

CAPÍTULO TERCERO

NUEVOS MOVIMIENTOS RELIGIOSOS Y LAICIDAD DEL ESTADO EN AMÉRICA LATINA

Jean-Pierre BASTIAN*

SUMARIO: I. *Introducción.* II. *¿Qué debemos entender por laicidad del Estado en América Latina?* III. *Un caso paradigmático: el cambio religioso en Brasil.* IV. *De las demandas religiosas a la acción política.* V. *Una política de alabanza y don.* VI. *Una relación de subordinación respecto del neocorporativismo de Estado.* VII. *Una redefinición del régimen de laicidad mediante una negociación corporativista: el ejemplo chileno.* VIII. *Una laicidad corporativa.* IX. *Bibliografía.*

I. INTRODUCCIÓN

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 que destacan las iglesias pentecostales. Éstas representan la abrumadora mayoría de los actuales movimientos religiosos no católicos en América Latina. Surgidas, al principio del siglo XX, del

* Especialista en sociología de la religión, catedrático de la Universidad de Estrasburgo.

terreno evangélico-protestante estadounidense, se difundió paulatinamente en América Latina durante la primera mitad del siglo para experimentar un crecimiento exponencial a partir de 1970.

Al contrario de los protestantismos históricos de origen misionero norteamericano que nunca convirtieron más del 1% de la población latinoamericana a lo largo del siglo XX, los pentecostalismos movilizan, hoy en día, del 20 al 30% de los latinoamericanos. Su éxito se debe a que incorporó a su evangelismo de origen, las prácticas de la religión popular latinoamericana (exorcismos, ritos de sanidad y de posesión), articuladas a técnicas de marketing y promesas de prosperidad económica, reformulando así las antiguas prácticas religiosas del milagro. Eso hace de estos nuevos movimientos religiosos un cristianismo de la emoción, de fuerte arraigo en la cultura religiosa latinoamericana. Ellos son actualmente los grandes rivales de la Iglesia católica en todos los países de la región.

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 garantiza 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 de la religión, en América Latina se 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 y de *lobbies* evangélico-pentecostales en todos los países de la región desde 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.

II. ¿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 ese sentido, se asemeja a la modernidad de la Europa latina, en cuyo marco, la guerra entre las dos Francias, la católica y la laica, a lo largo del siglo XIX, 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 latina de Europa.

Lo mismo ocurre en América Latina, donde unos pocos países (México y Uruguay, por ejemplo) 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.¹ 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 mexicana actual, que data de 1917, ignoraba el término de “laicidad”, cuya definición sólo aparecía de manera indirecta en el artículo tercero, relativo a la educación. 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 de combate —fruto de las luchas revolucionarias, y que privaba al clero del derecho de voto— y restablecía, en 1992, las relaciones con el Vaticano, interrumpidas desde 1861. No fue hasta 2012 que el texto constitucional se modificó para instaurar de forma explícita el carácter laico del Estado mexicano, quedando inscrito en el artículo 40 constitucional² y estableciendo el régimen de laicidad como pilar fundamental del régimen mexicano.

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, Ecuador y Guatemala, por ejemplo, tales principios resultaron pasajeros en la medida en que

¹ Blancarte, Roberto (comp.), *Laicidad y valores en un Estado democrático*, México, El Colegio de México, 2000.

² *Diario Oficial de la Federación* del 30 de noviembre de 2012, decreto por el que se reforma el artículo 40 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, disponible en: http://www.dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5280961&fecha=30/11/2012.

otros regímenes conservadores restablecieron Constituciones que reconocieron al catolicismo como religión nacional, a la vez que instituyeron 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 de los distintos países latinoamericanos, 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 a favor de la Iglesia católica romana. Aun cuando se reconoce la libertad de culto, las prácticas dominantes del Estado argentino 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 que dictaba que el presidente debía ser católico.³ 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, 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.⁴

³ Mallimaci, Fortunato, “Catolicismo, religión y política: las relaciones entre la Iglesia católica y el actual gobierno del Dr. Kichner”, *L'ordinaire latino-américainiste*, núm. 198, octubre-diciembre de 2004, pp. 67-82.

⁴ “Denuncian resolución procatólica del Ministro de la Educación”, *Agencia Latinoamericana y Caribeña de Comunicación (ALC Noticias)*, 17 de mayo de 2005.

Desde una perspectiva más amplia, el Estado suele apoyar la representación de la identidad católica de la nación mediante ciertos ritos y actitudes. Tal es el caso de Ecuador, cuya santa patrona es también la del ejército, a semejanza de lo que ocurre en España con la virgen del pilar.

Más allá de tales prácticas que corresponden a una definición bastante restrictiva de 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, con las Leyes de Reforma que le fueron agregadas en 1873, se convirtió en la más radical de la región en términos de libertad de culto y de separación de la Iglesia católica y del Estado. Aunque permaneció sin cambios hasta el final del Porfiriato, en la práctica el régimen toleraba la violación de los principios constitucionales relativos a la educación y a la ocupación del espacio público por parte de la Iglesia, a cambio de 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, y en la 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 de estos dos actores centrales (sus seguidores) se han definido históricamente, por su subordinación y articulación, según sus estrategias clientelares. La democratización se ha visto afectada por ello, y sólo desde hace unas cuatro décadas se empieza a observar cierta diferenciación y autonomización de la sociedad civil, animada por una pluralidad de organizaciones independientes de ambas instancias hegemónicas.

El contexto de transición democrática, después de 1989, que caracterizó a la región una vez concluidas las dictaduras militares y la guerra fría, reforzó una paulatina pluralización, que se traduce tanto en el plano político como en el de los actores de la sociedad civil, con la multiplicación de ONG, por ejemplo. Uno de los aspectos más significativos de esta transformación que apunta hacia la autonomización de los actores sociales es la pluralización religiosa, algo sin precedentes en la región. Empero, en la mayoría de los países en cuestión, dicha pluralización se ha desarrollado sin que las rela-

ciones entre la Iglesia católica y el Estado se hayan modificado en el sentido de una laicidad radical; es decir, privatizando las prácticas religiosas.

