

**Caravelle**

Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien

108 | 2017

Croire aujourd'hui en Amérique latine

---

## Modernidades religiosas latinoamericanas. Un renovado debate epistemológico y conceptual

Fortunato Mallimaci

---



**Edición electrónica**

URL: <http://caravelle.revues.org/2218>

ISSN: 2272-9828

**Editor**

Presses universitaires du Midi

**Edición impresa**

Fecha de publicación: 1 junio 2017

Paginación: 15-33

ISBN: 978-2-8107-0511-5

ISSN: 1147-6753

Este documento es traído a usted por  
Université Fédérale Toulouse Midi-  
Pyrénées



# Modernidades religiosas latinoamericanas

## Un renovado debate epistemológico y conceptual

Fortunato MALLIMACI

CEIL/CONICET - Universidad de Buenos Aires

### Introducción

En este artículo nos proponemos reflexionar sobre cómo se analiza, explica e interpreta el “mundo” de las actuales creencias y grupos socio-religiosos en América Latina y el Caribe<sup>1</sup>. Sabemos que éstas y éstos se han “pluralizado”<sup>2</sup>, “recompuesto”<sup>3</sup>, “mutado”<sup>4</sup> y que muestran hoy una creciente diversificación en medio de una activa presencia en el espacio público, la sociedad civil y el Estado. Los rasgos comunes son el quiebre del monopolio católico de siglos anteriores, la desregulación relativa de lo que se ha llamado campo o esfera o arena religiosa<sup>5</sup>, la irrupción de un activo mercado evangélico que disputa varios espacios culturales y diversas expresiones de “creer sin pertenecer”, “creer a su manera”, “cuentapropismos religiosos”<sup>6</sup>.

Al mismo tiempo se ha ampliado y complejizado el histórico vínculo entre política, religión y Estado en América Latina y el Caribe<sup>7</sup>, donde la “antigua” relación con el catolicismo, se ha visto las últimas décadas

---

<sup>1</sup> Retomamos así una definición excelente del gran maestro Emile Poulat cuando afirmaba que para entender al catolicismo había que comprenderlo como “un mundo”, “una eclesiosfera”. Poulat, E., *L'Église est un monde*, Paris, CERF, 1986.

<sup>2</sup> Odgers Ortiz, O., (coord.), *Pluralización religiosa de América Latina*, México, CIESAS, 2011.

<sup>3</sup> Steil, C., Martin, E., Camurça, M. (coord.), *Religiones y culturas. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2009.

<sup>4</sup> Bastian, J.-P., *La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*, México, FCE, 1997.

<sup>5</sup> Martínez, A. T., Bourdieu, P., *Razones y lecciones de una práctica sociológica*, Buenos Aires, Manantial, 2007; Weber, M., “Excurso. Teoría de los estadios y direcciones del rechazo religioso del mundo”, in *Ensayos sobre sociología de la religión*, Madrid, Taurus Ediciones, 1983; Cefaï, D., “Qu'est-ce qu'une arène publique ? Quelques pistes pour une approche pragmatiste”, in Cefaï, D., Joseph, I. (dir.), *L'Héritage du pragmatisme. Conflits d'urbanité et épreuves de civisme*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube, 2002.

<sup>6</sup> Wright, P., “Ser católico y ser evangélico, Tiempo, historia y existencia en la religión toba”, *Revista Antropológica*, año 6, n° 13, 2002, p. 61-81; Mallimaci F. (coord.), *Atlas de las creencias religiosas en Argentina*, Buenos Aires, Biblos, 2013.

<sup>7</sup> Burity, J., *Religión, mercado y política*, Biblioteca virtual Clacso, 2000.

ampliada al evangelismo, en especial el pentecostal<sup>8</sup> se ha producido el surgimiento de laicidades “múltiples” donde el conflicto con el liberalismo y neoliberalismo toma caminos inéditos y permite la comparación en el largo plazo<sup>9</sup> y se ha intensificado la presencia pública socio-religiosa con la llegada al puesto de pontífice romano de la Iglesia católica de un cardenal latinoamericano de pasado ambiguo y con fuertes contenidos antiliberales, doctrinarios y sociales que deslegitima la “globalización del dinero” y presenta nuevos desafíos en América Latina<sup>10</sup>.

Así como hay estos hechos comunes queremos reafirmar, una vez más, que existe diversidad de manifestaciones religiosas de catolicismos, evangelismos, judaísmos, grupos islámicos, pueblos originarios, *New Age* y otras. No estuvimos ni estamos frente a culturas, religiones y espacios socio-religiosos homogéneos ni frente al retorno de fenómenos religiosos que hubieran desaparecido ni frente a situaciones concluidas o deformes ni a desprivatizaciones. Cada uno de esos conceptos crea reflexiones epistemológicas, categorías y teorías de una modernidad religiosa latinoamericana que vincula más que separa esferas.

## La reflexión epistemológica

Al igual que otros colegas del grupo de investigación del CEIL/CONICET de donde provengo, considero que la sociología, en particular, y las ciencias sociales, en general, requieren de una reflexión epistemológica a partir de sus propios desarrollos teóricos y de la práctica de la investigación empírica compartida con los actores y en equipos científicos de discusión y comprensión. Esta reflexión crítica a la hora de producir conocimientos está presente en la actividad cotidiana del científico cuando intenta resolver problemas originados en su investigación y al plantearse interrogantes sobre los hechos, los actores y las representaciones que se crean y expanden. Una reflexión epistemológica desde los actores que habitan en Latinoamérica y el

---

<sup>8</sup> Rolim, F., *Pentecostais no Brasil; uma interpretação socio-religiosa*, Rio, Vozes, 1985; Guerrero, B., *De indio a hermano. Pentecostalismo indígena en América Latina*, Iquique, Universidad A. Prat, 2005.

<sup>9</sup> Bastian, J.-P. (comp.), *La modernité religieuse en perspective comparée, Europe latine-Amérique latine*, Paris, Karthala, 2001; Freston, P., *Evangelical Christianity and Democracy in Latin America*, Oxford University Press, 2008.

<sup>10</sup> Cf. Mallimaci, F., “El catolicismo argentino de Bergoglio y el papado de Francisco”, in *Sociedad y Religión*, n° 40 [www.ceil-conicet.gov.ar/?attachment\_id=6750]. Sobre el vínculo de Bergoglio con el sacerdote Yorio durante el terrorismo de Estado en Argentina: www.academia.edu/7891150/Carta\_del\_Padre\_Yorio\_al\_Padre\_Maura\_de\_la\_Compa%C3%B1a\_de\_Jes%C3%ADAs\_sobre\_sus\_conflictos\_con\_el\_superior\_Jorge\_Bergoglio\_de\_1977; Mignone, E., *Iglesia y dictadura*, Buenos Aires, Editorial del pensamiento nacional, 1986, p. 174 y ss; Levine, D., *Whats pope Francis brings to Latin America*, Center for Latin American studies, Washington, 2016 [http://lacc.fiu.edu/events/2016/pope-francis-and-the-catholic-church-in-latin-america/pope-francis\_levine-1.pdf].

