

PLURALISMO RELIGIOSO, NUEVAS IDENTIDADES Y CULTURA POLITICA EN AMERICA LATINA

Resultado de Investigación

GT 21: Sociología de la religión

Cristián Parker G.
Instituto de Estudios Avanzados
Universidad de Santiago de Chile

Resumen

En forma definitiva para el siglo XXI la presencia de lo religioso en el campo político latinoamericano ya no puede ser interpretada con esquemas ideológicos o reduccionistas como lo hiciera la sociología política durante el siglo pasado.

Los movimientos y partidos políticos que en épocas pasadas se inspiraban en valores religiosos (aunque ya no confesionales como la DC) se han pragmatizado o disuelto; los movimientos religiosos como la teología de la liberación de fines del siglo XX se han invisibilizado. Los nuevos movimientos sociales entretejen vinculaciones complejas con valores de inspiración espiritual en el marco de una sociedad cuyo campo religioso y cultural es ahora mucho más plural que nunca antes.

La creciente intervención de las iglesias en una agenda política “moral” no amenaza al sistema democrático y los datos disponibles indican que ninguna tendencia religiosa – en la pluralidad actual de opciones – privilegia opciones políticas antidemocráticas o autoritarias.

En este complejo panorama sociopolítico latinoamericano en que nuevos referentes sociales y políticos progresistas o de nueva izquierda emergen, en que se acrecienta la crisis de la representación política, se genera también una extensión y visibilización de formas religiosas des-institucionalizadas. Nuevas identidades emergen lo que desecha las identificaciones clásicas de la modernidad entre espíritu religioso - conservadurismo y espíritu progresista - laicismo.

Son otros los factores y los carriles por los cuales nos conducen ahora las nuevas interpretaciones que posibiliten comprender la evolución de la relación, religión y política, religión y cultura, en los escenarios de la América Latina actual.

Palabras claves: Pluralismo religioso – identidades religiosas y políticas – religión y política

1. Introducción.

La relación entre religión y política en el siglo XXI ha sido principalmente alterada por el hecho de que se ha superado la privatización de la religión que fuese fundamental en la teoría de la secularización. Las corrientes religiosas han resurgido en la escena pública siendo compatibles con el sistema democrático, como bien muestra Casanova (1994). La diferenciación entre campo religioso y campo político se mantiene y no han disminuido las prácticas y creencias religiosas pero ellas interactúan con el campo político de diversa manera a como estábamos acostumbrados a observarlas durante el siglo XX. Esto es particularmente cierto en el caso latinoamericano.

La presencia de lo religioso en el campo político latinoamericano ya no puede ser interpretada con esquemas reduccionistas. La religión ya no constituye otro factor ideológico en la escena política pero tampoco es un simple dictado de los líderes eclesásticos.

En una época marcada por las transformaciones post-Guerra Fría, por los procesos de globalización, y por el capitalismo periférico y en desarrollo de los países de la región, las creencias y prácticas religiosas de los fieles no parecen inspirar en forma directa opciones políticas. Los fieles - que son también ciudadanos en estas nuevas realidades - entremezclan fe y política de maneras inéditas.

Los movimientos y partidos políticos que en épocas pasadas se inspiraban en valores religiosos (no siendo ya confesionales como la democracia cristiana (Grenoville, 2011)) han entrado en crisis y han adoptado posturas más pragmáticas. Los movimientos religiosos como la teología de la liberación de fines del siglo XX, que incidían de manera relevante en el campo político, también están en crisis. La re-configuración de los nuevos movimientos sociales entretejen vinculaciones complejas con valores de inspiración religiosa en el marco de una sociedad cuyo campo religioso y cultural es ahora como nunca pluralista.

En efecto, el clivaje político-religioso ya no pasa por las ideologías de la Guerra Fría. Las iglesias ya no son representantes de opciones conservadoras frente a las opciones liberales, progresistas y socialistas. El clivaje no es el de opciones creyentes de un lado frente a opciones laicistas y no creyentes del otro. Hoy día se observa que las opciones de los creyentes se ubican en todas las posiciones del espectro político.

Una vez superado el trauma de la Guerra Fría, en los procesos de democratización, los datos nos indican que las denominaciones religiosas no son factores relevantes en la conformación de las opciones políticas.

Las encuestas del World Value Survey de la década de 1990 realizadas en Argentina, Brasil, Chile, Colombia, República Dominicana, El Salvador, Guatemala, México, Perú, Uruguay y Venezuela son reveladoras.

Cuando se analiza el cruce de la pregunta acerca de la pertenencia a una denominación religiosa y las opciones en un espectro político de izquierda a derecha, la gran mayoría de los datos nos muestran que las tenencias gruesas de católicos, protestantes y evangélicos no es particularmente diferente de las opciones políticas expresadas por el promedio de la población. Salvo leves variaciones en las tendencias observadas en algunos países como Argentina (1995), México (1996) y Perú (1996), no existe ninguna tendencias acentuadas en el sentido de que los miembros de diversas denominaciones apoyen opciones claras de tipo conservador o bien opciones claramente de izquierda. Esto nos lleva a sugerir que el clivaje derecha - izquierda ya no sirve para comprender las posturas de los creyentes y tampoco sirve para comprender las posturas de las Iglesias.

Las identidades religiosas no se construyen a partir de premisas ideológicas sino que a partir de premisas simbólico-culturales. Las identidades políticas tampoco se construyen más a partir de opciones primordialmente religiosas sino a partir de opciones de valores e intereses seculares.

En lo que sigue analizaremos cómo ha variado el campo religioso Latinoamericano.

Observamos la realidad religiosa y política latinoamericana desde la perspectiva teórica de la sociología comprensiva analizando los motivos y acciones de los principales actores del campo religioso, tanto instituciones eclesiales, como fieles-ciudadanos. La metodología básica consiste en un análisis de tipo histórico-sociológico que recoge fuentes primarias, bases de datos y encuestas a nivel continental, y se basa también en variados estudios a nivel de países.

El principal dato del cambio histórico es que el continente es hoy más plural que en el siglo XX. Ha dejando de ser un “continente católico” con todas las implicancias políticas y culturales que ello implica (Parker, 1996, 2012^a; 2012^b). Las transformaciones del campo político y en especial de los procesos democráticos han redefinido las identidades en un contexto de diversidad cultural creciente. Así veremos cómo el catolicismo, que fuese la fuerza hegemónica religiosa y cultural con su gran influencia en el campo político, ahora lucha por recomponer su posición simbólica predominante...frente al creciente número de grupos evangélicos y a la diversidad religiosa y cultural acentuada.