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. Basta para probarlo la misa privada que la esposa del presidente de la República del Uruguay y representantes de dicha embajada ante la Santa Sede organizó en Roma el 8 de abril de 2005 tras el fallecimiento de Juan Pablo II, así como el traslado de la estatua de este último desde un predio privado hasta un lugar público (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 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 al respecto.⁵ El incremento numérico de los actores no católicos los lleva incluso a cuestionar los concordatos, tal como ocurrió en República Dominicana.⁶ Son justamente esas estrategias por parte de quienes recién han ingresado al campo religioso las que deseo explorar a continuación.

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 cincuenta del siglo pasado 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 sesenta 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

⁵ Bastian, Jean-Piere, “Pluralización religiosa, laicidad del Estado y proceso democrático en América Latina”, *Revista Ciencias Humanas*, Colombia, vol. 9, núm. 1, julio-diciembre de 2012.

⁶ Donde se señala, por ejemplo, que el Consejo Dominicano de Unidad Evangélica (CODUE) reivindica la representación del 16 al 20% de los dominicanos, y solicita, el 12 de julio de 2005, la anulación del concordato suscrito por el dictador Trujillo en 1954, pues “atenta contra la necesaria equidad religiosa del país”.

Dios o la Iglesia Universal del Reino de Dios, en Brasil; la Iglesia de la Luz del Mundo, en México; o la Iglesia metodista pentecostal, en Chile, reivindican hasta varios millones de fieles. Todos los países de la región registran tasas significativas de población llamada evangélica o protestante, pero que de hecho es pentecostal, superando el 20% en Brasil, Chile y Guatemala, mientras que en países como Perú o México rebasa ya el 15%.

III. UN CASO PARADIGMÁTICO: EL CAMBIO RELIGIOSO EN BRASIL

Para ilustrar aquello, basta indagar la evolución religiosa del Estado más poblado de América Latina, Brasil. Este país es un verdadero laboratorio de las recomposiciones en curso de las relaciones entre religión y Estado que ocurren en toda Latinoamérica.

Desde un punto de vista histórico, la Iglesia católica brasileña siempre logró imponer al Estado un *modus vivendi*. A pesar de sus Constituciones formalmente laicas, los compromisos fueron constantes. En particular, la capacidad de la Iglesia católica romana a definirse como mediadora en los conflictos sociales ha sido permanente, como también su participación a la negociación de acuerdos electorales. Es un componente permanente de la historia contemporánea de Brasil.

Por cierto, la teología de la liberación y las comunidades eclesiales de base de los años ochenta del siglo pasado, hicieron la “opción preferencial por los pobres”, con figuras tan emblemáticas como el obispo Helder Câmara (1909-1999), en Recife, y el fraile dominico, Carlos Alberto Libânia Christo (1944-). Ellos llevaron a la Iglesia a constituir un espacio de resistencia frente a la dictadura militar de esa década.

A pesar de haber apoyado al inicio aquella dictadura militar, la Iglesia contribuyó a democratizar al país por la defensa de los derechos humanos, así como al apoyo y la promoción de las aspiraciones democráticas del mismo. Ello es un buen ejemplo del tipo de lazo que se teje entre lo religioso y lo político que floreció a lo largo de los siglos XIX y XX, un lazo entre lo nacional y el catolicismo activo. Este se nutrió de la identificación del país con la imagen de Nuestra Señora Aparecida, la representación marial nacional, y con el Cristo de Corcovado que protege a la bahía de Río de Janeiro, y al país entero, inaugurado en 1931 en presencia del presidente populista Getúlio Vargas (1882-1954), la inmensa estatua cobija debajo de sus pies una capilla consagrada a Aparecida.

Sin embargo, a lo largo de aquellos últimos treinta años, en particular después del fin de los régimenes militares, una nueva realidad religiosa se produjo debido a la emergencia de actores religiosos inesperados, los dirigentes pentecostales.

Al contrario del espiritismo kardécista y de las expresiones religiosas populares y sincréticas (candomblé y umbanda, por ejemplo) encubiertas por los términos de “religiones afro-brasileñas” que nunca han amenazado la hegemonía católica y se han incluso articulado al catolicismo popular, el pentecostalismo se manifestó pronto como un competidor.

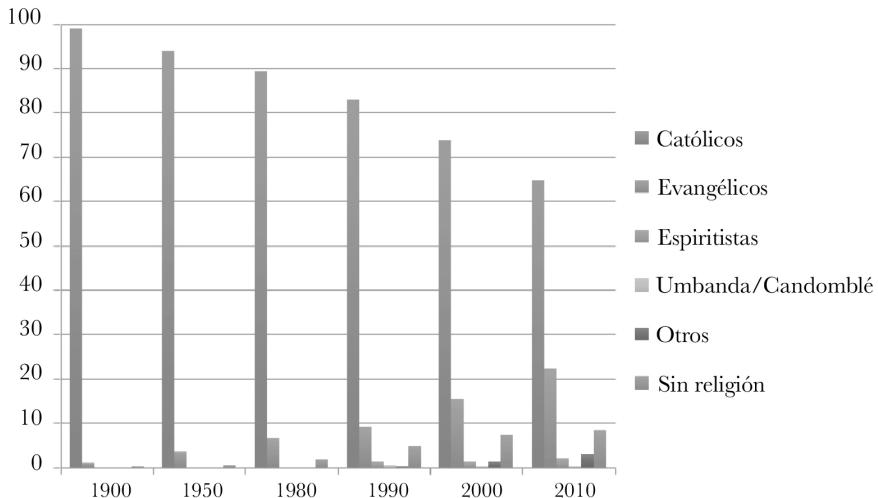
Presente desde 1910 en el país, fue a partir de los años ochenta que este cristianismo de la emoción, de origen norteamericano (1906), se brasilianizó rápidamente y adquirió así una visibilidad estadística y social. Portador de prácticas religiosas glosolalas (hablar en lenguas), taumaturgas y exorcistas, se ha constituido en decenas, incluso centenares, de pequeñas empresas religiosas bajo la conducta de dirigentes dotados de carisma, en muchos casos rebasando a penas la escala local o regional.

