



Sociedad y Religión: Sociología,  
Antropología e Historia de la Religión en  
el Cono Sur

ISSN: 0326-9795

revistasociedadyreligion@gmail.com  
Centro de Estudios e Investigaciones  
Laborales

Levine, Daniel H.

Religión y Política en América Latina. La nueva cara pública de la religión  
Sociedad y Religión: Sociología, Antropología e Historia de la Religión en el Cono Sur,  
vol. XVIII, núm. 26-27, 2006, pp. 7-29  
Centro de Estudios e Investigaciones Laborales  
Buenos Aires, Argentina

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=387239033009>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal  
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

## RELIGIÓN Y POLÍTICA EN AMÉRICA LATINA LA NUEVA CARA PÚBLICA DE LA RELIGIÓN

DANIEL H. LEVINE

University of Michigan

---

---

La cara pública de la religión en América Latina, y en general la presencia de la religión en la esfera pública y en la vida social y política del continente ha experimentado enormes cambios en los últimos 50 años. Recordar cómo era la cara pública de la religión en el pasado no tan lejano evoca imágenes de una serie de actos ceremoniales cívico-religiosos, desde Te Deum con la presencia de “autoridades” políticas y eclesiásticas hasta eventos en que al cortar la cinta de obras públicas, tiendas, fábricas, y desde luego, al iniciar actos públicos de la política, no podía faltar una trinidad compuesta de políticos, curas (u obispos si era cuestión de alto rango) y militares. La simbología de la tradicional alianza entre “la iglesia” (sólo se reconocía una) y el poder tanto político como económico y social era perfecta. Al evocar la presencia pública de la religión en el continente hoy en día, las imágenes son bien diferentes. Se piensa en predicadores ambulantes, alguien con una Biblia, un altoparlante, y una plataforma

ma, predicando, y a lo mejor cantando con un pequeño grupo en la plaza pública. En cualquier ciudad del continente, como en los pueblos más pequeños y apartados, es casi imposible ahora tomar un bus, montar o bajarse de un tren o metro, o simplemente pasar un rato en la plaza pública sin encontrarse delante de uno o varios predicadores. Ya no representan a “*la iglesia*”: hablan en nombre de muchas.

El contraste con la cara tradicional de la religión es impactante. Donde había monopolio (oficial o tácito) hay pluralismo; donde había un grupo limitado de espacios “oficialmente” reservados para la religión ahora existe una profusión de iglesias, capillas, programas de radio y televisión, por no mencionar campañas proselitistas que se desarrollen en lugares “profanos” desde la calle y la plaza pública hasta las playas y los estadios deportivos. Donde había un número limitados de voces “autorizados” que hablaban en nombre de la religión,

ahora hay pluralidad de voces, tanto entre denominaciones religiosas como dentro de las mismas.

Para apreciar la imagen tradicional de la religión, basta mirar en el espejo que nos ofrece el cantante folklórico Atahualpa Yupanqui. En una canción titulada *“Preguntitas Sobre Dios”* el cantor pregunta a su familia dónde encontrar a Dios. La familia es pobre (campesinos, mineros, y cortadores de leña) y nadie sabe ni cómo ni dónde encontrar a Dios. Nadie ha visto a Dios, nadie responde. Hablando de su hermano, el cantor dice: *“Y que nadie le pregunta si sabe dónde está Dios / por su casa no ha pasado tan importante señor.* Concluye Yupanqui:

*Hay un asunto en la tierra más importante que Dios*

*y es que nadie escupa sangre, pa'que otro viva mejor*

*Que Dios vela por los pobres, tal vez sí, tal vez no*

*pero es seguro que almuerza en la mesa del patrón.*

El Dios del que canta Atahualpa Yupanqui es un ser remoto: amigo íntimo de los ricos, pero invisible e indiferente a los pobres. Este Dios no es amigo de quienes luchan por un mundo mejor, y en todo caso, nos dice Yupanqui, luchar por la justicia aquí en la tierra es más urgente que buscar a un Dios quien es demasiado importante para que le importe o que sea presente con los pobres.

Esta imagen de Dios se extiende a la religión, y específicamente a la Iglesia Católica, y tiene larga historia en la tradición liberal y radical española y Latinoamericana. Desde las guerras civiles del siglo 19, hasta las revoluciones mexicana y cubana, progresistas de todo tipo han identificado a la religión con la superstición, y a las iglesias con las fuerzas reaccionarias. Estas imágenes ahora tienen un tinte casi anticuario. En el curso de los últimos 50 años, nuevos grupos, voces y fuerzas con inspiración religiosa han reformulado la imagen y los lazos sociales que definen a la presencia cotidiana e institucional de la religión en América Latina. En el proceso han transformado la forma en que este se relaciona con la política. Los que eran aliados seguros en el pasado (sobre todo las élites políticas y militares) ya no ven a la religión con fuente segura de apoyo; y en cambio son los movimientos progresistas que con frecuencia buscan apoyo moral y material en la religión.

Cuando fui por primera vez a estudiar religión y política en América Latina, las grandes transformaciones de este periodo estaban todavía en ciernes. Hablar de religión significaba hablar de la Iglesia Católica, y era de “todos conocido” que el catolicismo era una fuerza elitista, conservadora, y antidemocrática, íntima amiga de los dueños del poder (del desorden establecido, al decir de Mounier). Las

perspectivas que orientaban la mayor parte de los estudios de la materia quedaban anclados en actitudes decimonónicas, según los cuales toda institución religiosa es, por su propia naturaleza, estática, incapaz de cambio, y condenada a lo largo a desaparecer frente a los avances de la ciencia y la cultura moderna. La mera idea de estudiar a la religión y política requería una justificación especial. La economía, que ha de ser la religión de nuestros tiempos, dominaba el campo como modelo de análisis y enfoque preferido del estudio de la política

Mis primeros intentos de estudiar al fenómeno de religión y política eran fuertemente marcados por estos supuestos, así que empecé preguntando cómo las instituciones religiosas respondieron a la modernización. Esta posición parte de un marco teórico según el cual los procesos de secularización eran inevitables y deseables. De allí se buscaba entender cómo las iglesias podrían orientarse y sobrevivir dentro de un mundo cambiante. Pero al llegar sobre el terreno, me encontré con una realidad totalmente distinta. No se trataba de la religión *reaccionando* frente a cambios con origen en otras esferas de la vida, sino más bien de un fuerte proceso de innovación dentro de la religión, innovación que ya estaba cristalizándose en líneas de debate y conflicto que iban a marcar las próximas tres décadas de vida política, social, y cultural de la región.