Las temáticas que ha traído la agenda política de las décadas de los 90 y 2000 en casi todos los países desde México hasta Argentina han estado conflictuando a las iglesias en el aspecto moral y social. Los nuevos movimientos sociales, de género, de jóvenes, étnicos, de orientación sexual, de pobladores y consumidores, de migrantes, ambientalistas, etc. conllevan connotaciones culturales mucho más fuertes (que opciones ideológicas clásicas) (Garretón, 2002) y en ocasiones levantan banderas que se oponen a los discursos de las iglesias con temáticas que, sin embargo, son reivindicadas por parte importante de las sociedades civiles e incluso gobiernos progresistas de la región, como los derechos indígenas, las libertades fundamentales, la no discriminación, el divorcio y el aborto, el matrimonio homosexual, la defensa del medio ambiente, en fin temas para los cuales las iglesias con su antiguo discurso y práctica social no estaban preparadas para enfrentar.

2. Factores del cambio político – religioso.

Los países latinoamericanos han atravesado durante las dos últimas décadas por una serie de cambios sociopolíticos fundamentales. Las economías se han integrado a la globalización, se han logrado progresos en los niveles de vida, pero subsisten las desigualdades sociales y la violencia social. Los procesos de democratización desde mediados de los 80 han progresado. En el campo político ha habido una relativa estabilidad, interrumpida sólo por crisis episódicas. El sistema de partidos se ha reconfigurado, en el marco de un gran desprestigio de la política.

Frente al período de predominancia de políticas y movimientos neoliberales en la primera fase democratizadora, en años recientes una serie de grupos políticos de una nueva izquierda y de centroizquierda han estado al frente de los gobiernos y han procurado avanzar en transformaciones sociales en el marco de proyectos desarrollistas o popularesⁱ, con orientaciones de política exterior independientes y/o antiimperialistas, no sin apoyar políticas de crecimiento y estabilidad, favoreciendo economías extractivistas.

Durante la época de los regímenes autoritarios (década de los 70 y 80) las iglesias cristianas – católicas y evangélica – estaban enfrentadas a los regímenes autoritarios y su postura se marcaba en términos de si defendían los derechos humanos o bien apoyaban los regímenes dictatoriales.

Los principales argumentos de las iglesias que defendían los regímenes de Seguridad Nacional era la defensa de la civilización cristiana frente a las amenazas que representaba el comunismo y el socialismo. Los argumentos de las iglesias que se jugaron por la defensa de la libertad y los derechos humanos eran una teología encarnada que asentaba el compromiso social de la fe cristiana.

Durante la transición a la democracia en los 80 – luego de los regímenes autoritarios - las iglesias retornaron a sus actividades pastorales, aunque mantuvieron una serie de actividades sociales. En el campo católico, frente a la gran influencia adquirida por la teología de la liberación y las comunidades eclesiales de base la política vaticana bajo Juan Pablo II fue acentuar medidas disciplinarias y renovar el episcopado con nombramientos de Obispos del ala conservadora. El énfasis de la pastoral oficial pasó de los temas sociales a los temas morales. La política de Benedicto XVI fue de continuidad con esta perspectiva.

Las intervenciones, sobre todo de parte de los “partidos” o “movimientos”, principalmente evangélicos, en varios países (Brasil, Perú, Centroamérica), aunque con discursos religiosos y/o moralizantes, han tenido que ver más bien con la defensa de sus derechos corporativos frente al Estado y a la Iglesia Católica en la arena política, buscando afirmarse en el competitivo y plural campo religioso.

Debe anotarse, que si bien en todos los países hay separación Iglesia- Estado no siempre en todos ellos las minorías religiosas se sienten tratadas con igualdad de derechos que la otrora hegemónica Iglesia católica. En la inmensa mayoría de casos las constituciones, leyes y normativas garantizan igualdad institucional para las iglesias y credos religiosos no católicos afirmando el principio democrático de separación de las esferas de lo público secular y del mercado y de las iglesias, así como el libre

ejercicio de cultos. Pero en la práctica y por medio de costumbres bien enraizadas en las tradiciones políticas nacionales, las iglesias y cultos no católicos se ven en desventajas, cuando no discriminadas. Es este mismo factor acerca del cual ahora tienen mayor ingerencia las intervenciones en política contingente de parte de las iglesias. Las iglesias católicas que bregan por no ser despojadas de antiguos privilegios frente a las iglesias protestantes y evangélicas, recién llegadas a la esfera pública desde mitad de siglo XX, que buscan salir de su minoría de edad y ser tratadas con igualdad de oportunidades por parte del Estado laico.

Por otra parte, la re-configuración de las sociedades civiles bajo la inserción a la globalización ha modificado los referentes identitarios que anteriormente eran ideológico-políticos y ahora son político-culturales (Lechner, 2006).

En efecto los nuevos movimientos sociales tienen connotaciones locales y al mismo tiempo globales y ya no se construyen sobre la base de las diferenciaciones de clases sociales. Las referencias de estos movimientos ya no son en clave de lectura desarrollo/ subdesarrollo; dependencia / liberación sino que ahora afirman posturas antiglobalizadoras (Mc Michel, 2005) bajo la bandera de que “otro mundo es posible” rechazando el neoliberalismo desde perspectivas y estrategias diversas, afirmando en el marco de lo que Sachs (1992) llama el “localismo cosmopolita” la diversidad cultural, los derechos humanos y diversas reivindicaciones de identidades locales y particulares frente a las amenazas de un proyecto globalizador que afirma el crecimiento, el extractivismo y modelos inequitativos de desarrollo.

La autonomía de estos nuevos movimientos sociales surgidos bajo el autoritarismo al amparo de las Iglesias (Teixeira, 1993) – en variados países de la región - se ha manifestado poderosa en sus consecuencias en el plano religioso: con los procesos de democratización, la mayoría de sus dirigentes se han alejado de la Iglesia y se han vuelto receptivos a contenidos doctrinales liberales (como la aceptación del divorcio) y nuevas espiritualidades y creencias sincréticas: donde ciertos elementos del catolicismo social se combinan con neoesoterismos y New Age (Tavares, 2000). Estamos ante movimientos que, a diferencia del sindicalismo clásico del siglo XX, de orientaciones anarcosindicalistas, populistas o socialistas que se declaraban irreligiosos, son movimientos que no se cuestionan para nada las convicciones religiosas y muy por el contrario, algunos de ellos, sin llegar a ser confesionales, afirman valores inspirados en el cristianismo social o liberador.

En este contexto el sistema democrático con altibajos ha estado procurando satisfacer las demandas de sus ciudadanos. La agenda ha sido económica y social, la religión no ha sido temática de interés público.

En el estudio de Latinobarómetro de 2008, (Latinobarómetro on line) se preguntó a los ciudadanos de 18 países cuáles derechos garantizaba la democracia en sus respectivos países. La primera mención fue en un 79% “libertad de profesar cualquier religión”, seguido de “libertad para elegir mi oficio o profesión” (68%), “libertad para participar en política” (63%) y “libertad de expresión siempre” (58%). Las últimas menciones fueron para “justa distribución de la riqueza” (25%) y “protección contra el crimen” (24%).