Sin embargo, algunas organizaciones alcanzan una dimensión nacional e internacional. Dos de aquellas dominan una “minoría” religiosa que logra movilizar a 44 millones de seguidores, esto es, el 22% de la población, según las últimas estadísticas (2010) del Instituto Brasileño de Geografía y Estadísticas (IBGE). Por una parte, las Asambleas de Dios, de antigua presencia (1910), cubren todo el territorio y cuentan con más de doce millones de adeptos; y por otra, la Iglesia Universal del Reino de Dios (IURD), fundada en 1977 por un empleado de la lotería pública del estado de Río de Janeiro, el autonombrado “obispo” Edir Macedo (1945-). Esta organización religiosa es típica de los neopentecostalismos de la segunda generación que recurren a medios de comunicación masiva para difundir un mensaje que se resume a dos lemas inscritos a menudo sobre las paredes de sus templos: “pare de sufrir” y “Jesús es la solución”. Esta empresa patrimonial en las manos del fundador y de sus allegados, adquirió por unos cuarenta millones de dólares en 1989 la cadena Record TV. Desde entonces se ha vuelto la principal cadena televisiva del país a la par con la Rede Globo, también privada y de inspiración católica. Hoy en día, la IURD se ha vuelto una transnacional religiosa con más de dos millones de miembros en Brasil, atendidos en unos seis mil templos a lo largo y ancho del país, con sucursales en toda América Latina, los Estados Unidos, Europa y África, en particular en los países lusófonos. En julio de 2014, se inauguró en São Paulo el templo más grande de aquella iglesia que pretende ser una réplica del bíblico templo de Salomón en Jerusalén.

El cambio religioso aparece muy claramente en las estadísticas oficiales del Instituto Brasileño de Estadísticas (IBGE). En 2010, los católicos habían

disminuido hasta el 64.6% de la población, mientras que los pentecostales-evangélicos alcanzaban el 22.2%, los que no practican alguna religión el 8.4%, los espiritistas el 2% y los cultos afro-brasileños el 0.3%. Estos datos, traducidos en términos geográficos, muestran una bipolaridad de la expansión de los nuevos movimientos religiosos: por un lado, prosperan en la periferia de las grandes urbes, por el otro, se difunden en las periferias del noreste alcanzando los márgenes amazónicos; en cuanto a los sectores sociales reclutados, se trata de los más marginados y de clases medias urbanas emergentes.

GRÁFICA Y TABLA 1
Afiliación religiosa en Brasil, 1900-2010



| Año | % de la población brasileña que practica alguna religión (1900-2010) | | | | | |
|------|--|-------------|--------------|-------------------|-------|--------------|
| | Católicos | Evangélicos | Espiritistas | Umbanda/Candomblé | Otros | Sin religión |
| 1900 | 98.9 | 1 | 0 | 0 | 0 | 0.1 |
| 1950 | 93.7 | 3.4 | 0 | 0 | 0 | 0.5 |
| 1980 | 89.2 | 6.6 | 0 | 0 | 0 | 1.6 |
| 1990 | 82.9 | 9 | 1.1 | 0.4 | 0.06 | 4.7 |
| 2000 | 73.8 | 15.4 | 1.3 | 0.3 | 1.2 | 7.4 |
| 2010 | 64.6 | 22.2 | 2 | 0.3 | 3 | 8.4 |

FUENTE: Instituto Brasileño de Geografía y Estadísticas (IBGE).

Aun si las estadísticas revelan una espectacular disminución de la práctica católica a lo largo de los últimos veinte años, una lectura del fenómeno en términos de declive de su iglesia es totalmente superficial, incluso erróneo. Brasil sigue siendo el país católico romano más grande del mundo, pero se ha vuelto también el país pentecostal más grande. La bipolaridad religiosa que se manifiesta exacerbó la competencia entre católicos y pentecostales, y aun ha llevado a una parcial pentecostalización del catolicismo a través del movimiento llamado Renovación Carismática.

Este catolicismo pentecostalizado ha renovado el milagro, el exorcismo y las prácticas de sanidad que ya eran parte de las prácticas religiosas populares, pero esta vez dentro de una lógica de mercado, vale decir de competencia con los pentecostales. La más emblemática expresión de aquello es la aparición de sacerdotes carismáticos quienes intentan competir con los “profetas” pentecostales.

La atención que Benedicto XVI, durante su visita al Brasil en mayo de 2007, prestó al padre Marcelo Rossi (1967-), verdadero cura-estrella que encabeza una enorme parroquia carismática en la ciudad de São Paulo, es reveladora de la importancia que la Iglesia católica dedica a este tipo de liderazgo. Asimismo, espera disminuir la influencia de sus competidores pentecostales. En el marco de esta lógica competitiva, la gran novedad es la emergencia de actores religiosos dotados de carisma, capaces de capitalizar su poder ligado a organizaciones religiosas de masas, y de traducirlo en una expresión política partidista, como lo analizaré a continuación.

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 el contexto étnico, entre desarraigados rurales de las periferias urbanas y entre trabajadores migrantes desplazados 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 ochenta, 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, fundada en 1976 en Guatemala, o la Iglesia Universal del Reino de

Dios, creada 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 generó un nuevo equilibrio de fuerzas, y que llevó a la Iglesia católica a combatir y posteriormente a refrenar el fenómeno. A estas reacciones, se añadieron presiones políticas destinadas a frenar la secularización de la sociedad.⁷ 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 la política, capitalizando el crecimiento exponencial de su número de fieles. Así las cosas, es importante entenderse cómo estos nuevos actores religiosos pasaron de las demandas religiosas a la acción política.