Caribe debe sospechar de las homogeneizaciones y universalidades previas. Se deben tener en cuenta las particularidades de los sujetos, situaciones, acontecimientos, vivencias y los procesos históricos, simbólicos, culturales, económicos y estatales que se analizan. Al igual que deben tenerse en cuenta las características de las teorías, métodos y conceptos con que se accederá a ellos.

Debe quedar claro entonces que no se trata de verificar teorías sino de estar atentos a la escucha, silencios, sueños y racionalidades de los actores, para juntos comprender e interpretar sus acciones, símbolos y emociones.

Partimos de una afirmación: 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 las de los actores, las del investigador y las del sentido común dominante tanto científico como social.

Por eso la reflexión epistemológica no es una disciplina acabada sino una actividad persistente y creadora que se renueva una y otra vez. Frente a los que desean homogeneizar y buscar reglas comunes a los distintos procesos de conocimiento – muchas veces realizados desde una cierta superioridad social, racial, étnica, de género, religiosa o geográfica – la reflexión epistemológica intenta dar cuenta de las dificultades que se enfrentan cuando se trata de conocer desde dentro – dejando de lado la concepción del conocimiento abstracto, que convierte en objeto a las personas y las analiza desde un afuera que supone no contaminado – y cuando aquello y aquellos que se intenta conocer son lejanos o inéditos o desconocidos.

Como sugiere atinadamente Peter Berger<sup>11</sup>, la modernidad religiosa dependerá de los conflictos, consensos, culturas, historias y negociaciones de cada país y continente. Dependerá de las categorías y conceptos que utilicemos para que nuestra imaginación sociológica sea capaz de darle contenidos e identidades propias.

La modernidad tiene la capacidad de producir sus propias creencias, entre ellas las de la religión. O en otras palabras, la experiencia religiosa no se reduce a un templo, grupo religioso o a una institución. La política, su prima hermana, tampoco se reduce a un partido político y a un Estado. Si, como lo muestra Hervieu-Léger, la modernidad religiosa es un objeto sociológico<sup>12</sup> y puede encontrar en Europa una nueva

---

<sup>11</sup> Berger, P., “Nuevas reflexiones en torno de la religión y la modernidad”, *Sociedad y Religión*, Buenos Aires, n° 45, 2016 (el original en inglés es de 2012), p. 143-154.

<sup>12</sup> Los estudios de Hervieu-Léger han confirmado en el largo plazo que la modernidad tiene la capacidad de crear sus propias formas de creer y que las relaciones entre el cristianismo y la modernidad europea son de larga data. Define a la “creencia” como “el conjunto de convicciones, individuales y colectivas, que no son relevantes en la esfera de la verificación, de la experimentación y, más ampliamente, de los modos de reconocimiento y control que caracterizan al saber, sino que más bien encuentran su

pertinencia social, política y cultural en la actual modernidad en crisis<sup>13</sup>, también puede tener una presencia significativa en América Latina – especialmente la modernidad católica – donde ha acompañado en el largo plazo a la “modernidad realmente existente” no solo como resabio sino también como imaginario social movilizador y emancipador.

### **De la modernidad capitalista europea o estadounidense como “modelo”, “única” o “excepción” a las modernidades múltiples en la actual globalización**

Como ya lo hemos manifestado desde el primer número de nuestra revista *Sociedad y Religión* en 1985, no coincidíamos con las teorías “clásicas” de la modernización y el desarrollo de las sociedades industriales que fueron hegemónicas desde mediados del siglo XX en las academias de Europa y de EE.UU. Esos paradigmas “creían” que el programa cultural de la modernidad capitalista, tal cual se había construido en Europa, dominaría el resto del planeta y sería el vector o matriz central de la modernización. No seguirlo era sinónimo de “atraso o anomalía”. ¿Cuántas afirmaciones sobre las religiones y sus culturas se han hecho sobre América Latina a partir de esta epistemología? La alteridad fue casi inexistente.

El sociólogo chileno Cristián Parker expresó lúcidamente una fuerte crítica a esas posiciones a partir del análisis de la religiosidad popular y la modernización capitalista en nuestro continente y lo llamó “Otra lógica en América Latina”. Así, afirma que “solo tipológicamente es posible aprehender esta multiforme y plural realidad desde un marco comprensivo que va más allá de la tendencia segmentadora, propia de las categorías cartesianas de la epistemología clásica y de la sociología empírica”<sup>14</sup>.

Frente a la crisis de los países centrales y los modelos dominantes en América Latina, crece cada vez más en la región una reflexión crítica sobre la categorización de la modernidad y los conceptos y categorías fruto de esos paradigmas que hoy podemos calificar como “coloniales”.

La concepción de las razones socio-culturales del supuesto “retraso”, “desviación” o “situación inconclusa” que se han utilizado para analizar las transformaciones en nuestra región son puestas en tela de juicio. Los grupos de investigación regionales se han propuesto realizar aportes en este sentido, a partir de una cada vez mayor producción académica y científica de investigadores jóvenes y de múltiples jornadas y congresos

razón de ser en el hecho de que dan sentido y coherencia a la experiencia subjetiva de aquellos que las poseen”. Hervieu-Léger, D., *La religion pour mémoire*, CERF, Paris, 1993, p. 105-106.

<sup>13</sup> Hervieu-Léger, D., *Le temps de moines, Clôture et hospitalité*, Paris, PUF, 2017.

<sup>14</sup> Parker, C., *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*, Fondo de Cultura Económica, Santiago de Chile, 1996, p. 403.

internacionales<sup>15</sup>. En una publicación colectiva que trata de analizar la producción y promover el dialogo académico entre investigadores de la región y donde se critica el tratamiento de culturas y religiones en América Latina como entidades homogéneas (se subraya el plural sobre el singular), se examinan los paradigmas de investigación dominantes sobre el tema, especialmente los europeos y estadounidenses<sup>16</sup>.

En el artículo de J. Algranti, colega de nuestro grupo de investigación del CEIL/CONICET especializado en el pentecostalismo<sup>17</sup>, se nos recuerda que varias de esas investigaciones parten de teorías funcionalistas o evolucionistas que en su mayoría restringen la pregunta por la religión – y en este caso la pentecostal – a su función histórica en el devenir de “La Modernidad” (como si fuera una sola y universal, y lo único que interesaría). Si los grupos y creencias religiosas cooperan con la modernidad capitalista son vistos de manera positiva y si se le oponen son catalogados – mirados desde Europa o EE.UU. – como atrasados, tradicionales, oscurantistas o anómicos.