Esto es, el sistema político democrático latinoamericano parece haber garantizado – frente a sus ciudadanos - el pluralismo religioso por sobre la seguridad ciudadana y la justa distribución de la riqueza que son de los temas que más inquietan a los ciudadanos.

Por su parte, el prestigio de las Iglesias ha decaído durante la última década. Efectivamente las denuncias de pedofilia y de corrupción – más relevantes las primeras en la Iglesia Católica, las segundas en iglesias evangélicas - han debilitado mucho la presencia de las iglesias en la esfera pública.

Durante años la influencia política de la Iglesia católica frente a los Estados latinoamericanos fue muy característica dada la enorme importancia y peso hegemónico que tenía esa iglesia en una sociedad que era mayoritariamente católica.

En algunas sociedades, dada las historias nacionales, se gestaron alternativas políticas de orientación demócrata cristiana como en Venezuela, Chile, República Dominicana, Costa Rica, El Salvador, Guatemala y Nicaragua. Estas opciones socialcristianas, luego de la revolución cubana y el ejemplo del cura guerrillero Camilo Torres, fueron siendo secundadas por opciones de cristianos por el socialismo hacia fines de los 60. El surgimiento de la teología de la liberación – en una época de profunda renovación de la Iglesia católica postconciliar y post Medellín, - en los inicios de los 70, marcó un giro muy relevante que legitimó el hecho que cristianos adoptasen posturas de izquierda.

La teología de la liberación tuvo su auge cuando las fuerzas ortodoxas del socialismo marxista ya estaban en crisis: hacia fines de los 70 e inicios de los 80. En esa época las alternativas de izquierda en Centroamérica eran encabezadas por el sandinismo heterodoxo, los socialismos reales ya venían en declive, se aceleraban las reformas de Gorbachov y todo cambiaba en los países del este europeo. Todo ello culminó en el año 1989 con la caída del Muro de Berlín.

Esas transformaciones religiosas influyeron en el campo político post Guerra Fría dado que la mirada crítica hacia la religión como “opio del pueblo” quedó irremediablemente superada por los acontecimientos.

Por ello, en los contextos democráticos posteriores, en las décadas recientes, la intervención de las iglesias en la arena política latinoamericana ya no obedece a factores ideológico-religiosos sino mucho más a motivos de defensa de sus prerrogativas institucionales y a temas morales. Lo que puede explicarse, al menos parcialmente, por el crecimiento de las iglesias evangélicas que han ido abandonando posturas dualistas y de marginación social y política.

Esta intervención de las iglesias en las esferas públicas no son la reedición de intervenciones clericalistas y más bien obedecen a la evolución de muchas iglesias evangélicas desde el tipo secta enfrentadas al mundo pecador a posturas tipo iglesia acomodadas en el mundo para mejor evangelizarlo.

En efecto, las iglesias en la tipología troeltschiana (Troeltsch, 1960), son más bien conservadoras, las sectas son más bien rupturistas con el orden establecido por motivos de renovación religiosa.

Pero no se debe olvidar que en América Latina las iglesias han sido fundamentalmente conservadoras del orden moral y, a lo más, propiciadoras de reformas en el plano social. Nunca las Iglesias en la historia del cristianismo han sido revolucionarias, lo han sido los movimientos o grupos religiosos proféticos o milenaristas, o grupos y movimientos al interior de las Iglesias. Y la Iglesia católica, fundamentalmente desde la época colonial, ha sido un factor importante de estabilidad del orden social, moral y político en los países de la región.

Por lo mismo, en la medida en que las iglesias pentecostales o evangélicas han ido abandonando posturas originalmente sectarias en términos de condena radical del mundo, y en la medida en que se han ido transformando en iglesias que se acomodan al mundo, en esa misma medida han ido participando en el campo político como un actor más sometidos a las influencias normales de todos los actores de las sociedades civiles.

Las iglesias protestantes y evangélicas más bien han debido luchar por salir de su condición de minoría religiosa discriminada por el poder, y en esa medida han debido insertarse en el mundo político para defender sus propios interesesⁱⁱ luchando contra la hegemonía católica y aliándose pragmáticamente con las fuerzas política que les garantice espacios de reconocimiento así sean corrientes autoritarias, centristas, populistas o de izquierda.

3. Nuevas realidades en la relación religión y política y diversidad de identificaciones.

Las influencias sociales en el declive del catolicismo no han provenido principalmente del campo político o de los procesos históricos y las crisis coyunturales. Lo que ha sido un factor relevante en la predisposición al cambio de paradigma en materia religiosa en la mentalidad de las masas

latinoamericanas han sido transformaciones culturales que han abierto modos de pensar, de actuar y de sentir; nuevas relaciones con los bienes y sus usos en un mercado que acentúa brechas y genera diversidad de estilos de vida, que abre a contactos internacionales, que derriba normas morales tradicionales; medios de comunicación que conectan con una gama mucho más diversa de culturas; mejores niveles de escolarización y pluralidad mayor de alternativas educativas; y manifestación de una sociedad pluricultural, diversa y en movimientos que reivindican derechos y esferas de la vida contrarios a las instituciones y valores tradicionales. En efecto, todas las tendencias de cambio en términos de las corrientes culturales que hemos analizado han interactuado con las tendencias de cambio dentro del campo religioso (ver Pace, 1997; Frigerio, 1999; Debray, 1996; Davie, 2004; Parker, 2008a y 2009).

La presencia creciente de los nuevos movimientos indígenas, junto a las reivindicaciones de derechos para la mujer (Htun, 2009; World Bank 2012) y las minorías étnicas (afroamericanos, inmigrantes) y sexuales (homosexuales, lesbianas) -que una cultura ambiente mucho más abierta estas últimas dos décadas ha ido legitimando- son un constante desafío a la ortodoxia católica. Las contradicciones de la sociedad capitalista desde la década de los 90 han acrecentado la emergencia de movimientos y corrientes populistas y de la nueva izquierda latinoamericana, pero ahora ésta no está en contradicción con la religión. Lo novedoso es que ya no estamos ante movimientos cuya inspiración sea laica o irreligiosa. Por lo mismo, los nuevos movimientos sociales que resisten a las injusticias se inspiran en ideologías heterogéneas y muchos aceptan, conviven o se nutren de forma implícita de teologías (de la liberación, feminista, ecologista, entre otras) o de espiritualidades (cósmicas, ecologistas, holísticas, anticonsumistas, antiglobalizadoras) sin que reproduzcan para nada orientaciones confesionales o neoconfesionales.

Las tendencias políticas de los fieles son hoy mucho más diversas y heterogéneas que antaño cuando se afiliaban con posturas ideológicas de la Guerra Fría. Para analizar este fenómeno debemos recordar que la relación religión y política, y la relación iglesia estado, no puede ser comprendida en abstracto sino en el marco de los contextos históricos y nacionales. Dado que los países latinoamericanos tienen diferentes historias de sus religiones y de sus campos políticos es previsible que estemos ante un panorama muy diversificadoⁱⁱⁱ.