Hace poco había concluido la conferencia del episcopado latinoamericano en Medellín (1968) la cual marcó un nuevo rumbo en el esfuerzo de la iglesia católica para entender y participar activamente en el proceso de cambio social. La teología de la liberación, con su fuerte llamado a la transformación tanto de la religión como de la política en el servicio de los pobres, apenas había aparecido como tal. Nuevas formas de organización religiosa, como las comunidades eclesiales de base, empezaban a surgir, y se veía novísimas alianzas entre grupos religiosos y fuerzas políticas de la izquierda, por ejemplo en Chile y Brasil. Gran parte del fermento religioso se centraba en cuestiones de justicia social, redistribución económica y transformación política al servicio, y con la participación de, los sectores populares. Estos debates dentro de las iglesias pronto encontraron eco y lazos de organización con movimientos sociales y políticos, con grandes esperanzas, en el ala liberacionista, en las posibilidades de cambio radical y revolucionario, esperanzas empujadas notablemente más tarde por la victoria sandinista en Nicaragua en 1979. También se esperaba que el nuevo estilo de organización y participación religiosa sirviera de base a una sociedad civil y cultura más democrática con impacto democratizante en la política a largo plazo.

A pesar de la restauración de la

democracia política en el continente, la esperanza de una nueva y más participativa / equitativa cultura política se ha decepcionado. Como veremos, gran parte de los nuevos grupos entraron en crisis precisamente con la transición a la democracia. Los grupos y movimientos resultaron ser frágiles y vulnerables, y los aliados políticos en los cuales depositaron a menudo su confianza, muy poco dignos de esta confianza. Además, con el crecimiento explosivo del protestantismo, se dió el caso que, como me comentó un amigo, “mientras la iglesia católica estaba optando por los pobres, los mismos pobres estaban optando por el protestantismo”, por un protestantismo que ofreció en vez de un programa de transformación política una intensa vida espiritual y de comunidad.

Así que en el curso de menos de medio siglo, lo que era una rutina establecida de identificación y bendición mutua entre iglesia, estado y poder se transformó en forma dramática. Han surgido voces contestatarias, con posiciones que van desde el reformismo democristiano hasta la teología de la liberación y las alianzas cristiano-socialistas. Además, como veremos, la nueva presencia del protestantismo en la vida pública, antes limitada a posiciones de salvación individual, de alabanza a la autoridad establecida, y de un feroz anticomunismo, actualmente abarca

un notable pluralismo de puntos de vista y posiciones políticas.

## INTERROGANTES BÁSICOS

El conjunto de cambios que hemos detallado requiere: (1) precisar el impacto de las transformaciones religiosas en la vida política; (2) precisar también el impacto de cambios en la vida política en este mismo período en la religión; y (3) precisar en lo posible modelos teóricos y estrategias metodológicas para orientar futuros estudios de la materia.

La transformación religiosa resumida en la sección anterior ha tenido muchos y variados impactos en la política. El proceso de aflojar los lazos entre la iglesia católica y el poder establecido permitió que germinara en el ámbito de la política tanto movimientos demócrata-cristianos y liberacionistas como una serie de elementos importantes de la sociedad civil, los cuales vinieron a formar parte de la vida política en muchos países en los últimos décadas. No es exagerado afirmar que movimientos tan distintos como de los sin tierra y sin casa, los desempleados, o de derechos humanos deben gran parte de su impulso inicial a los esfuerzos y recursos de iglesias y activistas religiosas. Sobre esta materia existe una amplia literatura y no es preciso entrar en detalles aquí (ver entre otros Chesnut, Drogus, Drogus y Stewart-Gambino,

Freston, Lehmann, Levine, Steigenga, Stoll). A continuación, enfocamos más bien el significado de la pluralización y el pluralismo.

El fin del monopolio católico sirve de base para el crecimiento de una pluralización de opciones religiosas. Este pluralización esta compuesta no sólo por el surgimiento del protestantismo, pluralista por naturaleza, con gran número de denominaciones e iglesias independientes. También es notable una pluralización de voces y grupos dentro del mismo catolicismo. Como bien lo ha notado Parker, el fenómeno de “católicos a mi manera” es casi tan notable que la explosión de grupos pentecostales. Esta pluralización de grupos y voces complica la tarea de análisis en la medida en que también enriquece el panorama religioso y multiplica las instancias de religión. En un sentido muy concreto, ahora existe más religión que antes: mayor numero de iglesias, más capillas, mayor presencia en los medios, más oportunidades de participación, mayor número de grupos de tinte u origen religioso que se hacen presentes en la vida social. Todo esto evidencia una enorme capacidad de cambio e innovación.

Presenta también un desafío para la vida pública, acostumbrada muchos años a tener *una iglesia* (la católica y romana), la cual normalmente tenía un portavoz autorizado. Para los nuevos actores, el creciente pluralismo

se traduce en un esfuerzo de lograr un rol y una presencia legítima en la vida pública y una posición garantizada (al lado de los representantes católicos) en la plataforma pública. Esto tiene su lado simbólico, legitimando a las nuevas iglesias como dignos representantes de la religión y la moral. También tiene su lado concreto, con el acceso a los subsidios oficiales en condiciones iguales que la iglesia católica. Casanova ubica este proceso como parte de la transformación de la iglesia del estatus de *iglesia* (es decir, institución religiosa con monopolio oficial o semi-oficial dentro de un territorio) a un actor entre muchos en una sociedad civil abierta. También anota que al tratarse de un escenario público abierto a todos, resulta que todos tendrán interés en mantenerlo abierto. A lo largo este proceso reforzará el compromiso de todos de mantener una vida política abierta.

Si la transformación de la religión ha impactado a la política, de la misma manera la vida política ha tenido sus impactos, a veces inesperados, en la religión. Con la restauración de la democracia política, las iglesias y los actores religiosos han perdido (y a veces abandonado) su papel netamente política. En la medida en que los partidos políticos y la vida política “normal” recobraron fuerza, los nuevos grupos sociales, el movimiento popular y en general la sociedad civil

con vínculos con las iglesias han perdido fuerzas, y es común verlos perder activistas que pasan a la política y dividirse por motivos de la política partisana.

A nivel global, el fin de la guerra fría impactó fuertemente a todas las iglesias. Junto con la derrota electoral de los Sandinistas en Nicaragua, dejó a los grupos progresistas y libera-  
cionistas delante de un nuevo panorama político. Su confianza anterior en la fuerza del “pueblo” para re-crear a la sociedad y a la política cedió paso, lentamente, a la necesidad de un mayor pragmatismo. Da la ironía que esta nueva conciencia apareció más o menos en simultáneo con el auge explosivo del protestantismo, que en medida creciente copó la misma base popular, opción preferida de la teología de la liberación. En cuanto a los mismos protestantes, el fin de la guerra fría los liberó tanto de su obsesión del anticomunismo como de su dependencia ideológica y financiera con la derecha protestante norteamericano<sup>1</sup>. Como veremos abajo, las iglesias protestantes ya no se pueden delimitar ni ideológicamente ni en cuanto a su arraigo en determinados

sectores de la población.

Los impactos inesperados del cambio político en la religión van más allá de la política formal. Retomemos el caso de las esperanzas puestas en la sociedad civil como fuente de una nueva y más democrática vida política. El dilema práctico y teórico gira en gran medida sobre la cuestión de sociedad civil y capital social, y del papel de la religión en crear y sostenerlos. Por capital social, se refiere a una acumulación de actitudes, valores, y capacidades cívicas - hablar en público, manejar a la vida colectiva, y de sostener a la confianza mutua, las cuales puedan crear una base común para cualquier iniciativa colectiva. Un fondo, por así decirlo, desde el cual se podría tomar energías y experiencia - de allí la referencia a *capital*. La idea en sí no es nada nuevo. Desde Aristóteles y pasando por Tocqueville con su énfasis en cómo la vida asocialiva nutre al espíritu democrático o a Weber con su análisis de la afinidad electiva entre formas de vida y valores hemos estado conscientes de los lazos entre la estructura de la vida cotidiana y la vida política<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Mientras tanto, el mismo colapso del comunismo llevó a muchos grupos protestantes y fundamentalistas norteamericanos a iniciar campañas de evangelización en los países del antiguo bloque socialista.

