

Pluralización religiosa, laicidad del Estado y proceso democrático en América Latina*

Religious pluralization, state secularity and the democratic process in Latin America

JEAN-PIERRE BASTIAN

Sociólogo suizo doctorado en Historia. Catedrático de Sociología de las Religiones en la Universidad Marc Bloch de Estrasburgo y director de investigación en el Instituto de Altos Estudios de América Latina (IHEAL) de la Universidad de París III. Entre sus obras se destacan: *Los disidentes, sociedades protestantes y revoluciones en México (1872-1911)*, *Protestantismo y modernidad latinoamericana, historia de una mirada religiosa activa en América Latina, México* y *La mutación religiosa de América Latina*.

Resumen

El presente documento aborda el problema de las relaciones entre los movimientos religiosos pentecostales, los Estados contemporáneos y la Iglesia católica; plantea una periodización histórica que parte de la década de 1980 hasta nuestros días. Se trata, pues, de explorar la manera como se posicionan los cultos nuevos ante el Estado y la Iglesia católica y reivindican una laicidad que garantice su reconocimiento público y no la mera gestión de la pluralidad.

Palabras clave: pluralización, laicidad, Estado, proceso, democrático, América Latina.

Abstract

This document approaches the problem in the relationship among Pentecostal religious movements, contemporary states and the

* Este texto es resultado de la ponencia de Jean-Pierre Bastian, presentada en el marco de la Cátedra Abierta, organizada por el Centro Interdisciplinario de Estudios Humanísticos de la Universidad de San Buenaventura Cali, el 22 de febrero del 2010.

Catholic Church; it considers a historical periodization that set off in the 1980s and goes on until now. It is then about exploring how new cults are positioned before the state and the Catholic Church, redeeming a secularity that guarantees public acknowledgement of such cults instead of the mere management of plurality.

Keywords: religious pluralization, state secularity, democratic process, Latin America.

Fecha de presentación: Feb. 22/2012

Fecha de aceptación: Mar. 2/2012

América Latina lleva la impronta de una modernidad católica en frecuente conflicto con las ideas de la Ilustración y el liberalismo. En efecto, las luchas entre la Iglesia católica y el Estado en pro de la definición de la modernidad fueron constantes durante los siglos XIX y XX. La mayoría de los países adoptaron paulatinamente constituciones que garantizaron la libertad de cultos y la neutralidad del Estado ante la religión. Sin embargo, la negociación de concordatos con el actor religioso hegemónico, dio como resultado situaciones caracterizadas por concesiones mutuas, acuerdo de intereses y el *statu quo* en materia de pluralismo. Ahora bien, desde hace medio siglo el campo religioso latinoamericano ha cambiado considerablemente ante la aparición de importantes movimientos religiosos, entre los cuales destacan los pentecostales.

La cuestión del pluralismo religioso resultaba un tanto abstracta cuando las minorías religiosas eran aún insignificantes en términos de arraigo social. Ante el surgimiento de nuevos movimientos religiosos de masas, la pluralización, en este aspecto, obligó a los Estados a regular activamente los cultos. Se trata, entonces, de explorar la manera como se posicionan los cultos nuevos ante el Estado y la Iglesia católica y reivindican una laicidad que garantice su reconocimiento y no la mera gestión de la pluralidad. Quisiera para ello sondear una paradoja: al ser la fragmentación de los actores inherente a la pluralización reli-

giosa ello debería conducir a la privatización; sin embargo, en América Latina produce más bien una incursión decidida de lo religioso en la esfera pública, cuyo rasgo más notable es la confesionalización de la política a través de la integración de decenas de pequeños partidos políticos evangélicos en todos los países de la región desde la década de 1980. Esta estrategia de penetración en el ámbito político corresponde a las demandas en pro de una redefinición de las relaciones entre lo religioso y lo político y, por ende, del régimen de laicidad que caracteriza a los países de la región.

¿Qué debemos entender por laicidad del Estado en América Latina?

La modernidad religiosa latinoamericana no es fruto de un proceso homogéneo ni lineal, sino algo que se ha ido construyendo con base en avances y retrocesos a lo largo de un proceso caracterizado por el enfrentamiento entre el Estado liberal y la Iglesia católica romana. En tal sentido, se asemeja a la modernidad de la Europa latina, en cuyo marco la guerra entre las dos Francias resulta en un fehaciente ejemplo de un desarrollo que cobró modalidades específicas en función de los contextos nacionales; sin embargo, es difícil detectar umbrales de laicización homogéneos para toda la región. Lo mismo ocurre en América Latina, donde unos pocos

países (México, Uruguay) son emblemáticos de una laicización que ha intentado limitar la opción religiosa a la esfera privada, mientras que la gran mayoría no tiene dentro de sus proyectos aplicar tal política. México es, probablemente, el país donde la idea de laicidad del Estado tiene raíces más antiguas y ha persistido de manera continua hasta nuestros días (Blancarte, 2000). Las leyes de Reforma de 1859-1860 elevadas a rango constitucional en 1873, definieron la política del Estado laico a largo plazo: separación entre la Iglesia y el Estado; secularización del registro civil, los cementerios y la educación pública; definición del principio de no injerencia del Estado en asuntos internos de las doctrinas religiosas y establecimiento de la libertad de cultos.

La Constitución actual, ignora el término laicidad, cuya definición solo aparece de manera indirecta en el artículo tercero relativo a la educación. Allí, se afirma que "garantizada por el artículo 24 la libertad de creencias, dicha educación será laica y, por tanto, se mantendrá por completo ajena a cualquier doctrina religiosa". Fue preciso esperar una ley complementaria (la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público de 1992) para ver enunciado el principio del Estado mexicano como un Estado laico, es decir, sin ningún tipo de preferencia o privilegio en favor de religión alguna. Tampoco a favor o en contra de ninguna iglesia ni agrupación religiosa. El Estado mexicano superaba así la laicidad combativa –fruto de las luchas revolucionarias y que privaba al clero del derecho de voto– y restablecía las relaciones con el Vaticano interrumpidas desde 1861.

En términos de laicidad, el radicalismo mexicano es único dentro de la región latinoamericana. La mayoría de las Constituciones de la región ignoran dicho término y si bien se dieron procesos violentos de imposición de principios laicos durante la segunda mitad del siglo XIX en Colombia, Ecuador y Guatemala, tales

principios resultaron pasajeros en la medida en que sucesivos regímenes conservadores restablecieron constituciones que reconocían al catolicismo como religión nacional, a la vez que instituían el principio de tolerancia primero y el de libertad de cultos después. Hoy en día, la libertad de cultos es reconocida por todas las constituciones; sin embargo, cabe resaltar que casi todas ellas guardan singular consideración al culto católico. Tal es el caso de la Constitución argentina que en su artículo segundo preceptúa que "El Gobierno federal sostiene el culto católico apostólico romano", lo cual se traduce en un presupuesto anual de varios millones de dólares. Aun cuando se reconoce la libertad de cultos, las prácticas dominantes de las últimas décadas convierten al catolicismo en religión oficial del Estado. Solo en fechas recientes, mediante la reforma constitucional de 1994 fue abolido el artículo de la Constitución nacional argentina de 1853 según el cual el presidente debía ser católico (Mallimaci, 2004). Algunos países todavía no han llegado a tal punto. Así, en Costa Rica la Constitución estipula que el presidente debe ser católico y el primer acto de cada mandatario electo consiste en rendir homenaje a la patrona nacional en la Basílica de la Virgen de los Ángeles (Cartago) en presencia del arzobispo.