En cuanto a una temática clave de la relación religión y política estos años, a saber, la relación entre opciones religiosas y las opciones democráticas es posible observar un cuadro bastante revelador.

Hacia la década de 1980 los regímenes autoritarios en América Latina fueron siendo reemplazados por regimenes democráticos. A pesar de que este continente ha desarrollado ya procesos democráticos durante los 90 y 2000, con altibajos y crisis pero con cierta consolidación democrática hasta el presente, el riesgo del autoritarismo es un factor todavía presente.

Las encuestas Latinobarómetro han interrogado acerca del apoyo a los regímenes democráticos durante todos estos años^{iv}. El apoyo a la democracia oscila entre 61% en 1996; 53% en 2004, y 61,5% en 2009 mientras el apoyo al autoritarismo oscila entre 18% en 1996 y 15% en 2004 y 2009. Las actitudes de indiferencia en cambio – mucho más significativas como amenaza latente de deslegitimación democrática – van de 16% en 1996 a 21% en 2004 y 17% en 2009.

El análisis de la encuesta de 2009 según adhesión a denominación religiosa nos refleja un resultado bastante significativo porque revela que el factor religioso no es predictor seguro de actitudes hacia la democracia o en contra de ella^v.

En cuanto a los católicos – que son el mayor número de encuestados en todos los 18 países en el estudio – sus opciones democráticas siendo mayoritarias, por cierto, no marcan diferencias y siguen al promedio de la población en general. Igual distribución que sigue a la media sucede con los que se autodenominaron “evangélicos” (sin especificar iglesia).

El análisis de las tendencias relativas nos indica que salvo los metodistas que son consistentemente defensores de la democracia en muchos países (Bolivia, Ecuador, México, Paraguay, Perú, Rep.

Dominicana, Uruguay y Venezuela), todas las demás adhesiones religiosas sufren muchas variaciones locales en sus opciones.

Los que se autoclasifican en “Otras religiones”, se declaran partidarios de la democracia en Bolivia, Costa Rica, Honduras y Nicaragua. En Guatemala se dividen entre el apoyo a la democracia y el autoritarismo. En México optan por la indiferencia. En todos los demás países siguen la media.

Los que se declaran “Creyente que no pertenece a una Iglesia”, en Colombia, Honduras México y Perú defienden la democracia. En Bolivia, Costa Rica y Venezuela, en cambio, optan por el autoritarismo. En Guatemala se declaran indiferentes.

En relación a los así clasificados como “Agnósticos”, (aunque no en todos los países aparece esta categoría) en Chile, Costa Rica, Perú y Uruguay son partidarios de la democracia. En Ecuador, en cambio, o son autoritarios o indiferentes.

Los ateos, por su parte, se declaran defensores de la democracia en Argentina, Brasil, Colombia, Ecuador, El Salvador, Paraguay y Venezuela. En Bolivia y en México aparecen apoyando al autoritarismo.

Los cultos afro/americanos, Umbanda, etc., (que sólo son categoría de encuesta en Argentina, Brasil Nicaragua y Uruguay), apoyan la democracia en Argentina, Brasil y Nicaragua. En Uruguay su distribución sigue la media.

En conclusión y mirando las fluctuaciones generales de los datos reseñados, no parece haber iglesias que predispongan hacia opciones claras y consistentes frente a la democracia o el autoritarismo, salvo la excepción metodista.

Los adherentes de iglesias pentecostales u otras iglesias evangélicas varían desde posiciones democráticas hasta posiciones autoritarias pasando por varias posturas de indiferencia. No hay evidencia que las iglesias evangélicas consistente y coherentemente apoyen sistemáticamente opciones antidemocráticas y conservadoras. Debe, sin embargo, anotarse que existe esa leve tendencia al indiferentismo democrático entre Mormones, Testigos de Jehová y pentecostales.

Salvo la leve tendencia observada entre los ateos favorables hacia la democracia no hay evidencia que los agnósticos, creyentes sin iglesia y no creyentes apoyen en mayor proporción significativa la democracia o al autoritarismo.

Los datos analizados son en general consistentes con las tendencias observadas en las encuestas realizadas por la WVS (World Value Survey) entre 1995 y 2004 en 9 países de América Latina^{vi}.

En esas encuestas la clasificación de denominaciones religiosas es más estrecha y no admite las categorías del Latinobarómetro. Se agruparon las opciones religiosas en católico, protestante+evangélico, judía y otra religión. Frente a la pregunta “La democracia puede tener problemas pero es mejor que otro sistema” los que declaran estar “muy de acuerdo” y “de acuerdo” sumados van desde un 78% hasta un 93%.

El análisis de la variable religiosa no arroja, en general, ningún resultado significativo: todas las adhesiones a religiones se distribuyen por país de la misma forma que la distribución media de apoyo a la democracia con variaciones insignificantes. Esto quiere decir que el hecho de ser católico o protestante no esta influyendo en la respuesta: igualmente apoyan la democracia como todo el mundo en su país.

Al análisis precedente debemos agregar que las opciones religiosas de los partidos políticos y movimientos progresistas, populistas y de izquierda en la nueva izquierda de América Latina ya no son antirreligiosas. Incluso se apoyan muchas veces en referentes, valores y símbolos religiosos lo que hubiese sido impensable en plena época de la Guerra Fría.

Los casos del recientemente fallecido Hugo Chávez en Venezuela y de Dilma Rousseff en Brasil son paradigmáticos. Ambos han tenido una postura bastante especial en relación a la religión. Hugo Chávez, proclamado fundador del Socialismo del Siglo XXI, declaró en varias oportunidades su fe cristiana y el haberse inspirado en valores de justicia de la teología de la liberación. Inclinación

religiosa que se vio acentuada hacia el final de sus días en los cuales también se apoyó espiritualmente en maestros y rituales de la santería.

Dilma proviene de un movimiento como el Partido de los Trabajadores que en una medida surgió en la época de la dictadura al amparo de las Iglesias e inspirados muchos de sus dirigentes en la teología de la liberación. Pero en la medida en que los años de gobierno de su antecesor Lula da Silva fueron pragmatizando los contenidos ideológico- socialistas y cristianos del PT, en esa medida Dilma aparecía en las elecciones como una postura poco religiosa e incluso inclinada hacia valores contestados por las iglesias como el aborto. La estrategia electoral de Dilma, ante José Serra que contaba con mas apoyo de las iglesias fue precisamente garantizar que ninguna bandera abortista sería apoyado bajo su gobierno y varió su imagen hacia una persona comprometida en rituales y valores cristianos (visitando templos católicos y evangélicos profusamente durante su campaña) (Mariano y Oro, 2012).

