

**Políticas y religiones en América Latina y el Caribe:  
Recomposiciones históricas, epistemológicas y conceptuales**

Juan Cruz Esquivel\*  
Fortunato Mallimaci\*\*

---

**Introducción**

Investigar las relaciones entre instituciones, grupos y actores políticos y religiosos en América Latina y el Caribe supone la consideración de las singularidades históricas, jurídicas y culturales y, en simultáneo, un ejercicio epistemológico de de-construcción y reconstrucción de los marcos conceptuales que histórica y sociológicamente han abordado esas tramas vinculares. En otros términos, reflexionar sobre la configuración pública de las religiones y las culturas políticas predominantes en las heterogéneas sociedades latinoamericanas, implica una profunda revisión de los paradigmas dominantes, en los que las perspectivas europea y norteamericana no resultan automáticamente transpolables al contexto latinoamericano y caribeño.

Partimos de una premisa: hay múltiples lógicas y racionalidades en disputa donde es imposible saber previamente las consecuencias de las acciones e interacciones que se desarrollan y donde debe quedar claro cuáles son la de los actores, la del investigador y la del sentido común dominante tanto científico como social en cada contexto y momento histórico. Por eso, la reflexión epistemológica no es una actividad acabada sino una tarea persistente y creadora que se renueva una y otra vez.

Las ciencias sociales han problematizado acerca de tales entramados y de los emplazamientos de la religión en la esfera pública y privada en el marco de la teoría de la secularización y de los debates en torno a su relación con la modernidad. Durante buena parte del siglo XX, prevalecieron enunciaciones de corte normativo que posicionaban a la religión en el ámbito de lo privado y vaticinaban incluso su desaparición, en tanto su presencia pública era

---

\* Investigador del CONICET. Profesor de la Universidad de Buenos Aires, Argentina.

\*\* Investigador Superior del CONICET. Profesor de la Universidad de Buenos Aires, Argentina.

catalogada como retraso en el desarrollo lineal del proceso de modernización (Stark y Bainbridge, 1986). El pensamiento hegemónico se apoyaba en la idea de que el Estado y sus instituciones, creadoras de nuevos sentidos, debían centrarse en la construcción de 'un progreso indefinido' que iría eliminando todo vestigio de religión histórica. O más aún, la eliminación del pasado religioso sería la manifestación del triunfo de la ciencia sobre la magia y el oscurantismo. Secularización era el concepto utilizado para describir el proceso característico del advenimiento de la modernidad<sup>1</sup>.

Sin embargo, en América Latina y el Caribe, había una promesa de destino manifiesto que cada uno de sus nacientes Estados nacionales debía mantener para consolidarse como una comunidad de intereses prolongados en una frontera determinada. Los grupos dirigentes rápidamente tuvieron en cuenta la enorme dificultad de mantener una dominación duradera sin crear y continuar con *funciones sagradas y trascendentes* que colaboraran con la perdurabilidad. Visto de este modo, lo religioso -como religión natural, religión civil, religión patriótica, religión positiva, religión institucional, religión histórica, como modo de vida profano y sagrado, como elemento espiritual y como desmagización del mundo-<sup>2</sup> era interpelada para acompañar esas promesas y dar sustento y legitimidad a las dirigencias de esas sociedades que fueron y son conflictivas y complejas.

La revisita a esas conceptualizaciones -básicamente a las prescripciones normativas en torno al lugar de la religión en la vida política y social-, se ha acentuado en las últimas décadas a nivel planetario. La innegable presencia de instituciones, actores, manifestaciones y discursos religiosos en los más diversos planos han llevado a repensar aquel presagio declinante de lo religioso. Vale el testimonio de uno de los sociólogos más importantes en estudios socio-religiosos como Peter Berger: *"Finalmente resulta que la modernidad no*

---

<sup>1</sup> La secularización se puede comprender desde varias perspectivas: como pérdida relativa del poder institucional religioso; como diferenciación de esferas de racionalización; como transferencia de categorías, conceptos y culturas entre el mundo de la vida (político, económico o social) y el mundo de lo religioso; y como recomposición individual/comunitaria de creencias plurales. Erróneamente, en las Ciencias Sociales y Humanas se la supuso como la pérdida continua de lo religioso en sociedades que evolucionaban.