Todos los Estados latinoamericanos mantienen relaciones diplomáticas con el Vaticano, lo cual no afecta de manera alguna el principio de laicidad. Sin embargo, casi todos ellos han ido más lejos y han aceptado concordatos que garantizan al culto católico personalidad y capacidad jurídicas de carácter público, así como convenios privilegiados con la Iglesia en términos de subsidios y de enseñanza. El Estado peruano, por ejemplo, apoya la educación religiosa católica según el acuerdo suscrito con la Santa Sede (Decreto Ley núm. 23211), el cual estipula que la República del Perú debe contribuir al financiamiento de las

instituciones educativas católicas mediante subsidios manejados por la Oficina Nacional de Educación Católica. Una cláusula añadida en julio de 2004 por el Ministerio de Educación, señala que "para el nombramiento de los profesores de Religión Católica de los centros educacionales públicos [...] se requiere presentación del Obispo respectivo" (es decir, la aprobación escrita del obispo de la diócesis respectiva además de la del director de la escuela) y que los contenidos de los programas de los cursos de religión sean elaborados por la Iglesia católica en coordinación con el Ministerio de Educación.¹ Desde una perspectiva más amplia, el Estado suele apoyar la representación de la identidad católica de la nación mediante ciertos ritos y actitudes. Tal es el caso de Ecuador, cuya santa patrona es también la del ejército, a semejanza de lo que ocurre en España con la Virgen del Pilar.

Más allá de tales prácticas –que corresponden a una definición bastante restrictiva de laicidad– es preciso tomar en cuenta que en toda la región, del país legal al país real hay un gran trecho. Ello permite esquivar la ley y mantener normas que remiten tanto a la usanza como a las negociaciones corporativistas. El más elocuente ejemplo histórico se dio en México con la llamada política "de conciliación" puesta en práctica por el régimen liberal de Porfirio Díaz entre 1876 y 1911. La Constitución de 1857, aunada a las leyes de reforma, se convirtió en la más radical de la región en términos de libertad de cultos y separación de la Iglesia y del Estado. Aunque permaneció sin cambios, en la práctica el régimen toleraba la violación de los principios constitucionales relativos a la educación y a la ocupación del espacio público por parte de la Iglesia a cambio del apoyo político a la dictadura. La Iglesia católica estuvo en

condiciones de resistir la laicización gracias a su permanente capacidad de movilizar masas y a su negativa a confinar la religión a la esfera privada. El catolicismo integral, post *Rerum novarum* (1891), sigue ocupando hoy el espacio público, social y político. Aun desde el rango de sociedad civil, la Iglesia católica sigue siendo el principal actor ante el Estado. En efecto, una de las características de las sociedades latinoamericanas radica en la escasa autonomía de la sociedad civil ante los dos principales actores: el Estado y la Iglesia católica. Las fuerzas sociales se definen en términos de subordinación y articulación respecto de uno u otro o de ambos actores centrales, según estrategias clientelares. La democratización se ha visto afectada por ello y solo desde hace unas cuatro décadas se observa cierta diferenciación y cierta autonomización de la sociedad civil.

El contexto de transición democrática que caracterizó a la región una vez concluidas las dictaduras militares y la guerra fría, refuerza una paulatina pluralización que se traduce tanto en el plano político como en el de los actores de la sociedad civil, con la multiplicación de las ONG, por ejemplo. Uno de los aspectos más significativos de esta transformación que apunta a la autonomización de los actores sociales es la pluralización religiosa sin precedentes que se ha dado en la región. Empero, en la mayoría de los países en cuestión, dicha pluralización se ha desarrollado sin que las relaciones entre la Iglesia católica y el Estado se hayan modificado en el sentido de una laicidad radical. El trato preferencial que recibe la Iglesia católica perdura y una laicidad restringida cobra en ocasiones el aspecto de una laicidad conciliadora que sigue caracterizando a la región. Baste para probarlo la misa que la Embajada del Uruguay ante la Santa sede organizó en Roma

1. *Agencia Latinoamericana y caribeña de comunicación (ALC)*, "Denuncian resolución procatólica del Ministro de la Educación", 17 de mayo de 2005.

tras el fallecimiento de Juan Pablo II, así como el traslado de la estatua de este último desde un predio privado hasta un lugar público (al lado de la cruz erigida en ocasión de una de sus visitas a Uruguay, dentro del importante centro comercial Tres Cruces, donde se ubica también la estación de autobuses de Montevideo). La reciente protesta presentada por la Federación de Iglesias evangélicas de Uruguay al presidente de la República en nombre de la laicidad del Estado, es representativa de la vigilancia que ejercen los nuevos movimientos religiosos a este respecto.² El incremento numérico de los actores no católicos los lleva, incluso, a cuestionar los concordatos, tal como ocurrió en la República Dominicana.³ Son justamente esas estrategias por parte de quienes recién han ingresado al campo religioso las que deseo explorar a continuación.

La pluralización religiosa y sus efectos

La pluralización de las creencias no es un fenómeno reciente en América Latina. Hace ya cerca de siglo y medio, las primeras constituciones liberales instituyeron la libertad de cultos, mientras que las primeras iglesias protestantes históricas empezaban a difundirse. No obstante, fue preciso esperar hasta los años 1950 para que se diera un doble movimiento: por un lado, los modelos religiosos protestantes liberales se vieron suplantados por los modelos efervescentes de tipo pentecostal; por el otro, las afinidades electivas entre el imaginario pentecostal y la religiosidad de las masas rurales y suburbanas brindaron al pentecostalismo una expansión mucho más dinámica que la de los protestantismos liberales.

Todas las curvas nacionales de incremento del número de afiliados a las sociabilidades "protestantes" revelan un auge claramente perceptible durante la década de 1960 y un ascenso sin tregua en el transcurso de las siguientes dos décadas. Hoy en día, muchas de las iglesias pentecostales cuentan con más de medio millón de miembros y algunas de ellas, tales como las Asambleas de Dios o la Iglesia Universal del Reino de Dios en Brasil, reivindicán varios millones de fieles. Todos los países de la región registran tasas significativas de población protestante que superan el 20 % en Brasil, Chile y Guatemala. El porcentaje de evangélicos en Perú habría pasado en el transcurso de la última década de 7 % a 13 %.