El caso de Evo Morales es paradigmático en otro sentido por cuanto al declarar en sus opciones socialistas- indigenistas que la Iglesia católica debía ser superada y debían suprimirse las clases de religión católica en las escuelas públicas, se enfrentó a la jerarquía no porque él tuviese personalmente inspiración irreligiosa o anticlerical sino porque la reivindicación que su gobierno hace de los valores, identidades y culturas ancestrales indígenas le lleva a revalorizar cultos indígenas y símbolos como la Pacha Mama, que vienen a cuestionar la preeminencia de simbologías católicas en el estado boliviano.

En varios casos latinoamericanos los gobiernos afirman la separación Iglesia Estado, en el marco de la afirmación de un Estado laico, y buscan la ampliación del pluralismo religioso.

Ahora los principales conflictos son de orden moral y de orden jurídico- institucional respecto a la libertad religiosa.

El primero es la confrontación por valores como el aborto, el matrimonio homosexual, etc. El segundo es por las prerrogativas que busca mantener la Iglesia Católica frente a Iglesias evangélicas que ahora, con mayor presencia evidente en la sociedad, buscan reconocimiento y legitimidad institucional en el marco jurídico legal.

En torno a estas dos problemáticas se centran los conflictos entre iglesias y Estado, las posturas de las iglesias y las búsquedas de las alianzas de parte de partidos y movimientos a la hora de obtener apoyos electorales y evitar el veto moral de las iglesias.

Por otra parte, los partidos políticos de inspiración religiosa como los poderosos Partidos Demócratas Cristianos en varias experiencias, tanto como los movimientos político-religiosos como la Iglesia popular y la teología de la liberación (Correa, 1986) ya no tienen la influencia de ayer y tampoco ofrecen valores de inspiración religiosa que incidan de manera efectiva en la arena política contemporánea.

Los cierto es que en el contexto post Guerra Fría los PDC se han pragmatizado y han abandonado sus inspiraciones ideológicas en el social cristianismo clásico.

Allí donde los centristas católicos se han aliado con la izquierda se han encontrado en una situación muy difícil. “En tanto han adoptado un criterio de apertura moderada frente a los temas de valores, se han expuesto no sólo a la arremetida de la nueva derecha, sino también a las presiones de la misma Iglesia” (Santoni, 2012).

4. Nuevas identidades y factores cruzados, multivariados.

Todas las tendencias analizadas, la influencia del mercado y la nueva economía, los medios de información y comunicación, las transformaciones en el campo educativo y los nuevos movimientos sociales han estado influyendo en la transformación del campo religioso generando las condiciones para que los fieles católicos ya no reproduzcan en forma tradicional sus adhesiones a la fe recibida de sus padres y busquen otras alternativas. Los católicos, sin embargo, mantienen opciones políticas que siguen los patrones del grueso de la población en cada país. Los evangélicos, por su parte, como hemos

observado, han estado optando por posturas muy variadas dependiente de muchas circunstancias y factores.

Las opciones político partidistas ya no son exclusivas y excluyentes y se combinan de diversas formas con opciones valóricas y culturales lo cual incide en las opciones de los creyentes y no creyentes. Las identidades políticas ya no vienen marcadas a fuego por tradiciones religiosas.

En general los nuevos movimientos sociales se están desarrollando sobre un nuevo escenario marcado por una interculturalidad (García Canclini, 2003; Ameigeiras y Jure, 2006; Gutiérrez, 2006; Parker 2006 y 2008b; Fornet-Betancourt, 2007). La temática intercultural hoy en América Latina puede comprenderse a la luz de varios procesos histórico-culturales, pero principalmente es el resultado del movimiento étnico y social (Bengoa, 2000; Bastida, 2001), del incremento de las migraciones y del pluralismo religioso creciente.

El despertar indígena, en particular, ha significado ciertamente la revalorización de sus propias tradiciones religiosas (Parker, 2002, , 2008b) lo cual ha venido a revitalizar un campo religioso distinto y distante de las religiones e iglesias oficiales. En fin, conceptos en boga como «conflicto étnico», «multiculturalismo», «interculturalidad» y «cultura mestiza» reflejan, entre otros, la contribución de inmigrantes y grupos étnicos a la diversidad cultural de las sociedades latinoamericanas (Gutiérrez, 2006) que siempre fueron construidas sobre relaciones interculturales (negadas y colonizadas), pero que otrora fueron autorrepresentadas como sociedades mono culturales: católicas, apostólicas, romanas y occidentales.

Por otra parte, si bien existe una fuerte cultura de consumo ésta influencia las opciones religiosas y políticas de manera indirecta. Es objetable la tesis que afirma que las opciones religiosas de los latinoamericanos obedezcan al sistema cómprese, úsese y bótese de la sociedad de consumo. Los bienes simbólico-religiosos son variables y pueden sustituirse pero, en general, ello está relacionado con decisiones más fundamentales que afectan la vida de las personas (procesos de conversión) y los cambios en las orientaciones de la fe y las creencias pueden ser radicales o superficiales, pero en todo caso no obedecen a la moda. Las interpretaciones corrientes ubican a la cultura de consumo, con su énfasis en el hedonismo, el cultivo de estilos de vida expresivos, el desarrollo de tipos de personalidad narcisista y egoísta como la tumba de la religión. Para Featherstone (1991: 207) la cultura de consumo genera simbolismos que tienen connotaciones religiosas por lo que lo sagrado, en este marco, se sostiene fuera de las religiones organizadas.

La búsqueda de autonomía personal -muy presente en la transformación de la relación de géneros, y por ello más evidente entre las mujeres- se da no sólo en medios acomodados, sino incluso en medios populares (Htun, 2009, Loaeza, 2009, Hagopian, 2009a). En los medios religiosos se asiste a un mayor protagonismo de los laicos, una autonomía creciente respecto de la autoridad eclesial y una búsqueda de personas con sentido religioso que va sobrepasando las fronteras de las creencias y rituales oficiales de las iglesias establecidas.

En nuevos contextos de redefinición de las adhesiones a experiencias comunitarias locales, estando ya superadas las referencias históricas y colectivas, el resurgir de búsquedas de dominio espiritual del cuerpo, en un ambiente de mayor sensibilidad por la naturaleza ecológica y corpórea, lleva aparejado un ambiente propio para la proliferación de espiritualidades sincréticas con componentes místicos, esotéricos e incluso mágicos (tipo New Age); Carozzi, 1999; Tavares, 2000; Guerreiro, 2003).

Esta revalorización de la autonomía personal – sobre todo presente en las culturas juveniles- hace que se reafirmen tendencias anti-institucionales y el rechazo de las ortodoxias para permitir la libertad en las búsquedas de experiencias personales, se da tanto hacia las Iglesias como hacia los Partidos Políticos y las Instituciones del Estado.

