

## **Política y religión: nuevas necesidades, nuevas propuestas**

Aldo Rubén Ameigeiras

*Sociólogo e investigador. Instituto del Desarrollo Humano. Universidad Nacional de General Sarmiento. Argentina.*

Los acontecimientos que han caracterizado los comienzos del presente siglo reactualizaron la discusión y el interés en la problemática de las religiones y sus vínculos con la política. Resulta una temática que se ha explicitado históricamente de múltiples maneras, desde la estrecha vinculación entre Iglesia y Estado hasta su notable separación al delimitar claramente las esferas, desde la persistencia de posiciones de las instituciones religiosas que buscan incidir en la formulación de leyes hasta la presencia de planteos políticos sustentados en una concepción religiosa: distintas instancias generadoras de momentos de encuentro y desencuentro, de conciliación de intereses, como de marcado conflicto.

Las relaciones entre la religión y la política han transitado por momentos dispares, de ambigüedades y antagonismos, de conciliaciones y terribles violencias. Son de carácter multifacético y heterogéneo pero de una complejidad creciente que demanda un conocimiento riguroso y profundo. Desde los comienzos de la modernidad que interpeló radicalmente el tipo de relaciones existentes y estableció con claridad la separación de esferas y la autonomía de los Estados, pasando por las experiencias en las distintas naciones, hasta la actualidad encontramos un amplio espectro de puntos de vista, acontecimientos y perspectivas. Las instancias generadoras de posicionamientos institucionales progresistas o conservadores, fundamentalistas o integristas no solo manifestaron su influencia a nivel de los actores sociales sino en relación con las organizaciones de la sociedad civil y el Estado, y generaron múltiples disputas tanto en las instituciones políticas como religiosas. Tales situaciones que, por otro lado, en Latinoamérica se muestran de diversa manera pero tienen un antecedente fundamental en la postura predominante y las estrategias institucionales de la Iglesia católica, y, además, en los protagonismos crecientes de Iglesias evangélicas pentecostales y sus implicaciones políticas y sociales. Sin embargo, no solo es posible percibir la presencia de lo religioso en lo político en los hechos mencionados sino también a través de las representaciones, imágenes e informaciones vinculadas con personalidades, instituciones y acontecimientos sociales, económicos políticos y culturales mediante los cuales los medios de comunicación masiva aluden permanentemente a esa presencia de lo religioso.

Tanto las inclinaciones religiosas están presentes en las actividades y manifestaciones de los actores políticos, como las políticas lo están en las actividades y expresiones de los religiosos. En los distintos ámbitos, las actitudes y comportamientos de dirigentes se refieren tanto a sus convicciones religiosas como a la apelación y al uso de símbolos, expresiones lingüísticas extraídas

o vinculadas directamente con sus creencias. Dichos protagonismos políticos se constituyen en expresión directa de creencias y pertenencias religiosas institucionales incluso con la conformación de bloques legislativos, agrupaciones y movimientos religiosos que evidencian una finalidad de intervención directa en la puja política.

Tal diversidad de hechos que generan interpretaciones que han agudizado la necesidad reconsiderar el tema acorde al conjunto de transformaciones por las que atraviesa la sociedad y que han afectado directamente la relación entre la política y la religión.

En este trabajo nos interesa presentar a manera de hipótesis algunas apreciaciones sobre las relaciones entre religión y política atentos a los cambios producidos y a las consecuencias de dichas relaciones para la consolidación de las democracias en la actualidad. En primer lugar, por la necesidad de llevar a cabo un replanteo epistemológico. Ello no solo se explicita en este campo de estudio sino que caracteriza también al conjunto de los saberes en las ciencias sociales e implica, especialmente desde nuestra realidad latinoamericana, la urgencia de hacer cambios importantes en el modo de abordarlos tanto teórica como metodológicamente. En segundo lugar, nos interesa tratar la secularización, en cuanto entendemos que hay que analizar la problemática en dicho contexto como un paso imprescindible para el conocimiento de la laicidad. La consideración de la primera es una premisa clave en la construcción de las democracias en nuestro continente.