<sup>2</sup> Para Tocqueville, el significado de la religión para la democracia norteamericana estribaba en su carácter indirecto. Trabajando en base de congregaciones e independiente del poder del estado, la religión proporcionaba a los norteamericanos como una base normativa de participación y libertad, al mismo tiempo que les ofrecía espacios donde podrían ponerlos en práctica. Dice textualmente: *La religión, que nunca*

La relación es y tiene que ser *indirecta*: no se puede mandar la creación de capital social, por ejemplo por decreto mandando que se formen asociaciones. Esto no niega que la forma del estado, y el característico uso del poder político tengan impactos en la sociedad, o sea directamente controlando el acceso a instituciones y/o reprimiendo indirectamente por vía de los ejemplos modelos que se proyectan del buen ciudadano, de igualdad o de jerarquía como deseables. Pero visto desde la perspectiva de la gestación de la sociedad civil y el capital social, el proceso es más bien al revés: es la vida social que nutre a la política. (Melucci).

El concepto de capital social ha recibido un desarrollo notable en recientes libros de Robert Putnam sobre Italia y los Estados Unidos. Putnam ofrece una manera indirecta de abordar la problemática y dirige la mirada al proceso, en detalle, por el cual la experiencia cotidiana, -cantar en coro, participar en deportes, ser

miembro de un club o asociación-, puede transferirse a la vida cotidiana y política. Es un proceso que opera por la adquisición de capacidades cívicas y confianza mutua que permite trabajar en común. Interesa aquí el hecho de que, en la experiencia reciente de América Latina, como en muchos otros casos históricos y contemporáneos, los grupos religiosos proporcionan lugares disponibles (y en ciertos contextos, preferidos) que generan y atraen estas capacidades. Muchas iglesias, junto con grupos vinculados con o propiciados por las iglesias, forman parte de un amplio espectro de grupos (comunmente denominado sociedad civil) que ha venido a jugar un papel prominente en la sociedad y la política Latinoamericana las últimas décadas. Son los grupos de barrio, de derechos humanos, de mujeres, de sobrevivencia (como las ollas comunitarias peruanas), las cooperativas, grupos culturales, sindicatos nuevos, de vecinos, de micro empresarios, de piqueteros, y así por el estilo. Abren la

---

*interviene directamente en el gobierno de la sociedad Americana, debe por lo tanto considerarse como la primera de sus instituciones políticas, porque aunque no les daba el gusto de la libertad, sin embargo facilita su uso de la misma... el ambiente religioso del país era la primera cosa que noté al llegar a los Estados Unidos. Cuanto más tiempo me quedé en el país, más consciente era de las importantes consecuencias políticas derivadas de esta novísima situación.*

Tocqueville ofrece algunos puntos claves. Anota capacidades muy específicas: el alfabetismo, el hablar en público, la capacidad de hacer conexiones con personas de otro ambiente. En su trabajo sobre congregaciones religiosas en los Estados Unidos Ammerman afirma que las congregaciones tienen capacidad de crear y emplear capital social porque se las reconoce como lugares legítimos de “inversión” de capital social de parte de los que lo han acumulado.

vida pública a grupos excluidos y voces silenciadas, y en conjunto representan la creación de una serie de espacios de vida pública que en muchos casos no existían antes.

El que gran número de estos grupos fracasen no debe sorprendernos, y no significa que no puedan dejar huellas tanto en la vida personal de los activistas como en la sociedad. (Drogus y Stewart-Gambino, Tarrow). Lo esencial no es el grupo en sí, sino más bien la posibilidad de crear capacidades y transferirlos a otro campo. Incluso, es posible que los grupos altamente estructurados sean menos aptos para la creación de capacidades cívicas y capital social que los que tengan lazos internos menos exclusivos. El sociólogo Mark Granovetter apunta al hecho que cuando los lazos dentro de un grupo sean demasiado fuertes y excluyentes, cuando el grupo así se cierra totalmente a los demás, presenta un problema para sobrevivir. En cambio, con lazos más débiles dentro del grupo, se mantiene la posibilidad de formar alianzas entre grupos y el grupo se mantiene abierto al flujo de información<sup>3</sup>.

Los conceptos de sociedad civil y capital social adquieren impacto político por vía de su capacidad de *empoderamiento*, y es aquí que se ubica el meollo del problema. El empo-

deramiento es un concepto multidimensional y plástico que opera simultáneamente en varios niveles: denota un tipo de proceso político y social y un patrón estructural y organizativo que permite a los ciudadanos contar con un creciente número de arenas de acceso a la esfera pública, reduciendo las barreras para la acción y creando las condiciones que dotan de un sentido de autoestima y reconocen tanto la identidad personal como la colectiva.

En su importante trabajo sobre la religión en los Estados Unidos, Warner (1993) asegura que es de esperar que las funciones de empoderamiento de la religión estén latentes. En un nivel individual, aquellos que persiguen la felicidad en la religión no tienden a encontrarla; los que obtienen la felicidad en la religión no son aquellos que la buscan. La lógica de la aparente paradoja de Warner recae en un argumento que sitúa el empoderamiento (como el capital social) en la construcción a largo plazo de la comunidad, del autoconfianza, del sentido de apoyo mutuo y de comunidad, las capacidades cívicas y la disposición requeridas para trabajar juntos.

Expuesto de esta manera, es evidente que el concepto del empoderamiento representa una amplísima agenda. En efecto, es

<sup>3</sup> Putnam denomina a este fenómeno, “capital social de puente” (*bridging*), distinto del capital social que afianza lazos dentro de los mismos grupos (*bonding*)

mucho pedir de cualquier proceso social y no sorprende que sendos movimientos no hayan sido capaces de alcanzarlo. Los movimientos a menudo fallan o acaban en agua de borrajas: el activismo es costoso y antinómico y las presiones económicas y familiares del día a día para la supervivencia hacen difícil la longevidad de la organización. Además, como Stokes y otros han mostrado en el caso del Perú, el desarrollo de estilos de organización participativos (y supuestamente empoderantes) no sustituyen necesariamente a los viejos conceptos o formas de acción. La gente es práctica y los nuevos estilos de acción se sitúan como alternativa a considerar (y quizás para no emplear) como parecen indicar las circunstancias.