En síntesis, las opciones religiosas de los ciudadanos no parecen ser una determinante fuerte de sus opciones políticas. Las múltiples variaciones de posturas políticas de los adherentes (o no) a distintas iglesias y confesiones parecen estar influenciadas por una cantidad de variables y no exclusivamente

por sus convicciones y valores religiosos o no religiosos. Los factores religiosos influyen en algunos casos, pero como no son determinantes, habrá que ver en cada situación nacional, histórica o coyuntural, cómo se comporta la variable religión frente a las opciones políticas.

La religión se ha independizado pues de sus connotaciones políticas de antaño. El catolicismo decimonónico asociado invariablemente al conservadurismo, los protestantismos asociados al liberalismo y las posturas más liberales; radicales y progresistas asociadas invariablemente a posturas irreligiosas y anticlericales ya son cosa del pasado. El clivaje entre religión y política en el siglo XXI pasa por otros factores – principalmente ahora sociocultural - y su dinámica ya no obedece a las viejas tradiciones ideológico- político-religiosas de la sociedad anterior. La religión, per se, ya no constituye arma de la lucha ideológica entre progresistas y conservadores.

Esta predominante mediación sociocultural explica que los discursos religiosos de las iglesias se orientan con mayor frecuencia hacia las costumbres, los valores y la moral. Las prácticas religiosas de los fieles se han diversificado y autonomizado de las iglesias y los rituales y creencias religiosas corren por otros carriles muy distintos y separados de aquellos de la ideología o las opciones políticas. En tanto la Iglesia puede estar condenando el aborto, el fiel puede estar apoyando partidos liberales y progresistas. Los comunistas que son fieles devotos en peregrinaciones de religión popular ya no son vistos como elementos exóticos... y son comunes los ateos que militan en partidos de derecha.

5. Conclusiones.

Las transformaciones observadas pueden deberse a múltiples factores pero sin duda uno de los cambios fundamentales para comprender el cambio de paradigma en las relación religión y política y en el reacomodo de identidades anotados esta dada por el cambio de época y específicamente por las influencias políticas y culturales de la post-guerra fría en América Latina.

Los fieles no construyen sus opciones políticas basados en las referencias eclesiales, en las teologías, en el sentido misionero o en las culturas religiosas de sus iglesias. Se ha dejado atrás la asociación directa entre ser religioso y conservadurismo, ser ateo y ser de izquierda. Las líneas divisorias son hoy complejas, múltiples y transversales.

Toda esta transformación en el campo religioso latinoamericano, la menor influencia relativa del catolicismo y el mayor pluralismo, significa un desafío para la sociología y la ciencia política, que deberán evaluar estos cambios en términos de beneficios o dificultades para la gobernabilidad, el desarrollo del sistema democrático y el avance hacia una sociedad justa (McCarthy,1993).

El secularismo radical todavía sostiene que la fe amenaza a la democracia liberal. Pero hace ya al menos un siglo que las iglesias cristianas se reconciliaron con el sistema democrático y – salvo integristas y fundamentalismos clericales marginales – han abandonado posturas teocráticas.

La política democrática es la forma cómo se resuelven los conflictos de intereses a través de la negociación, la deliberación y el compromiso. Las instituciones religiosas que reclaman la verdad absoluta y divina tienen dificultades para ese tipo de compromisos dado que pone en peligro sus propios principios. Por lo mismo, de parte de las jerarquías eclesiales – el magisterio encargado de la verdad – se puede esperar actitudes dialogantes, pero no se pueden esperar aperturas pragmáticas de largo aliento. Como es posible observar los fieles no están sometidos a las mismas reglas de sus jerarquías. En ellos la diversidad de posturas es absolutamente tolerable.

La separación de la Iglesia y el Estado y la mantención de los principios de diferenciación entre estado, mercado y religión siguen siendo el corazón de un orden secular estable y democrático (Casanova, 1994). Ellos se mantienen como garantía del respeto de los derechos humanos fundamentales, incluyendo el respeto por el derecho a la libertad religiosa.

Las luchas por la democratización de las sociedades pluriculturales de América Latina tienen que ver – como ejemplifica el caso boliviano – con el respeto a las religiones diversas y alternativas (las

religiones indígenas, en este caso) respecto de la religión que fuese oficial (el catolicismo). Más que con el respeto o no de la libertad religiosa per se.

El derecho a la libertad religiosa garantizado constitucional y legalmente provoca conflictos precisamente porque muchas veces consagra pluralismos formales.

Por lo mismo aunque en el actual contexto histórico de América Latina sería absurdo afirmar que las religiones organizadas son incompatibles con la democracia las tensiones de baja intensidad entre las autoridades religiosas y las autoridades del estado secular se mantendrán.

Para el caso norteamericano lo afirmado por Alexis de Tocqueville (2006) en el siglo XIX ha sido válido: el sistema democrático ha sido posible entre otras razones porque los ciudadanos compartían una fe común – la fe protestante principalmente – cuyos agentes libres observaban las claras fronteras entre las iglesias y el estado democrático. Las reservas de Toqueville respecto de la realidad europea, particularmente en relación a las naciones católicas donde lo religioso fue visto como barrera a la democracia ya no se sostienen ni se sostendrá en una América Latina del siglo XXI donde el catolicismo ya no es fuerza conservadora hegemónica y el pluralismo religioso y cultural se ha implantado en la sociedad civil.

La existencia de un pluralismo religioso creciente podría ser un buen síntoma de avance democrático. Pero ello será así en la medida en que las distintas corrientes efectivamente promuevan una actitud de tolerancia y ecumenismo y no se encierren en posturas integristas o fundamentalistas (como ciertamente todavía es el peligro en un número reducido de ellas). En cuanto a las opciones valóricas y morales las iglesias – la católica y la mayoría de las evangélicas - mantienen, en general, una postura conservadora y no es probable que adopten posturas liberales en el futuro próximo. Pero sus feligresías – de acuerdo a las encuestas de opinión – no siguen sus pasos.

La religión es un componente simbólico de primer orden en la construcción del sentido de la vida pero en la relación religión y política ya puede decirse que las identidades religiosas no van acompañadas por identidades políticas. La autonomía de estas dos esferas de construcción de las representaciones sociales en la población latinoamericana obliga a que los análisis deban ser realizados sobre la base de las coyunturas históricas tomando en consideración el creciente pluralismo cultural y religioso.

