

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

Jean-Pierre Bastian

América Latina lleva la impronta de una modernidad católica en frecuente conflicto con las ideas de la Ilustración y del 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 garantizan la libertad de culto 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 las concesiones mutuas, la conciliación 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, el problema de la pluralización religiosa de la sociedad obligó a los Estados a regular activamente los cultos. Se trata pues de explorar de qué manera se posicionan los cultos nuevos ante el Estado y la Iglesia católica, reivindicando una laicidad que garantice el reconocimiento público de dichos cultos y no la mera gestión de la pluralidad. Quisiera para ello sondear una paradoja: siendo que la pluralización religiosa conlleva la fragmentación de los actores y debería conducir a la privatización, en América Latina produce más bien una incursión decidida de lo religioso dentro de 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 los años 1980. Esta estrategia de implicación 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 que se ha ido construyendo con base en avances y retrocesos. Se ha distinguido 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 ejemplar de un proceso 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 hacer volver la opción religiosa a la esfera privada, mientras que la gran mayoría no han llegado a aplicar tal política. México es probablemente el país donde la idea de laicidad del Estado tiene raíces más antiguas y donde 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. Separaron la Iglesia del Estado; secularizaron el registro civil, los cementerios y la educación pública; definieron el principio de la no injerencia del Estado en los asuntos internos de los cultos; y establecieron la libertad de culto.

La Constitución actual, que data de 1917, ignora el término de “laicidad”, cuya definición sólo 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 (Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público, 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.

El radicalismo mexicano en términos de laicidad es único dentro de la región latinoamericana. La mayoría de las constituciones ignoran dicho término. Si bien hubo procesos violentos de imposición de principios laicos durante la segunda mitad del siglo XIX en Colombia, en Ecuador y en Guatemala, por ejemplo, tales principios resultaron pasajeros en la medida en que otros regímenes conservadores restablecieron constituciones que reconocen al catolicismo como religión nacional, a la vez que instituyen el principio de tolerancia, primero, y el de libertad de culto, después. Hoy en día, la libertad de culto es reconocida por todas las constituciones pero, al mismo tiempo, casi todas ellas guardan singular consideración al culto católico. Tal es el caso de la Constitución argentina que, en su artículo segundo, menciona 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 culto, las prácticas dominantes de las últimas décadas convierten al catolicismo en religión oficial del Estado. Sólo 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 presidente 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 en sí 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), donde se 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 serán 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, por ejemplo, en 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 la 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 de los ejemplos históricos se dio en México con la política llamada “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 culto y de separación de la Iglesia y del Estado. Aunque permaneció sin cambios, en la práctica el régimen toleraba la violación de los

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

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 a la laicización gracias a su permanente capacidad para movilizar a las 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 que son el Estado y la Iglesia católica. Las fuerzas sociales se definen en términos de subordinación y de articulación respecto de uno u otro de ambos actores centrales, según estrategias clientelares. La democratización se ha visto afectada por ello, y sólo desde hace unas cuatro décadas se empieza a observar cierta diferenciación y cierta autonomización de la sociedad civil.

El contexto de transición democrática que caracteriza a la región una vez concluidas las dictaduras militares y la guerra fría refuerza una paulatina pluralización, que se traduce tanto en el plano de lo político como en el plano de los actores de la sociedad civil, con la multiplicación de ONGs, por ejemplo. Uno de los aspectos más significativos de esta transformación que apunta hacia 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 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 (a un 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 culto, 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 los años 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

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

³ director@alcnnoticias.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.”