Un repaso del trabajo teórico y empírico más reciente sobre movimientos sociales en América Latina revela en efecto una lenta recuperación de la resaca provocada por las exageradas expectativas, junto con una elevada dosis de idealización de los nuevos movimientos. Se exageraba su grado de autonomía vis a vis los partidos políticos, instituciones estatales o iglesias, y la imagen romántico de “lo pequeño es bello” hizo a muchos analistas anticipar que una nueva clase de comunidad social y vida política germinaría a partir de las semillas sembradas por estos movimientos. Pero en caso tras caso, la “nueva política” ha

sido absorbida sin dificultad por la política “normal” de partidos e influencias, y muchos grupos acabaron dividiéndose o simplemente se desmoronaron. Se reconoce el desempoderamiento por un abandono del activismo provocado por el agotamiento, a veces por presiones familiares (normalmente, con la mujer activista presionada por parejas y familiares). Había también problemas en renovar el liderazgo. Los grupos que se proclaman democráticos resultan a menudo tan autoritarios como cualquier otro. El problema es notorio en los grupos ligados a la Iglesia Católica, donde la dependencia de los clérigos hace que los grupos sean sumamente vulnerables cuando un clérigo más conservador entra en escena.

La apertura a la política, y el creciente pluralismo político dentro del mundo protestante trae varios elementos importantes a la escena. Se nota una revalorización de la política: antes visto como la esfera del mal, ahora se visualiza como un campo posible y legítimo para la actividad de los creyentes. Donde antes los “hijos de la luz” evitaban a los no salvados, buscando ante todo la salvación personal y la construcción de la comunidad de fe, ahora ven a la política, a pesar de sus peligros, como parte entrañable de su identidad y responsabilidad<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> El proceso latinoamericano tiene mucho en común con el surgimiento del activismo

Hasta ahora los partidos específicamente evangélicos han tenido poco éxito como tales. No han podido garantizar un voto en bloque, ni han atraído a masas de votantes de cualquier manera (Freston). Más bien se nota una pluralidad de posiciones políticas, la cual se debe en parte al impacto del fin de la guerra fría. También juega un papel el hecho de que con tasas de crecimiento tan altos, es inevitable que entren a las iglesias una gran variedad de personas, muchos con carreras y orientaciones políticas ya establecidas. Ha sido el caso notablemente en el Brasil, donde figuras identificadas como evangélicas se encuentran en partidos políticos de todo tipo, desde el PT en la izquierda hasta la derecha<sup>5</sup>.

Al entrar de lleno en el mundo de la política, los grupos y actores de inspiración religiosa no han estado exentos de las tentaciones de la vieja política, del abuso del poder y de la corrupción. La esperada sanación y moralización de la política no se ha dado. Esto fue el caso de los políticos evangélicos que accedieron al poder en el Perú con Alberto Fujimori, y fue notable también en la caída del presidente evangélico de Guatemala, Elías Serrano. El reciente libro de Darío López, *La Seducción del Poder*, docu-

menta la triste trayectoria política de los evangélicos que accedieron al poder en 1990 junto con Alberto Fujimori. Traza una distinción valiosa entre, por un lado, el cuadro de políticos evangélicos, comprometidos con la corrupta maquinaria Fujimori - Montesinos y por el otro lado, la rica experiencia de activistas y gente común de la sociedad civil que obraron en grupos de sobrevivencia urbana y en las *Rondas Campesinas* del campo peruano. Acorde con lo que indica Warner o Putnam, López demuestra como las nuevas capacidades cívicas y capital social emergen, se consolidan y logran impacto ante todo por vías indirectas. Cito textualmente:

“(...) los evangélicos que apoyaron al régimen no contribuyeron ni a articular espacios alternativos de participación en la política formal ni a gestar una ética política distinta. Más bien, la experiencia de la década pasada, luego del único período democrático de Fujimori (1990-1992) deja constancia de que los congresistas evangélicos durante los años de predominio del fujimorismo (1990-2000), todos ellos vinculados estrechamente el régimen, reforzaron la política tradicional adoptando con mucha facilidad los vicios propios de la vieja clase política, como el clientelismo y el nepotismo.

---

fundamentalista en los Estados Unidos, o la transformación del shiismo iraní de la pasividad al activismo.

<sup>5</sup> En el caso notable de la Iglesia Universal del Reino de Dios, esto ha sido una táctica consciente. Los líderes de esta iglesia a propósito colocan candidatos en todo el espectro político, manteniendo un férreo control sobre estos (Fonseca)

Una matriz distinta tuvo la presencia de creyentes evangélicos en los movimientos sociales. En esos espacios de gestión ciudadana insertados en la dinámica de ascenso político de la sociedad civil, trabajando colectivamente con los sectores pobres de los barrios populares que rodeaban a las grandes ciudades y con pobladores campesinos que sufrían directamente los embates de la violencia política, los evangélicos hilvanaron nuevas formas de hacer política que a la larga contribuyeron para que la democracia no colapse".

El peligro que la política presenta fue sujeto hace tiempo de un conocido discurso de Max Weber sobre "La Política como Vocación". Hablando en 1918, justo después de la derrota alemana en la primera guerra mundial, Weber subraya la distinción entre lo que llama una *ética de responsabilidad* y una *ética de fines últimos*. La política requiere de una ética de responsabilidad por que sólo así es posible tomar en cuenta y aceptar responsabilidad para las consecuencias de las acciones. En contraste, los que se mueven en la vida con una ética de fines últimos, no sólo ponen en peligro su proyecto político, sino también a su misma fe y a los fines teleológicos que persiguen. Sus reflexiones angustiadas deben ser lectura requerida para los que entran, por cualquier motivo, en la política.

"El que busque la salvación de su alma y de la de los demás no debe buscarla por vía de la política. Las tareas de la

política son otras, y se logran únicamente por medio de la coacción y la violencia. Todo que se busque a través de la acción política, operando con medios violentos y siguiendo una ética de responsabilidad pone en peligro la salvación del alma. Si a pesar de todo se persigue en la búsqueda del bien último en una guerra de creencias siguiendo una ética pura de fines absolutos, entonces al no aceptar responsabilidad para las consecuencias, se puede dañar y desacreditar los mismos fines para las generaciones venideras".

## HACIA UN NUEVO ENFOQUE TEÓRICO Y METODOLÓGICO

La exposición hasta ahora nos pone delante de un desafío teórico y metodológico: cómo explicar que hayan surgido tantos cambios desde el seno de instituciones, creencias, y motivos supuestamente condenados a desaparecer y cómo crear metodologías aptas para captar a esta nueva realidad? Comenzando en la década de 1960, una serie de investigadores reconocieron la necesidad de innovación teórica y metodológica. Frente al proceso de cambio, y al auge de nuevas organizaciones, actores y esferas de acción, era más que evidente que el antiguo marco legalista y constitucional que dominaba al campo de estudios - y según el cual *iglesia* significaba estructura eclesiástica, *política* se limitaba al gobierno, y los **matrimoniales de estudio** eran definidos preferencialmente como leyes y docu-

mentos (Mecham)- ya no servía. Se inició entonces una búsqueda de marcos conceptuales que unificaran el estudio de las instituciones religiosas con atención tanto a la transformación de valores como a la experiencia cotidiana y de organización. En lo metodológico se esforzaron en ampliar el campo de estudio mas allá de lo estrechamente (y legalmente) institucional. La historia intelectual de estos años evidencia una búsqueda de alternativas útiles, y a continuación, presento unas breves anotaciones sobre cuatro enfoques diferentes: el institucional, el gramsciano, el fenomenológico y el de elección racional.