Los datos nacionales deben, sin embargo, ser ponderados a partir de un acercamiento más detallado a la pluralización en curso dentro de la región. Por ejemplo, el censo nacional mexicano de 2000 permite medir el impacto regional de la desregulación del campo religioso. Por primera vez en la historia, México contaba en ese año solo un 87 % de católicos. No obstante, la geografía de la pluralización no es uniforme en el país y se configura de manera tripolar. En un polo con fuertes tasas de no católicos, están por un lado, los estados pioneros del norte, limítrofes con Estados Unidos, de población mestiza y reciente migración por otro y en otro polo, se encuentran los estados del sur, rurales e "indios"; y finalmente, el tercer polo lo conforman las periferias miserables de las grandes urbes. En cambio, el centro-oeste donde el catolicismo barroco goza de una implantación añeja y de una mejor integración social, resiste con tasas de no católicos inferiores al 4 % de la población. Resulta significativo que Chiapas, el estado

2. noticias@ecupres.com.ar, 2 de mayo de 2005.

3. director@alcnoticias.org, 12 de julio de 2005, donde se señala, por ejemplo, que el Consejo Dominicano de Unidad Evangélica (Codue) reivindica la representación de 16 % a 20 % de los dominicanos y solicita la anulación del concordato suscrito por el dictador Trujillo en 1954, pues "atenta contra la necesaria equidad religiosa del país".

menos católico de la República mexicana, sea también el de mayor población indígena. La población católica de Chiapas pasó del 91 % en 1970 al 76 % en 1980, al 67 % en 1990 y, posteriormente, al 63 % en 2000. Al delinear con mayor precisión los datos religiosos acerca de Chiapas en 2000, se aprecia cómo en treinta y tres de los ciento once municipios (sobre todo en las áreas indígenas) los católicos representan menos de la mitad de la población (México. Censos de población, 1970-2000).

Esta geografía de la pluralización se reproduce en toda América Latina con mayor o menor intensidad. La geografía de la innovación religiosa es, efectivamente, la de la miseria y la marginalización. El vínculo sectario se construye de manera privilegiada en un medio étnico, entre desarraigados rurales de las periferias urbanas y entre trabajadores migrantes transplantados hacia polos de desarrollo económico. Se trata de una religión popular de tipo pentecostal y carismático que en medio rural y suburbano se desarrolla mediante el establecimiento de lazos de continuidad con el imaginario religioso ancestral.

Simultáneamente, en el transcurso de los años 1980 ciertos sectores urbanos de clase media –que vieron su rango social amenazado por la crisis económica y política recurrente, y cedieron ante la seducción de los modelos religiosos importados de Estados Unidos– se convirtieron a movimientos religiosos transnacionales de tipo pentecostal y evangélico o bien dieron inicio a movimientos religiosos nuevos que adaptaron con buen éxito a las mentalidades latinoamericanas. La Iglesia del Verbo en Guatemala, fundada en 1976 y la Iglesia Universal del Reino de Dios, fundada en Río de Janeiro por el "obispo" Macedo en 1977, son representativas de esa tendencia.

Como consecuencia de lo anterior, se produjo una fragmentación del campo religioso que dio lugar a un nuevo equilibrio de fuerzas y llevó a la Iglesia católica a combatir y posteriormente

a refrenar el fenómeno con respuestas esbozadas desde 1960. Las comunidades eclesiales de base surgieron, en un principio, dentro del marco de una estrategia antipentecostal. Tras haber sido desviadas por los sectores católicos radicales, dieron pie al surgimiento de la Renovación Carismática Católica que imprimió un sello pentecostal al catolicismo latinoamericano. A estas reacciones desde el terreno se añadieron presiones políticas destinadas a catolizar nuevamente la escuela o a frenar la secularización de la sociedad (Corten, 1995b). La competencia cada vez más intensa entre organizaciones religiosas, así como el recurso constante de la Iglesia católica a sus relaciones privilegiadas con el Estado para combatir lo que sigue clasificando como "sectas", impelieron a los dirigentes pentecostales y evangélicos a implicarse también en política, capitalizando para ello el crecimiento exponencial de su número de fieles.

De las demandas religiosas a la acción política

Los pentecostalismos surgieron de "la cultura de la pobreza" –según expresión acuñada por Oscar Lewis– y vehiculan los esquemas y las estructuras tradicionales de autoridad. Tal como lo ha mostrado Lalive d'Épinay (1975), reproducen el modelo patriarcal y patrimonial de la hacienda y el pastor aparece como el patrón de una clientela religiosa. La relación clientelar constitutiva de la sociabilidad pentecostal evolucionó rápidamente debido a la creciente amplitud de la base movilizada en pro de una negociación corporativista con los actores políticos. Dentro de un campo religioso en expansión, marcado por una competencia cada vez mayor y en el contexto de los años 1950 caracterizados por el desvanecimiento de la cultura política liberal que las había visto nacer, las sociabilidades protestantes históricas se "pentecostalizaron" a su vez o,

cuando menos, adoptaron las propuestas teológicas fundamentalistas para poder sobrevivir y desarrollarse. Dicha convergencia tuvo por efecto, salvo en casos excepcionales como los de ciertas iglesias metodistas y luteranas, que las iglesias evangélicas y pentecostales adoptaran un anticomunismo primario de apoyo a los regímenes militares de los años 1960 y 1970. Se trató, por lo demás, de un movimiento recíproco que suscitó el interés de aquellos políticos que requerían renovar o simplemente crear su base electoral. Ello condujo a la cooptación de los evangélicos y los pentecostales por parte de los regímenes militares, tal como ocurrió con Pinochet en Chile, con los generales brasileños, con Banzer en Bolivia, con Ríos Montt en Guatemala y con los sandinistas en Nicaragua. Así, los dirigentes pentecostales y los laicos destacados de las sociedades evangélicas entraron al ruedo político, esencialmente a nivel municipal.

Durante el ocaso de los regímenes burocráticos autoritarios y ante las transiciones democráticas que empezaron a darse en 1980, los dirigentes evangélicos y pentecostales externaron su voluntad de traducir las demandas religiosas en organizaciones políticas. De allí la constante creación de partidos y movimientos políticos en al menos diez países de la región y la postulación de candidatos "evangélicos" a las elecciones presidenciales en cinco de ellos (Venezuela, Perú, Guatemala, Brasil y Colombia) en diversos procesos electorales ocurridos entre 1987 y 1994.