IV. 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 hace tiempo Lalíve d’Épinay, reproducen el modelo patriarcal y patrimonial de la hacienda, y el pastor aparece como el patrón de una clientela religiosa. La relación clientelar constitutiva de la sociabilidad pentecostal evolucionó rápidamente, debido a la creciente amplitud de la base movilizada en pro de una negociación corporativista con los actores políticos.⁸

Dentro de un campo religioso en expansión, marcado por una competencia cada vez mayor, y en el contexto de los años cincuenta que se caracterizaba por el desvanecimiento de la cultura política liberal que las había visto nacer, las sociabilidades protestantes históricas se pentecostalizaron 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 re-

⁷ Corten, André, “La glossolalie dans le pentecôtisme brésilien, une énonciation proto-politique”, *Revue Française de Science Politique*, vol. 45, núm. 2, año 45, abril de 1995, pp. 159-281.

⁸ Lalíve D’Épinay, Christian, *Religion, dynamique sociale et dépendance. Les mouvements protestants au Chili et en Argentine*, París, Mouton, 1975.

gímenes militares de los años sesenta y setenta. 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 el de 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 autoritarios y ante las transiciones democráticas que empezaron a darse desde los años ochenta, 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. Tanto en Perú (en 1991) como en Guatemala han ocurrido procesos semejantes.⁹

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 estado mexicano de Chiapas en 2000. En 2006, a escala nacional, el Estado mexicano, en nombre de una laicidad reivindicada, más 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.

⁹ Romero, Eduardo, “Observing Protestant Participation in Peruvian Politics”, *Latinamericanist*, Gainesville, Spring, 1994, pp. 6-10.

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, después de su acceso al poder en 2000, tras más de setenta años de ejercicio ininterrumpido del poder por parte del Partido Revolucionario Institucional (PRI); sin embargo, éste 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 en la esfera pública.

TABLA 2

Principales partidos o movimientos políticos confesionales “evangélicos” en América Latina creados al final de los años ochenta y durante la década de los noventa

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

Cuando no se crean partidos, se organizan *lobbies* (grupos de persuasión o de presión), como es el caso en Brasil.

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 la cultura política del país. La obra de Paul Freiston¹⁰ 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.

En 1987, al favor de las primeras elecciones democráticas posteriores al fin de la dictadura, nadie esperaba ver surgir en el parlamento brasileño una bancada, o mejor dicho, un “frente parlamentario evangélico”, un *lobby* integrado por 33 diputados ligados a varios partidos. El fenómeno distó de ser coyuntural pues, durante las elecciones siguientes de 1990 y de 1994, se mantuvo una presencia significativa de 31 y 26 diputados evangélicos-pentecostales, respectivamente.

En 1998, la presencia de este frente se consolidó con 53 diputados federales evangélicos, de los cuales, diecisiete provenían de la IURD y habían sido electos sobre el lema “hermano vota por hermano” con base en una estrategia electoral diseñada por dicha organización religiosa pentecostal.

Desde entonces, y a pesar de los pronósticos que anuncianaban el declive o la erosión de su poder, ligado a una corrupción endémica de la que participaban también, su presencia se amplió al tal grado que, al favor de las elecciones parlamentarias de octubre de 2010, el *lobby* evangélico alcanzó setenta diputados; es decir, el 12% de los diputados federales, además de tres senadores.

Durante las elecciones recientes de octubre de 2014, la bancada siguió creciendo con ochenta diputados federales electos, llevando cada uno el título religioso de pastor, obispo, apóstol o misionero, ligados a diecisiete partidos políticos distintos en un amplio espectro, de la derecha hacia la izquier-

¹⁰ Freiston, Paul, “Brother Votes for Brother: The New Politics of Protestantism in Brazil”, en Garrard-Burnett, Virginia y Stoll, David (eds.), *Rethinking Protestantism in Latin America*, Filadelfia, Temple University Press, 1993, pp. 66-110; Freiston, Paul, “Breve historia do pentecostalismo brasileiro”, en Antoniazzi, Alberto, (ed.), *Nem anjos ni demonios, interpretações sociológicas do pentecostalismo*, Petrópolis, Vozes, 1994, pp. 67-162; Freiston, Paul, “Popular Protestants in Brazilian Politics: A Novel Turn in Sect-State Relations”, *Social Compass*, California, vol. 41, núm. 4, 1994, pp. 537-570.

da partidista. São Paulo, el colegio electoral más grande del país, y Río de Janeiro, el tercero, eligieron catorce diputados evangélicos cada uno, seguidos por el estado de Paraná con ocho. En el estado de Río de Janeiro, cerca de una tercera parte de los diputados son evangélico-pentecostales y tres de ellos alcanzaron la mayor tasa de votos.

Esta geografía de la representación parlamentaria evangélica refleja el arraigo a la vez urbano y rural de las bases religiosas de estos nuevos movimientos religiosos. A pesar de los numerosos escándalos de corrupción en los que se han visto envueltos varios de ellos, los diputados evangélicos se encuentran más que nunca presentes en la Cámara de Diputados, donde son hoy en día el 16% de los 513 diputados federales y constituyen un *lobby* significativo; esto es, el tercer grupo parlamentario de dicho órgano representativo. Eso les permite celebrar cada semana un culto en la sala de las comisiones del parlamento en Brasilia, lo que no deja de sorprender en un país que se define como laico.

De origen pentecostal y evangélico, dichos pastores-diputados 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 “hermano vota por 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.

Su voto conservador en materia de ética familiar y sexual será probablemente determinante en los años venideros, en particular en lo que toca al derecho de los homosexuales, a la descriminalización del aborto o a la legalización de ciertas drogas. De igual manera, ellos pueden volverse una fuerza de arbitraje político entre los grandes partidos y sacar beneficio de sus tácticas de apoyo a tal o cual partido durante un voto decisivo, por ejemplo.

La demostración de su fuerza movilizadora es recurrente y se manifiesta, en particular desde 1993, a través de las llamadas “marchas por Jesús” en las grandes urbes del país. En São Paulo, la más reciente (el 26 de mayo de 2015) ha movilizado un millón de personas y se ha presentado como la antítesis de la marcha del orgullo gay. La apropiación del espacio público es una constante. Aquello otorga a estos movimientos religiosos una visibilidad sin precedente. Su éxito electoral se traduce, en ocasiones, también en el nombramiento de algunos de sus dirigentes a cargos de gobernadores y de vicego-

bernadores —como ha sido el caso, en 1998, en el estado de Río de Janeiro con el presbiteriano Antony Garotinho (PDB) y la pentecostal Benedita da Silva (PT), mujer negra perteneciente a las Asambleas de Dios—.