Como punto de partida, es preciso reconocer el aporte fundamental de Iván Vallier al renovar el estudio de la religión en América Latina (y el enfoque institucional) y llevarlo más allá del marco legalista. Vallier insistía en la necesidad de sustituir el énfasis en discursos, ideologías o leyes por otro centrado en describir y explicar cómo la iglesia estructuraba sus relaciones con la sociedad. Creía que la tarea principal que enfrentaba a la iglesia como institución era mantener y extender su *influencia*, lo cual era un desafío tanto social y político como legal. Si bien en el pasado podía lograr esto por medio de tratados, leyes o relaciones de familia dentro de las élites, según Vallier en un período democrático mantener este patrón tenía un costo enorme. Ataba la suerte

de la iglesia a una serie de alianzas con élites cuyo poder iba en descenso.

En lo teórico, Vallier partía de supuestos funcionalistas según los cuales un consenso normativo era un elemento fundamental del orden social. En el caso específico de América Latina, la contra parte empírica de este requerimiento teórico era que la iglesia católica proporcionara esta base de consenso. Con tal fin, buscaba la manera en que la iglesia pudiera salir de alianzas políticas y así afianzar un papel de fuente general de orientación aceptada (en lo ideal) por todos. Según Vallier, lograr esta transformación era un requisito básico para el desarrollo. En términos metodológicos, Vallier se basaba en entrevistas de élites y masas, con muestras tomadas en varios sitios y niveles combinado con un análisis estructural de organizaciones. Esta forma de estructurar la investigación tuvo un gran impacto en los estudios socio-religiosos con miras a América Latina, inspirando a estudiantes de Vallier en trabajos muy valiosos.

Sin embargo, los supuestos funcionalistas que le sirvieron de base, hizo que los propios trabajos de Vallier no dieran el fruto deseado. Vallier buscaba formas de salir de la política en busca de consenso al momento preciso en que venían surgiendo, desde el mismo seno de la iglesia católica, fuertes llamados para entrar en la política en busca de la jus-

ticia. Esto llevó a las iglesias y a muchos grupos afines al centro de los mismos conflictos políticos que Vallier buscaba superar (o por lo menos dejar atrás) en nombre del consenso. En efecto, no era el consenso sino más bien el conflicto que vino a dominar la relación entre religión y política. La búsqueda de influencia para la institución cedió paso a otro motivo de acción política.

El enfoque gramsciano parte de otro supuesto. En vez de concentrar la atención en instituciones, élites y en su lucha por mantener influencia y control, se ubica en el origen del cambio en las grandes transformaciones sociales, las cuales crean nuevos actores, nuevas necesidades, y nuevas ideas. Desde esta perspectiva, el cambio religioso surge y se nutre del cambio social. No es posible entender a la experiencia religiosa ni a las iglesias aisladas del contexto social en que viven. Las ideas que surgen, los modelos de acción que proponen, y las organizaciones que se creen adquieren su lógica a la luz de quienes los articulan. Cualquier intento de trazar una línea neta de separación entre religión y política (tal como la intentó Vallier) es imposible, cuando no simplemente hipócrita. Es el pueblo que “irrumpe en las iglesias”, llevando sus inquietudes y sus necesidades al corazón de las instituciones, donde su presencia colectiva sirve de punta de lanza de una transformación profunda.

Las instituciones dominantes proyectan una visión del mundo que lleva a la población a aceptar una posición sumisa. Esto es lo que Gramsci denominó hegemonía: un poder de dominación cultural más fuerte que la mera coacción física. De la misma manera, una contra-hegemonía puede gestarse cuando los que Gramsci llamó los intelectuales orgánicos lograsen crear nuevas ideas y las enraicen en la experiencia de grupos en medio de la lucha por la transformación social y política.

De acuerdo con esta perspectiva, cualquier estudio debe concentrarse con preferencia en las bases, trabajando con datos de organizaciones, movimientos y actores, buscando así a un cuadro de intelectuales orgánicos, surgidos de las clases populares, que darían forma ideológica y organizacional a sus luchas. Dentro del campo religioso, esos se encuentran en el clero joven, en ciertas congregaciones religiosas que han liderado el proceso, y ante todo en activistas de base. A pesar de los diferentes nombres que hayan tenido -Delegados de la Palabra, líderes de comunidades de base o promotores populares, y así por el estilo- forman parte del mismo fenómeno. El proceso es plenamente dialéctico. Se estrenan nuevas ideas y formas de organización dentro de situaciones conflictivas, y el proceso conflictivo de participación afina las ideas y refuerza la toma de concien-

cia. La misma dinámica del conflicto y formación de clases y grupos lleva a que el pueblo "irrumpe" en las iglesias, exigiendo apoyo y generando una nueva visión religiosa-política. En este modelo, es "el pueblo" que da ideas y modelos a la institución, y no al revés. El surgimiento de la teología de la liberación, y movimientos liberacionistas en el Perú, en Brasil o en América Central (sobre todo El Salvador) han servido de casos ejemplares (Berryman, Maduro).

El enfoque gramsciano reconoce que los cambios en la religión y en la política surgen de muchas y variadas fuentes. Así que es necesario ampliar las bases de cualquier estudio, y coleccionar datos más allá de los archivos documentales y de las estructuras formales de la institución religiosa. Insiste en la necesidad de una relectura de la realidad y de la historia del cambio, desde abajo. Pero insistir tanto en la base, en lo popular, y en una relectura desde abajo conlleva el peligro de subestimar el poder de las instituciones (y la lealtad que generan) y de sobreestimar la autonomía de los grupos populares en el campo religioso. Ha sido la debilidad de muchos estudios de las comunidades eclesiales de base. Para los que trabajaron en la línea gramsciana, estas comunidades eran gérmenes de una nueva cultura popular, parte de una gran ola de movilización popular que daría fuerza a nuevas formas de "hacer política".

Con el tiempo y la acumulación de estudios empíricos, se ha hecho evidente que tales esperanzas eran exageradas. Los grupos ni eran tan numerosos ni tan radicales, ni por fin tan duraderas como se habían pintado. El problema era en parte teórico, y en parte, debido a la falta de herramientas de análisis que apuntarían las relaciones continuas entre bases y instituciones, masa popular y líderes.

El tercero de nuestros enfoques, el fenomenológico, pone énfasis ni en la base ni en las élites e instituciones sino más bien en la relación dialéctica entre la identidad institucional (conocido a través de documentos, entrevistas con líderes, trabajo con organizaciones) y las necesidades, capacidades e identidades de los que vienen a las iglesias. El énfasis teórico estriba en la relación entre transformaciones de conciencia e ideas por un lado, y la creación de nuevas formas de acción, organización, y alianzas por el otro. Se denomina *fenomenológico* por el énfasis neo-weberiano en la autonomía de las categorías religiosas, y por ende, la necesidad de reconstruir la lógica de estas categorías como base para entender la lógica del compromiso y de la acción. Dado el objetivo, que es detallar la relación entre formación de ideas, su expresión en rutinas de acción, agentes movilizadores, y audiencia, los que trabajan en esta línea de análisis emplean una metodología variada, desde entrevistas, y encuestas

formales hasta análisis participada de grupos, historias de vida, y archivos documentales. La fuerza del enfoque viene de esta multiplicidad de métodos; la misma puede ser su debilidad, dado los problemas de replicación de cualquier estudio.