La visibilidad política de los evangélicos se manifiesta en especial en Brasil, donde ningún partido evangélico ha sido creado, pues la cooptación de los actores sociales por los partidos que se reparten el poder es algo arraigado en las costumbres. La obra de Paul Freston (1993, 1994a, 1994b) da cuenta de la irrupción de candidatos evangélicos durante las elecciones para la Asamblea constituyente brasileña de 1986. Pese a tener filiaciones po-

líticas diversas (en su mayoría conservadoras), los evangélicos destacaron tanto por su nutrida presencia –hubo treinta y seis de ellos– como por su habilidad para agruparse dentro de la bancada evangélica, organismo de negociación clientelar y tercera fuerza política dentro de la Asamblea. El fenómeno dista de ser coyuntural, pues durante las elecciones siguientes de 1990 y 1994, se mantuvo una presencia significativa de, respectivamente, treinta y un y veintiséis diputados "protestantes". De origen pentecostal y evangélico, los pastores y diputados en cuestión comparten dos rasgos característicos, según señala Freston. Por un lado, en su mayoría son elegidos mediante un voto de tipo corporativista basado en el lema "El hermano vota por un hermano"; por el otro, gozan de una relación privilegiada con los medios de comunicación, ora como presentadores de programas religiosos en radio y televisión, ora como dueños de estaciones o detentores de concesiones radiofónicas o televisivas. Si bien ocurre lo mismo con el conjunto de la clase política brasileña, el fenómeno parece acentuarse entre los evangélicos, quienes no titubean en hacer un uso electoral del púlpito, aunque no de manera sistemática.

Tanto en Perú (1991) como en Guatemala, han ocurrido procesos semejantes (Romero 1994; Bastian, 1994). No es casual, a la vista de los datos estadísticos ya evocados, que un gobernador "protestante" del Partido Acción Nacional, en aquel entonces perteneciente a la oposición, haya resultado elegido en el vecino estado de Chiapas en 2000. En 2006, a escala nacional, el Estado mexicano, en nombre de una laicidad reivindicada mas no aplicada por el secretario de gobernación Carlos Abascal –que ostentó su presencia de manera pública y regular en actos religiosos y restableció la misa de los políticos, práctica que había caído en el olvido– ejerció una regulación extrema sobre las iniciativas de los actores religiosos independientes, especialmente los "evangélicos". En efecto, estos últimos, siguiendo el ejemplo

de sus correligionarios en el resto de América Latina, han intentado capitalizar el incremento de sus bases y transformar la opción religiosa en un grupo político de presión. El presidente de la Federación Evangélica de Iglesias en México (Fedimex) incluso fue amonestado por haber hecho pronunciamientos políticos durante actos religiosos. El desplazamiento de lo religioso disidente hacia la acción política corporativista en el país más laico de América Latina, es representativo de una tendencia generalizada hacia una confesionalización larvada o manifiesta de la acción política. Los evangélicos mexicanos

reivindican, en efecto, su participación política, organizada justamente a raíz de la estrecha asociación entre la Iglesia católica y la hegemonía del Partido Acción Nacional, en el poder desde 2000 tras más de setenta años de ejercicio ininterrumpido del poder por parte del Partido Revolucionario Institucional (PRI). Mientras el PRI negociaba con la Iglesia manteniéndola a distancia y respetando una estricta laicidad del Estado en materia de educación y dentro del espacio público, hoy en día ambos terrenos se encuentran bajo presión ante un retorno del catolicismo.

Principales partidos o movimientos políticos confesionales "evangélicos" en América Latina

Países	Partido o movimientos políticos	Año de creación
Argentina	Movimiento Cristiano Independiente	1991
	Movimiento Reformista Independiente	1994
Bolivia	Alianza Renovadora Boliviana (Arbol)	1992
Brasil	Bancada Evangélica	1986
	Movimiento Evangélico Progresista	1990
	Primer Encuentro Nacional Político Evangélico	1991
Chile	Partido Alianza Nacional Cristiana	1995
Colombia	Alianza Nacional Cristiana	1980
	Partido Nacional Cristiano	1989
	Movimiento Unión Cristiana	1990
Costa Rica	Partido Central Auténtico Nacionalista	1997
	Partido Renovación Costarricense	1993
El Salvador	Movimiento de Solidaridad Nacional	1993
Guatemala	Movimiento Unidad	1985
	Alianza Cristiana Internacional de Partidos y Movimientos Políticos	1993
México	Grupo Lerdo de Tejada	1992
	Frente de Reforma Nacional	1996
	Partido de Justicia Nacional	1992
Nicaragua	Movimiento Político Cristiano	1992
	Camino Cristiano Nicaragüense	1996
	Alternativa Cristiana	1980
Perú	Frente Evangélico (FE)	1985
	Alternativa Cristiana	1990
	Movimiento Acción Renovadora (AMAR)	1985
	Unión Renovadora de Evangélicos peruanos	1990
	Presencia Cristiana	1994
Venezuela	Organización Renovadora Auténtica (ORA)	1987

Una política de alabanza y don

La irrupción política de lo religioso sectario halla su explicación en las afinidades electivas entre pentecostalismo y cultura política latinoamericana. Los estilos de autoridad y los mecanismos de dominación, se encuentran marcados en el continente por la recurrencia del autoritarismo, cuyas raíces se remontan a la herencia colonial y son también fruto de estructuras rurales que durante largo tiempo permanecieron intactas. Ciento cincuenta años de independencia no bastan para eclipsar tres siglos de colonización que fueron el crisol de las relaciones sociales. En América Latina, la estratificación social es ante todo una estratificación segmentaria y racial basada en un orden dominado por las minorías blancas amenazadas de manera recurrente por los mestizos, siempre dispuestos a equipararse a la élite blanca o a adoptar sus valores y comportamientos, una vez alcanzado el poder. La persistencia de esas castas definidas por sutiles matices en el color de la piel torna totalmente ficticio el anonimato jurídico de la ciudadanía abstracta.

La índole vertical de las relaciones sociales no solo expresa un orden social tradicional o un arcaísmo derivado del impacto de las estructuras rurales de la hacienda sobre las mentalidades y los comportamientos. También es fruto de dos actores institucionales que se han visto beneficiados por la herencia colonial, a saber, el Estado y la Iglesia católica. Ambos brindan espacios propicios al desarrollo de formas más o menos oligárquicas o personalizadas de concentración del poder y al rechazo de todo impulso independiente por parte de las bases populares.