<sup>2</sup> "Desmagización" es el término que utiliza el sociólogo alemán Max Weber para referirse a lo que comúnmente llamamos "desencantamiento del mundo", o sea, el rechazo a toda concepción mágica de la salvación religiosa. En esta idea, racionalidad se opone a magia. Según este autor, en el espacio "occidental" de las religiones ha sido iniciado por la profecía del judaísmo antiguo y continuado por el cristianismo primitivo, que encontró en el ascetismo protestante intramundano sistemáticamente racionalizado un momento de expansión. En ese mismo sentido, los hechos y acontecimientos de un momento histórico pueden producir en el mundo capitalista una magización o encantamiento, o un desencantamiento o desmagización, en cualquier actividad social, cultural, política o religiosa.

*necesariamente produce un declive de la religión; sí produce necesariamente una profundización de la pluralización -una situación sin precedentes históricos en la que más y más personas viven en medio de creencias, valores y estilos de vida en competencia” (Berger, 2016: 145). Y agrega: “Creo que sostuve la noción equivocada de algún tipo de conciencia unificada, religiosa o secular (...). Y pasé por alto la posibilidad de que un individuo puede ser tanto religioso como secular, en compartimentos discretos (lo que Alfred Schultz llamó ‘estructuras de relevancia’ [relevant structures]) de la mente. Dicho de manera simple, la modernidad no cambia tanto el qué de la fe religiosa, sino el cómo. Un discurso secular por default co-existe con una pluralidad de discursos religiosos, tanto en la sociedad como en la conciencia” (Berger, 2016: 149).*

El replanteo paradigmático da cuenta que la religión y la religiosidad no desaparecen, sino que históricamente se recomponen, al igual que su lazo con lo político, lo social, la sanación, lo cultural, lo estatal, lo económico y lo corporal. La religión y la religiosidad no están solamente en el espacio o campo religioso en América Latina y el Caribe, sino que atraviesan en el largo plazo a otras arenas (Mallimaci y Esquivel, 2014). Desafío crucial para historiadores y sociólogos si parten del supuesto que “antes” había mucha religión y religiosidad y que hoy está en declive. He aquí un reconocimiento que muy pocos se atreven a realizar y más aún, si pertenecen a ‘academias dominantes’, acostumbrados a universalizar -más allá de su buena voluntad- sus conceptos, teorías y paradigmas.

Durante décadas, se sostuvo desde los clásicos de las ciencias sociales europeas que la ‘modernidad religiosa de Estados Unidos’ era una excepción en lo religioso. Cuando hubo más intercambios entre esas academias, se llegó a afirmar que Europa occidental era la excepción en sus creencias (Davie, 1994, 2002 y 2015). Con el crecimiento de las ciencias sociales en China e India, fruto del mayor poderío económico y militar de esos países, esos colegas afirman hoy que sus experiencias son excepción en las modernidades religiosas. Nuestra hermenéutica y epistemología nos debe enseñar que afirmar la excepción es una pereza intelectual. No hay excepciones sino experiencias diferentes.

Se trata entonces de crear nuevas categorías que nos permitan el diálogo y la reflexión crítica mutua entre equipos de investigación a nivel planetario. Los aportes de Shmuel Eisenstadt (2000) y su concepción de interpretar el capitalismo como parte de *modernidades múltiples* pueden ayudarnos y ampliar nuestras comparaciones e interpretaciones históricas. Nos recuerda, y repite

varias veces en su texto desde el prólogo a las conclusiones, que *“la modernidad europea es solo una de las modernidades”* y que *“la modernidad se ha difundido en la mayor parte del mundo en su versión colonial e imperialista”*. Nos ayuda a reflexionar sobre el mundo contemporáneo -tanto desde el punto de vista histórico como sociológico- abandonando los puntos de vista hegemónicos que, desde hace siglos, dominan en el mundo académico y científico. Las diversas esferas institucionales autónomas modernas del capitalismo -la económica, la política, la educativa, la científica, la religiosa, la erótica- se definen, regulan, solapan y compiten de distintas maneras en distintas sociedades y en distintos períodos históricos.

Esa mirada analítica nos interpela a comprender cuáles fueron las características de lo religioso y lo político en cada momento histórico de cada Estado nación, ya no solo como continuidad de trascendentes -Dios que va cambiando-, sino también como construcciones sociales y aires de época. No hay ni hubo un solo modelo a seguir sino *múltiples modernidades* (Eisenstadt, 2007) que responden a largas historias y procesos de transformación social y cultural que transitaron, con idas y venidas, avances y retrocesos, por caminos inciertos y no por leyes de la historia o situaciones predeterminadas.