Universal del Reino de Dios en Brasil, reivindican varios millones de fieles. Todos los países de la región registran tasas significativas de población protestante, que superan 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 2000 solo unos 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 de reciente migración; por otro, en otro polo, 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 a 4% de la población. Resulta significativo que Chiapas, el estado menos católico de la República mexicana, sea también el de mayor población indígena. La población católica de Chiapas pasó de 91% en 1970 a 76% en 1980, a 67% en 1990 y, posteriormente, a 63 en 2000. Intentando delinear con mayor precisión aún los datos religiosos acerca de Chiapas en 2000, se aprecia cómo en 33 de los 111 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 estableciendo 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 que cedieron a 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 los modelos importados a las mentalidades latinoamericanas. La Iglesia del Verbo en Guatemala, fundada en 1976, o 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, llevando a la Iglesia católica a combatir y posteriormente a refrenar el fenómeno. Las respuestas católicas ante la expansión “protestante” se esbozaron desde los años 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: 29). 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 la expresión acuñada por Oscar Lewis, y vehiculan los esquemas y las estructuras tradicionales de autoridad. Tal como lo ha mostrado ya 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 movilizadora 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, el 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 desde los años 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 de 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 políticas diversas, en su mayoría conservadoras, los evangélicos destacaron tanto por su nutrida presencia –hubo 36 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 de 1994, se mantuvo una presencia significativa de respectivamente 31 y 26 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 electos 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, ya sea en su calidad de presentadores de programas religiosos en radio y televisión, ya sea como dueños de estaciones o como 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 (en 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 electo 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 70 años de ejercicio ininterrumpido del poder por parte del Partido Revolucionario Institucional. 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	<i>Movimiento Cristiano Independiente</i>	1991
	<i>Movimiento Reformista Independiente</i>	1994
Bolivia	<i>Alianza Renovadora Boliviana (ARBOL)</i>	1992
Brasil	<i>Bancada Evangélica</i>	1986
	<i>Movimiento Evangélico Progresista</i>	1990
	<i>Primer encuentro nacional político evangélico</i>	1991
Chile	<i>Partido Alianza Nacional Cristiana</i>	1995
Colombia	<i>Alianza Nacional Cristiana</i>	1980
	<i>Partido Nacional Cristiano</i>	1989
	<i>Movimiento Unión Cristiana</i>	1990
Costa Rica	<i>Partido Central Auténtico Nacionalista</i>	1997
	<i>Partido Renovación Costarricense</i>	1993
El Salvador	<i>Movimiento de Solidaridad Nacional</i>	1993
Guatemala	<i>Movimiento Unidad</i>	1985
	<i>Alianza Cristiana Internacional de Partidos y Movimientos Políticos</i>	1993
	<i>Grupo Lerdo de Tejada</i>	1992
México	<i>Frente de Reforma Nacional</i>	1996
	<i>Partido de Justicia Nacional</i>	1992
Nicaragua	<i>Movimiento Político Cristiano</i>	1992
	<i>Camino Cristiano Nicaraguense</i>	1996
	<i>Alternativa Cristiana</i>	1980
	<i>Frente Evangélico (FE)</i>	1985
Perú	<i>Alternativa Cristiana</i>	1990
	<i>Movimiento Acción Renovadora (AMAR)</i>	1985
	<i>Unión Renovadora de Evangélicos peruanos</i>	1990
	<i>Presencia Cristiana</i>	1994
Venezuela	<i>Organización Renovadora Auténtica (ORA)</i>	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 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, que está basada en un orden dominado por las minorías blancas, amenazadas de manera recurrente por los mestizos, siempre dispuestos a equipararse a la elite 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 sólo 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 manifiesta en el plano de las estructuras locales, trátese 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 latinoamericanas⁴.

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 de los 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, donde el grupo se halla sometido al jefe natural carismático. En tal sentido, Corten (1995b: 137) subraya de manera pertinente que esa cultura “contiene un enunciado no compatible con el «primer enunciado» del sistema político occidental, el contrato”.

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 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 de responder al “exceso del creer” (Gisel) a través de una bendición espiritual y material. Rouquié (1987: 272) 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

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

en la “necesidad de la intercesión”. 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-patronos. Por ende, el enunciado pentecostal no sólo está “a la puerta de de lo político” (Corten 1995a: 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, “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”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 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”.⁶ De allí que, durante los años 1970 y 1980, los pastores hayan atraído la atención de los regímenes militares deseosos de legitimidad; de allí que desde los años 1990 se vean cortejados por organizaciones políticas variopintas.

Así pues, los dirigentes evangélicos se integran a redes que cubren todo el espectro social. En efecto, desde el candidato electo 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.