Este estilo de ejercicio del poder saca fuerza y perennidad del hecho de que también se ma-

nifiesta en el plano de las estructuras locales, trátase de pueblos o de barrios. Se reproduce a todos los niveles de la escala social, desde los más altos hasta los más bajos, mediante cadenas de lealtades, reciprocidades y dependencias que estructuran relaciones sociales verticales y asimétricas. El caudillismo, hacia lo alto y el caciquismo, hacia lo bajo, son dos modalidades a través de las cuales se expresan mecanismos de dominación dentro de las sociedades latinoamericanas.⁴

Por lo tanto, el neocomunitarismo pentecostal nace en el seno de sociedades que presentan condiciones favorables a las relaciones de patronazgo y a las redes clientelares. Según lo señala atinadamente Corten (1995b), se trata de "una protopolítica de la alabanza" como primer enunciado, que se inscribe dentro de una cultura política corporativista. La fusión emocional comunitaria a la que conduce, constituye a la vez la afirmación igualitaria del "nosotros" excluidos del sistema social y la adopción de un lenguaje, el de la glosolalia y la alabanza, inaceptable para la sociedad dominante. Al mismo tiempo, se trata de una estructuración autoritaria de la protesta en la cual el grupo se halla sometido al jefe natural carismático. En tal sentido, Corten (1995) subraya de manera pertinente que esa cultura "contiene un enunciado no compatible con el 'primer enunciado' del sistema político occidental, el contrato" (p. 137)

A la alabanza como primer enunciado del pentecostalismo, se añade el don como mecanismo de estructuración de la relación corporativista. El don se manifiesta mediante el sacrificio financiero de los fieles, elemento central en los cultos pentecostales en la medida en que expresa el reconocimiento del poder carismático del dirigente. El fiel aporta

4. Acerca del caciquismo, véanse Touraine (1988, pp. 99-100); Rouquié (1987, pp. 271,278); Lambert y Gandolfi (1987, pp. 94,109). Acerca de la noción de cultura política, véase Ebel (1991).

dinero a cambio de un bien simbólico que recibe de manos del mediador carismático. El don es, ante todo, reconocimiento del poder carismático del que es portador el dirigente religioso capaz de garantizar la reciprocidad o responder al "exceso del creer" (Gisel) a través de una bendición espiritual y material. Rouquié (1987) resume mediante una fórmula lapidaria la lógica de ese mecanismo de poder: "la política del don es ante todo una política de la escasez" y se inscribe en la "necesidad de la intercesión" (p. 272). La escasez de bienes vitales y la mediación necesaria para acceder a ellos dan sustento y continuidad tanto a la emoción neocomunitaria de los pobres movilizados por el pentecostalismo como al mecanismo corporativista de dominación política y religiosa ejercida por los pastores-patrones. Por ende, el enunciado pentecostal no solo está "a la puerta de de lo político" (Corten 1995a, p. 281), sino que contribuye a dar forma al recurso político clásico según las mentalidades latinoamericanas. A este respecto, mantiene lazos de continuidad antes que de ruptura con las mentalidades religiosas católicas que han estructurado y consolidado el imaginario político y social corporativista. Al pasar de las demandas religiosas a la acción política, el pentecostalismo intenta superar el desfase existente entre la realidad del mundo de exclusión que le da origen y una modernización política de fachada, que sigue negando en los hechos los principios democráticos liberales al basarse en un parlamentarismo que le impide obtener una representación no corporativista. De allí que las minorías pentecostales, inscritas dentro de la estructura dual de los sistemas políticos latinoamericanos y en continuidad con el universo simbólico endógeno, tiendan a establecer con el Estado una relación clientelar

y subordinada con miras a un reconocimiento y una negociación.

Una relación de subordinación respecto del neocorporativismo de Estado

En América Latina, la acción política o religiosa no depende de la opinión del actor individual sino de los servicios logrados y de la protección brindada al grupo social. Este rasgo distingue las prácticas políticas latinoamericanas del modelo democrático liberal. En vez de aplicar el principio de la representación de los individuos, el sistema político se basa en la participación y la movilización a partir de la comunidad local y de los actores colectivos. Por ende, tal como lo ha subrayado Touraine (1998)

[...] el caciquismo no refuerza el aislamiento de las comunidades; por el contrario, facilita el acceso de estas últimas al poder central. Sin embargo, se trata más de un medio de control de una población que de un agente de expresión de las demandas de la misma, incapaces de manifestarse directamente, a través de los "representantes" electos (p. 294).⁵

Facilitar el acceso al poder regional y central permite al pentecostalismo transformarse en un movimiento de captación de votos, en la medida en que el voto es visto como un bien intercambiable entre muchos otros por bienes de utilidad más inmediata. La negociación del voto cautivo de los fieles pentecostales, es reivindicada por las mismas bases y utilizada por los pastores con fines políticos. En la medida en que los dirigentes pentecostales o evangélicos se inscriben dentro de una lógica de crecimiento de su empresa religiosa, se ven obligados a buscar los medios para incrementar o cuando menos, mantener su prestigio. Dicho

5. Según lo afirma Touraine (1988): "Existe un modelo político dominante en América Latina, el modelo nacional popular, dentro o respecto del cual se definen actores sociales que, antes que llevar a cabo una acción autónoma, responden a intervenciones del poder político" (p. 294). Véase también Badie y Hermet (1993).

interés converge con el de los dirigentes políticos deseosos de obtener clientes potenciales; es decir, actores susceptibles de entrar en "una relación de dependencia personal, sin lazos de parentesco, basada en un intercambio recíproco de favores entre dos personas, el patrón y el cliente, que controlan recursos desiguales" (Médard, 1976, p. 103). De allí que durante los años 1970 y 1980 los pastores hayan atraído la atención de los regímenes militares deseosos de legitimidad y se vean cortejados desde los años 1990 por organizaciones políticas variopintas.

Así pues, los dirigentes evangélicos se integran a redes que cubren todo el espectro social. En efecto, desde el candidato elegido al cargo más modesto hasta el jefe de Estado, la mayoría de los hombres políticos echan mano de recursos relacionados con su función para constituir o ingresar a redes clientelares cuyas ramificaciones se entremezclan, tal como Monclair (1994) lo ha demostrado en el caso de Brasil.

En el marco de esta cultura política, las prácticas de mediación del dirigente "protestante" se desarrollan en función de su capacidad para movilizar clientelas religiosas cada vez más amplias. Los pastores pentecostales que en un inicio parecían hacer caso omiso de la sociedad global, tal como lo ha subrayado Lalive d'Épinay (1975), ante el crecimiento exponencial de sus iglesias se transformaron en "vendedores de votos", en mediadores muy solicitados, dispuestos a ofrecer el voto cautivo de sus fieles a cambio de puestos políticos subalternos, de la redistribución de bienes públicos o privados y del otorgamiento de concesiones radiofónicas o televisivas, entre otros. A través de ese mecanismo, los movimientos religiosos neocomunitarios que se apoyan en los pobres y los excluidos, establecen una relación clientelar de subordinación respecto del Estado, que tiene por objetivo "menos la construcción de un conflicto que una integración social y

política, lo cual explica su radicalismo conservador en el que se entremezclan los discursos más extremos y el clientelismo más utilitario" (Touraine, 1988, p. 257).

Priva el paralelismo y la complementariedad entre la acción política y la acción religiosa, pues ambas obstaculizan las solidaridades horizontales y autónomas y refuerzan las configuraciones verticales en beneficio de los actores corporativistas. Puesto que el pentecostalismo y el evangelismo ofrecen una vía para escapar a la hegemonía corporativista de la Iglesia, la confesionalización de la política mediante la creación de partidos y movimientos constituye una manera de ejercer presión sobre el Estado, con el fin de redefinir el régimen de laicidad y de regulación de los cultos.