### **El replanteo epistemológico**

La idea de un “replanteo epistemológico” surge como consecuencia de considerar, entre otros aspectos, que tanto las manifestaciones de la política como la religión en sus múltiples facetas no se presentan en la actualidad con las mismas características que en los comienzos de la modernidad. No solo es indispensable conocer la naturaleza de los cambios producidos teniendo en cuenta especialmente la problemática de los Estados o las transformaciones de las Iglesias y lo religioso sino que, además, para su adecuada comprensión e interpretación se requiere apelar a una perspectiva que no se limite a la utilización de categorías legitimadas muchas veces insuficientes en su capacidad para explicar dichos procesos. Es conveniente una nueva mirada que otorgue visibilidad política a quienes han sido excluidos y marginados, a las pretensiones de los movimientos sociales como a las manifestaciones de los jóvenes y los reclamos de las minorías. Situaciones en donde se explicitan múltiples interacciones, cruces y relaciones que se generan tanto desde la política en relación con lo religioso y viceversa en los que hay que tomar en cuenta tanto los avances como las dificultades en la construcción de la laicidad. Resultan experiencias que denotan cómo la política se manifiesta con nuevas características y planteos, pero a su vez cómo persisten políticas que se trata de legitimar religiosamente o políticos que despliegan lenguajes y

miradas sustentadas en pertenencias religiosas. Por otro lado está la necesidad de percibir cómo se expresan los cambios en lo religioso mediante los procesos de autonomización y notable desinstitucionalización en cuyo contexto las actividades institucionales de las religiones interactúan, se posicionan o inciden en lo político. Esas perspectivas nos obligan a llevar a cabo cierto “desplazamiento” que, de esquemas tradicionales para enfrentar esa problemática, nos permita encontrar una mirada plural para percibir los matices y los cruces existentes; prescindir de apreciaciones estáticas e incluso estereotipadas de los acontecimientos, reconocer la peculiaridad y densidad histórica de los procesos socioculturales propios de las sociedades latinoamericanas. Según Boaventura de Souza Santos, se requiere de un cambio en la perspectiva paradigmática claramente modernizante que ha predominado para asumir una nueva epistemología, una “epistemología del sur”.<sup>1</sup> Se trata de un punto de vista que, al visibilizar el agotamiento del mencionado paradigma, como sustento fundamental en la construcción de los procesos de conocimiento, desarrolla con amplitud uno nuevo. Tal propuesta, insiste el autor, requiere entre otros aspectos el acceso a

una racionalidad más amplia en la superación de la “dicotomía naturaleza / sociedad”, en la complejidad de la relación sujeto —objeto, en la concepción constructivista de la verdad en la aproximación de estas a las ciencias sociales y de estas a los estudios humanísticos [...] en una nueva relación entre la ciencia y la ética.<sup>2</sup>

Asimismo, la construcción de nuevas categorías de análisis implica enfrentar el desafío de la comprensión del tema, de la atención a los hechos y acontecimientos que se suscitan, y sus imbricaciones y ambigüedades; un acercamiento que posibilite el descubrimiento de los nuevos sucesos y la interpretación adecuada de las transformaciones producidas. Constituye una condición básica para encarar una instancia de construcción de teoría que, fecundada por lo saberes y postulados desplegados por la ciencia social permita avanzar en el conocimiento de la realidad latinoamericana.

### **Singularidad de los procesos histórico-culturales**

En relación con el replanteo epistemológico que debemos desplegar una “mirada amplia” que pondere la singularidad de los procesos sociohistóricos, políticos y culturales para poder percibir la dinámica de circulación y movimiento de las creencias. Se trata de tener en cuenta que el proceso de diferenciación de esferas seculares en la modernidad, requiere considerar cómo se ha desplegado dicho proceso en las distintas sociedades. Ello obliga a considerar tanto la diversidad de matrices

culturales como de procesos políticos y sociales en cuyo seno se han desplegado las tramas de creencias y se ha consolidado el pluralismo religioso. Una concepción, por un lado, que otorgue visibilidad a la diversidad de situaciones históricas en que se han explicitado las relaciones entre la religión y la política; y por otro, brinde una apertura a la variedad de experiencias manifestadas en esa modernidad latinoamericana “combinando lógicas premodernas, modernas y posmodernas”.<sup>3</sup> De hecho estamos ante un conjunto de acontecimientos que nos habilitan para considerar, como han mencionado otros autores,<sup>4</sup> la existencia de modernidades múltiples más que una modernidad que con frecuencia es definida en los términos en que se ha expresado la peculiaridad de la modernidad de las sociedades europeas.