Eisenstadt analiza en otro texto específico la relevancia de la investigación sobre América Latina y sus patrones de ciudadanía tal como se ven en el marco de las modernidades múltiples. Afirma que *“el populismo juega -en América Latina- un papel estructurante clave en la esfera política y en la reconstitución de identidades colectivas a nivel nacional, mucho más allá del papel que tales formas de liderazgo y de movimientos jugaron en Europa Occidental”* (Eisenstadt, 2013: 155).

Populismos latinoamericanos que solo pueden ser comprendidos como continuidad, dislocación y reconstitución del imaginario católico carismático del tipo Iglesia tal cual se construyó en América Latina bajo la dominación y cristiandad ibérica hasta comienzos del siglo XIX y a partir de las invenciones de los Estados nación bajo dominación papal y romana.

El crecimiento del mundo evangélico en el último cuarto de siglo XX y la explicación de su expansión reviste otro buen ejemplo de cómo se renuevan ‘viejas interpretaciones’ sobre la modernidad latinoamericana. Joaquín Algranti (2009) nos recuerda que varias de esas interpretaciones parten de teorías funcionalistas, otras evolucionistas, las cuales en su mayoría restringen la pregunta por la religión -y en esta caso la pentecostal- a su función histórica en

el devenir de “la” modernidad -como si fuera una sola y universal. Si los grupos y creencias religiosas cooperan con la modernidad capitalista son vistas de manera positiva y si se oponen, son catalogadas -miradas desde Europa o Estados Unidos- como atrasadas, tradicionales, obscurantistas o anómicas.

### **Política y Religión en América Latina y el Caribe**

Repensar las relaciones entre política y religión en América Latina y el Caribe en el siglo XXI supone también hacer memoria de cómo la mayoría de los partidos políticos se encuentran permeados por concepciones de la larga memoria judeo-cristiana y confluyen en imaginarios y representaciones complejas: promesas, esperas, sacrificios, mesianismos, infiernos y paraísos no son solo categorías religiosas sino que -secularizadas- siguen presentes en el siglo XXI en la vida cotidiana y en los relatos socio-políticos.

Las categorías del mundo judeo-cristiano se reproducen y transforman en universos simbólicos y representaciones del mundo político y viceversa en cada Estado nación y en la modernidad latinoamericana y caribeña. Tanto el lenguaje político y cultural cotidiano, como el espacio público se condensan con promesas, esperas, sacrificios, tiempos y recompensas influenciadas por el mundo simbólico cristiano. Socialismos y liberalismos varios, neoliberalismos, movimientos nacionales y populares reclutan dirigentes y militantes en esos mundos religiosos, especialmente cristianos (Giménez Beliveau, 2016) y recargan simbólicamente sus discursos de numerosas analogías y referencias a ese mundo religioso, cada vez más difuso y sin que puede ser monopolizado por actor institucional alguno.

Los símbolos, ritos y celebraciones cristianas se mimetizan con los símbolos y ritos políticos y culturales en la mayoría del continente (Ameigeiras, 2014). Las vírgenes -como la de Guadalupe, Aparecida, Luján o del Cobre- o los Cristos sufrientes o los santos y santas mediadoras o las devociones religiosas populares de cada uno de los países de la región siguen siendo dadores de sentido para amplias poblaciones del subcontinente. Los espacios públicos (Romero, 2008) -plazas, rutas, calles, edificios, estadios deportivos y hasta estatales son colonizados por esta irrupción desregulada de la simbología religiosa. Si el lazo vertebrador entre religión, política y sociedad se ha proyectado -transformándose- sin solución de continuidad, no sería pertinente

afirmar un retorno de lo sagrado en un subcontinente que no experimentó un proceso de retracción de lo religioso.

Ahora bien, la continuidad no implica ahistoricidad. Los límites de este campo religioso ensanchado y sus vínculos con la salud, lo político, la moral, lo educativo están en permanente recomposición. Quizás debiéramos llamarlo campo político-religioso y profundizar sobre cuáles son los límites y legitimaciones de uno y otro campo. En el caso del catolicismo, sus agentes vinculan más que separan las esferas entre sí; exigen que lo católico sea considerado como parte inherente al ámbito de lo público; buscan penetrar las diversas instancias del Estado y recibir un trato diferenciado, participando activamente en las políticas sociales, de salud, habitacionales, educativas y culturales (Mallimaci, 2015; Esquivel, 2013).