Una redefinición del régimen de laicidad mediante una negociación corporativista: el ejemplo chileno

En América Latina, lo político y lo religioso no se encuentran separados dentro de las prácticas del principal actor religioso: la Iglesia católica. Esta ha logrado, incluso, reconquistar sus vínculos privilegiados con todos los Estados de la región, hecho sin precedentes tras siglo y medio de liberalismo anticlerical. La modernidad política latinoamericana es, en efecto, una modernidad paradójica. La nación populista, orgánica, segmentaria o étnica sigue oponiéndose al modelo cívico, voluntario, contractual o electivo inscrito en las constituciones. Más allá del marco jurídico secularizador, las prácticas sociales e incluso políticas no son realmente seculares. La Iglesia interviene sin cesar, ya sea como mediadora en los conflictos políticos, ya sea como principal opositora a las medidas de modernización ética (en torno al aborto, el divorcio, la procreación) o de secularización (en torno las escuelas confesionales). Cabría

analizar la multiplicación de pequeños partidos católicos adicionales a la Democracia Cristiana, principal actor político confesional en la región, así como el ascenso de políticos católicos que gozan de apoyo por parte de la Renovación Carismática Católica.⁶ El ingreso de los pentecostalismos al espacio público responde a esta situación e intenta desplazar a la Iglesia de su papel de interlocutor privilegiado y hasta exclusivo del Estado movilizándolo a sus bases, tal como la Iglesia católica lo hace con las suyas.

Al transformar el neocomunitarismo sectario en una expresión política, los movimientos evangélicos buscan promover una negociación a su favor en el marco del juego corporativista de reciprocidad entre actores políticos legítimos y actores subalternos religiosos.⁷ Al negociar el voto evangélico, estos últimos tratan de obtener una relación privilegiada con el Estado, desalojando de su posición exclusiva a quien solía tradicionalmente detentar ese privilegio, es decir, la Iglesia católica.

El contexto chileno ilustra dicha lógica.⁸ Hasta 1970, el pentecostalismo más antiguo de América Latina (1910) era ignorado tanto por el Estado como por la Iglesia católica. Ahora bien, el enorme éxito de movilización clientelar obtenido por la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile (que junto con la Iglesia Evangélica Pentecostal a la que se halla estrechamente ligada, reúne a cerca de medio millón de miem-

bros), llevó al Estado dictatorial de Pinochet a iniciar negociaciones con ella desde 1974. A cambio de su reconocimiento por parte del Estado, dicha Iglesia, en alianza con otras iglesias pentecostales que representan a cerca del 80 % de los protestantes,⁹ dio su apoyo al régimen. Ello se tradujo en la edificación de una catedral pentecostal en el centro de Santiago de rango equivalente al de la catedral católica, pues desde 1975 se organizó allí un *Te Deum* con motivo del aniversario de la independencia chilena en presencia del dictador y sus ministros; es decir, con pleno reconocimiento del Estado. A pesar de que la Iglesia católica se oponía a la dictadura, ese acto entraba en competencia con el acto ecuménico celebrado desde 1968 en la catedral católica romana. Tras la derrota de la dictadura en 1990, los nuevos dirigentes políticos demócrata-cristianos, bajo la presidencia de Patricio Aylwin, intentaron imponer un retorno al *Te Deum* único, colocando así al pentecostalismo en el sitio que en principio le corresponde dentro de un orden religioso regulado por el monopolio católico, respaldado por el Estado mediante el otorgamiento de personalidad y capacidad jurídicas de carácter público según la constitución de 1980 (Precht Pizarro 2001). El Comité de Organizaciones Evangélicas (COE), organismo central de las iglesias evangélicas, se opuso a ello y mantuvo el *Te Deum* evangélico.

¿Por qué el Estado no logró zafarse de ese tipo de cooptación implementado por la dictadura? Porque mientras tanto, los evangélicos habían

-
6. Cárdenas (1992); Iffly (1993); Rouquié (1987). La injerencia católica en política es recurrente. Por ejemplo, en Brasil el grupo parlamentario ligado a la Renovación Carismática Católica cuenta con dos diputados federales y ocho estatales, además de controlar el canal de televisión Rede Vida (véase *Courrier International*, núm. 259, 19-25 de octubre de 1995, p. 40). En México, tras la reanudación de relaciones diplomáticas con el Vaticano, los obispos se han inmiscuido abiertamente en la política (véase Bernardo Barranco V., "La 59 asamblea de los obispos" en *La Jornada*, México, 25 de noviembre de 1995).
 7. Acerca de corporativismo y actores sociales en América Latina, véanse Couffignal (1994); Marques-Pereira (1994) y Schmitter (1992).
 8. Los datos siguientes provienen de Servicio de Noticias ALC (alc+@amauta.rcp.net.pe), 24 y 30 de septiembre de 1997; 18 de junio, 12 de agosto, 7 de octubre de 1999; 13 y 27 de enero, 13 de marzo, 22 de mayo, 2 de junio, 18 de septiembre de 2000; 19 de octubre, 26 de noviembre y 15 de diciembre de 2001; 4 de julio y 18 de septiembre de 2002.
 9. Servicio de Noticias ALC (alc+@amauta.rcp.net.pe), 26 de noviembre de 2001.

pasado del 5,6 % de la población en 1960, al 12,4 % en 1992 y al 15,1 % en 2002.¹⁰ Si bien no constituyen una masa homogénea ni un bloque electoral unívoco, representan una reserva de aproximadamente 1.7 millones de convertidos y simpatizantes capaces de traducir en términos políticos sus tendencias confesionales para defender sus intereses religiosos. Abrir los lugares de culto a la acción política durante las campañas electorales no fue la menos eficaz de las estrategias a las que recurrieron los pentecostales en 1990. En cuanto se restableció la democracia, el COE emprendió la tarea de convencer a la clase política de la necesidad de una nueva ley de culto que les brindara personalidad y capacidad jurídicas de carácter público.

Un proyecto de ley en el que se establecía la igualdad jurídica de todas las confesiones, incluida la católica, fue elaborado por una comisión parlamentaria expresamente nombrada para ello en julio de 1993. Venía a colmar un vacío legal en la Constitución de 1980 que instituye la libertad de conciencia y de culto, pero define a todas las organizaciones religiosas como corporaciones de derecho privado, excepto en el caso de la Iglesia católica romana y de la Iglesia ortodoxa griega. Un constante cabildeo, asociado a maniobras clientelares en términos de votos, hizo que las presiones surtieran efecto el 6 de noviembre de 1996, fecha en que la ley de cultos fue sometida a discusión ante el parlamento y posteriormente aprobada y remitida al Senado. En septiembre de 1997, mientras una comisión del Senado estudiaba el proyecto de ley, la conferencia episcopal chilena declaró que prefería ser excluida de la legislación sobre los cultos, por considerar que esta podía afectar las garantías y privilegios que la Constitución otorga a la Iglesia católica. Más adelante, en vísperas de la sesión que dedicó al asunto el Senado el

23 de junio de 1999, la Iglesia católica se opuso al debate del proyecto de ley previamente aprobado por la Cámara de Diputados que reconocía la igualdad jurídica de todas las religiones, bajo el argumento de que por razones históricas la Iglesia católica merecía un trato preferencial y debía permanecer fuera del marco de la ley. No obstante, el 12 de agosto de 1999, las dos Cámaras reunidas en el Congreso aprobaron la nueva ley y le dieron al presidente un año para promulgarla, tal como este lo hizo poco tiempo después, el primero de octubre siguiente.