Tal situación en el ámbito latinoamericano ha adquirido características singulares que se deben conocer y analizar con detenimiento en sus intersecciones, enfrentamientos y afinidades. Pues en esas zonas dinámicas se producen las articulaciones, se generan las tensiones y se manifiestan los conflictos. Allí es posible observar relaciones de convivencia y despliegue de intereses comunes en contraste con otras zonas de fuertes contradicciones e intereses contrapuestos. Así,

la creciente especialización funcional y la diferenciación institucional entre las esferas de la acción política y religiosa pronosticadas por la teoría de la “modernización” conviven como espacios de hibridación donde son posibles y legítimas un sinnúmero de transacciones de sentido político religioso.<sup>5</sup>

En ese sentido, la realidad del continente brinda una ventana apropiada para observar las características, las intersecciones y las articulaciones que presentan las relaciones políticas religiosas señaladas, en la que no solo encontramos el papel predominante del catolicismo, sino el protagonismo creciente de las iglesias evangélicas y, en particular, de las pentecostales como también, aunque en otra medida, de las religiones afrobrasileñas. En un interesante trabajo organizado por Ari P. Oro sobre la religión y la política en el cono sur, se aborda la situación de Brasil, Argentina y Uruguay.<sup>6</sup> En ese texto, se parecía cómo situaciones el protagonismo e intervención política que ha tenido históricamente la jerarquía de la Iglesia católica en Argentina se distancia notablemente de la relevancia del proceso de secularización y laicización ocurrido en Uruguay y de la existencia de “fronteras relativamente fluidas” entre la política y la religión en Brasil. En el caso de Perú, Catalina Romero se ha referido al mantenimiento de la hegemonía católica en la sociedad civil y su presencia en el Estado así como también a una “importante inserción pública de la Iglesia en diferentes esferas de acción”.<sup>7</sup> Una situación acompañada por otras religiones que también buscan presencia en el Estado y la sociedad política. Por otro lado, el caso mexicano presenta variaciones interesantes Renée de la Torre señala que similar a otras

realidades latinoamericanas, el catolicismo ha pasado de ser una religión monopólica a mayoritaria con un considerable aumento de la diversidad religiosa. Y agrega que en lo relativo a lo político-religioso es interesante ver cómo si bien en México ha regido una constitución laica, con una “separación extrema” entre el Estado y la Iglesia, en los últimos tiempos la jerarquía católica y otros sectores de ella han logrado recuperar espacios, y se han producido reformas en las leyes en cuanto a la “existencia jurídica y el comportamiento público de las Iglesias”. Un tipo de situación, insiste la autora, que “posibilitó construir un territorio laico (ya no anticlerical) que, permita la autonomía de la Iglesia y el Estado y que introdujo el reconocimiento de la diversidad religiosa”.<sup>8</sup>

En Argentina se da una situación peculiar, de la cual Juan Esquivel afirma:

El Estado en Argentina no era laico, pero tampoco confesional. El catolicismo no era reconocido como religión oficial pero ostentaba un estatus privilegiado. Las instancias intermedias entre los polos de laicidad-confesionalidad resultan necesarias para comprender la dinámica de los matices que la historia testimonia.<sup>9</sup>

Tal diversidad de situaciones nos habla tanto de la relevancia en los últimos tiempos de la presencia pública de las religiones como de su peculiaridad en cada país. Catolicismos mayoritarios, pluralismo religioso y existencia de relaciones y combinaciones distintas entre la política y la religión no exentas de las tensiones y conflictos que siempre las han caracterizado.

