

El andar de las creencias. Algunos determinantes de la movilidad religiosa en América Latina

The Path of Beliefs. Some Determinants of Religious Mobility in Latin America

Abbdel Camargo Martínez¹

RESUMEN

El objetivo de este trabajo es mostrar algunas causas del incremento de nuevas expresiones religiosas en Latinoamérica, mismas que pueden ser ajenas o complementarias al catolicismo romano, religión histórica y dominante en la región. A través de un análisis procesual, se observa cómo se ha establecido un proceso de conversión y movilidad religiosa en la región con implicaciones en la estructura social de los países, su identidad comunitaria, la definición de su historia y el campo confesional que se adecua a las necesidades actuales de los habitantes de los países de la región.

Palabras clave: 1. religión, 2. cambio, 3. causas, 4. México, 5. América Latina.

ABSTRACT

The aim of this article is to highlight some of the causes that led to the increase of new religious expressions in Latin America, which may be different or complementary to the historically dominant religion, Roman Catholicism. The research uses a procedural analysis to show how a process of religious conversion and mobility occurred in the region. This has implications for the social structure of countries, as well as community identity, the definition of national history and religious faith, which adapts to the present-day needs of the population.

Keywords: 1. religion, 2. change, 3. causes, 4. Mexico, 5. Latin America

Fecha de recepción: 26 de septiembre de 2017

Fecha de aceptación: 25 de enero de 2018

¹ Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt), El Colegio de la Frontera Sur (Ecosur), México, abbdel@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-8038-8089>



INTRODUCCIÓN

En la actualidad, América Latina está pasando por una profunda transformación religiosa debido a la diversidad de pertenencias confesionales, la pluralidad de sus dioses y las representaciones asociadas a las manifestaciones de fe; lo que constituye un cambio fundamental en la sociedad. Este proceso se acentuó con la entrada de Latinoamérica al capitalismo global a inicios del siglo XX, pues el campo religioso de la región se inclinó hacia el pluralismo confesional. Esta transformación representa la instauración de nuevas prácticas asociadas a la fe religiosa de los grupos e individuos que marcan un cambio –y debilitamiento, en ciertos casos– en la religiosidad, la cual ha sido dominada históricamente por el catolicismo romano y promueve un nuevo entendimiento teológico del hombre hacia lo divino, sus pares y el orden institucional, con la naturaleza, el universo y su ubicación en el mismo. Es un cambio de fondo que, si bien se visibiliza en el campo de lo religioso, lo trasciende porque señala transformaciones en toda la estructura social de los países, su identidad comunitaria y la definición de su historia; al mismo tiempo, señala el derrotero, que marca la entrada de la región a la llamada “modernidad tardía” (Young, 2012).

Los datos disponibles muestran tendencias contundentes hacia el cambio en toda la región, Suárez (2003) y el Pew Research Center (2017) señalan que, tan sólo durante los períodos entre 1960, 1985 y 2010, el porcentaje de protestantes por país se ha duplicado o triplicado y, en otros casos, el crecimiento ha sido exponencial: Argentina pasó de 2.2 en 1960, a 5.5 en 1985, a 7.3 por ciento en 2010; Brasil de 7.8 a 17.4 a 23 por ciento; Chile de 10.8 a 22.5 a 18 por ciento; El Salvador de 2.2 a 14 a 35.7 por ciento; Honduras de 1.5 a 9.9 a 36.6 por ciento; México de 1.9 a 4 a 8.3 por ciento; y Nicaragua de 4.3 a 9.3 a 26.5 por ciento –estos países sólo son algunos ejemplos–. Por su lado, Bastian (2003, p. 53) señala que «en 1960 apenas cinco países contaban con una población protestante que rebasara 5% del total: Chile, Haití, Brasil, Panamá y Puerto Rico». En la actualidad, una de cada 10 personas es protestante en toda la región y países como Guatemala ya son considerados eminentemente evangélicos (Cano, 2010). Una visión global del continente muestra que el siglo XX empezó con 6 400 protestantes y concluyó con 30 millones (Parker, 1993).

El avance de estas nuevas filiaciones religiosas habla de un movimiento generalizado en toda Latinoamérica aun cuando hay diferencias a nivel regional y nacional (Garma, 2007). Parker (2005) y Bastian (2005b) señalan las notables distinciones subregionales cuando analizan la tendencia hacia el pluralismo religioso en la región: 1) países con una cifra más elevada de adhesiones a alternativas evangélicas (Brasil, Guatemala, Chile, Honduras, El Salvador, Panamá, Costa Rica, República Dominicana, Bolivia), donde, en algunos casos, la presencia de población protestante ha crecido de manera exponencial (Bolivia, República Dominicana y Guatemala); 2) países con alta presencia de catolicismo, pero cuyos cambios religiosos comienzan a pluralizarse (México, Nicaragua, Ecuador, Perú, Argentina, Venezuela, Colombia, Paraguay); y 3) países en donde la disminución del catolicismo se debe, sobre todo, al incremento del fenómeno de la no creencia (Cuba y

Uruguay). Como puede apreciarse, este aumento generalizado de población protestante ha implicado una disminución en la participación de personas católicas o sin religión alguna.