Comenzando a mediados de la década de 1990s, una nueva generación de estudiosos de religión, sociedad, y política en América Latina hizo oír su voz en la academia norteamericana. (Burdick, Chesnut, Drogus, Freston, Gill, Steigenga, Stewart-Gambino, Vásquez, Peterson, y Williams). A pesar de notables diferencias entre sí, comparten un empeño común de avanzar en una nueva agenda de estudio que colocara a cualquier investigación en un contexto de competencia religiosa y de prestar atención sistemática a grupos transnacionales. También abogaron para llevar a las teorías de “elección racional” al estudio de religión y política en América Latina<sup>6</sup>. Miremos en detalle lo que implica, en términos teóricos y metodológicos, un enfoque basado en modelos de elección racional.

Los que se inspiran en este marco

teórico comparten unos supuestos básicos: un individualismo metodológico que enfoca el análisis en lo que motiva al individuo, tomado en abstracto, como un ser racional motivado por el auto-interés; un énfasis en modelos de análisis derivados de la microeconomía; y en lo práctico, un énfasis en la competencia (buscando miembros, o, para emplear el lenguaje microeconómico, consumidores) como el motor básico de cualquier decisión o acción. Este marco teórico ha dado frutos importantes en el estudio de la religión en Europa y los Estados Unidos, ante todo abordando el tema de la competencia y el crecimiento religioso. En libros recientes, Gill y Chesnut se han esforzado en llevar este enfoque al estudio de religión y política en América Latina. Gill pone énfasis en el lado netamente político, buscando explicar por qué “la iglesia” haya asumido posiciones progresistas. Su respuesta es que el temor a la competencia protestante estimuló la creación de estrategias destinadas a mantener influencia entre los sectores populares. Su unidad de análisis es la iglesia vista como unidad monolítica, y en efecto, representado

<sup>6</sup> La urgencia de situar cualquier estudio dentro de una contexto de competencia reconoce el enorme crecimiento del protestantismo, y el resultante pluralismo religioso antes notado. Poner énfasis en la competencia también implica buscar líneas de análisis y datos que uniesen experiencias en varias iglesias—los trabajos de Drogus con mujeres o Burdick con jóvenes y gente negra son casos ejemplares del valor de este enfoque. Todavía son pocos los estudios de grupos transnacionales, pero Peterson, Vásquez y Williams entre otros, han demostrado la importancia de esta dimensión del fenómeno.

por los actos y palabras de sus portavoces “autorizados” (sus jerarcas). En cambio, Chesnut va más adentro del proceso, proporcionando lujo de detalles sobre la competencia religiosa, tanto desde el lado de la oferta como del consumo. Para Chesnut, la fuerza motor del cambio es el aumento de la oferta religiosa: mayor número de iglesias, de lugares de culto, de formas de expresión religiosa, y desde luego, mayor competencia para captar miembros.

Chesnut es sumamente consistente en su recurso al lenguaje microeconómico para describir a los fenómenos religiosos: un mercado abierto atrae empresarios religiosos quienes forman nuevas iglesias, contratan “agentes de venta” (prosletistas, pastores, figuras de los medios masivos de comunicación) y manejan técnicas nuevas (televisión, música) desarrolladas con el fin de atraer consumidores. Nuevos productos religiosos (exorcismos públicos, curación divina) entran y encuentran acogida en el mercado<sup>7</sup>. La dinámica de la com-

petencia exige respuestas del grupo antes dominante (el antiguo monopolista en este caso la iglesia católica), una respuesta que varía desde cambiar la posición política de la jerarquía a fin de mantener influencia con los pobres (tema preferido de Gill) hasta adoptar las mismas técnicas de los competidores, como es el caso de renovación carismática en la iglesia católica (tema preferido de Chesnut).

A pesar de estas diferencias, los dos autores comparten la opción teórica y metodológica de descontar casi por completo la influencia de ideas o ideologías. Les interesa más la dinámica de la oferta y consumo que la de ideas e ideologías. Por el lado metodológico, los datos sobre creencias e ideologías les parecen a los autores demasiado blandos e inestables, sin la confiabilidad ni la capacidad de predecir acciones que aportan los datos de su modelo económico. Esta posición es una variante del enfoque institucional, pero con otro fundamento teórico. La fuerza motor del proceso es el interés, lo cual se interpreta

<sup>7</sup> Esta terminología inquieta a muchos que estudian a la religión. Al apartar elementos de creencias y motivación y concentrarse, en cambio en la competencia y en el consumo informado, tiene un tinte reduccionista. Aquí no aparecen en nada las grandes debates de los 1970s y 1980s sobre la teología de la liberación, la justicia, el cambio político o la democracia, aunque la democracia sí juega un papel como condición de apertura, y por lo tanto, competencia en un mercado poco regulado. Los nuevos grupos religiosos son *pneumacéntricos*; la Renovación Carismática es *virgophilica* (por devota a la Virgen) mientras los pentecostales se denominan *virgophobicos*, quienes enfocan sus esfuerzos a la conversión en el Espíritu Santo, en curar a las enfermedades físicas y emocionales. Es importante poner a un lado tal inquietud y tomar al argumento de Chesnut en sus propios términos.

estrechamente en términos de número de miembros y nivel de asistencia al culto.

Los modelos de análisis basados en supuestos derivados de la teoría de elección racional tienen el atractivo de proponer un modelo sencillo y portátil (aplicable sin modificación a muchos contextos) que especifica datos concretos y ofrece una explicación general. Chesnut en particular, logra explicar mucho desde supuestos teóricos muy compactos. Sin embargo, al sujetar este modelo a un examen más detallado, surgen problemas tanto de orden conceptual e histórico como de orden metodológico y de la precisión de los datos en sí. La utilidad potencial del trabajo de Gill está minada por su decisión metodológica de tomar a la iglesia institucional (lo que se traduce en la práctica en la posición pública de sus jerarcas) como unidad monolítica de análisis. Esto abre el modelo a las mismas fallas teóricas y metodológicas que minaron el anterior análisis institucional.

El marco conceptual también dificulta la tarea de explicar el compromiso de individuos y grupos, y en general obvia la capacidad de crear y sostener una acción colectiva. Como el motor básico de cualquier acción es supuestamente el autointerés, una vez satisfecho éste, el individuo abandonará el compromiso. Pero la experiencia contemporánea nos enfrenta con un enorme fenómeno de acción

colectiva, que se manifiesta en el surgimiento de grupos y movimientos de todo tipo con conexiones religiosas. Frente a esta realidad, el desafío no es el de explicar la acción colectiva en sí, sino de entender por qué grupos específicos entran en crisis. Como comentamos antes, de hecho esto viene más del impacto de la represión y de la apertura de otras oportunidades, que como producto de la satisfacción de demandas.