### **Procesos de secularización y laicidad**

La relación entre lo religioso y lo político especialmente en Latinoamérica no puede estar disociada de la explicitación de los “procesos de secularización y laicidad” de esas sociedades y las particularidades que los han caracterizado en los últimos años. El proceso de secularización emerge en la modernidad y predominó al sostener la “diferenciación institucional vinculada a la modernidad y a la autonomización de las instituciones seculares con respecto a la religión”,<sup>10</sup> y cuya significación ha estado sujeta a debates relevantes en cuanto a su conceptualización. Una noción de carácter polisémico y perspectivas diversas que se desplegaban desde las apreciaciones más determinantes, en cuanto a lo que significaba la decadencia de lo religioso e incluso su desaparición pasando por aquellas que enfatizaban la creciente racionalización de la sociedad y sus implicaciones de desencantamiento y desacralización, hasta las convergentes en torno a las apreciaciones de privatización y autonomización de la sociedad respecto a todos los fenómenos vinculados con lo sagrado y lo religioso. Sin embargo, hoy existen nuevos planteamientos, tanto como resultado de distintas concepciones teórico-metodológicas como de los procesos históricos

culturales transitados por los pueblos de Latinoamérica. En primer lugar, comienza a afirmarse un apreciación que, más allá de enfatizar la pérdida avanza en considerar que se trata de un proceso permanente de transformación de lo religioso. Danièle Hervieu Léger resulta clave en esta línea de análisis. En relación con la religión frente a la secularización apunta:

no es la desaparición de la religión confrontada a la racionalidad: es el proceso de reorganización permanente del trabajo de la religión en una sociedad estructuralmente impotente para responder a las esperanzas que son necesarias para seguir existiendo.<sup>11</sup>

La perspectiva frente a la secularización abre entonces un debate que en especial en Latinoamérica involucró distintos abordajes. Como señala Pablo Semán, en un trabajo en donde confronta y analiza dichas perspectivas en el continente, se puede observar que el posicionamiento ante la secularización se ha traducido en un tema con múltiples implicaciones para el estudio de la religión en la sociedad actual. Recupera Semán perspectivas en donde se contrasta la visión de otros autores. Están quienes sostienen la validez de la secularización en niveles específicos, hasta los que la discuten y señalan la necesidad de su reanálisis, los que enfatizan la pluralización de carismas o la multiplicidad de las prácticas de lo sagrado en la presencia de procesos de “secularización relativa” o de “resacralización”. Se trata de un amplio espectro, de un núcleo central de discusión imposible soslayar al estudiar las problemáticas vinculadas con lo religioso en Latinoamérica.<sup>12</sup> Por otra parte, Paulo Barrera Rivera insiste en no olvidar que en sociedades secularizadas es donde ha surgido la pluralidad religiosa, si consideramos que de hecho estamos ante “una transformación del estatuto social de lo sagrado”.<sup>13</sup> De una u otra manera está claro que para una adecuada comprensión de la problemática en el continente es imprescindible pensar en un replanteo epistemológico y teórico con el fin de analizar las modernidades latinoamericanas considerando las peculiaridades históricas y culturales de nuestras sociedades. Conforman múltiples modernidades que dan lugar a múltiples secularizaciones y que agudizan el desafío de comprensión e interpretación.

En segundo lugar y en relación con el largo proceso histórico de estos pueblos y sus culturas se ha manifestado la persistencia y relevancia de prácticas religiosas de distinto tipo, las cuales han alcanzado una visibilidad que ratifica su vitalidad; una movilidad que nos habla de la porosidad de los universos simbólicos religiosos y de expresiones políticas que asumen entramados religiosos, así como de políticos cuya trayectoria de creencia se traduce en sus opciones políticas. Estamos ante nuevas formas de relación entre lo público y lo privado que aportan experiencias diversas acorde a los procesos que se han desarrollado en cada nación. Ello ha sido sustentado oportunamente por José Casanova quien abordó en profundidad la “creciente desprivatización de la religión” y señaló:

Yo prefiero hablar de la “desprivatización de la religión”. Este último concepto me permite analizar por separado tres componentes distintos de la teoría tradicional de la secularización, la diferenciación y la emancipación de las esferas seculares de las instituciones y normas religiosas; la privatización de la religión y el declive general de las creencias y prácticas religiosas.<sup>14</sup>

De esa manera es evidente que no estamos ante una pérdida de lo religioso sino ante continuas recomposiciones dentro de la modernidad. Resulta interesante apreciar las diferentes modalidades en que los creyentes religiosos han llevado a cabo experiencias diversas de participación en las actividades políticas, desde la conformación de partidos hasta la constitución de frentes, transitando por modelos de “laicidad/moral cívica” como de directa separación entre religión y Estado.<sup>15</sup> Las religiones están así presentes de una u otra manera en lo público e interactúan con lo político de distintos modos, mientras las diferentes secularizaciones desplegadas nos plantean nuevas modalidades de interrelación.