Notas:

i De acuerdo a los datos disponibles entre los años 2005 y 2009 un 31% de los gobiernos latinoamericanos eran de izquierda; un 31% eran de centroizquierda; un 23% eran de centroderecha y sólo un 15% de derecha. En el período 2009-2013 un 30% eran de izquierda; un 30% de centroizquierda y los gobiernos de centroderecha habían subido al 35%, pero los de derecha habían descendido a un 5%. (Ver Corporación Latinobarómetro, 2011).

ii Las iglesias, tanto la católica como así también las evangélicas, oscilan en sus posiciones en la arena pública entre la defensa de sus intereses institucionales, la defensa de los valores morales y la defensa de la justicia social. (ver Hagopian 2009b).

iii Sobre religión y política en latinoamérica, ver Parker, 1996, Steil, 2001, Oro, 2006, Campos Machado 2006, Da Costa, 2009.

iv Encuestas en Argentina; Bolivia; Brasil; Chile; Colombia; Costa Rica; Ecuador; El Salvador; Guatemala; Honduras; México; Nicaragua; Panamá; Paraguay; Perú; República Dominicana; Uruguay y Venezuela. Pregunta: ¿Con cuál de las siguientes frases está Ud. más de acuerdo? La democracia es preferible a cualquier otra forma de gobierno. En algunas circunstancias, un gobierno autoritario puede ser preferible a uno democrático. A la gente como uno, nos da lo mismo un régimen democrático que uno no democrático.

v Se toman en cuenta no las frecuencias absolutas sino las tendencias relativas (porcentuales) significativas en el cruce de preguntas. Análisis sobre tabulación propia sobre base de datos de Latinobarómetro.

vi Argentina [1995; 1999]; Brasil [1997]; Chile [1996; 2000]; Rep. Dominicana [1996]; Guatemala [2004]; Mexico [1996; 2000]; Peru [1996; Peru [2001]; Uruguay [1996]; Venezuela [1996; 2000]. Fuente: Portal WEB de WVS. Análisis sobre tabulación propia .

Bibliografía

- AMEIGEIRAS, Aldo Rubén; JURE, Elisa; (Compiladores), (2006). Diversidad cultural e interculturalidad, Buenos Aires: Editorial, UNGS.
- BARRERA, Paulo (2001). Tradição, Transmissão e Emoção religiosa, Sociologia do protestantismo contemporâneo na America Latina. São Paulo: Ed. Olho d'Agua.
- BASTIAN, Jean Pierre (comp.) (1993). Protestantes, liberais y francmasones: sociedades de ideas y modernidad en América Latina, siglo XIX, México: CEHILA, FCE.
- BASTIDA MUÑOZ, Mindahi C.(2001). Quinientos años de resistencia: los pueblos indios de México en la actualidad, México D.F.: UAEM.
- BENGGOA, José (2000), La emergencia indígena en América Latina, Santiago, FCE.
- BOURDIEU, Pierre (1971). Génese et structure du champ religieux, Revue Francaise de Sociologie, 1971, vol. XII, 295–334.
- CAMPOS MACHADO, María das Dores (2006). Política e Religião, A participação dos evangélicos nas eleições, Rio de Janeiro: Ed., FGV.
- CAROZZI, María Julia (1999). A Nova Era no MERCOSUL. Petrópolis: Vozes.
- CASANOVA, Jose (1994). Public Religions in the Modern World, Chicago: University of Chicago Press.
- CASTELLS, Manuel (1999). La era de la información: economía, sociedad, cultura. Vol. II: El Poder de la Identidad, México: Ed Siglo XXI.
- CORPORACIÓN LATINOBARÓMETRO (2011), Informe 2011, Santiago: Banco de Datos en Línea. www.latinobarometro.org.
- CORREA, Enrique (1986). Cristianismo de izquierda e Iglesia popular. Continuidad y ruptura del 60al 80”, Nueva Sociedad, n. 82, pp, 102–109.
- DA COSTA, Néstor (2009). La Laicidad Uruguaya, Archives de Sciences Sociales des Religions, Vol. 54 N° 146, pp 137–155.
- DAVIE, Grace (2004), New Approaches in the Sociology of Religion, a Western Perspective. Social Compass, Vol. 51, N° 1, 73-84.
- DEBRAY, Regis (1996). El arcaísmo postmoderno, Buenos Aires: Manantial.
- DE LA TORRE, Renée y GUTIÉRREZ Z., Cristina (2008). Tendencias a la diversidad y la diversificación del paisaje religioso en el México contemporáneo, Sociedade e Estado, V. 23, N° 2, 381–424.
- FEATHERSTONE, Mike (1991), Cultura de consumo y postmodernismo, Buenos Aires: Amorrortu.
- FEDIAKOVA, Evguenia (2011). Juventud Evangélica en Chile: ¿Un Nuevo Modelo de Evangelismo? en Miguel Angel Mansilla and Luis Orellano U. (eds.), La Religión en Chile del Bicentenario: Católicos, Protestantes, Evangélicos, Pentecostales y Carismáticos, 103–127. Santiago: RELEP/CEEP.
- FEDIAKOVA, Evguenia y PARKER, Cristián (2009). Evangélicos en Chile democrático (1990–2008): Radiografía al centésimo aniversario. Revista Cultura y Religión 3 (2):1–28.

- FORNET–BETANCOURT Raúl (2007), Interculturalidad y Religión, Quito: Abya–Yala.
- FRESTON, Paul (1995). Entre el pentecostalismo y la decadencia del denominacionalismo: El futuro de las iglesias históricas en Brasil, en Gutiérrez, Benjamín (ed.). La fuerza del espíritu, los pentecostales en América Latina: un desafío a las iglesias históricas. Guatemala: AIPRAL/CELEP, FCE.
- _____(1998). Pentecostalism in Latin America: Characteristics and Controversies, Social Compass, Vol. 45, Nº 3, 335–358.
- _____(2012). Las dos transiciones futuras: Católicos, Protestantes y Sociedad en América Latina, en Cristián Parker (ed) , Religión, política y cultura en América Latina. Nuevas miradas, Santiago: IDEA-ACSRM, pp. 77-95.
- FRIGERIO, Alejandro (1999). El futuro de las religiones mágicas en Latinoamérica, Revista Ciencias Sociales y Religión, año 1, Nº 1, 51–88.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor (2003). Culturas urbanas de fin de siglo: la mirada antropológica, El Portal de Cuba, Cuba Web Columbus, Cubarte Biblioteca Nacional José Martí., en: http://www.cubaliteraria.com/luhuellas/garcia_canclini.asp.
- GARRETÓN, Manuel Antonio (2002). La transformación de la acción colectiva en América Latina, Revista de la CEPAL, Nº 76, abril, pp. 7–24.
- GOOREN, Henri, (2012). The Pentecostalization of Religion and Society in Paraguay And Chile, OUP, Book Proposal and Synopsis, Sociology/Anthropology, Oakland University, Rochester (Manuscrito).
- GRENOVILLE, Andrés (2011). La democracia cristiana en América Latina: Conflictos y competencia electoral. Revista SAAP, Vol.5, Nº 1, pp. 227–229.
- GUERREIRO, Silas (2003). A magia existe?, São Paulo: Paulus.
- GUTIERREZ, Benjamín (ed.) (1995). La fuerza del espíritu, los pentecostales en América Latina: un desafío a las iglesias históricas. Guatemala: AIPRAL/CELEP, FCE.
- GUTIÉRREZ, Tomás (1996). Protestantismo y Política en América Latina y el Caribe, Lima: CEHILA.
- GUTIÉRREZ MARTÍNEZ, Daniel (coord.)(2006), Multiculturalismo, desafío y perspectivas, México: siglo XXI.
- HAGOPIAN, Frances (ed). (2009a). Religious Pluralism, Democracy and the Catholic Church in Latin America, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- HAGOPIAN, Frances (2009b). Social Justice, Moral Values, or Institutional Interests? Church Responses to the Democratic Challenge in Latin America en HAGOPIAN. Frances (ed.) Religious Pluralism, Democracy, and the Catholic Church in Latin America. Notre Dame: University of Notre Dame Press, pp. 257–331.
- HTUN, Mala (2009). Life, Liberty and Family Values, Church and State in the struggle over Latin America’s Social Agenda, en HAGOPIAN. Frances (ed.) Religious Pluralism, Democracy, and the Catholic Church in Latin America. Notre Dame: University of Notre Dame Press, pp. 336–364.
- LECHNER, Norbert (2006). Los desafíos políticos del cambio cultural, en Darío Salinas F. (coord.), Democratización y tensiones de gobernabilidad en América latina, México DF: Guernika, pp. 17–32.
- LEVINE, Daniel H. (ed) (2005), Religión y Política en una época de Pluralismo, dossier en América Latina Hoy, Revista de Ciencias Sociales, Vol 41, diciembre.
- LOAEZA, Soledad (2009). Cultural Change in México at the Turn of the Century: The Secularization of Women’s Identity and the Erosion of the Authority of the Catholic Church,