Algranti encuentra en la producción académica un “consenso ortodoxo” que no analiza a los grupos, sus conflictos, sus dramas, sus intereses y donde se omiten

el concepto de lucha de clases o mejor dicho, el antagonismo en el centro de la escena... las relaciones de dominación, no solo económicas sino también culturales, simbólicas y políticas... hay un abuso de prenociones y estereotipos sociológicos a la hora de caracterizar tanto a la cultura del catolicismo popular como a la cultura protestante devenida en un agente portador en sí mismo de valores modernizadores<sup>18</sup>

y donde “los reduccionismos sociológicos conservan una fuerza estructurante en los estudios académicos aun cuando el giro antropológico de los últimos años ha logrado abrir el campo de análisis a cuestiones como la identidad, usos del cuerpo, estrategias de supervivencia”<sup>19</sup>. Una vez más la concepción de supuesta distancia del investigador muestra sus presupuestos y premisas de análisis como teorías objetivas y consolida así una suerte de etnocentrismo en la conceptualización del “otro” y la “otra” como alteridad cargada de pre-juicios.

Si bien es cierto que el punto de partida común del capitalismo fue el programa cultural de la modernidad tal como se desarrolló en Occidente,

---

<sup>15</sup> La revista *Sociedad y Religión*, publicada en Buenos Aires desde 1985 hasta el día de hoy, refleja esa amplia producción [Pueden verse sus aportes en: [www.ceil-conicet.gov.ar/ojs/index.php/sociedadysreligion/index](http://www.ceil-conicet.gov.ar/ojs/index.php/sociedadysreligion/index)].

<sup>16</sup> Steil-Martin-Camurca, *Religiones y culturas. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, Biblos-ACSRM, 2009.

<sup>17</sup> Algranti, J., “Auge, decadencia y ‘espectralidad’ del paradigma modernizador. Viejos y nuevos problema en el estudio del pentecostalismo en América Latina”, in Steil-Martin-Camurca, *op. cit.*, p. 57-88.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 66.

los estudios e investigaciones más recientes han visto una multitud de formaciones culturales y sociales que buscan superar estos aspectos homogeneizantes de la versión original. Todos estos acontecimientos muestran, de hecho, el desarrollo continuo de múltiples modernidades, o múltiples interpretaciones de la modernidad –y, sobre todo, dan testimonio de los intentos de “des-occidentalización”, privando al “Oeste” de su monopolio de la modernidad.

Otra línea de interpretación fue explicar “*el atraso*”, “*la no modernidad de América Latina*”, “*la pobreza*” del continente debido a causas religiosas y de acusar a la herencia católica de ser la responsable del comunitarismo, caciquismo, machismo y populismo que “*impedía la modernidad*”. La máxima sarmientina del siglo XIX encarnada en “civilización o barbarie” aparece como horizonte de sentido en todos esos paradigmas. Se afirma que las “*minorías civilizadas*” chocan con estructuras sociales y culturales “*bárbaras*” y por eso sólo pueden lograr una modernidad incompleta o inconclusa. Regímenes sociales de producción y acumulación, conflictos sociales, intereses económicos nacionales e internacionales, dominación y opresión global y local y/o resistencias a partir de los Estados nacionales, son dejados de lado o ignorados en numerosos estudios sobre nuestro continente. El pensamiento utópico de muchos grupos religiosos insertos en la cultura popular latinoamericana son la otra cara de la concepción capitalista del poder. Esa utopía puede postularse como un mundo alternativo solidario, como el Reino que ya está llegando o como espacio de resistencia simbólico. También sabemos que el capitalismo como religión capta y embriaga a diversos sectores sociales, incluidos los populares. La actual experiencia de apoyo de sectores marginales e informales a la desregulación del Estado y a sentirse “invasidos” por otros extranjeros es un fenómeno sin fronteras<sup>20</sup>.

Si el proceso del desarrollo capitalista, la modernidad social, cultural y religiosa europea o estadounidense es *el modelo único, universal y a repetir por todo el planeta*, no hay posibilidad de romper colonialismos ni dominaciones ni teorías que consideren tarde o temprano al “otro” y a la “otra” latinoamericano, africano, asiático o simplemente extranjero como alguien que debe imperativamente seguir el modelo hegemónico hecho universal.

Desde los clásicos de las ciencias sociales europeas se afirmó durante décadas que la “modernidad religiosa de EE.UU.” era una excepción en lo religioso. Cuando hubo más intercambios entre esas academias, se

---

<sup>20</sup> Un análisis para el caso argentino en F. Mallimaci, *El mito de la Argentina laica. Catolicismo, política y Estado*, Buenos Aires, Cap. Intelectual, 2015. Releer hoy a Walter Benjamin en su texto sobre *El capitalismo como religión* puede brindarnos pistas para la comprensión cultural en estos momentos de crecimiento global de las derechas desreguladoras y ajustadoras que predicán un “sagrado” intocable como es el mercado y las empresas.

llegó a afirmar que Europa occidental era la excepción en sus creencias<sup>21</sup>. Con el crecimiento de las ciencias sociales en China e India, fruto de su mayor poderío económico y militar, los colegas de esos países afirman hoy que sus experiencias son una excepción en las modernidades religiosas. Nuestra hermenéutica 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 y su concepción de “modernidades múltiples” pueden ayudarnos a ampliar nuestros horizontes de sentido. Desde el prólogo hasta las conclusiones de su escrito *Multiple modernities*, Eisenstadt repite varias veces 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”<sup>22</sup>. Nos ayuda así 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. No olvidemos que las diversas esferas institucionales autónomas modernas del capitalismo – la económica, la política, la educativa, la familiar, la religiosa, la erótica – se definen, regulan y compiten de distintas maneras en distintas sociedades y en distintos períodos históricos.

Shmuel analiza en otro texto específico<sup>23</sup> la relevancia de la investigación sobre América Latina y sus patrones de ciudadanía tal como se ven en el marco de las modernidades múltiples. De entrada hace una observación sobre un concepto utilizado fácilmente sin análisis previo : “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”<sup>24</sup>. Populismos latinoamericanos, como hemos mostrado en varios trabajos, que solo pueden ser comprendidos como continuidad, dislocación <sup>25</sup>y reconstitución del imaginario católico carismático del tipo Iglesia tal cual se creó en América Latina bajo la dominación hispana y luego romana y que incluye al modelo tipo secta – propio de las órdenes

---

<sup>21</sup> Davie, Gr., *Religion in Britain since 1945: Believing without belonging*, Institute of Contemporary British History, London, 1994 y Davie, Gr., *Religion in Britain: a persistent paradox*, Wiley, Blackwell. London, 2015; Davie, Gr., *Europe: the exceptional case. Parameters of Faith in the Modern World*, Londres, Darton, Longman & Todd, 2002.

<sup>22</sup> Eisenstadt, Sh., “Multiple modernities”, *Daedalus*, n° 129, Winter, 2000, p. 1-30.