En el contexto de la secularización resulta imprescindible analizar la laicidad desde su consolidación inicial hasta hoy. Micheline Milot rastrea sus orígenes con una perspectiva vinculada con el modelo francés de laicidad que ha gravitado con fuerza y señala la importancia de “la separación y la neutralidad”.<sup>16</sup> Una separación entre el poder político y el religioso en que el primero recibe su legitimidad de la soberanía del pueblo y una “neutralidad” del Estado respecto a las religiones como una “tolerancia” con todos los cultos.

Por otra parte, no estamos ante un único modelo o forma de laicidad y, por tanto, que es necesario considerar la experiencia de cada sociedad en particular. Roberto Blancarte, quien reflexiona sobre el desafío de construir una definición de laicidad, propone “la laicidad como un régimen social de convivencia, cuyas instituciones políticas están legitimadas principalmente por la soberanía popular y ya no por elementos religiosos”.<sup>17</sup>

A partir de lo anterior, resulta necesario comprender la significación e implicaciones de las formas históricas de construcción de dicha laicidad en nuestra sociedad. Al respecto Fortunato Mallimaci reflexiona sobre la temática e insiste en considerar “avances y retrocesos” que se producen en dichos procesos en cada nación y agrega:

En países de dominación católica como son la mayoría de América Latina, la laicidad significa el paso conflictivo con idas y venidas, de una sociedad donde la verdad católica es tomado como ley a otro donde la libre conciencia afirma sus derechos y estos son reconocidos políticamente.<sup>18</sup>

Tal definición deja al descubierto la complejidad de los procesos de consolidación de la laicidad en una América Latina en donde hubo que recorrer un largo camino entre el predominio católico que establecía una “unanimitad religiosa” sin lugar para las “disidencias”<sup>19</sup>, hacia instancias no solo de tolerancia religiosa sino de libertad de cultos aún con las limitaciones y tensiones que esta conllevaba, es decir, un largo recorrido directamente vinculado con los procesos de construcción y consolidación de las democracias.

Ese tipo de apreciación nos permite observar, sin embargo, la importancia de tener en cuenta que en dicha instancia de construcción, la laicidad aparece claramente como un proceso permanentemente “inacabado” y que, como ocurre con la democracia, siempre está sometida “a nuevos retos”,<sup>20</sup> pero, además, la laicidad constituida en un interesante observatorio desde donde analizar las relaciones entre las religiones y los Estados. Una frase de Emile Poulat dice al respecto: “Si Kant volviera hoy escribiría enseguida una Crítica de la laicidad pura, por oposición a una laicidad práctica”.<sup>21</sup> Tal reflexión demanda atender a las situaciones en que se expresa la laicidad así como a la búsqueda de experiencias concretas de su manifestación en Latinoamérica.

Una laicidad enmarcada en los procesos de democratización de la sociedad y de afirmación y respeto de los derechos humanos, evoluciona con la finalidad de desbrozar nuevos caminos y realidades; sostiene la necesidad de la plena vigencia de libertades e igualdades religiosas en el contexto de la autonomía de lo político y de la sociedad civil. Es un aspecto clave a tener en cuenta especialmente debido a los momentos difíciles y las experiencias por las que han atravesado históricamente los Estados latinoamericanos para consolidar los derechos de los ciudadanos. No obstante, se abren otras instancias que nos llevan a considerar las porosidades e interacciones generadas entre la política y la religión o entre las iglesias y los Estados; y constituyen nuevas situaciones y múltiples realidades de politización de lo religioso como de incidencia de lo religioso en lo político. Esa zona no suficientemente explorada requiere considerar al menos dos aspectos fundamentales: por un lado los llamados “niveles de laicización”,<sup>22</sup> y por otro, la “diversidad de escalas” en las cuales analizar dicha laicidad. En el primer caso se trata de una apreciación que posibilita diferenciar momentos, evaluar experiencias, considerar aquellas en las cuales se ha afirmado la delimitación de espacios y el respeto a las autonomías y percibir aquellas otras en las que se han presentado dificultades. Significa analizar experiencias para poder conocer con minuciosidad las formas concretas que en la realidad de nuestras sociedades se explicitan y concretan las relaciones entre los Estados y las iglesias. Mientras en el segundo aspecto nos referimos a la diversidad de escala en relación con entender que los procesos y experiencias no se realizan solo en ámbitos sujetos exclusivamente a escala nacional y/o provincial sino también local. Se requiere profundizar en el conocimiento de los mencionados aspectos en relación con su

