alguien en quien proyectar sus miedos, alguien capaz de asumirlos y quitárselos. (Martín-Barbero 1995: ¿?)

La aparición pública de líderes de los grupos religiosos que animan o participan en iniciativas de reivindicación de los derechos tiene un componente de mediatización muy importante cada vez más frecuente.

Así, los grupos religiosos que actúan en la esfera pública y abordan los problemas sociales están pasando de concebir a los medios como simples instrumentos de difusión de sus doctrinas a considerarlos como espacios de apropiación pública, desde los cuales buscan legitimar sus prácticas y discursos, interactuar con otros actores de la sociedad secular y afirmarse como actores con capacidad para incidir en los espacios de poder.

Estos grupos religiosos emergentes desarrollan estrategias comunicacionales creativas en la esfera pública, movilizándose en otras plazas. Opinan no solo desde sus propios medios de comunicación sino también desde los medios masivos influyentes en la sociedad más amplia, interactuando con actores no religiosos y abordando públicamente los problemas sociales.

En este escenario, los medios juegan un papel clave, constituyéndose en espacios de mediación para la nueva gestión y la re-significación pública de los discursos y prácticas religiosas de aquellos sectores que luchan por salir de la marginalidad y hacer que su voz sea reconocida y valorada (Reguillo 2004).

Al respecto, Stewart Hoover (2006) afirma que tanto la religión como los medios se han convertido en campos desde los cuales los individuos interactúan con símbolos y prácticas culturales que sostienen sus sentidos de espiritualidad en la vida cotidiana, en los espacios de la secularidad. Desde esta perspectiva, tanto los medios como la religión son campos de construcción social de realidad que permiten que lo sagrado y lo secular interactúen fluidamente en la vida cotidiana (White 1997; Hoover 2006; De Feijter 2006).

Todo esto nos hace pensar que las prácticas religiosas contemporáneas se construyen hoy, como diría Néstor García Canclini (1989), en el marco de escenarios sin fronteras territoriales y de destacadas hibridaciones de las prácticas y discursos religiosos. La hibridación religiosa supone, desde esta perspectiva, una constante interacción de los discursos y actores religiosos con otros bienes

simbólicos, con otras memorias culturales y circuitos comunicacionales que se mueven más allá de los espacios de la sacralidad tradicional.

APUNTES FINALES

La batalla que libran determinados sectores religiosos por salir de la marginalidad y acceder al espacio público no es nueva. Lo relevante es que las estrategias de apropiación, empoderamiento e incidencia en lo público están generando un proceso de re-significación tanto de los discursos y los roles que los sectores religiosos emergentes empiezan a jugar, como de las estrategias de incidencia en espacios sociales y políticos. Esto incluye nuevas formas de construcción del poder no solo religioso sino también político que trae consigo nuevas estrategias de relacionamiento con las estructuras de poder y los actores del ámbito secular. En este proceso es interesante observar, como sostiene Timothy Steigenga (2004), que los grupos religiosos contemporáneos construyen un tipo de “religión adaptativa y disruptiva” porque transitan entre varias fronteras y buscan incidir en el abordaje de los problemas sociales y la transformación de las estructuras sociales.

Muchos de los grupos religiosos emergentes desarrollan diversas tácticas y estrategias para construir relaciones e interacciones cercanas con agentes políticos y sociales influyentes. Estas estrategias se basan en la idea de que la interacción con los “legitimadores públicos” es el mejor camino para obtener legitimidad en la esfera pública y no quedarse en la marginalidad.

Este fenómeno evidencia que el ámbito religioso se ha convertido en un campo de gran movilidad cultural, con resistencias y negociaciones de poder, variadas perspectivas teológicas y políticas desde las cuales se intenta incidir en lo público, nuevas formas de administración y gestión de las creencias, así como búsquedas de legitimidad y reconocimiento.

Finalmente, la emergencia y el empoderamiento público de los actores religiosos tienen particular relevancia en un escenario muy demandante para los nuevos actores en la política debido a la crisis de la institucionalidad. En ese sentido, es interesante observar la contribución de determinados sectores religiosos —especialmente de aquellos que se mueven más allá de la protesta

confesional— en los espacios ciudadanos, desde los que no solo se promueven y se afirman pedagógicamente los derechos, sino que al mismo tiempo se construyen prácticas de resistencia frente a la injusticia y el atropello. La lógica desde la cual estos sectores juegan un rol activo en la esfera pública da prueba —como sostiene Roberto Cipriani (2008)— de una nueva laicidad no comprometida con el poder político y afirmada en una ética de la participación ciudadana animada por valores como la justicia, los derechos humanos y la solidaridad.

La actual aproximación de los grupos religiosos a lo público nos plantea nuevas aristas para pensar no solo en las implicancias del factor religioso o el papel de las iglesias y de las organizaciones basadas en la fe en la construcción de las nuevas esferas públicas desde la sociedad civil (Fraser 1992), sino también en las repercusiones de la legitimidad que adquieren determinadas racionalidades religiosas sobre aspectos de la vida pública contemporánea, como la promoción y defensa de derechos, la vigilancia y protesta ciudadana, así como la relación entre democracia y laicidad.