⁵ Según lo afirma Touraine (1988: 294) : “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.” Véase también Badie y Hermet (1993: 199, 262).

⁶ Véase Jean-François Médard, “Le rapport de clientèle: du phénomène social à l’analyse politique” en *Revue française de science politique* (París), 1976, núm. 1, p. 103.

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), se transformaron, ante el crecimiento exponencial de sus iglesias, 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, 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: 257). Priva el paralelismo y la complementariedad entre la acción política y la acción religiosa, pues ambas obstaculizan las solidaridades horizontales, 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 de 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. Ésta 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 inclusive 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.⁷ El ingreso de los pentecostalismos al espacio público responde a esta situación, intentando desplazar a la Iglesia de su papel de interlocutor privilegiado y hasta exclusivo del Estado, y 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.⁸ Al negociar el voto evangélico, estos últimos tratan de obtener una relación privilegiada con el Estado, desplazando de su posición exclusiva a quien solía tradicionalmente detentar ese privilegio, es decir, la Iglesia católica.

⁷ Cárdenas 1992: 260; Iffly 1993: 99-100; Rouquié 1987: 252-259. 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 un 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).

⁸ Acerca de corporativismo y actores sociales en América Latina, véanse Couffignal (1994: 27); Marques-Pereira (1994) y Schmitter (1992: 34-35).

El contexto chileno ilustra dicha lógica.⁹ Hasta los años 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 miembros) 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 de 80% de los protestantes,¹⁰ dio su apoyo al régimen. Ello se tradujo en la edificación de una catedral pentecostal en el centro de Santiago, de rango equivalente a la 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. Siendo 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: 150). 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 pasado de 5.6% de la población, en 1960, a 12.4% en 1992 y a 15.1% en 2002.¹¹ 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 los años 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 donde se establecía la igualdad jurídica de todas las confesiones, incluyendo 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 que 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 ésta podía afectar las garantías y privilegios que la Constitución otorga a la Iglesia católica. Más adelante, en vísperas de la sesión que dedicó al tema 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, y que reconocía la igualdad jurídica de todas las religiones, alegando 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,

⁹ 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.

¹⁰ *Servicio de Noticias ALC* (alc+@amauta.rcp.net.pe), 26 de noviembre de 2001.

¹¹ Lalive d'Épinay (1975: 62-63); *Servicio de Noticias ALC* (alc+@amauta.rcp.net.pe), 28 de marzo de 2003. Mientras tanto, los católicos pasaron de 76.8% de la población en 1992 a 69.96% en 2002.

dando al presidente un año para promulgarla tal como éste lo hizo poco tiempo después, el 1º de octubre siguiente.

De esta manera, Chile había pasado de la libertad de culto 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, resultando designado el obispo metodista Neftali 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, 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*. Es por ello que, poco después de su investidura, Lagos recibió el 27 de enero de 2000 a un grupo de pastores y de obispos pentecostales. Éstos 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)¹².

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 2006.¹³ 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 también al rango de “cultos reconocidos”. Sin embargo, la modalidad francesa de laicidad rompió de manera espectacular con el sistema de los cultos reconocidos, en 1905. El caso chileno se asemeja más, hoy en día, al modelo belga. La constitución belga 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, incluyendo 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

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

¹³ “*Te Deum* evangélico en Perú” en *Nuevo Siglo*, Quito, septiembre de 2007, p. 18.

consiste en haber logrado transitar a largo plazo de la clandestinidad al espacio público, y en haber redefinido y modificado a su favor el régimen de laicidad restringida. Siendo que los protestantismos liberales en América Latina habían luchado por una laicidad correspondiente al modelo mexicano o al segundo umbral de laicización francés, los pentecostalismos contemporáneos optan por un modelo mucho 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 del Estado, instaurando la libertad de culto y la no intervención del Estado en materia de cultos. Ese modelo sigue presente en el caso mexicano¹⁴; éste 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 a 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: 112), dichos actores contribuyen a definir una laicidad corporativa de cultos reconocidos, que no es ni la laicidad combativa que privó 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 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.