manifestación territorial en cuanto allí también se expresan comportamientos y gravitan aspectos históricos y socioculturales muy vinculados con la proximidad y el conocimiento de instituciones y actores sociales con notables implicaciones políticas y religiosas. La consolidación de la laicidad supone transitar un camino con múltiples dimensiones en tanto no solo entran en juego aspectos jurídicos y políticos sino también culturales y sociales.

El caso de Argentina es indicativo al respecto por presentar una sociedad fuertemente secularizada, una Iglesia católica con enorme protagonismo, un Estado que no es confesional ni asume al catolicismo como religión oficial; pero, de hecho, posee un reconocimiento especial y beneficios que la distinguen totalmente de cualquier otra. Juan Esquivel, al señalar las distancias entre la laicización del Estado y la secularización de la sociedad, enfatiza la necesidad de alcanzar en “un régimen de laicidad que promueva la convivencia de opciones plurales en materia familiar, cultural, sexual, religiosa, sin la imposición de alguna en particular”.<sup>23</sup>

El pluralismo y el reconocimiento a la diversidad religiosa implica un desafío fundamental para las sociedades. Milot reflexiona sobre los desafíos de la laicidad para el siglo XXI:

La laicidad de reconocimiento, a pesar de las altas exigencias éticas y políticas que la caracterizan, constituye sin duda un modo de regulación que está llamado a tener cada vez más importancia en las democracias pluralistas.<sup>24</sup>

La necesidad de consolidar la democratización de nuestras sociedades requiere profundizar la construcción de la laicidad, lograr mayor amplitud de derechos, no solo a nivel de los ciudadanos sino de los derechos humanos en general sino también en el reconocimiento del pluralismo y la igualdad religiosa en la sociedad.

Enfatizar en la singularidad de los “procesos de secularización y laicidad” de las sociedades latinoamericanas constituye un condición necesaria para abordar la relación entre lo religioso y lo político, pues posibilita considerar tanto la peculiaridad de la modernidad como las dificultades y conflictos que han acompañado los procesos de secularización en el intento de alcanzar la profundización de la vida democrática y ampliar los derechos en Latinoamérica.

## Notas

---

<sup>1</sup>. Boaventura de Souza Santos, *Una epistemología del sur*, CLACSO/Siglo XXI, México DF, 2009.