<sup>23</sup> Eisenstadt, Sh., “América Latina y el problema de las modernidades múltiples”, in *Revista Mexicana de Ciencia Política y Sociales*, Mexico: UNAM, n° 128, 2013, p. 153-164.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 155.

<sup>25</sup> Mallimaci, F., *op. cit.*, en especial la reflexión sobre la dislocación mutua entre catolicismos y peronismos en Argentina desde el mundo del trabajo, p. 123-164.



religiosas – y al tipo místico, siempre y cuando acepten la autoridad de la Iglesia.

Continúa Eisenstadt con una propuesta de investigación de largo plazo al plantear que:

La idea de múltiples modernidades presume que la mejor manera de entender el mundo contemporáneo – y también para explicar la historia de la modernidad – es verlo como una historia continua de constitución y reconstitución de una multiplicidad de programas culturales. Esta reconstrucción incesante de múltiples patrones institucionales e ideológicos es llevada a cabo por los actores sociales específicos vinculados estrechamente con activistas sociales, políticos e intelectuales, y también por los movimientos sociales que persiguen diferentes programas modernos, abogando por muy diferentes puntos de vista sobre lo que hace que una sociedad sea moderna<sup>26</sup>.

De manera pertinente señala Eisenstadt en el mismo escrito que la ideología de la violencia, el terror y la guerra – puesta en marcha por primera vez y de manera más significativa en la Revolución francesa – no solo se ha convertido en uno de los componentes más importantes de la ciudadanía, sino en los únicos componentes para el apoyo de los Estados modernos. El Holocausto, que tuvo lugar en el corazón de la modernidad capitalista, fue su extrema manifestación y se convirtió en un símbolo de su potencial negativo y destructivo de la lógica latente dentro de su propio centro. No hay una modernidad racional que civiliza frente a un “otro” bárbaro irracional sino que ella misma tiene en su seno elementos destructores y aniquiladores.

América experimentó también la explotación con la eliminación de millones de personas de los pueblos indígenas con la conquista ibérica, inglesa y francesa. La explotación de millones de personas negras esclavizadas<sup>27</sup> transportadas a América siguió a la conquista y dio impulso a la consolidación del capitalismo. El imperialismo de los EE.UU. y los crímenes de lesa humanidad cometidos por las dictaduras latinoamericanas en el siglo XX son símbolos de esas dominaciones económicas, de género, patriarcales, culturales y sociales de largo plazo de burguesías locales y sus regímenes sociales de acumulación asociadas al capital primero agrario e industrial, luego transnacional y hoy financiero mundial.

Se vive en América Latina una cultura de fuerte tendencia hacia la politización de las demandas de diversos sectores de la sociedad. Hay una lucha continua por la redefinición y monopolización de lo político y donde éste no está aislado de lo religioso. La utopía de la fraternidad universal aquí y ahora y lo escatológico como promesa de liberación aparecen dando sentido a numerosos actores en momentos de movilización, agitación y efervescencia social. Es un imaginario social

---

<sup>26</sup> Eisenstadt, Sh., *op. cit.*, p. 159.

<sup>27</sup> Mbembe, A., *Crítica de la razón negra*, Buenos Aires, Futuro Anterior, 2016.

popular difuso que sobrevuela América Latina y queda disponible para aquellos y aquellas que deseen hacerlo suyo sin que haya posibilidad de monopolizarlo ni por el Estado ni por las instituciones religiosas. De allí la importancia de comprender ese vínculo y disputa de largo plazo para comprender la sociedad y el Estado en América Latina.

Nos toca seguir investigando en nuestra modernidad latinoamericana cómo se fue construyendo el concepto de ciudadanía, de pueblo, de comunidad, de derechos, de libertades y cómo se relaciona la modernidad latinoamericana hoy con un religioso móvil y sin fronteras. Por ejemplo, en la construcción del espacio público, comunitario y privado y en el tipo de relación entre ellos; la construcción de la sociedad civil y su vínculo con instituciones religiosas y estatales; la construcción de la propiedad pública y privada a la que se suma la comunitaria, familiar y estatal; la construcción de las familias, sus relaciones de género y vínculos con el cuerpo; la construcción de sociabilidades, deseos y subjetividades para que, en definitiva, sea cual fuere el poder – en cualquier esfera o arena – sea aceptado, rechazado, cuestionado y/o enfrentado.

Ha llegado el momento entonces, a comienzos del siglo XXI, de descentrar nuestras miradas intelectuales, de quebrar nuestras epistemologías y de reafirmar una hermenéutica que reconozca, desde el punto sociológico e histórico, la existencia de múltiples modernidades con sus diferentes actores, emociones, racionalidades, estructuras y deseos que coexisten a nivel planetario con relaciones de dominación y legitimación locales, regionales e imperiales diversas. Cada una de ellas con sus historias sociales y culturales milenarias, con la conformación de estados nacionales con sus destinos manifiestos y donde la combinación del tiempo social, el tiempo religioso, el tiempo económico, el tiempo de la naturaleza y el tiempo del poder que las legitima, fueron y siguen siendo, al menos hasta hoy, diferentes en cada modernidad.

### **Transformaciones y reconfiguraciones en las creencias latinoamericanas: la distinción entre secularización y laicidad**

No hay día que en la prensa, en los medios y en las arenas de la política y el Estado en América Latina y el Caribe no se hable o no se comenten temas vinculados a las creencias y grupos religiosos. La pregunta es cómo y desde dónde analizar esta temática, que no vuelve sino que es la misma en nuevas situaciones y contextos.

En nuestro programa de investigación “Sociedad, cultura y religión” del CONICET, junto a otros de las universidades argentinas, hemos analizado la profunda recomposición de las creencias, identidades e instituciones religiosas en nuestro país y en América Latina. Individuación, comunitarización, toma de distancia institucional y crear por su propia cuenta son características de este momento. De ese modo

la gran mayoría de los habitantes de nuestro país buscan vivir sus creencias a su manera – según clases sociales, pertenencias barriales y capitales culturales y religiosos –, quieren y exigen elegir sus pertenencias y – si bien bautizan a sus hijos – quieren que ellos elijan sus propias trayectorias religiosas.

Hay una disminución de la adscripción al catolicismo y aumenta la distancia que separa a esos creyentes de las normas y las instituciones... se vive un cuentapropismo religioso... esta situación histórica impulsó a las instituciones católicas a un acercamiento y una seducción por y para que el estado impusiera un “coercitivo orden cristiano” y así compensar desde el poder aquello que puede ser obtenido desde el consenso<sup>28</sup>.

Las concepciones de la larga memoria judeo-cristiana se han trasladado al mundo de la política actual 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. No nos olvidemos que numerosos autores provenientes “desde perspectivas diversas y antitéticas entre sí, Marx, Bakunin, Nietzsche y Schmitt coinciden en la comprensión de la ineliminable sustancialidad teológica del sistema político estatal”<sup>29</sup>.