Sin embargo, su éxito está lejos de ser sistemático, a pesar del número de que sus dirigentes buscan acceder al poder. En cambio, no resulta extraño que unos candidatos no evangélicos hagan lo máximo para asegurarse el voto evangélico que les permitirá lograr la victoria electoral.

¿Cómo entender tal fenómeno? Para que un grupo de diputados se identifique con una expresión religiosa específica, uno tiene que admitir que otros diputados hacen lo mismo con la organización religiosa católica hegemónica, lo que merecería estudiarse. La relación de la Iglesia católica con el espacio político ha quedado constante. Sigue ella arbitrando y defendiendo sus prerrogativas a través de los concordatos, el de 2008 es ejemplar al respecto. Por lo tanto, parece que el único modo para sectores sociales subalternos de desestabilizar o dar la vuelta al *status quo* político-religioso, es entrar en la política a través de lo religioso disidente, vale decir a través de los nuevos movimientos religiosos evangélico-pentecostales. Ahora bien, conviene pre-guntarse de qué manera surge este actor político religioso sectario.

V. 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, 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 élite blanca o a adoptar sus valores y comportamientos, una vez alcanzado el poder. La persistencia de esas castas, definidas por sutiles matices en el color de la piel, torna totalmente ficticio el anonimato jurídico de la ciudadanía abstracta.

La índole vertical de las relaciones sociales no 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. Tam-

bién 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, ya sea de pueblos o de barrios. Se reproduce a todos los niveles de la escala social, desde los más altos hasta los más bajos, mediante cadenas de lealtades, reciprocidades y dependencias que estructuran relaciones sociales verticales y asimétricas. El caudillismo, hacia lo alto, y el caciquismo, hacia lo bajo, son dos modalidades a través de las cuales se expresan mecanismos de dominación dentro de las sociedades latinoamericanas.¹¹

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. Como lo señala atinadamente Corten, se trata de “una proto-política de la alabanza”,¹² 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 en la que el grupo se halla sometido al jefe natural carismático. En tal sentido, Corten subraya de manera pertinente que esa cultura “contiene un enunciado no compatible con el «primer enunciado» del sistema político occidental, el contrato”.¹³

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

¹¹ Acerca del caciquismo véase Touraine, Alain, *La parole et le sang Politique et société en Amérique latine*, París, Odile Jacob, 1988, pp. 99 y 100; Rouquié, Alain, *Amérique latine. Introduction à l'extrême occident*, París, Seuil, 1987, pp. 271-278; Lambert, Jacques y Gandolfi, Alain, *Le système politique de l'Amérique latine*, París, PUF, 1987, pp. 94-109. Acerca de la noción de cultura política, véase 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.

¹² Corten, André, *Le pentecôtisme au Brésil, émotion du pauvre et romantisme théologique*, París, Karthala, 1995.

¹³ *Idem.*

religioso capaz de garantizar la reciprocidad o de responder al “exceso del creer” a través de una bendición espiritual y material.

Rouquié resume, mediante una fórmula lapidaria, la lógica de ese mecanismo de poder: “la política del don es ante todo una política de la escasez”¹⁴ y se inscribe 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-patrones.

Por ende, el enunciado pentecostal no sólo está “a la puerta de lo político”,¹⁵ sino que contribuye a dar forma al recurso político clásico, según las mentalidades latinoamericanas. Asimismo, 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.

VI. UNA RELACIÓN DE SUBORDINACIÓN RESPECTO DEL NEOCORPORATIVISMO DE ESTADO

En América Latina, la acción política o religiosa no depende de la opinión del actor, 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 subraya 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

¹⁴ Rouquié, Alain, *op. cit.*, p. 272.

¹⁵ *Ibidem*, p. 281.

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.¹⁶

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 para otros 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”.¹⁷ De allí que durante los años setenta y ochenta, los pastores hayan atraído la atención de los regímenes militares deseosos de legitimidad; y que desde los años noventa se vean cortejados por organizaciones políticas variopintas.

Así pues, los dirigentes evangélicos se integran a redes que cubren todo el espectro social. Desde el candidato electo al cargo más modesto, hasta el jefe de Estado, la mayoría de los políticos echan mano de recursos relacionados con su función para constituir o ingresar a redes clientelares cuyas ramificaciones se entremezclan, tal como Monclaire lo ha demostrado en el caso de Brasil.¹⁸

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

¹⁶ Touraine, Alain, *op. cit*, p. 294. Touraine afirma lo siguiente: “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, Bertrand y Guy, Hermet, *Política comparada*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, pp. 199-262.

¹⁷ Médard, Jean-François, “Le rapport de clientèle: du phénomène social à l’analyse politique”, *Revue Française de Science Politique*, París, núm. 1, 1976, p. 103.

¹⁸ Monclaire, Stéphane, “Prises et emprises de l’Etat au Brésil”, en Van Eeuwen, Daniel (ed.) *La transformation de l’Etat en Amérique latine. Légitimation et intégration*, París, Karthala-Crealc, 1994, pp. 93-112.

ha subrayado Lalíve d'Épinay,¹⁹ 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”.²⁰

Puesto que el pentecostalismo y el evangelismo ofrecen una vía para escapar a la hegemonía corporativista de la Iglesia católica, 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. Hasta ahora, ello servía exclusivamente a los intereses de la Iglesia católica. Hoy en día, asistimos a un despliegue mimético de relaciones idénticas de organizaciones religiosas independientes con el Estado.

Así, en Brasil, al concordato católico romano de 2008 respondió el “pequeño concordato evangélico” como ha sido nombrada la *Lei Geral das Religiões*, acuerdo llevado entre el *lobby* pentecostal-evangélico y el Estado, con el fin de negociar privilegios idénticos a los acordados a la Iglesia católica. Al respecto, los defensores de la laicidad del Estado se inquietan de una evolución ligada a la influencia de los actores religiosos en el espacio público.