De esta manera, Chile había pasado de la libertad de cultos inscrita en la Constitución de 1925 y reafirmada en la de 1980 y del privilegio exclusivo reservado a la Iglesia católica dentro de un régimen de separación de la Iglesia católica y del Estado, a la igualdad jurídica de las organizaciones religiosas. La nueva ley garantiza el acceso de las iglesias vinculadas al COE a los hospitales, a las prisiones y a los cuarteles, mediante el nombramiento de capellanes que brindan un servicio público en igualdad con los capellanes católicos, que hasta entonces eran los únicos en gozar de ese privilegio. En cuanto a la enseñanza religiosa confesional en las escuelas públicas, las organizaciones religiosas minoritarias obtuvieron los mismos derechos que la Iglesia católica, a partir de cierta cantidad de alumnos por grupo. La igualdad respecto de la Iglesia católica se aplicó asimismo, al nombramiento en 2001 de un capellán evangélico del Palacio presidencial de La Moneda, en el que resultó elegido el obispo metodista Neftalí Arevana. También se tradujo en cambios protocolarios durante los actos públicos: al obispo pentecostal Francisco Anabalón representante del COE, se le asignó un sitio del mismo rango que el del arzobispo de Santiago, el cardenal Francisco Javier Errázuriz

10. Lalive d'Épinay (1975); Servicio de Noticias ALC (alc+@amauta.rcp.net.pe), 28 de marzo de 2003. Mientras tanto, los católicos pasaron del 76,8 % de la población en 1992 al 69,96 % en 2002.

durante el discurso de investidura presidencial de marzo de 2000.

Desde entonces, la presencia del evangelismo en la esfera pública se ha intensificado. Los evangélicos no han dejado de intervenir en el juego político, especialmente durante la campaña presidencial de 1999, cuando algunos de ellos apoyaron a Ricardo Lagos, agnóstico, en contra de Joaquín Lavín, miembro del *Opus Dei*. Por tal razón, poco después de su investidura Lagos recibió el 27 de enero de 2000 a un grupo de pastores y obispos pentecostales. Estos instituyeron por primera vez un culto evangélico de oración para la toma de posesión el 18 de marzo, con la esperanza de que a partir de entonces el mismo acto podría ser celebrado con motivo de cada entronización presidencial, independientemente de la pertenencia política del presidente, tal como ocurría hasta entonces de manera exclusiva en la catedral católica de Santiago. A los *Te Deum* evangélicos de 2001 y 2002 acudieron, según la costumbre, el presidente, todos los ministros y los representantes de las fuerzas armadas. Al de septiembre de 2005 asistieron, además del presidente Lagos, los principales candidatos a la elección presidencial del 11 de diciembre de 2005: Michelle Bachelet (Partido de la Concertación), Joaquín Lavín (Unión Democrática Independiente) y Sebastián Piñera (Partido de la Renovación Nacional).¹¹

El caso chileno ilustra el tipo de laicidad que han negociado o habrán de negociar a menor o mayor plazo los actores religiosos minoritarios. En el vecino Perú, el presidente Alan García participó el 29 de julio de 2007 y por segunda vez, en el *Te Deum* organizado por los evangélicos según el modelo chileno, inmediatamente después de su elección en abril de 2006.¹² Resulta interesante hacer notar que,

cuando la hay, la laicización corresponde más al primer umbral de laicización de principios del siglo XIX destacado por Baubérot (2001) en el caso de Francia, que al segundo, tipificado por un estricto régimen de separación que se dio en 1905. En este modelo francés de primer umbral, se admite abiertamente la legitimidad social de las organizaciones de culto: la religión es una de las grandes instituciones de la sociedad.

Responde a necesidades religiosas y asume un servicio público reconocido, protegido y también supervisado por el Estado. El catolicismo, religión de la gran mayoría, debe compartir el reconocimiento de legitimidad con las minorías religiosas que acceden igualmente al rango de "cultos reconocidos". Sin embargo, la modalidad francesa de laicidad rompió en 1905 y de manera espectacular con el sistema de los cultos reconocidos. El caso chileno se asemeja más hoy en día, al modelo belga. La constitución de ese país sigue ignorando la referencia a la laicidad aun cuando el Estado puede ser calificado de laico y en todo caso, de neutro, dentro de un régimen de cultos reconocidos, no concordatario en lo que atañe a la Iglesia católica, que equipara los diversos cultos, incluido el pilar laico.

A diferencia del modelo belga, el proceso en Chile se llevó a cabo mediante un pluralismo aplicado por el Estado con base en prácticas clientelares. La fuerza del pentecostalismo chileno consiste en haber logrado transitar a largo plazo desde la clandestinidad al espacio público y en redefinir y modificar a su favor el régimen de laicidad restringida. A pesar de que los protestantismos liberales en América Latina habían luchado por una laicidad correspondiente al modelo mexicano o al segundo umbral de laicización francés, los

11. Servicio de noticias ALC, 12 de septiembre de 2005.

12. "Te Deum evangélico en Perú" en *Nuevo Siglo*, Quito, septiembre de 2007, p. 18.

pentecostalismos contemporáneos optan por un modelo menos radical. En una sociedad en la que lo religioso y lo político permanecen estrechamente ligados en las prácticas públicas y sociales, la opción radical ha sido descartada en pro de una cooptación de las organizaciones religiosas por el Estado que administra el pluralismo religioso.