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. El lenguaje político y cultural cotidiano como el espacio público se hace también de promesas, esperas, recompensas, sacrificios y tiempos influenciados por el mundo simbólico cristiano. Socialismos y liberalismos varios, neoliberalismos, movimientos nacionales y populares reclutan dirigentes y militantes en esos mundos religiosos, especialmente cristianos<sup>30</sup> y recargan simbólicamente sus discursos de numerosas analogías y referencias a ese mundo religioso, cada vez más difuso y sin que pueda ser monopolizado por actor institucional alguno.

El poder judicial y el poder mediático han surgido como nuevos actores de poder en la escena pública donde los lazos familiares, sociabilidades y vínculos con el poder religioso se hacen cada vez más visibles. Las pocas denuncias públicas y condenas sobre pedofilia en sectores del poder católico, por ejemplo, se explican por esas redes de cooperación y colaboración mutuas entre esos poderes. No son ni

---

<sup>28</sup> Mallimaci, F. (dir), *Atlas de las creencias religiosas en la Argentina*, Biblos, Buenos Aires, 2013, p. 30.

<sup>29</sup> Dotti, J. “La representación teológico-política en Carl Schmitt”, in *Avatares Filosóficos*, n° 1, Facultad de Filosofía/UBA, 2014, p. 27-54.

<sup>30</sup> Un pormenorizado y valioso análisis de cómo las diversas identidades católicas llevan a la vida militante y las insertan en la modernidad católica de América Latina, in Giménez Béliveau, V., *Católicos militantes. Sujeto, comunidad e institución*, Buenos Aires, Eudeba, 2016.

excepciones ni desviaciones sino procesos y recorridos diferentes que suponen asumir modernidades múltiples a nivel de cada uno de los países del continente.

Los símbolos, ritos y celebraciones cristianas se mimetizan con los símbolos y ritos políticos y culturales en la mayoría del continente<sup>31</sup>. 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 – bienes simbólicos de salvación – para amplias poblaciones del continente. Los espacios públicos<sup>32</sup> son colonizados por esta irrupción desregulada de la simbología religiosa. La sanación – en su multiplicidad y complejidad – es un bien apetecible y buscado por una gran mayoría de grupos religiosos católicos, evangélicos, umbandas, espiritistas, budistas y otros que disputan y compiten con lo que ahora llamamos “medicina tradicional”.

Vivimos en un mundo global donde paradigmas, teorías y concepciones producidas en décadas anteriores y que se creía que respondían “universalmente” a los mundos de la vida, se encuentran hoy en crisis y en revisión profunda. Una de ellas es la llamada “teoría de la secularización” que afirmaba, con fuerza y pasión, que la modernidad necesariamente traía aparejada un declive o una desaparición de las religiones. Se afirmaba (o se afirma aún) sin sonrojarse, que más modernidad es igual a menos religión y, al contrario, que más religión es menos modernidad.

Sospechamos de este paradigma desde los inicios de nuestro grupo de investigación a comienzos de los 80 del siglo pasado. Los hombres y mujeres de hoy no creen (o dudan) ni más ni menos que hace cien o cincuenta años. Creen (y dudan) de manera diferente. Lo religioso es, por un lado, institución, por otro cultura; también es movimiento, grupo y comunidad, y es experiencia individual, personal.

Por eso debemos tener mucho cuidado con la utilización de frases como “retorno de lo religioso” o “regreso del fundamentalismo”, como si en alguna época hubieran desaparecido. Más aún, su uso mediático masivo tiende la mayoría de las veces a estigmatizar al enemigo de turno contemporáneo: hoy, el Islam y los islámicos en sus múltiples formas. La actual pérdida de credibilidad institucional revela el decaimiento de algunas formas históricas y culturales de la religión, pero no significa la decadencia de la religiosidad en sí.

---

<sup>31</sup> Ameigeiras, A. (coord.), *Símbolos, rituales religiosos e identidades nacionales. Los símbolos religiosos y los procesos de construcción política de identidades en Latinoamérica*, Clacso, Grupo de trabajo, 2014 [<http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20140224025913/SimbolosRitualesReligiosos.pdf>].

<sup>32</sup> Para un estudio latinoamericano del espacio público en una doble dimensión: en la sociedad y en los grupos religiosos, cf. Romero, C. (coord.), *Religión y espacio público*, Lima, ALFA-CISEPA, 2008. Este trabajo es fruto de una investigación en varios países.

Los límites de este campo religioso ensanchado y sus vínculos con la salud, lo político, la moral, lo educativo, son los que continuamente están en discusión. Quizás tenemos que llamarlo campo político-religioso y profundizar sobre cuáles son los límites y legitimaciones de uno y otro campo. El campo católico – a través de sus “especialistas” – busca penetrar al Estado y tener con él relaciones privilegiadas en el largo plazo participando activamente en sus políticas sociales, de salud, habitacionales, deportivas, educativas y culturales. Al mismo tiempo trata de deslegitimar a los “especialistas” del campo político, posicionándose por arriba, por afuera y desde la antipolítica con calificativos como falta de transparencia, corrupción, luchas faccionales, defender intereses propios, no pensar en el conjunto, etc. También moviliza, organiza y religa a sectores empobrecidos y discriminados y denuncia la trata de personas, la explotación minera y la denuncia del narco-tráfico<sup>33</sup>. Su capacidad, según cada Estado-nación particular le permite también relaciones con el poder judicial, mediático y económico. Se trata de un poder simbólico que está en continua construcción y acción. Los demás grupos religiosos en América latina no denuncian a este poder católico sino que buscan suplantarlo o compartirlo. He aquí una nueva característica de la modernidad religiosa latinoamericana.

Por otro lado, con la profundización de las democracias en América Latina, un abanico de disposiciones legales y de políticas públicas vinculadas a los cuidados médicos, la sexualidad y la reproducción han planteado en los últimos años una recurrente tensión entre la mayor demanda y visibilidad de derechos ciudadanos y la pretensión desde sectores religiosos institucionalizados de universalizar su moral religiosa. Vemos cómo surgen, sobre todo, nuevas alianzas activas (en el espacio público, sociedad política y Estado) entre católicos y evangélicos en defensa de la “ley natural” y de “la vida desde la concepción”. Las iniciativas de distribución de preservativos y la píldora del día después en hospitales públicos; la permisón a la ligadura de trompas y vasectomía como prácticas quirúrgicas de anticoncepción; las normativas que contemplan la identidad de género y el matrimonio entre personas del mismo sexo; los proyectos de despenalización del aborto; la eutanasia; las investigaciones sobre fecundación asistida; los planes de salud sexual y reproductiva; así como los programas de educación que contemplan la cuestión de género y la diversidad sexual, han trasuntado un nuevo escenario de activismos religiosos en la vida pública. Los cambios en las formas de regular el orden sexual respecto a temáticas como la educación, la contracepción, el aborto, la identidad de género o los derechos de personas gays, lesbianas, bisexuales, transexuales e intersexuales visibilizan y reactivan las complejas interacciones y

---

<sup>33</sup> Un estudio diacrónico y sincrónico sobre la relación entre el mundo de la política y el mundo del catolicismo en Argentina puede verse en: Mallimaci, F., *El mito de la Argentina laica...*, *op. cit.*

solapamientos entre la religión y la política. El debate sobre este conjunto de derechos, más allá de sus tensiones y limitaciones, muestra una vez más las fronteras, móviles y porosas, entre lo religioso y lo político en las sociedades contemporáneas.