Otro tipo de laicidad está operando con estas estrategias religiosas en competencia y la respuesta del Estado. Yo la llamo corporativa. Mientras, se espera que la pluralidad y pluralización religiosas aceleren un proceso de privatización de lo religioso y por lo tanto su laicización, se produce un fenómeno opuesto. Estamos asistiendo en Brasil a una confesionalización de la política y de la sociedad en un país que nunca fue secularizado a pesar de sus logros económicos y de la modernización inducida así.

Lo anterior se hace patente en la insistencia sobre la identidad pentecostal de la candidata Marina Silva (1958-), del Partido Socialista Brasileño (PSB), durante la recién campaña presidencial de 2014, aun cuando ella nunca se ha presentado como candidata de las minorías evangélico-pentecostales, su perfil de mujer negra, ecologista, de origen humilde y pentecostal, ligada a las Asambleas de Dios, la vuelve un símbolo cercano al del

¹⁹ Lalíve D'épinay, Christian, *op. cit.*

²⁰ Touraine, Alain, *op. cit.*, p. 257.

self made man, vale decir del dirigente pentecostal con el cual se identifican los excluidos, como también las clases medias emergentes, tanto por los discursos y las prácticas compensatorias que difunden, como por el éxito económico que simbolizan el tamaño de sus empresas religiosas exitosas.

Ahora bien, surge la siguiente pregunta: ¿Aquel fenómeno está reflejando la vitalidad de la sociedad civil, al permitir a los sectores sociales marginados traducir sus reivindicaciones de prosperidad en un sistema representativo y al lograr los dirigentes religiosos capturar su confianza, mucho más que los políticos tradicionales corruptos?

Es difícil contestar, pues la fuerza de negociación del *lobby* evangélico-pentecostal en el Parlamento se concentra en las apuestas morales más conservadoras (antiaborto, antihomosexualidad, entre otras). Por otra parte, se puede observar una reactivación de las prácticas políticas clientelares más clásicas en términos de canje de votos por privilegios corporativistas, en particular fiscales. Por eso, los candidatos de los grandes partidos gubernamentales prestan una atención sostenida a dichos actores religiosos.

Dilma Rousseff (1947-) tuvo que modificar sus temáticas de campaña durante el segundo turno de la elección presidencial de 2010 con el fin de asegurar apoyos. La influencia y el peso de los evangélicos en la política brasileña ha crecido, obligando a la presidenta a suspender, por ejemplo, el proyecto de distribuir un paquete informativo a cargo del Ministerio de la Educación con el fin de prevenir actitudes homófobas. Ella tuvo también que retirar un nuevo proyecto de ley relativo a la homosexualidad. Una impresionante protesta organizada por la bancada evangélica, y ampliada al nivel nacional por las iglesias del mismo culto, incluso con el apoyo de la poderosa Conferencia Nacional de Obispos de Brasil (CNBB), multiplicó las declaraciones de oposición. Incluso la fallida candidata del PSB a la elección presidencial de 2014, Marina Silva, tuvo que poner de lado el tema controversial del reconocimiento de los derechos de los homosexuales bajo la presión de los dirigentes pentecostales.

Más que de una dinámica de la sociedad civil, el *lobbying* evangélico ultraconservador, en términos de ética familiar, encubre las prácticas reales que son los arreglos en términos de privilegios fiscales y otros tantos que los dirigentes pentecostales logran obtener de parte del poder en turno.

Nada mejor ilustra aquellas prácticas que el reciente conflicto político entre el presidente del Parlamento brasileño, Eduardo Cunha, y la presidenta de la república, Dilma Rousseff, confrontada a un procedimiento de *impeachment* que el legislador le lanzó en su contra el 2 de diciembre de 2015. La acusan de haber falsificado cuentas del Estado durante la recién campana electoral de 2014, lo que la podría conducir a la destitución.

Diputado por Río de Janeiro desde 2002, este dirigente evangélico que se reclama de las Asambleas de Dios, fue electo en febrero de 2015 al puesto de presidente de la Cámara de Diputados, esto le permitió posicionarse en el centro del juego político. En julio de ese mismo año, anunció su regreso a la oposición parlamentaria, amenazando con romper la coalición gubernamental PT-PNDB; sin embargo, desde el 16 de octubre de 2015 se encuentra bajo acusación de corrupción pasiva y de lavado de dinero en el marco del amplio escándalo de corrupción ligado a la paraestatal Petrobras. Está acusado de haber depositado 13.6 millones de euros en una cuenta bancaria en Suiza, cuando afirmaba no detener cuentas bancarias en el extranjero. Es probablemente lo que lo llevó a la ofensiva contra Dilma Rousseff.

En este ambiente de corrupción generalizada, cada uno busca mover a sus clientelas. Así, en los primeros días de diciembre de 2015, Rousseff recibió el apoyo de la CNBB que considera que Cunha actuó por mero interés personal. Por su lado, los evangélicos se encuentran divididos. Mientras una minoría compuesta de representantes de las iglesias llamadas históricas (metodistas, presbiterianos, anglicanos y bautistas) exigían al final de octubre de 2015 la salida inmediata del diputado Cunha de la presidencia de la Cámara “por falta de coherencia y del fundamento ético necesario a una persona ejerciendo responsabilidades públicas”, la mayoría de los evangélico-pentecostales quedaban a la expectativa o se movilizaban en contra de Rousseff. Cabe mencionar que dichos acontecimientos ocurren en un contexto de recesión económica y de desempleo creciente, acentuado por el conflicto entre el Ejecutivo y el Legislativo.

Así, mientras se podía esperar que la pluralización religiosa aceleraría el proceso de privatización religiosa, se está produciendo lo contrario. Los actores religiosos se encuentran más presentes que nunca en el escenario político brasileño. Desde arriba, la Iglesia católica usa sus relaciones privilegiadas con el Estado, ligadas al Concordato; desde abajo, los dirigentes pentecostales buscan acceder al espacio público mediante el uso de los medios masivos de comunicación y del *lobbying* parlamentario de la bancada evangélica.