Si bien el eje del análisis histórico ha estado centrado en las múltiples expresiones de lo religioso, no debemos olvidar que el principal actor político y social en el campo religioso en nuestro continente ha sido el catolicismo -con su predominancia en el terreno de las creencias religiosas- y que recién en las últimas décadas del siglo XX encontramos un activo y potente mercado religioso que quiebra ese casi monopolio con la emergencia social, cultural y política de los evangelismos. América Latina y el Caribe es hoy un espacio de competencia y disputa por los bienes de salvación en un mercado que no deja de reconstituirse en el largo plazo, donde nuevas institucionalidades e desinstitucionalizaciones, procesos de comunitarismos e individuaciones múltiples, ascetismos, profetismos y misticismos, siguen manifestándose en ese campo religioso y espiritual ampliado que es el de la modernidad religiosa.

En el plano de la sociedad civil, el mundo cristiano o de militantes cristianos sin iglesia crean centros, organismos no gubernamentales, fundaciones e institutos a nivel nacional, regional y mundial como ejemplo de las redes internacionales que funcionan como estructura de apoyo a actores y grupos que focalizan en cuestiones relacionadas con la pobreza y el desarrollo desde una perspectiva humana y con un sustrato religioso. Por su parte, una amplia gama de expresiones religiosas no institucionalizadas se extienden transversalmente entre distintas feligresías y entre el creciente segmento poblacional que se identifica como creyentes 'sin religión'. Conforman nuevas redes de espiritualidad y de creencias que articulan posiciones éticas sobre la naturaleza, los roles de género o los valores del ser humano. En esa dinámica de articulación y sustento, propagan valores y se arraigan creencias, subjetividades

y sociabilidades que se proponen incidir en las agendas públicas e influir en la direccionalidad de las políticas de gobierno.

No quisiéramos terminar esta primera parte de la introducción del dossier sin un comentario sobre un hecho que no ha sido indiferente a los vínculos entre política y religión en América Latina y el Caribe: la llegada del cardenal argentino, Jorge Bergoglio, al máximo cargo de la Iglesia católica.

Francisco ha visitado cinco veces América Latina. Por un lado ha estado en varios países reclamando justicia social, acompañando a pueblos originarios y reuniéndose con movimientos sociales. Por otro lado, su reticencia y oposición hacia lo que denomina el 'constructivismo de género', lo posicionan como un Papa más preocupado por temas sociales que por temas del cuerpo.

La presencia pública de Francisco en la región resulta insoslayable. Ha ocupado un rol activo en las negociaciones entre Estados Unidos y Cuba, donde se ha logrado disminuir el bloqueo y abrir nuevas relaciones entre ambos países; en el acuerdo de paz entre las FARC y el gobierno de Colombia y en el dialogo en Venezuela con acuerdo del gobierno y los grupos opositores. También mantiene una permanente atención hacia la cotidianidad de la política en Argentina aunque, a diferencia de sus antecesores Woytila y Ratzinger, aún no ha viajado a su país de origen en sus casi cuatro años de pontificado.

A la hegemonía de un sistema económico y cultural que proyecta un horizonte utópico de salvación a través del 'mercado regulador', la iniciativa privada y la 'prosperidad sin límites'; no renuncia a proclamar sobre las políticas públicas y la vida cotidiana una ética política-religiosa alternativa. Una profunda crítica al sistema capitalista y al Dios dinero "*que mata*" y la contrapartida de la propuesta de una "*ecología integral*" se encuentran condensados en la encíclica *Laudato Si*.

La política religiosa de los movimientos sociales que acompaña las iniciativas católicas y papista de cooperar, colaborar y ser reconocido por el Estado y los partidos en América Latina y el Caribe, se inscribe en un entramado vincular que, nuevamente, funde los espacios -y desdibuja las fronteras- entre la política y la religión.