Referencias bibliográficas

- BADIE, Bertrand y Guy HERMET, *Política comparada*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- BASTIAN, Jean-Pierre, *Los disidentes, sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989.
- BASTIAN, Jean-Pierre, *Le protestantisme en Amérique latine, une approche socio-historique*, Ginebra, Labor et Fides, 1994.
- BAUBÉROT, 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.), *Laicidad y valores en un estado democrático*, México, El Colegio de México, 2000.
- CÁMARA DE DIPUTADOS, República de Chile, *Sesión del 6 de noviembre de 1996, Redacción de sesiones, Publicación oficial*, Santiago, Imprenta nacional, 1996.
- CÁRDENAS, Eduardo, *La Iglesia hispanoamericana en el siglo XX*, Madrid, Mapfre, 1992.
- CORTEN, André, (a), “La glossolalie dans le pentecôtisme brésilien, une énonciation proto-politique”, *Revue Française de Science Politique*, 1995, avril, 45 (2), pp. 159-281.

¹⁴ 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).

- CORTEN, André, (b), *Le pentecôtisme au Brésil, émotion du pauvre et romantisme théologique*, Paris, Karthala, 1995.
- COUFFIGNAL, Georges, “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, 1994, pp. 21-36.
- DIERKENS, Alain (ed.), *Pluralisme religieux et laïcités dans l’Union européenne*, Bruselas, Éditions de l’Université libre de Bruxelles, 1994.
- EBEL, Roland H. et al., *Political Culture and Foreign Policy in Latin America. Case Studies from the Circum-Caribbean*, Nueva York, State University of New York Press, 1991.
- FRESTON, Paul, “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, 1993, pp. 66-110.
- FRESTON, Paul, (a), “Breve historia do pentecostalismo brasileiro”, en *Nem Anjos ni demonios, interpretações sociológicas do pentecostalismo*, Alberto Antoniazzi ed., Petrópolis, Vozes, 1994, pp. 67-162.
- FRESTON, Paul, (b), “Popular Protestants in Brazilian Politics: A Novel Turn in Sect-State Relations”, en *Social Compass*, 1994, 41(4), pp. 537-570
- HERMET, Guy, “Les fonctions politiques des organisations religieuses dans les régimes à pluralisme limité”, en *Revue Française de Science Politique*, Paris, junio de 1983, 23, pp. 439-472.
- IFFLY, Catherine, “L’Église catholique et les protestantismes depuis 1985”, en *Problèmes d’Amérique latine*, abril-junio de 1993, pp.87-107.
- INEGI, *XI Censo general de población y vivienda*, México, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, 1991.
- LALIVE D’ÉPINAY, Christian, *Religion, dynamique sociale et dépendance. Les mouvements protestants au Chili et en Argentine*, Paris, Mouton, 1975.
- LAMBERT, Jacques y Alain GANDOLFI, *Le système politique de l’Amérique latine*, Paris, PUF, 1987.
- MALLIMACI, Fortunato, “Catolicismo, religión y política: las relaciones entre la Iglesia católica y el actual gobierno del Dr. Kichner”, *L’ordinaire latino-américaniste*, “L’Argentine est-elle sortie de la crise?”, 198, octubre-diciembre de 2004, pp. 67-82.
- MARQUES PEREIRA, Bérengère, “Le « corporatisme d’Etat », quelques perspectives théoriques”, en *Cahiers des Amériques Latines*, Paris, 1994, 16, pp. 147-158.
- MONCLAIRE, Stéphane, “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, 1994, pp. 93-112.
- PRECHT PIZARRO, Jorge, *Derecho eclesiástico del estado de Chile, análisis históricos y doctrinales*, Santiago, Ediciones de la Universidad Católica de Chile, 2001.
- ROMERO, Eduardo, “Observing Protestant Participation in Peruvian Politics”, en *Latinamericanist*, Gainesville, 1994, Spring, pp. 6-10.
- ROUQUIÉ, Alain, *Amérique latine. Introduction à l’extrême Occident*, Paris, Seuil, 1987.
- SCHMITTER, Philippe C., “¿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, 1992, pp. 15-66.
- TOURAINE, Alain, *La parole et le sang. Politique et société en Amérique latine*, Paris, Odile Jacob, 1988.