VII. 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, asimismo, una modernidad paradójica.

La nación populista, orgánica, segmentaria o étnica sigue oponiéndose al modelo cívico, voluntario, contractual o electivo inscrito en las Constituciones. Más allá del marco jurídico secularizador, las prácticas sociales e incluso políticas no son realmente seculares. La Iglesia interviene sin cesar, ya sea como mediadora en los conflictos políticos, ya sea como principal opositora a las medidas de modernización ética (en torno al aborto, el divorcio, la procreación artificial) o de secularización (en particular, 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 Renovación Carismática Católica.²¹

La entrada de los pentecostalismos al espacio público responde a esta situación al intentar desplazar a la Iglesia de su papel de interlocutor privilegiado y hasta exclusivo del Estado.

Al transformar el neocomunitarismo sectario en una expresión política, los movimientos evangélico-pentecostales buscan promover una negociación a su favor, en el marco del juego corporativista de reciprocidad entre actores políticos legítimos y actores subalternos religiosos.²² Al negociar el voto evangélico, estos últimos buscan obtener una relación privilegiada con el Estado, desplazando de su posición exclusiva a quien solía tradicionalmente detentar ese privilegio, es decir, la Iglesia católica.

²¹ Cárdenas, Eduardo, *La Iglesia hispanoamericana en el siglo XX*, Madrid, Mapfre, 1992, p. 260; Iffly, Catherine, “L’Église catholique et les protestantismes depuis 1985”, *Problèmes d’Amérique latine*, abril-junio de 1993, pp. 99 y 100; Rouquié, Alain, *op. cit.* pp. 252-259. La injerencia católica en la política es recurrente. Por ejemplo, en Brasil, el grupo parlamentario ligado a Renovación Carismática Católica cuenta con dos diputados federales y ocho estatales, además de controlar el canal de televisión Rede Vida (véase *Courrier International*, núm. 259, 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”, *La Jornada*, México, 25 de noviembre de 1995).

²² Acerca de corporativismo y actores sociales en América Latina, véase Couffignal, Georges, “Démocratisation et transformation des Etats en Amérique latine”, en Eeuwen, Daniel Van (ed.), *La transformation de l’Etat en Amérique latine. Légitimation et intégration*, París, Karthala-Crealc, 1994, p. 27; Marques-Pereira, Bérengère, “Le «corporativisme d’Etat», quelques perspectives théoriques”, *Cahiers des Amériques Latines*, París, 1994, p. 16; Schmitter, Philippe C., “¿Continúa el siglo del corporativismo?”, en Schmitter, Philippe y Gerhard Lembruch (eds.), *Neocorporativismo, más allá del Estado y del mercado*, Madrid, Alianza Editorial, 1992, t. I, pp. 34 y 35.

El contexto chileno ilustra dicha lógica.²³ Hasta 1970, el pentecostalismo más antiguo de América Latina (1910) era ignorado tanto por el Estado como por la Iglesia católica; sin embargo, 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 el 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 cerca del 80% de los protestantes,²⁴ dio su apoyo al régimen. Ello se tradujo en la edificación de una catedral pentecostal en el centro de Santiago en la que se organizaba desde 1975 un *Te Deum* con motivo del aniversario de la independencia chilena en presencia del dictador y sus ministros. Siendo la Iglesia católica opositora 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. Buscaban colocar 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 de acuerdo con la Constitución de 1980.²⁵ El Comité de Organizaciones Evangélicas (COE), organismo central de las iglesias evangélicas, se opuso a ello, y mantuvo el *Te Deum* evangélico.

Pero ¿por qué el Estado no logró librarse de ese tipo de cooptación implementado por la dictadura? Para entonces, los evangélicos habían pasado de 5.6% de la población, en 1960, a 12.4% en 1992 y a 15.1% en 2002.²⁶ 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.

²³ Los siguientes datos provienen de *Servicio de Noticias ALC*, 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.

²⁴ *Servicio de Noticias ALC*, 26 de noviembre de 2001.

²⁵ Precht Pizarro, Jorge, *Derecho eclesiástico del estado de Chile, análisis históricos y doctrinales*, Santiago, Universidad Católica de Chile, 2001, p. 150.

²⁶ Lalive d'Épinay, Christian, *op. cit.*, pp. 62 y 63; *Servicio de Noticias ALC*, 28 de marzo de 2003. Mientras tanto, los católicos pasaron de 76.8% de la población en 1992, a 69.96% en 2002.

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 noventa. 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 que establecía la igualdad jurídica de todas las confesiones, incluyendo la católica, fue elaborado por una comisión parlamentaria expresamente creada para ello en julio de 1993. Venía a subsanar 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, al 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, dando al presidente de la república un año para promulgarla. Lo hizo poco tiempo después, el 1 de octubre del mismo año.

De esta manera, Chile había pasado de la libertad de culto plasmada 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 un régimen de igualdad jurídica de las organizaciones religiosas. La nueva ley garantizaba 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 de condición que 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 también al nombrarse, en 2001, al obispo metodista Neftalí Arévana como capellán evangélico del Palacio Presidencial de La Moneda. También se tradujo en cambios protocolarios durante los actos públicos: al obispo pentecostal Francisco Anabalón Duarte (1937-2012), representante del COE, se le asignó un sitio del mismo rango que el del arzobispo de Santiago, el cardenal Francisco Javier Errázuriz (1933-), 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 han intervenido de forma constante 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 el 18 de marzo, por primera vez, un culto evangélico de oración para la toma de posesión 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 de la república, todos los ministros y los representantes de las fuerzas armadas. En 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).²⁷ Actualmente el *Te Deum* evangélico-pentecostal se ha vuelto una celebración que ningún político puede ignorar si quiere conquistar la presidencia de la República o algún curul en el Parlamento.