- 
- <sup>2</sup>. *Ibíd.*, p. 337.
- <sup>3</sup>. Verónica Giménez Beliveau, “Espacios transnacionales y pluralización religiosa”, en Néstor da Costa, Vincent Delecroix, Erwan Dianteill, orgs., *Interpretar la modernidad religiosa*, CLAEH/Alfa, Montevideo, 2009, p. 24.
- <sup>4</sup>. Shmuel Eisenstadt *et al.*, eds., “Multiple Modernities”, *Daedalus*, v. 129, n. 1, invierno de 2000, pp. 1-29; Véase María C. Reygadas, *Modernidades múltiples e historia global. Aportes para repensar el lugar de Latinoamérica en el mundo*, Instituto G. Germani/UBA, Buenos Aires, 2000.
- <sup>5</sup>. Fortunato Mallimaci y Soledad Catoggio, “Introducción”, en Fortunato Mallimaci, ed., *Religión y política*, Biblos, Buenos Aires, 2008.
- <sup>6</sup>. Con el abordaje de la situación en Brasil a cargo del mismo Oro, de la situación en Argentina de parte de Pablo Semán y Eloísa Martín, de Uruguay por Nicolás Guigou y finalmente con el de Ricardo Mariano, quien dialoga con los otros autores, se despliega una mirada sobre la problemática y los cambios ocurridos en las relaciones entre la religión y la política en los últimos tiempos en el cono Sur. Apreciaciones que permiten ratificar la necesidad de tener en cuenta las particularidades de cada proceso histórico. Ari Pedro Oro, org., *Religião e política no Cone Sul. Argentina, Brasil e Uruguai*, Attar, São Paulo, 2006.
- <sup>7</sup>. Catalina Romero, “Religión y política en el Perú (2000-2010)”, en Aldo Ameigeiras, comp., *Cruces, intersecciones, conflictos*, CLACSO, Buenos Aires, 2012, p. 110.
- <sup>8</sup>. Renée de la Torre, “Religión–Estado–sociedad civil en el México del siglo XXI”, en Aldo Ameigeiras, ob. cit., p. 23.
- <sup>9</sup>. Juan Cruz Esquivel, “Laicidad, secularización y cultura política: las encrucijadas de las políticas públicas en Argentina”, en *Laicidad y Libertades. Escritos Jurídicos*, n. 8, v. I, Madrid, 2008, pp. 69-102.
- <sup>10</sup>. Jean Baubérot, “La construcción sociológica de la laicidad en objeto de estudio”, en Néstor da Costa, Vincent Delecroix, Erwan Dianteill, orgs., ob. cit., p. 14.
- <sup>11</sup>. Danièle Hervieu Léger, *Vers un nouveau christianisme? Introduction á la sociologie du christianisme occidental*, Du Cerf, París, 1982.
- <sup>12</sup>. Entre otros Abelardo J. Soneira, Flavio Piérucci, Cecilia Mariz, María Das Dores Machado, Emerson Giumbelli, Alejandro Frigerio, Cristian Parker, Néstor da Costa, Marcelo Camurga o Pierre Sanchis. en Pablo Semán, “La secularización entre los científicos de la religión del Mercosur”, en María Carozzi y César Ceriani Cernadas, coords., *Ciencias sociales y religión en América Latina*, Biblos/ACSRM, Buenos Aires, 2007..

- 
- <sup>13</sup>. Paulo Barrera Rivera, “Desencantamento do mundo e declínio dos compromissos religiosos. A transformação religiosa antes de pós-modernidades”, *Ciencias Sociales y Religión*, n. 4, Porto Alegre, 2002, p. 87.
- <sup>14</sup>. Krishan Kumar y Ekaterina Makarova, “Religiones públicas en un mundo global (entrevista a José Casanova”, *Iglesia Viva*, n. 218, abril-junio de 2004, Valencia, 1999. Véase José Casanova, “Religiones públicas y privadas”, en Javier Auyero, *Caja de herramientas. El lugar de la cultura en la sociología norteamericana*, UNQUI, Buenos Aires, 2008.
- <sup>15</sup>. Luis M. Donatello, “Religión, secularización y política: Un ensayo teórico metodológico”, *Boletín de la Biblioteca del Congreso de la Nación*, n. 124, Buenos Aires, 2009, p. 104.
- <sup>16</sup>. Micheline Milot, *La laicidad*, CCS, Madrid, 2009.
- <sup>17</sup>. Roberto Blancarte, “La laicidad. La construcción de un concepto de validez universal”, en Néstor da Costa, org., *Laicidad en América Latina y Europa*, CLAEH/Alfa, Montevideo, 2006, p. 46.
- <sup>18</sup>. Fortunato Mallimaci, “Religión, política y laicidad en la Argentina del siglo XXI”, en Néstor da Costa, org., ob. cit., p. 71.
- <sup>19</sup>. Susana Bianchi, *Historia de las religiones en la Argentina*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 2004, p. 17.
- <sup>20</sup>. Roberto Blancarte, ob. cit. p. 46.
- <sup>21</sup>. Emile Poulat, citado en Demetrio Velasco, “La construcción histórico-ideológica de la laicidad”, en Néstor da Costa, org., ob. cit., p. 22.
- <sup>22</sup>. Fortunato Mallimaci, ob. cit., p. 72. El autor toma el concepto de Jean Bauberot en *La laicité, quel Heritage? De 1789 á nos tours*, Labor et Fides, Ginebra, p. 30.
- <sup>23</sup>. Juan Cruz Esquivel, ob. cit., p. 20.
- <sup>24</sup>. Micheline Milot, ob. cit., p. 105.