BIBLIOGRAFÍA

BECKFORD, James

2003 *Social theory and religion*. Reino Unido: Cambridge University Press.

CASANOVA, José

1994 *Public religion in modern world*. Chicago: University of Chicago Press.

CIPRIANI, Roberto

2008 “Religión, espacio público y laicidad”. En: C. Romero (editora). *Religión y espacio público*. Lima: CISEPA-PUCP, pp. 37-47.

DE FEIJTER, Ineke

2006 *The art of dialogue: religion, communication and global media culture*. Berlín: Lit Verlag.

DE LA TORRE, Renée

1995 *Los hijos de la luz. Discurso, identidad y poder en La Luz del Mundo*. México: ITESO.

FRASER, Nancy

1992 “Rethinking the public sphere: a contribution to the critique of actually existing democracy”. En: C. Calhoun (editor). *Habermas and the public sphere*. Cambridge, MA: MIT Press, pp. 99-142.

FRIGERIO, Alejandro

1993 *Nuevos movimientos religiosos y ciencias sociales*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

GAMSON, William A.

1988 “Political discourse and collective action”. En: B. Klandermans (editor). *From structure to action*. International Social Movement Research. Conn: JAI Press, pp. ¿?.

GARCÍA CANCLINI, Néstor

1989 *Culturas híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.

GIMÉNEZ, Verónica

2008 “Espacios públicos y espacios políticos redefinidos: reflexiones sobre el accionar de los grupos religiosos en la escena pública argentina”. En: C. Romero (editora). *Religión y espacio público*, cit., pp. 49-60.

HOOVER, Stewart

2006 *Religion in the media age*. Londres: Routledge.

LEVINE, Daniel

2012 “Religión, democracia, violencia y derechos humanos”. En: V. Giménez y E. Giumbelli (editores). *Religión, cultura y política en las sociedades del siglo XXI*. Buenos Aires: Editorial Biblos-ACSRM, pp. ¿?.

LO, Clarence Y. H.

1992 “Community of challengers in social movement theory”. En: I. D. Morris y C. McClurg Mueller (editores). *Frontiers in social movement theory*. New Haven: Yale University Press, pp. 224-246.

LOSEKE, Donileen R.

1999 *Thinking about social problems: an introduction to constructivist perspectives*. Nueva York: Aldine De Gruyter.

MALLIMACI, Fortunato

2014 “La continua construcción política de identidad es múltiples desde lenguajes, símbolos y rituales religiosos en las naciones”. En: A. R. Ameigeiras (editor).

- Símbolos, rituales religiosos e identidades nacionales*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 27.
2006 “Religión, política y laicidad en Argentina del siglo XX”. En: N. Da Acosta (editor). *Laicidad en América Latina y Europa*. Uruguay: CLAEH.

MARTÍN-BARBERO, Jesús

- 1995 “Secularización, desencanto y reencantamiento massmediático”. *Diálogos*, número 41, pp. 71-81.

MELUCCI, Alberto

- 1999 *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*. México, D. F.: Colegio de México.

MOSQUERA, Juan Sebastian

- 2014 “La emocionalidad en lo público: los dilemas de la indignación como origen de una nueva ética-política”. Tesis de licenciatura en Ciencia Política y Gobierno. Bogotá: Universidad Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario.

PÉREZ, Rolando

- 2009 “Media and the re-signification of social protest, change and power among evangelicals: the Peruvian case”. Tesis de maestría. School of Journalism and Mass Communication of the University of Colorado, Boulder.

REGUILLO, Rossana

- 2004 “The oracle in the city: belief, practices, and symbolic geographies”. *Social Text*, volumen 22, número 4, pp. 35-46.

ROMERO, Catalina

- 2008 “Religión y espacio público: catolicismo y sociedad civil en el Perú”. En: C. Romero (editora). *Religión y espacio público*, cit., pp. 17-36.

SANTOS, Boaventura de Sousa

- 2014 *Si Dios fuese un activista de los derechos humanos*. Madrid: Editorial Trotta.

SMITH, Christian

- 1996 *Disruptive religion: the force of faith in social-movement activism*. Londres: Routledge.

STEIGENGA, Timothy J.

- 2004 “Listening to resurgent voices”. En: E. L. Cleary y T. J. Steigenga (editores). *Resurgent voices in Latin America. Indigenous peoples, political mobilization, and religious change*. New Jersey: Rutgers University Press, pp. 177-180.

TARROW, Sydney

1992 "Mentalities, political cultures, and collective action frames". En: A. Morris y C. McClurg (editores). *Frontiers in social movement theory*. New Heaven: Yale University, pp. 174-202.

WHITE, Robert

1997 "Religion and media in the construction of culture". En: S. M. Hoover y K. Lundby (editores). *Rethinking media, religion, and culture*. Thousand Oaks, CA: Sage. pp. 4?

WYRNACZYK, Hilario

2009 *Ciudadanos de dos mundos: el movimiento evangélico en la vida pública argentina 1980-2001*. Buenos Aires: USAM Edita.

YOUNG, Michael P.

2002 "Confessional protest: the religious birth of U.S. National Social Movement". *American Sociological Review*, volumen 67, número 5, pp. 660-668.