Es nuestro desafío comprender cómo se ha politizado lo religioso y se ha religiosizado lo político en el largo plazo. El presente dossier pretende analizar los múltiples vínculos y articulaciones existentes entre lo religioso y lo político y

lo político y lo religioso en la sociedad y en el Estado en América Latina y el Caribe. Reconstruir histórica y sociológicamente los múltiples actores presentes en esa relación en cada Estado nación como propuesta de investigación contribuirá a profundizar sobre las matrices comunes y discordantes al interior de la región. Resulta habitual reflexionar sobre América latina como si fuera un sub-continente uniforme, sin advertir las particularidades históricas e institucionales que configuraron formatos políticos diversos. México y Uruguay abrazaron un diseño jurídico-político de separación entre el Estado y las religiones, al que pocos otros países de la región adscribieron. La predominancia del catolicismo en la cultura política hegemónica en países andinos contrasta con la pluralidad religiosa y la fuerte presencia evangélica en algunas naciones centroamericanas.

En tal sentido, repensar América latina en su unidad y diversidad se torna un imperativo necesario. Reflexionar a partir de estudios de caso -como los que este dossier presenta- sobre las configuraciones públicas que asumen las religiones en sus territorios y las culturas políticas predominantes en las complejas y heterogéneas sociedades en un sendero de investigación comparativa, ahondando en categorías analíticas e interpretativas nativas.

¿Cómo dar cuenta históricamente de un cristianismo que formó parte de las transformaciones producida a partir de la independencia de cada Estado nación *vis a vis* España a principios del siglo XIX y que vivirá una gran dislocación y mutación luego de siglos de cristiandad ibérica y que ya no será el mismo al disolverse ese modelo particular de relación entre lo político y lo religioso? ¿Cómo ese único cristianismo se transforma en catolicismos y evangelismos nacionales? Sabemos que se reformularon históricamente, bajo la dirección de las nuevas autoridades del Estado nación, dando lugar a nuevos modelos de relación entre la política, lo social y la religión e institucionalidad religiosa a nivel nacional.

Al igual de lo ocurrido con el cristianismo, lo político se ha expresado también en las diversas culturas presentes en nuestro país -liberal, nacionalista, socialista, entre otras- y en los imaginarios y representaciones que, a través de ellas, se buscan imponer. Asimismo, lo político se pone de manifiesto a través de las relaciones que otros poderes -económicos, mediáticos, militares, religiosos- entablan con los partidos políticos y en las disputas consiguientes por crear jerarquías y categorías orientadas a imponer coordenadas de sentido.



Los estudios de caso como método para emprender análisis comparativos constituyen una herramienta de extremo valor heurístico en el conocimiento más acabado de la región, siempre y cuando no se caiga en la tentación de transpolar modelos y tendencias de un lugar a otro. La propensión a generalizar esquemas conceptuales elaborados a partir de situaciones concretas tiende a evaluar otros casos desde el marco de referencia de partida, observando en qué medida otras sociedades se ajustan o se ‘desvían’ del modelo ‘original’.

Ese abordaje evidencia un reduccionismo de la complejidad de la realidad social. La histórica de cada sociedad resulta anulada. *“Los modelos analíticos tienen (...) un carácter ordenador de iluminar determinado aspecto de la realidad”* (Moraes, 2003: 106). Pero *“el modelo no refleja la realidad, sino constituye una lectura de una realidad hecha desde un ángulo particular”* (Zemelman, 2003: 86). Desde esa perspectiva, *“no se trata de ajustar contextos históricos y sociales a exigencias normativas de un modelo”* (Zemelman, op. cit.: 88-89).

Contemplando estas advertencias, el método comparativo es de suma relevancia para un análisis más pormenorizado de los rumbos asumidos por las sociedades latinoamericanas. La lectura de este dossier nos permitirá componer un mapa situacional sobre el lazo entre política y religión en la región, atendiendo los múltiples escenarios donde se pone en juego esa relación.

Desde ya que los análisis acerca de las relaciones entre políticas y religiones son reconstrucciones situadas y se basan en categorías, conceptos y paradigmas que se han ido transformando y nos han ido transformando. Son fruto, además, de un largo trabajo epistemológico realizado por numerosos colegas que, desde sus valiosas investigaciones, han dado densidad y volumen a un tema que sigue exigiendo rigurosidad y comprensión a partir de herramientas teórico-metodológicas nativas.

Los artículos que componen el presente dossier, con sus miradas históricas y sociológicas, están atravesados por los ejes analíticos aquí planteados. En *“Dios y la República. De la observación de las relaciones entre el Estado y la Iglesia católica, al estudio conceptual y lingüístico de la secularización”*, Jhoan Manuel Largo realiza un balance de la bibliografía historiográfica y teórica acerca del catolicismo y su transformación en los siglos XIX y XX. Subraya la centralidad de

la secularización como herramienta analítica interpretativa de los procesos de cambio religioso.