Las constituciones liberales en América Latina habían enfatizado la estricta separación entre la Iglesia y el Estado instaurando la libertad de culto y la no intervención del Estado en materia de cultos. Ese modelo sigue presente en el caso mexicano;¹³ este constituye, debido a la estrategia de ciertos actores minoritarios y a la voluntad del Estado, la excepción a la regla en una región caracterizada por otro tipo de laicidad. La que llamo "laicidad corporativa", implica el reconocimiento de la personalidad y la capacidad jurídicas de carácter público de los actores religiosos por parte del Estado, que se convierte así en el gran árbitro. El Estado ve en ella una manera de debilitar la Iglesia católica, que enfrenta la competencia de actores religiosos minoritarios. Si bien hubiera podido esperarse que la pluralización religiosa acelerara un proceso de privatización de lo religioso, se produce el fenómeno inverso. La confesionalización de la política conduce a los recién llegados a aprovechar su relación de fuerza clientelar para lograr que el Estado les adjudique prerrogativas públicas idénticas a las de la Iglesia católica. Desde el "extremo Occidente" que constituye América Latina (Rouquié 1987), dichos actores contribuyen a definir una laicidad corporativa de cultos reconocidos, que no es ni la laicidad combativa que primó en la región en tiempos del anticlericalismo liberal, ni la laicidad apaciguada

y secularizada mediante la privatización y la desinstitucionalización de lo religioso que se da en Europa. Por este medio, los actores pentecostales, surgidos ante todo de los sectores marginados y excluidos de las sociedades latinoamericanas, se sienten reconocidos como ciudadanos y constituyen un espacio organizativo relativamente autónomo, fortaleciendo así lo que se puede llamar la sociedad civil. Se puede, entonces, afirmar que los movimientos religiosos nuevos forman parte de una lenta democratización de las sociedades latinoamericanas, en cuyo seno la pluralidad religiosa puede llegar a resultar en cierta cultura del pluralismo.

Bibliografía

- BADIE, Bertrand y GUY Hermet. (1993). *Política comparada*. México: Fondo de Cultura Económica.
- BASTIAN, Jean-Pierre. (1989). *Los disidentes, sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*. México: Fondo de Cultura Económica.
- BASTIAN, Jean-Pierre. (1994). *Le protestantisme en Amérique latine, une approche socio-historique*, Ginebra: Labor et Fides.
- BAUBEROT, Jean, "Les seuils de laïcisation dans l'Europe latine et la recomposition du religieux dans la modernité tardive". En: Jean-Pierre Bastian (dir.), *Europe latine-Amérique latine, la modernité religieuse en perspective comparée*, París, Karthala, 2001, pp. 15-28.
- BLANCARTE, Roberto (dir.). (2000). *Laicidad y valores en un estado democrático* México: El Colegio de México.

13. Los actores religiosos minoritarios intentan ejercer en México la misma presión que en el resto de la región en el marco de las elecciones presidenciales de 2006 (véase "Líderes evangélicos formularon proyecto cristiano de nación", Nuevo Siglo, Quito, 5, núm. 7, julio de 2005, p. 4).

- Cámara de Diputados, República de Chile. *Sesión del 6 de noviembre de 1996, Redacción de sesiones, Publicación oficial*, Santiago, Imprenta nacional, 1996.
- CÁRDENAS, Eduardo. (1992). *La Iglesia hispano-americana en el siglo XX*. Madrid: Mapfre.
- CORTEN, André, (a). (1995). "La glossolalie dans le pentecôtisme brésilien, une énonciation proto-politique". En: *Revue Française de Science Politique*, avril, 45 (2), pp. 159-281.
- CORTEN, André, (b). (1995). *Le pentecôtisme au Brésil, émotion du pauvre et romantisme théologique*, Paris: Karthala.
- COUFFIGNAL, Georges. (1994). "Démocratisation et transformation des Etats en Amérique latine". En: Daniel Van Eeuwen, *La transformation de l'Etat en Amérique latine. Légitimation et intégration*, Paris, Karthala-Crealc, pp. 21-36.
- DIERKENS, Alain (ed.). (1994). *Pluralisme religieux et laïcités dans l'Union européenne*. Bruselas, Éditions de l'Université libre de Bruxelles.
- EBEL, Roland H. et al. (1991). *Political Culture and Foreign Policy in Latin America. Case Studies from the Circum-Caribbean*. Nueva York, State University of New York Press.
- FRESTON, Paul. (1993). "Brother votes for Brother: The New Politics of Protestantism in Brazil". En: Garrard Burnett, Virginia y David Stoll (eds.), *Rethinking Protestantism in Latin America*. Filadelfia, Temple University Press, pp. 66-110.
- FRESTON, Paul, (a). (1994). "Breve historia do pentecostalismo brasileiro". En: *Nem Anjos ni demônios, interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Alberto Antoniazzi ed., Petrópolis, Vozes, pp. 67-162.
- FRESTON, Paul, (b). (1994). "Popular Protestants in Brazilian Politics: A Novel Turn in Sect-State Relations". En: *Social Compass*, 41(4), pp. 537-570.
- HERMET, Guy. (1983). "Les fonctions politiques des organisations religieuses dans les régimes à pluralisme limité". En: *Revue Française de Science Politique*, Paris, junio de 23, pp. 439-472.
- IFFLY, Catherine. (1993). "L'Église catholique et les protestantismes depuis 1985". En: *Problèmes d'Amérique latine*, abril-junio de pp.87-107.
- INEGI, *XI Censo general de población y vivienda*. México, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, 1991.
- LALIVE D'Epinay, Christian. (1975). *Religion, dynamique sociale et dépendance. Les mouvements protestants au Chili et en Argentine*. Paris: Mouton,
- LAMBERT, Jacques y Alain Gandolfi. (1987). *Le système politique de l'Amérique latine*. Paris: PUF.
- MALLIMACI, Fortunato. (2004). "Catolicismo, religión y política: las relaciones entre la Iglesia católica y el actual gobierno del Dr. Kichner". En: *L'ordinaire latino-américaniste, "L'Argentine est- elle sortie de la crise?"*, 198, octubre-diciembre, pp. 67-82.
- MARQUES Pereira, Bérengère. (1994). "Le «corporatisme d'Etat», quelques perspectives théoriques". En: *Cahiers des Amériques Latines*, Paris, 16, pp. 147-158.
- MEDARD, Jean-François . (1976). "Le rapport de clientèle: du phénomène social à l'analyse politique". En: *Revue française de science politique* (Paris), núm. 1, p. 103.
- MONCLAIRE, Stéphane. (1994). "Prises et emprises de l'Etat au Brésil". En: *La transformation de l'Etat en Amérique latine. Légitimation et intégration*, Daniel van Eeuwen (ed.), Paris, Karthala-Crealc, pp. 93-112.
- PRECHT Pizarro, Jorge. (2001). *Derecho eclesiástico del estado de Chile, análisis históricos y doctrinales*. Santiago: Ediciones de la Universidad Católica de Chile.

-
- ROMERO, Eduardo. (1994). "Observing Protestant Participation in Peruvian Politics". En: *Latinamericanist*, Gainesville: Spring, pp. 6-10.
- ROUQUIE, Alain. (1987). *Amérique latine. Introduction à l'extrême Occident*. Paris: Seuil.
- SCHMITTER, Philippe C. (1992). "¿Continúa el siglo del corporativismo?" En: *Neocorporativismo, más allá del estado y del mercado*. Schmitter, Philippe y Gerhard Lembruch (eds.). Madrid: Alianza Editorial, tomo I, pp. 15-66.
- TOURAINÉ, Alain. (1988). *La parole et le sang. Politique et société en Amérique latine*. Paris: Odile Jacob.
-