De este modo las sociedades actuales se ven atravesadas por reconfiguraciones en las políticas de la sexualidad, sobre el cuerpo, sobre sus deseos, sobre decir cuándo y cómo crear vida y demás áreas concernidas en la polémica acerca del inicio y el fin de la vida en un contexto donde los grupos religiosos aparecen como comunidades de interpretación legítimas y, en la mayoría de los casos, cuestionadoras de libertades democráticas<sup>34</sup>.

El actual surgimiento de nuevas creencias en América Latina y la transformación de identidades, pertenencias, subjetividades y sociabilidades nos permite ya hablar de un “activo mercado de bienes simbólicos” que pone fin al antiguo monopolio católico. La construcción simbólica de identidad católica igual a identidad nacional y latinoamericana vuelve a plantearse ahora en términos de cristianismo. Se ha pasado del monopolio católico a la hegemonía católica sobre una sociedad mayoritariamente cristiana. Es un cambio que no hay que olvidar en cualquier interpretación que se haga de América Latina.

Es hoy el mundo evangélico en sus múltiples expresiones<sup>35</sup> y en especial el pentecostalismo – fundamentalmente evangélico pero también católico – el que se amplía, se diversifica y se expande por todo el continente. ¿Cuáles son sus límites en una sociedad secularizada y pluralista como la latinoamericana? ¿Un papa venido de Argentina cambia la situación? Es muy difícil arriesgar pronósticos en algo tan vital, tan profundo y tan complejo como son las trayectorias religiosas en el largo plazo. Así como hace veinte años se preguntaba si “Latin America is becoming protestant”<sup>36</sup> y estamos muy lejos de ello (hay investigadores del evangelismo que nos dicen que hoy se vive un “amesetamiento”<sup>37</sup>), lo mismo es de arriesgado afirmar que un papa latinoamericano influye globalmente sobre identidades y pertenencias religiosas en esta parte del mundo. Estamos en presencia de recomposiciones religiosas y de éticas sociales, políticas, económicas y culturales mucho más profundas que no

---

<sup>34</sup> Irrazabal, G. “Bioética y catolicismo. Dificultades en torno a la construcción de una identidad colectiva”, in *Religião e Sociedade*, Río, n° 30, 2010 [[www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0100-85872010000100006](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-85872010000100006)].

Varios artículos en: [www.ceil-conicet.gov.ar/ojs/index.php/sociedadreligion/index](http://www.ceil-conicet.gov.ar/ojs/index.php/sociedadreligion/index)

<sup>35</sup> Mosqueira, M. “‘Hasta lo último de la tierra’. Consolidación y transnacionalización del rock cristiano argentino”, *Journal of the Sociology and Theory of Religion*, n° 1, Univ. de Valladolid, 2016, p. 77-101.

<sup>36</sup> Stoll, D., *Is Latin America Turning Protestant?*, University of California Press, 1990.

<sup>37</sup> Afirmación de Marcos Carbonelli en: [www.diversidadreligiosa.com.ar/blog/panel-pentecostalismos-y-ciencias-sociales-1-intervenciones-de-joaquin-algranti-y-marcos-carbonelli](http://www.diversidadreligiosa.com.ar/blog/panel-pentecostalismos-y-ciencias-sociales-1-intervenciones-de-joaquin-algranti-y-marcos-carbonelli)

se transforman con tal o cual persona carismática, más allá de su poder y presencia mediática.

El mundo cristiano o de militantes cristianos sin iglesia crea centros, organismos no gubernamentales, fundaciones e institutos a nivel nacional, regional y mundial al estilo de las redes internacionales que funcionan como estructuras de apoyo a actores y grupos que trabajan cuestiones relacionadas con los pobres, la pobreza y el desarrollo desde una perspectiva humana y con un sustrato religioso. Por otra parte, una amplia gama de expresiones religiosas no institucionalizadas se extiende transversalmente entre distintas feligresías y entre el creciente sector de personas que se identifican como creyendo en Dios y “sin religión”. Se conforman así nuevas redes de espiritualidad y de creencias que articulan posiciones éticas sobre la naturaleza, los roles de género, o los valores de la persona humana. En esa dinámica de articulación y sustento, circulan 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.

Se crean así ofertas y demandas religiosas que pueden dar un sentido de justificación o de cuestionamiento a las prácticas sociales cotidianas. Como escribe Bourdieu recordando a Max Weber:

Las demandas religiosas tienden a organizarse alrededor de dos grandes tipos que corresponden a los dos grandes tipos de situaciones sociales, a saber: las demandas de legitimación del orden establecido propias de las clases privilegiadas y las demandas de compensación propias de las clases desfavorecidas...

En el caso de los sectores populares esas demandas “reposan sobre una promesa de redención del sufrimiento, y sobre un llamado de la providencia capaz de dar sentido a aquello que son a partir de aquello que van a ser”<sup>38</sup>.

Debemos recordar también que toda religión implica una movilización específica de la memoria colectiva. En relación constante con el pasado, el grupo religioso se define objetiva y subjetivamente en continuidad con una línea creyente<sup>39</sup>. Hacer memoria no es una simple reconstrucción del pasado sino una continua reinención de la misma, hecha de olvidos y recuerdos. Las transformaciones en la aceptación de la regulación legítima llevan al actual proceso de “toma de distancia institucional” que hoy vivimos y al surgimiento de numerosas experiencias grupales, comunitarias e individuales a fin de vivir lo religioso en el mayoritario mundo cristiano.

---

<sup>38</sup> Bourdieu, P., “Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber”, in *Archives Européennes de Sociologie*, t. 12, n° 1, 1971, p. 3-21.

<sup>39</sup> Hervieu-Léger, D. “Catolicismo: desafío de la memoria”, in *Sociedad y Religión*, n° 14/15, 1996, p. 9-28 y Hervieu-Léger, D. “Producciones religiosas de la modernidad”, in Mallimaci F. (comp.), *Modernidad, religión y memoria*, Buenos Aires, Colihue, 2008, p. 15-39.