Sociedad, política y religión conforman el trípede temático del artículo de José David Cortés Guerrero. En *“tolerancia religiosa e inmigración. México y Nueva Granada a finales de la década de 1840”*, el autor ahonda en el modelo de sociedad que, hacia mediados del siglo XIX, subyacía a los proyectos de colonización en México y Nueva Granada, a partir del status otorgado a los inmigrantes y al papel que jugó la tolerancia religiosa. Las propuestas de aquel entonces son estudiadas con detenimiento como estrategia investigativa para adentrarse en los imaginarios y en las representaciones sociales que predominaban en ese período histórico.

En *“el clero y los usos políticos de la Virgen del Quinche en la sierra centro-norte de Ecuador (1883-1914)”*, Esteban Vizúete analiza el discurso del clero sobre la Virgen del Quinche y los usos en tono a su imagen en la región serrana de Ecuador en un contexto de cambios político-institucionales. En una primera instancia, advierte un posicionamiento católico intransigente y refractario a la separación entre el Estado y la Iglesia católica. Posteriormente, sustanciado el programa de reformas liberales, identifica una actitud favorable de los religiosos a la independencia de la entidad católica.

Ana María Schroeder Barrantes y José Aurelio Sandí Morales son los autores del artículo *“la carta pastoral Justo Salario: el intento de Monseñor Thiel por iniciar la Doctrina Social de la Iglesia católica en Costa Rica en 1893”*. Utilizando herramientas cualitativas para desentrañar el contenido de la misiva religiosa mencionada, se proponen dimensionar las repercusiones políticas de quien fue el segundo obispo de Costa Rica. Para ello, se detienen también en analizar diversos elementos gravitantes del contexto político de la época. La incursión política de un partido de extracción católica en las elecciones presidenciales de 1893 completaba la estrategia de extender la presencia pública del catolicismo, la cual era condenada por el poder político de aquel entonces.

¿Qué papel desempeñaron los sacerdotes jesuitas en la politización de los estudiantes regiomontanos en los años '70 en México? Es la pregunta de investigación formulada por Héctor Daniel Torres Martínez en *“la influencia jesuita en la conformación de la Liga Comunista 23 de septiembre durante la década de los setentas en México”*. Religión y política, una vez más, como espacios de intersección que desdibujan toda pretensión de demarcaciones normativa. El texto refleja la vinculación estrecha entre los agentes religiosos y

el movimiento estudiantil e incluso la inserción de un jesuita en una de las organizaciones de la guerrilla urbana.

Dos artículos sobre Argentina completan el dossier. En *“memorias colectivas, ideas de provincia y catolicismo en el debate parlamentario de la última Ley de Educación de Córdoba, Argentina (2010)”*, María Sol Prieto aborda las memorias colectivas que prevalecen en las provincias argentinas -en este caso, la provincia de Córdoba- como objeto de estudio para rastrear el acervo de ideas que se movilizan y se representan como comunidad, las cuales a su vez, dan fundamento y direccionalidad a las políticas públicas. Puntualmente, la autora se interesa por las políticas educativas y la reconstrucción de los vínculos entre educación de gestión estatal y la educación religiosa. En los debates parlamentarios sobre la Ley de Educación de la provincia, analizó las referencias a la génesis y a los momentos fundacionales de la jurisdicción formuladas por los diputados, las cosmovisiones predominantes, la configuración de la relación Estado-Iglesia y, en ese marco, el lugar otorgado a la educación religiosa.

Finalmente, Gabriel Levita en *“trayectorias sociales y legitimidades político-religiosas en el Senado argentino a comienzos del siglo XXI”*, desde un claro enfoque sociológico, indaga la presencia de la dimensión religiosa en las trayectorias y en los discursos de dos senadoras argentinas, en el contexto del debate del Proyecto de Ley de matrimonio entre personas del mismo sexo, aprobado en 2010. El texto brinda elementos empíricos que grafican la densidad de los significados religiosos en la idiosincrasia política, habida cuenta de la socialización en espacios religiosos a lo largo de sus trayectorias políticas y las recurrencias a fundamentaciones religiosas para legitimar la propia acción política.