VIII. UNA LAICIDAD CORPORATIVA

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, por segunda vez, en el *Te Deum* organizado por los evangélicos según el modelo

²⁷ Servicio de noticias ALC, 12 de septiembre de 2005.

chileno, inmediatamente después de su elección en abril de 2006.²⁸ 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)²⁹ 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 chileno se llevó a cabo mediante un pluralismo aplicado por el Estado con base en prácticas clientelares. La fuerza del pentecostalismo chileno consiste en haber logrado transitar a largo plazo 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, al instaurar la libertad de culto y la no intervención del Estado en materia de cultos. Ese modelo se

²⁸ “Te Deum evangélico en Perú”, *Nuevo Siglo*, Quito, septiembre de 2007, p. 18.

²⁹ 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.

ha mantenido en el caso mexicano;³⁰ 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 laicidad corporativa implica el reconocimiento de la personalidad y la capacidad jurídicas de carácter público de los actores religiosos por parte del Estado, el cual se convierte en el árbitro entre diferentes confesiones. 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,³¹ dichos actores contribuyen a la definición de una laicidad corporativa de cultos reconocidos, que se diferencia de la laicidad combativa que primó en la región en los tiempos del anticlericalismo liberal y, la laicidad apaciguada y secularizada que se apoya en la privatización y la desinstitucionalización de lo religioso que se da en Europa. Por este medio, los actores pentecostales, que surgen 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.

IX. BIBLIOGRAFÍA

- BADIE, Bertrand y HERMET, Guy, *Política comparada*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- BASTIAN, Jean-Pierre, “Pluralización religiosa, laicidad del Estado y proceso democrático en América Latina”, *Revista Ciencias Humanas*, Colombia, vol. 9, núm. 1, julio-diciembre de 2012.

³⁰ 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, núm. 7, julio de 2005, p. 4.

³¹ Rouquié, Alain, *op. cit.*, p. 112.

- BASTIAN, Jean-Pierre, *Los disidentes, sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989.
- BASTIAN, Jean-Pierre, *Protestantismos y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.
- BAUBÉROT, Jean, “Les seuils de laïcisation dans l’Europe latine et la recomposition du religieux dans la modernité tardive”, en BASTIAN, Jean-Pierre (dir.), *Europe latine-Amérique latine, la modernité religieuse en perspective comparée*, París, Karthala, 2001.
- BLANCARTE, Roberto (comp.), *Laicidad y valores en un Estado democrático*, México, El Colegio de México, 2000.
- CÁRDENAS, Eduardo, *La iglesia hispanoamericana en el siglo XX*, Madrid, Mapfre, 1992.
- CORTEN, André, “La glossolalie dans le pentecôtisme brésilien, une énonciation proto-politique”, *Revue Française de Science Politique*, año 45, núm. 2, abril de 1995.
- CORTEN, André, *Le pentecôtisme au Brésil, émotion du pauvre et romantisme théologique*, París, Karthala, 1995.
- COUFFIGNAL, Georges, “Démocratisation et transformation des Etats en Amérique latine”, en VAN EEUWEN, Daniel, *La transformation de l’Etat en Amérique latine. Légitimation et intégration*, París, Karthala-Crealc, 1994.
- “Denuncian resolución procatólica del Ministro de la Educación”, *Agencia Latinoamericana y caribeña de comunicación, ALC Noticias*, 17 de mayo de 2005.
- DIERKENS, Alain (ed.), *Pluralisme religieux et laïcités dans l’Union européenne*, Bruselas, 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, “Breve historia do pentecostalismo brasileiro”, en ANTONIAZZI, Alberto (ed.), *Nem Anjos ni demonios, interpretações sociológicas do pentecostalismo*, Petrópolis, Vozes, 1994.
- FRESTON, Paul, “Brother votes for Brother: the New Politics of Protestantism in Brazil”, en GARRARD-BURNETT, Virginia y STOLL, David (eds.), *Rethinking Protestantism in Latin America*, Filadelfia, Temple University Press, 1993.
- FRESTON, Paul, “Popular Protestants in Brazilian Politics: A Novel Turn in Sect-State Relations”, *Social Compass*, California, vol. 41, núm.4, 1994.

- HERMET, Guy, “Les fonctions politiques des organisations religieuses dans les régimes à pluralisme limité”, *Revue Française de Science Politique*, París, núm. 23, junio de 1973.
- IFFLY, Catherine, “L’Église catholique et les protestantismes depuis 1985”, *Problèmes d’Amérique latine*, abril-junio de 1993.
- LALIVE D’ÉPINAY, Christian, *Religion, dynamique sociale et dépendance. Les mouvements protestants au Chili et en Argentine*, París, Mouton, 1975.
- LAMBERT, Jacques y GANDOLFI, Alain, *Le système politique de l’Amérique latine*, París, 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*, núm. 198, octubre-diciembre de 2004.
- MARQUES PEREIRA, Bérengère, “Le « corporatisme d’Etat », quelques perspectives théoriques”, *Cahiers des Amériques Latines*, París, núm. 16, 1994.
- MEDARD, Jean-François, “Le rapport de clientèle: du phénomène social à l’analyse politique”, *Revue Française de Science Politique*, París, núm. 1, 1976.
- MONCLAIRE, Stéphane, “Prises et emprises de l’Etat au Brésil”, en VAN EEUWEN, Daniel (ed.), *La transformation de l’Etat en Amérique latine. Légitimation et intégration*, París, Karthala-Crealc, 1994.
- PRECHT PIZARRO, Jorge, *Derecho eclesiástico del Estado de Chile, análisis históricos y doctrinales*, Santiago, Universidad Católica de Chile, 2001.
- ROMERO, Eduardo, “Observing Protestant Participation in Peruvian Politics”, *Latinamericanist*, 1994.
- ROUQUIÉ, Alain, *Amérique latine. Introduction à l’extrême occident*, París, Seuil, 1987.
- SCHMITTER, Philippe C., “¿Continúa el siglo del corporativismo?”, en SCHMITTER, Philippe y LEMBRUCH, Gerhard (eds.), *Neocorporativismo, más allá del Estado y del mercado*, Madrid, Alianza Editorial, 1992, t. I.
- TOURAINE, Alain, *La parole et le sang. Politique et société en Amérique latine*, París, Odile Jacob, 1988.