El proceso de lenta retirada de lo religioso y de sus elementos “mágicos” ante los avances del conocimiento científico en las sociedades modernas tiñó el debate en los orígenes del pensamiento sociológico y se proyectó en el campo de la ciencia social contemporánea. Se visualizaba, en lo que se llamó secularización, un inacabable proceso donde el progreso indefinido de la ciencia y la modernidad capitalista harían perder a las religiones su impacto social<sup>40</sup>.

Estas concepciones han entrado en crisis. Hoy sabemos que la modernidad capitalista produce también creencias y religiosidades. Por eso es tan importante estudiar las producciones religiosas en las distintas modernidades históricas<sup>41</sup>. Vivimos en el siglo XXI una nueva presencia de lo religioso en el espacio público, lo que algunos llaman postsecularización. Cuando hablamos de secularización en América Latina hablamos entonces de pluralización, comunitarización, individuación, desregulación del control clerical, recomposición de creencias y traspaso de categorías y lenguajes del mundo religioso al socio-político.

Según sus análisis y conocimiento de la región, Daniel Levine nos recuerda que los tres principales problemas a tener en cuenta en el siglo XXI son la violencia, la restauración democrática y la emergencia de una sociedad civil. Al analizar el campo religioso agrega: “El cristianismo seguirá siendo dominante pero el cristianismo en cuestión será diferente que en el pasado. América Latina está pasando por un “cambio pluralista” pero las expectativas (de algunos investigadores) que a partir de esas transformaciones, la cultura, la sociedad y la política surgidas de este cambio religioso, al igual que una nueva Reforma, tendrán consecuencias en la economía y la política, son prematuras”<sup>42</sup>. Estoy totalmente de acuerdo con sus reflexiones.

En América Latina hay que comprender entonces cómo se ha politizado lo religioso y se ha religiosizado lo político en el largo plazo. Promesas, esperas, sacrificios, mediaciones (tipo iglesia, tipo pequeño grupo, tipo mística), castigos, paraísos, infiernos, elegidos, traidores, fieles, maldiciones y tantos otros conceptos son creencias activas y

---

<sup>40</sup> Casanova, J., *Religion, Politics and Gender Equality. Public Religions Revisited*, UNRISD, 2010. Recordemos que el autor planteaba la secularización como un triple proceso: la diferenciación institucional de esferas; el declive de las creencias y prácticas religiosas y la privatización de la religión como una condición de democratización. Los últimos años ha comenzado a desarrollar trabajos sobre la desprivatización de lo religioso como fenómeno mundial y muestra cómo los grupos religiosos han reforzado su centralidad e incidencia sobre las agendas públicas.

<sup>41</sup> Sobre la espiritualidad en un mundo postsecular recomiendo la lectura de Giordan, G. y Pace, E., *Mapping Religion and Spirituality in a Postsecular World*, Boston, Brill, 2012.

<sup>42</sup> Levine, D., “The Future of Christianity”, in *Journal of Latin American Studies*, n° 41, Cambridge, United Kingdom, 2009, p. 142. Un libro indispensable desde una perspectiva comparada y comprensiva : Daniel Levine, *Politics, Religion and Society in Latin America*, Colorado, Lynne Rienner Publishers, 2012.



dinamizadoras que acompañan legitimidades como compensaciones tanto en los momentos de euforia neoliberal de Estado mínimo como de ampliación de derechos en Estados de bienestar. Hay catolicismos, evangelismos y religiosidades populares que legitiman y dan sentido en uno y otro espacio.

Las figuras de Jesús, Judas, el Diablo, la Virgen y tantos santos y santas como “santos populares anónimos” son actores activos en la vida política y social del siglo XXI en América Latina. El papa Francisco considera al demonio como un actor más en la vida social y religiosa. Son como significantes vacíos que tienen la posibilidad de llenarse de contenido según el contexto, grupo, momento y situación. Lo importante será analizar qué clases y estamentos sociales utilizan a uno u otro significativo y cómo combinan relatos donde aparecen los premios y castigos en y de cada uno de ellos. Además la persistencia en toda América Latina y el Caribe de numerosos grupos católicos y evangélicos organizados muestra que no estamos solo frente a mundos desinstitucionalizados sino que debemos analizar cómo, dónde, quiénes, por cuánto tiempo y en qué condiciones sociales se dan los procesos actuales de institucionalización.

### **La importante distinción entre secularización y laicidad**

La laicidad es la relación histórica y legal de cada Estado-nación en su gestación y en su relación con la sociedad política, civil y religiosa. Es tanto diacrónica como sincrónica, con caminos de ida y de regreso. La laicidad nos muestra cuál es el tipo de separación entre grupos religiosos y Estado; cómo se vive la libertad de conciencia, la discriminación, la justicia social y la igualdad religiosa, y cuál es la relación del Estado con los grupos religiosos en las diversas esferas.

Es importante distinguir la separación constitucional entre Estado, sociedad civil y grupos religiosos de las múltiples negociaciones y vínculos entre grupos políticos y grupos religiosos<sup>43</sup>. Las dictaduras en América Latina favorecieron el fortalecimiento de grupos religiosos, en especial católicos, durante el terrorismo de Estado pero no pudieron detener la secularización. Así y todo no se pudo eliminar leyes discriminatorias contra grupos religiosos minoritarios que hasta hoy continúan vigentes en estados como Argentina, Chile y Brasil, entre otros. Por eso hay que estudiar las distintas laicidades históricas: de separación, autoritaria, anticlerical, de fe cívica, de reconocimiento, de subsidiariedad y de colaboración en cada país concreto<sup>44</sup>.

---

<sup>43</sup> Cruz Esquivel, J., “Cultura política y poder eclesiástico: Encrucijadas para la construcción del Estado laico en Argentina”, *Archives de sciences sociales des religions*, n° 146, París, 2009, p. 41-60.

<sup>44</sup> Bauberot, J., *Les laïcités dans le monde*, Paris, PUF, 2007; Bauberot, J., Milot, M., Portier, Ph., *Laïcité, laïcités. Reconfigurations et nouveaux défis*, Paris, EMSH, 2014. Estudio que realiza una mirada comparativa a nivel planetario, especialmente en tres ejes: mostrando cómo el

En América Latina se vive un amplio proceso de recomposición religiosa junto a laicidades que siguen reproduciendo alianzas entre gobiernos, partidos políticos, Estado y grupos religiosos dominantes<sup>45</sup>. El caso uruguayo tiene sus especificidades y el mexicano<sup>46</sup> (las dos naciones que más han insistido en la laicidad de sus estados) se ha ido transformando en las últimas décadas hacia una laicidad de cooperación. Los cambios en el Estado cubano son una muestra de los tiempos que se viven. Había tomado distancia de lo religioso desde, primero, paradigmas marxistas y ateos, y los últimos años no solo hubo un reconocimiento de lo religioso para los ciudadanos y miembros del Partido Comunista sino que el Estado del Vaticano y sus representantes fueron actores centrales en el proceso de desbloqueo y reanudación de las relaciones diplomáticas con los EE.UU. El recién fallecido líder cubano de la revolución, el comandante Fidel Castro, ha sido el único mandatario a nivel mundial que ha tenido la oportunidad de tener la visita y el reconocimiento por parte de tres papas : Juan Pablo II, Benedicto XVI y ahora Francisco. Más aún, el gobierno cubano fue el actor central para el histórico encuentro en La Habana el 12 de febrero de 2016 entre el Papa Francisco y Kiril, Patriarca de Moscú y de toda Rusia. Cuba, ¿espacio privilegiado del diálogo religioso global? Esto nos muestra que en nuestras sociedades no hay procesos acabados ni desarrollos futuros previstos sino negociaciones constantes.