El desafío vigente es seguir investigando en nuestras modernidades latinoamericanas y caribeñas para profundizar cómo se construye y reformula el concepto de ciudadanía, de pueblo, de comunidad, de derechos, de libertades y cómo se relaciona hoy con una religiosidad móvil y sin fronteras. En la construcción del espacio público, comunitario y privado y del tipo de relación entre ellos; en la construcción de la sociedad civil y del vínculo con instituciones religiosas y estatales; en la construcción de las familias, sus relaciones de género y vínculos con el cuerpo y en la construcción de sociabilidades, deseos y subjetividades para que el poder -cualquiera sea- sea aceptado, rechazado, cuestionado y/o enfrentado.

Para finalizar y antes de hacer la invitación para una lectura atenta de los artículos, queremos agradecer a todo el equipo editorial del *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras* de la Universidad Industrial de Santander por habernos brindado la oportunidad de organizar este dossier. Indudablemente, un valiosísimo espacio que facilita la circulación del conocimiento y fortalece la reflexión en torno a las producciones historiográficas y sociológicas de la religión en América Latina.

## **Bibliografía**

ALGRANTI, Joaquín. 2009. "Auge, decadencia y espectralidad del paradigma modernizador. Viejos y nuevos problemas en el estudio del pentecostalismo en América Latina". En: Steil, Carlos, Martín, Eloísa y Camurça, Marcelo (coords.). *Religiones y culturas. Perspectivas latinoamericanas*. Biblos, Buenos Aires.

AMEIGEIRAS, Aldo (coord.). 2014. *Símbolos, rituales religiosos e identidades nacionales*. Clacso, Buenos Aires.

BERGER, Peter. 2016. Nuevas reflexiones en torno de la religión y la modernidad. *Revista Sociedad y Religión* N° 45, Buenos Aires, p. 143-154 (Traducción de Germán Torres y María Eugenia Funes).

DAVIE, Grace. 1994. *Religion in Britain since 1945; believing without belonging*. Institute of Contemporary British History, London.

\_\_\_\_\_. 2002. *Europe: the exceptional case: parameters of faith in the modern world*. Darton, Longman & Todd, London.

\_\_\_\_\_. 2015. *Religion in Britain: a persistent paradox*. Wiley, Blackwell, London.

EISENSTADT, Shmuel. 2000. Multiple modernities. *Daedalus* N° 129, p. 1-30.

\_\_\_\_\_. 2007. Multiple Modernities: A paradigm of cultural and social evolution. *Protosociology*, Vol.24, N° 1, pp 20-137.

\_\_\_\_\_. 2013. América Latina y el problema de las modernidades múltiples. *Revista Mexicana de Ciencia Política y Sociales* N° 128. UNAM, México DF, p. 153-164.

ESQUIVEL, Juan Cruz. 2013. Mediaciones y disputas político-religiosas como condicionantes de la educación sexual en la ciudad de Buenos Aires. En: *Revista Estudios Sociológicos* N° 92. El Colegio de México, México DF, pp. 369-396.

GIMÉNEZ BELIVEAU, Verónica. 2016. *Católicos militantes. Sujeto, comunidad e institución*. Eudeba, Buenos Aires.

MALLIMACI, Fortunato, 2015. *El mito de la Argentina laica*. Capital Intelectual, Buenos Aires.

MALLIMACI, Fortunato y ESQUIVEL, Juan Cruz. 2014. La contribución de la política y el Estado en la construcción del poder religioso. En: *Revista Argentina de Ciencia Política* Nº 17. Eudeba, Buenos Aires, pp. 71-89.

MORAES, Reginaldo. 2003. "Os percursos do método: o cetismo preventivo de Zemelman". En: Krawczyk, Nora e Wanderley, Luiz Eduardo (orgs.). *América Latina: Estado e reformas numa perspectiva comparada*. Cortez Editora, São Paulo.

ROMERO, Catalina (coord.). 2008. *Religión y espacio público*. Lima, PUCP-CISEPA.

STARK, Rodney y BAINBRIDGE, William. 1986. *The future of religion: Secularization, Revival and Cult Formation*. University of California, Berkeley.

ZEMELMAN, Hugo. 2003. "Algunas reflexiones metodológicas a partir del problema de las investigaciones comparativas". En: Krawczyk, Nora e Wanderley, Luiz Eduardo (orgs.). *América Latina: Estado e reformas numa perspectiva comparada*. Cortez Editora, São Paulo.