- en HAGOPIAN, Frances (ed.) Religious Pluralism, Democracy, and the Catholic Church in Latin America. Notre Dame: University of Notre Dame Press, pp. 96-130.
- MAFRA, Clara (2001). Os evangélicos. Rio de Janeiro: Zahar.
 - MARIANO, Ricardo y Ari Pedro ORO (2012). The reciprocal instrumentalization of religion and politics in Brazil, Porto Alegre: Universidad de Rio Grande do Sul (manuscrito).
 - MARIZ, Cecilia (1995). El debate en torno del pentecostalismo autónomo en Brasil, Sociedad y Religión, Vol. 13, 21–32.
 - MARTIN, David (1990). Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America, Oxford: Blackwell.
 - MC CARTHY, John (1993). Religion, Democratization, and Market Transition. Ponencia en Workshop sponsored by the NSF, Sociology Program, December 6–7.
 - MC MICHEL, Philip (2005). Globalization, en Thomas Janoski et al, The Handbook of Political Sociology, New York: Cambridge University Press, pp. 587–606.
 - ORELLANA, Luis (2011). El futuro del Pentecostalismo en América Latina, en Daniel Chiquete y Luis Orellana (eds.), Voces del Pentecostalismo Latinoamericano IV, Hualpén, Chile: Red Latinoamericana de Estudios Pentecostales, pp. 141–156.
 - ORO, Ari Pedro (org) (2006). Religião e política no Cone Sul, Sao Paulo: Attar.
 - PACE, Enzo (1997), Religião e Globalização, en Pedro Oro, Ari y Steil, Carlos Alberto (eds), Globalização e Religião, Petrópolis, RJ: Vozes, 25-42.
 - PARKER, Cristián (1996). Popular Religion and modernization in Latin America, A different Logia, Maryknoll, N.Y.: Orbis.
 - _____ (2002). Religion and the Awakening of Indigenous People in Latin America, Social Compass, Vol. 49, N° 1, 67–81.
 - _____ (2006). Identidades e Interculturalidad en América Latina, Marco de Interpretación Dinámico, en Guillermo Fernández Beret OP (ed), Identidades Abiertas, entre la fijación fundamentalista y la pérdida de sentido, Santiago: Ed. IPC, Universidad Arcis, 51–102.
 - _____ (2008^a). Pluralismo religioso, educación y ciudadanía, Sociedade e Estado, V. 23, N° 2, 281–353.
 - _____ (2008b). Interculturality, Conflicts and Religion: Theoretical Perspectives, Social Compass, Vol 55, 316–329.
 - _____ (2009). Education and Increasing Religious Pluralism in Latin America: The Case of Chile, en Hagopian, Frances (ed), Religious Pluralism, Democracy and the Catholic Church in Latin America, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 131–181.
 - _____ (2012a). ¿América latina ya no es católica? El incremento del pluralismo cultural y religioso, en Jaime Llambias–Wolff (ed) (2012). América Latina: paradigmas y desafíos del siglo XXI, York: York University Bookstore.
 - _____ (ed) (2012b), Religião, Política y Cultura en América latina, Nuevas Miradas, Santiago de Chile: Instituto de Estudios Avanzados, USACH- ACSRM.
 - PATTE, Daniel (ed.) (2010). The Cambridge Dictionary of Christianity, New York: Cambridge University Press.
 - SACHS, Wolfgang (1992). One World, en Global Ecology, Londres: ZED; pp. 3–21.
 - SANTONI, Alessandro (2012). Religião, política y Democracia Cristiana: Chile e Italia en perspectiva comparada, Santiago: Instituto de Estudios Avanzados (manuscrito).
 - SIQUIERA, Deis y DE LA TORRE, Renée (eds) (2008), Pluralidade Religiosa na América Latina, Dossiê, en revista Sociedade e Estado, Vol 23, N°2, mayo-agosto.

- STEIL, Carlos (2001). Eleições, voto e insituição religiosa, Debates do NER, Vol. 2, Nº 3, pp. 73–85.
- STOLL, David (1990). Is Latin America Turning Protestant?, Berkeley: University of California Press.
- TAVARES GOMES, Fátima Regina (2000). O circuito «Nova Era»: Heterogeneidade, fronteiras e Resignificacoes locais, ponencia en X Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, octubre.
- TEIXEIRA, Faustino et. al. (1993). CEBs: Cidadania e Modernidade, São Paulo: Paulinas.
- TOCQUEVILLE, Aléxis (2006), Democracy In America, Volume 2, The Project Gutenberg EBook , Translator: Henry Reeve, Release Date: January 21, [EBook #816], available online at www.gutenberg.org
- TROELTSCH, Ernst (1912/1960). The Social Teachings of the Christian Churches. Vols I–II. New York: Harper & Row.
- WYNARCZYK, Hilario, (2009). Ciudadanos de dos mundos, Buenos Aires: UNSAM EDITA.
- WORLD BANK (2012). World Development Report, 2012, Gender Equality and Development, Washington D.C.: The World Bank.

Páginas WEB:

Barómetro de las Américas por Latin American Public Opinion Project (LAPOP)

<http://barometrodelasamericas.org/>

Latinobarómetro,

Opinión

Pública

Latinoamericana,

<http://www.latinobarometro.org/latino/latinobarometro.jsp>

World Christian Database

<http://www.worldchristiandatabase.org/wcd/>

World Value Survey,

<http://www.worldvaluessurvey.org/>