La matriz dominante en América Latina y el Caribe muestra a los grupos e instituciones religiosas más preocupados por estar dentro del Estado que en la sociedad civil. La pluralidad no ha significado más separación entre Estado y grupos religiosos sino distribución de los privilegios católicos a los nuevos y emergentes competidores en el campo religioso. Como venimos afirmando desde hace años, la modernidad latinoamericana no es la europea ni la de EE.UU., ni los nacionalismos en sus vínculos con las religiones siguen los mismos caminos<sup>47</sup>.

---

poder político asegura o no la libertad de conciencia en el largo plazo; cuáles son los vínculos legales y las negociaciones entre el Estado y los grupos religiosos, y cómo se expresan los grupos religiosos en la sociedad. Una vez más la complejidad y diversidad aparece en las investigaciones.

<sup>45</sup> Fruto también de investigaciones comparadas y de trabajo de campo: Da Costa, N. (org.), *Laicidad en América Latina y Europa. Repensando lo religioso y lo privado en el siglo XXI*, Montevideo, ALFA-CLAEH, 2006.

<sup>46</sup> Blancarte, R., “Le Mexique, une république laïque: fin du chemin ou début des débats?”, in Bauberot, Milot, Portier, *Laïcité, laïcités. Reconfigurations et nouveaux défis*, *op. cit.*, p. 283-308.

<sup>47</sup> Las relaciones y comprensiones entre globalización y religiones, y globalización y nacionalismos, nos exigen resolver problemas conceptuales en un capitalismo desregulador a nivel global con una vida social cada vez más heterogénea, compleja y contradictoria. Simplificar este proceso bajo el rótulo de “populismos” confunde más que esclarece. Un estudio actual comparado entre América Latina, Europa y EE.UU. en:

En nuestro país, como en la mayoría de América Latina, fue y es dominante la que podemos llamar *laicidad subsidiaria*. Los partidos políticos y movimientos sociales buscan tener “políticas para los grupos religiosos” y los grupos religiosos buscan tener “pastorales socio-religiosas” para el Estado, la sociedad política y la sociedad civil. Hay un sueño del “obispo propio” (sacerdote, pastor o rabino) que hoy se ha trasladado al “sueño del Papa propio” que cada partido y dirigente partidario desea poseer para su beneficio.

Por otro lado el Estado no monopoliza sino que realiza políticas públicas de salud, de vivienda, sociales, educativas y culturales en colaboración estrecha con los grupos religiosos a los cuales financia para esas actividades. Y esto no sólo con fines instrumentales sino por creencias de los propios actores gubernamentales y de la sociedad civil.

La laicidad debe tener como horizonte de sentido en América Latina la creación de una ciudadanía democrática religiosa que iguale a todas las creencias religiosas y convicciones en el espacio de la sociedad civil, combata las empresas mediáticas, las leyes y los poderes judiciales que discriminan, luche por la ampliación de derechos universales para todas las personas y trate que el Estado democratice los bienes de salvación evitando monopolios y privilegios.

En síntesis, se trata de seguir investigando, comparando, comprendiendo y construyendo conceptos y categorías, y de continuar abiertos a la imaginación sociológica para expresar tanto las continuidades como las rupturas en la modernidad religiosa latinoamericana y caribeña que está en continua recomposición. Dado que el entramado social de las experiencias y creencias religiosas no puede ser dejado de lado, también allí debemos – como ciudadanos que investigamos – continuar construyendo sociedades más justas, democráticas e igualitarias, ampliando derechos, en especial desde las víctimas de ayer y de hoy. Sabemos que al hacerlo se amplían los horizontes y esperanzas de sentido de unos y otras.

## RESUMEN / PALABRAS CLAVES

En este artículo reflexionamos sobre cómo es analizado, explicado e interpretado el “mundo” de las actuales creencias y grupos socio-religiosos en América Latina y el Caribe. Una nueva reflexión epistemológica debe reconocer una hermenéutica que se nutra desde los actores y ponga en tela de juicio paradigmas coloniales. En efecto, el capitalismo ha reconfigurado múltiples modernidades religiosas y la latinoamericana es una más entre varias. Esto exige nuevas categorías para redefinir conceptos como secularización y laicidad, y para

reinterpréter las estrechas relaciones que en el continente se han construido entre la política, la cultura, el cuerpo, lo económico, lo simbólico y en especial el Estado.

Modernidad latinoamericana, Catolicismos, Evangelismos, Reflexión epistemológica, Política

### **RÉSUMÉ / MOTS-CLÉS**

Dans cet article nous nous proposons de réfléchir sur la manière dont est analysé, expliqué et interprété le monde des actuelles croyances et des groupes socio-religieux en Amérique latine et dans les Caraïbes. Une nouvelle réflexion épistémologique se doit de reconnaître une herméneutique qui se nourrit à partir des acteurs et remet en question les paradigmes coloniaux. En effet, le capitalisme à reconfiguré de multiples modernités religieuses, dont la latino-américaine parmi d'autres. Ceci exige de nouvelles catégories pour redéfinir des concepts comme sécularisation et laïcité et pour réinterpréter les relations étroites édifiées sur le continent entre la politique, la culture, le corps, l'économique, le symbolique et, tout particulièrement, l'État.

Modernité latino-américaine, Catholicismes, Évangélismes, Réflexion épistémologique, Politique

### **ABSTRACT / KEYWORDS**

In this paper we carry on a reflection about how the "world" of Latin-American and Caribbean present beliefs and social-religious groups is analyzed, explained and interpreted. A new epistemological approach must recognize a hermeneutics which feeds upon the actors themselves and questions colonial paradigms. Indeed, capitalism has reconfigured various religious modernities of which the Latin-American one is just one among others. This demands new categories to redefine concepts such as secularisation and secularity, and to reinterpret the narrow relations built in the continent between politics, culture, body, the economic aspect and the symbolic one, and the State above all.

Latin-American modernity, Catholicisms, Evangelisms, Epistemological thinking, Politics