Chesnut logra resultados mejores, en gran parte por haber dejado atrás un modelo que conceptualiza a la religión como una unidad monolítica. Al desagregar a la religión en grupos, agentes, contextos específicos, logra una visión más rica y más exacta. Como nos recuerda Harris en su excelente libro sobre la religión en el activismo político africano-estadounidense (*Something Within*) el impacto de la religión no se da en forma general, sino a través de una serie de experiencias vividas, capacidades adquiridas, ejemplos, modelos presentados y lecciones (tanto formales como tácitos), que las iglesias proporcionan a sus miembros. Harris también advierte que en el seno de muchas iglesias es notable una contradicción entre normas participativas y democráticas y instituciones y tradiciones de liderazgo jerárquico la cual pone límites a la transformación cultural y política que se puede esperar de grupos de origen religioso.

Esta breve reseña de alternativas metodológicas pone sobre la mesa una rica variedad de técnicas y datos preferidos, cada uno de los cuales deriva su lógica de un marco teórico y conceptual que define al campo de religión y política a su manera. Unos lo define como un juego entre instituciones, motivado por el deseo de mantener influencias y satisfacer intereses. Otros lo conceptualizan más bien como un proceso de transformación social y político, lo cual da origen a nuevos ideales y actores, y lleva el campo de estudio más allá del juego de instituciones. Un tercer grupo lo define como un proceso de cambio a la vez cultural e institucional, lo cual genera nuevas capacidades y formas de acción. En contraste con el primer enfoque, que privilegia el análisis de interés, los dos últimos ponen al proceso de transformación de ideas, valores y creencias (lo que Weber llamó "intereses ideales") al centro de cualquier estudio. Esto requiere que nos esforcemos en construir una metodología cualitativa. ¿Cómo lograr esto?

### **HACIA UNA METODOLOGÍA CUALITATIVA**

Es común entender a las metodologías cualitativas no tanto con respecto a lo que hacen, sino más bien en función de no ser cuantitativas. Esto no satisface. Se precisa un

análisis más a fondo de esta opción metodológica, que reconozca que el repertorio de métodos denominado cualitativos responde a su propio marco teórico, lo cual apunta a explicar el significado de acciones y relaciones sociales. Parte del supuesto del poder de las ideas y del papel central en la vida social del empeño en construir o reconstruir un vocabulario moral que de pistas para la organización y acción social y política. Esto es aún más importante tratándose de un fenómeno como la religión, donde la formación, expresión, y transmisión de valores y creencias juegan un papel tan evidentemente central. Se busca técnicas de investigación y se apunta a datos que faciliten el análisis de lo valorativo, y que ayuden a ubicar a la vida normativa en su contexto social y histórico. Por su énfasis en la necesidad de explicar tanto el origen y la historia de ideas como de trazar su impacto en la vida cotidiana, esta metodología proporcionaría un análisis más realista y rico que la fenomenología clásica.

El problema que ocasiona mayor desconfianza hacia las metodologías cualitativas tiene que ver con la posibilidad de crear datos sistemáticos y confiables sobre la formación y transmisión de ideas, valores, y normas. Aunque el uso de sondeos, basado en muestras de opinión pública para captar actitudes, es ampliamente aceptado en las ciencias sociales, desafortu-

nadamente, resulta con frecuencia crudo y por lo general a-histórico en el campo que nos interesa. Un enfoque cualitativo puede aprovecharse de la técnica de sondeos con cuestionarios formales, pero es común también el recurso a otras técnicas, como por ejemplo historias de vida, análisis simbólico (por ejemplo de imágenes visuales o musicales) como una manera de facilitar la interpretación de los valores y actitudes expresados en respuestas a las preguntas formuladas en sondeos o cuestionarios formales.

He aquí el meollo del asunto: un enfoque cualitativo parte del supuesto que la tarea de explicación es también una tarea de interpretación. Como todo comportamiento humano tiene significado (dado por los mismos actores, que no es necesariamente compartido por los que observan el proceso) es indispensable desentrañar la lógica de este proceso como lo experimenta los mismos actores.

Gran parte de la dificultad que muchos en la ciencias sociales experimentan con el análisis de ideas y valores (por no mencionar "cultura") estriba en un marco teórico en donde ideas, valores, y cultura se conforman

de algo como una vaga "sustancia mental", elusivo, difícil de captar e imposible de reducir a una métrica replicable. A mi juicio es ésta una visión pobre y demasiado limitada. El conjunto de ideas, valores, y prácticas que se denomina "cultura" tiene ideas y valores, desde luego, pero también goza de una vida material y de organización que acompaña su vida intelectual. Si no fuera así, ninguna idea tendría expresión, ni pudiera ser transmitido a otros, ni mucho menos a otras generaciones. No sería posible imaginar una escuela o una tradición. Los datos de este proceso son tan concretos que datos de cualquier otro tipo, y ya existen técnicas adecuadas para captarlos. Lo he hecho en mis propios trabajos: siguiendo la trayectoria de ideas y grupos, examinando sistemas de producción y transmisión de panfletos, de la organización de reuniones, del reclutamiento de promotores, del esfuerzo de conformar y mantener audiencias. Esta vida material de la cultura se desempeña en un terreno situado entre la vida cotidiana y las "grandes estructuras" de iglesias o gobiernos, un terreno que es posible identificar con precisión y estudiar con lujo de detalle<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> Al respecto, Wuthnow insiste que cualquier estudio debe enfrentarse tres desafíos: organizar la historia y marcar períodos de análisis; precisar la unidad de análisis de una manera que logre la mayor explicitación de resultados, y ubicar a cualquier momento, decisión, individuo o grupo en un contexto más amplia. Wuthnow sugiere enfocar procesos con una duración de por lo menos tres décadas (una generación más o menos), y que involucre varios niveles de organización. Esto permite captar no sólo a un evento en sí sino también a sus antecedentes y posibles consecuencias. Un mo-

Un mandato metodológico de esta índole no se puede cumplir desde la biblioteca o la oficina. Es común tener que movilizarse a lugares apartadísimos o de difícil acceso, en condiciones mínimas de salud, comodidad, y seguridad. Personalmente, he tragado nubes de polvo, caminado por lagos de barro, y pasado innumerables horas en buses rurales para luego perder el viaje, o tener que esperar hasta que la gente vuelva del trabajo. Mi experiencia personal me ha llevado a pueblos lejanos y a barrios urbanos donde supuestamente “no entra nadie” (por el peligro). He conseguido entrevistas que “no se puede conseguir.” No es fácil, y requiere una enorme inversión de tiempo, pero cuando se hace el esfuerzo, el rendimiento puede ser muy grande. Se aprende, por ejemplo, lo que significa decir qué “ideas surgen desde abajo”—ideas que a pesar de que no encuentren eco en textos oficiales, sin embargo mueven a gran número de personas a una acción colectiva. Frente al defecto de muchos estudios de religión y política, tanto en el pasado como actualmente, de confundir a los textos con las actitudes y compromisos de la población en general, un enfoque cualitativo, de metodología mixta que incorpore a muchos niveles de acción y de organización, ofrece una solución muy prometedora.

delo que opera simultáneamente en varios sitios geográficos y niveles de análisis permite identificar a los lazos entre niveles, y así identificar y trazar los procesos de cambio con mayor precisión.

## UNA AGENDA PARA EL FUTURO

En lugar de conclusiones formales, resulta tal vez más útil un intento de contestar a la siguiente pregunta. Pasando por la trayectoria de teorías y métodos aquí expuestos, a lo largo de las décadas hemos avanzado en nuestra capacidad de explicar los procesos de religión y política en América Latina? Además de explicar el pasado y el presente, somos capaces también de saber a dónde nos llevará la dinámica del cambio en el futuro? En pocas palabras, lo hacemos mejor ahora que antes?

No es fácil dar una respuesta definitiva: nuestra materia prima es dinámica y cambia continuamente. Sin embargo soy optimista. El repaso de la historia reciente del estudio de religión y política en América Latina revela muchos avances. Ya no se limita a investigar las relaciones entre instituciones definidos en términos puramente legalistas. Al ampliar el marco teórico, también se ha abierto el cuadro metodológico, y el resultado ha sido una visión de la realidad mucho más dinámica, y por qué no decirlo? más realista. En términos teóricos, si se evita la tentación de obviar el análisis de ideas y valores, se nos abre la posibilidad de construir un modelo rico y dinámico del proce-

so. En cuanto a la metodología, la disponibilidad de tan amplio repertorio de técnicas hace lógico esperar que los avances más notables vendrán por medio de metodologías mixtas que respeten la lógica autónoma del proceso, tal como la entienden los actores ellos mismos.

Al contrario de lo que esperaba la sociología clásica de la secularización, el nexo religión-sociedad-política sigue siendo fuente dinámica de innovación y transformación continua. Es lo mismo para las teorías y metodologías que con las cuales se intenta describir e entender a esta realidad: hasta la definición de lo que reconocemos como "hechos" ha cambiado. Claro, queda mucho por hacer, y ninguna estrategia de estudio dura para siempre. Pero sí estamos mejores que hace cuarenta años.

Entre las tareas más urgentes para cualquier futura agenda de estudios

será la de entender las múltiples consecuencias del pluralismo religioso, tanto para la religión en sí, como para la política y sobre todo para una vida política democrática. Como sugerí antes, en un ambiente abierto y plural, a todos les interesa mantener abierta a la sociedad civil con garantías de acceso relativamente libres. Así que el debilitamiento del monopolio católico, que es un proceso a largo plazo que apenas comienza a tomar fuerza, tiene relevancia para una serie de temas desde censura, educación y subsidios hasta la representación religiosa en cuadros oficiales y plataformas públicas. También impacta a la imagen pública de "la religión" y a la vida interna de la colectividad religiosa y la comunidad de fe, cualquier que sea su particular proyecto social y político. Encontrar formas de captar a esta realidad, en toda su riqueza vivida será el desafío central de cualquier futuro estudio.

## BIBLIOGRAFÍA

AMMERMAN, N. 1997 *Congregations and Community* Rutgers University Press

BERRYMAN, P. 1984 *Religious Roots of Rebellion Christians in the Central American Revolutions* Orbis Books

BURDICK, J. 1993 *Searching for God in Brazil The Progressive Catholic Church in Urban Brazil's Religious Arena*. University of California Press

CASANOVA, J. 1994 *Public Religions in the Modern World*. University of Chicago Press

CHESNUT, A.R. 2003 *Competitive Spirits. Latin America's New Religious Economy*. Oxford University Press

DE GREGORI, I, BLONDET, C, y LYNCH, N 1986 *Conquistadores de un Nuevo Mundo De Invasores a Ciudadanos en San Martín de Porres*. Instituto de Estudios Peruanos

DE TOCQUEVILLE, A. 1961 *Democracy in America*, 2 vols. . Schocken Books,

DROGUS, C 1997 *Women, Religion and Social Change in Brazil's Popular Church*, University of Notre Dame Press

DROGUS C y STEWART-GAMBINO, H 2005 *Activist Faith Popular Women Activists and their Movements in Democratic Brazil and Chile*. Penn State Press.

FRESTON, P 2001 *Evangelicals and Politics in Asia, Africa, and Latin America, Evangelicals and Democracy in Latin America* Cambridge University Press

FONSECA, A. 2005 "Religion and Democracy in Brazil. A Study of the Leading Evangelical Politicians, 1998-2001". En P FRESTON, ed. *Evangelicals and Democracy in Latin America* Oxford University Press

GRANOVETTER, M 1973 "The Strength of Weak Ties" *American Journal of Sociology* 78:6, 1360-1380

GILL, A 1998 *Rendering unto Caesar* University of Chicago Press

HARRIS, F 1999. *Something Within Religion in African American Political Activism* Oxford University Press

LEHMANN, D 1986 *Struggle for the Spirit. Religious Transformation and Popular Culture in Brazil and Latin America*. Polity Press

LEVINE, D *Religion and Politics in Latin America* (Princeton University Press, 1980), *Voces Populares en el Catolicismo LatinoAmericano* (Lima: CEP, 1996)

LEVINE y ROMERO, C 2004 Movimientos Urbanos y Desempoderamiento en Perú y Venezuela *América Latina Hoy* Vol 36, 47-77.

LÓPEZ, D 2004 *La Seducción del Poder. Evangélicos y Política en el Perú de los Noventa* Lima: Ediciones Puma

MADURO, O 1982 *Religion and Social Conflict* Orbis

MAINWARING, S 1986 *The Catholic Church and Politics in Brazil 1916-1985* . Stanford University Press

MECHAM, J. L. 1934 *Church and State in Latin America*. University of North Carolina Press

MELUCCI, A. 1988 *Nomads of the Present Social Movements and Individual Needs in Contemporary Society*. Temple University Press

PARKER, C 2004 "América Latina ya no es católica? (Cambios culturales, transformación del campo religioso y debilitamiento de la Iglesia"). Ponencia presentado al congreso internacional de la Latin American Studies Association, Las Vegas USA,

PETERSON, A, VÁSQUEZ, M, & WILLIAMS, P 2001 *Christianity, Social Change, and Globalization in the Americas*. Rutgers University Press.

PUTNAM, R *Making Democracy Work Civic Traditions in Modern Italy* (Princeton University Press, 1993); *Bowling Alone The Collapse and Revival of American Community* (Simon and Schuster, 2000)

STEIGENGA, T 2001 *The Politics of the Spirit. The Political Implications of Pentecostalized Religion in Costa Rica and Guatemala* Lexington Books

STOKES, S 1995 *Cultures in Conflict Social Movements and the State in Peru* University of California Press

STOLL, D 1990 *Is Latin America Turning Protestant?* (University of California Press, 1990); *Between Two Armies* (Columbia University Press, 1993)

TARROW, S. 1994 *Power in Movement. Social Movements, Collective Action and Politics.* Cambridge University Press

VALLIER, I 1970 *Catholicism, Social Control and Modernization in Latin America.* Prentice-Hall

WARNER, R.S. 1993. "Work in Progress Towards a New Paradigm in the Sociological Study of Religion in the United States" *American Journal of Sociology* 98:5, 1044-93

WEBER, M "Politics as a Vocation"

WUTHNOW, R 1992. *Rediscovering the Sacred. Perspectives on Religion in Contemporary Society.*