La notable disminución de feligresía en la zona ha provocado el señalamiento de la *crisis* por la que atraviesa el catolicismo en la región, pues la pérdida generalizada de adeptos se observa desde países como Brasil, hasta Chile y México. Este último y Brasil son las naciones con el mayor número de católicos del mundo, pero el mismo ha disminuido: México perdió 4 puntos porcentuales en 10 años² y el porcentaje de la población católica de Brasil disminuyó de 73.7 en 2003, a 68.4 por ciento en 2009, una pérdida de poco más de 5 puntos porcentuales (Barranco, 2011b, Martínez García, 2011; Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática [INEGI], 2005). El caso brasileño es extremo, pues en sólo 10 años el número de evangélicos pasó de poco más de 26 millones en 2000, a 42 millones durante 2010, aproximadamente (Instituto Brasileiro de Geografía y Estadística [IBGE], 2010). Este dato es sobresaliente porque Brasil es el país más poblado de la región, con 207 millones de habitantes, mientras que el total para Latinoamérica era 625 millones en 2015 (Comisión Económica para América Latina y el Caribe [CEPAL], 2015). En conjunto, es importante señalar que la unanimidad prevaleciente del catolicismo en la región –con cifras de 95 a 98 por ciento de la población– a principios del siglo XX descendió a 80 por ciento para fines del mismo (Bastian, 2003) y alcanzó 72.1 por ciento en 2010 (Pew Research Center, 2012, 2017).

Aun con lo anterior, vale la pena enfatizar que estos cambios no significan que la población de América Latina está dejando de lado al catolicismo para volverse protestante, sin embargo, a la luz del pluralismo religioso de los últimos tiempos tampoco se le puede considerar eminentemente católica, lo cual lleva a la pregunta: ¿por qué se está dando este cambio en la lealtad confesional de los países? Este trabajo busca responderla desde el análisis procesual y tiene la intención de mostrar algunos causales que han derivado en el incremento de nuevas expresiones religiosas, las cuales definen la realidad latinoamericana contemporánea.

LA GEOGRAFÍA DE LA DIVERSIDAD RELIGIOSA

¿Dónde se ubica el cambio de filiación de la identidad religiosa en la región? Al deponer una visión global de la diversidad religiosa en los países, se observa que las áreas periféricas, fronterizas y marginales concentran la mayor fuerza de este cambio. Por ejemplo, Parker (1993) encontró, a inicios de la década de 1990, una afiliación religiosa dentro del sector poblacional urbano-marginal, de origen rural y menos escolarizado en Chile, donde hay menos católicos, relativamente. Sucedió lo mismo en Brasil durante los estudios de Rodrigues Brandão (1987a, 1987b), quien observó el incremento del número de

² Mientras que la población total de México creció 40% en los últimos 20 años, la católica apenas aumentó 30%, a diferencia de la protestante, que tuvo un incremento de 174% y pasó de 1.8 a 4.8% de la población total (Marroquín, 2007).

protestantes en los centros de inmigración acelerada de las periferias de Rio de Janeiro y São Paulo desde la década de 1970. Igualmente, al considerar los datos de la densidad de población protestante en la región centroamericana, Bastian (2003, p. 57) observó que “ésta se concentra en las zonas rurales periféricas de población afrocaribeña e indígena (Petén-Belice, Mosquita-Istmo de Panamá, norte de Guatemala) que crecieron en los márgenes de las capitales como consecuencia de la migración de sus pobladores”. También en Bolivia, desde inicios del siglo pasado, las iglesias pentecostales han desarrollado un trabajo activo de evangelización y organización de iglesias, principalmente en la periferia de las ciudades donde habían logrado un índice alto de crecimiento (González y Cardoza, 2008, p. 246).

El caso mexicano confirma esa tendencia, pues, como se observa en los estudios de Bastian (2003, p. 57), “para los años 80 el protestantismo en el país se vio claramente instalado en los estados fronterizos del norte, donde alcanzaban una tasa del 5% superior al promedio nacional (que fue de 3.7%), así como en el sur rural e indígena (Tabasco, Yucatán, Chiapas, Oaxaca y Quintana Roo) donde fluctuaban entre 8% y 12% de la población total”. Esta tendencia geográfica del cambio religioso en México se consolidó 20 años después –es decir, a inicios de 2000–, pues la mayor parte de la población no católica se encuentra, precisamente, en las fronteras, los núcleos rurales (indígenas) y las grandes periferias semiurbanas. Según algunos autores (Hernández, 2007; Roberts, 1967; Willems, 1967), las ciudades en crecimiento y las fronteras son espacios que, debido a sus características, son relativamente más libres ante la rigidez del orden social tradicional, así como más abiertos y receptivos a procesos de transformación social, por tanto, la disidencia religiosa es más visible.

De forma contraria, el catolicismo –como institución– ha perdido credibilidad y fuerza en zonas vastas de América Latina, pues, debido a su conservadurismo (tanto en su pensamiento como en sus discursos y prácticas), la Iglesia Católica –aun en sus diversas orientaciones misioneras³– se encuentra cerrada y poco maleable hacia las necesidades ideológicas de su feligresía, cediendo paso a otras expresiones religiosas que buscan nuevos adeptos.

LA EXALTACIÓN DE UNA IDENTIDAD RELIGIOSA EMERGENTE

¿Cuál es la identidad religiosa que tiende a dominar el cambio en la zona? Si bien no se puede hablar de alguna religión particular que se haya beneficiado de este escenario plural, lo que se vislumbra es que los grupos pentecostales y neopentecostales han sido los mayores receptores de católicos conversos.⁴ ¿Por qué la prominencia pentecostal en estos

³ De orientación conservadora, carismáticas y aquellas adscritas a la teología de la liberación.

⁴ Según Bastian (2003): “la literatura provee de datos para grupos religiosos distintos pero en ocasiones estos son confusos, pues incluidos bajo el concepto de protestantismo, se abarca tanto a los movimientos religiosos de tipo histórico (luteranos, presbiterianos, anglicanos, bautistas, metodistas), como a otros movimientos religiosos más recientes,

cambios? Una razón podría ser debido a la articulación de su pragmatismo instrumental (White, 1995), que se vincula con la tradición cultural de la región. En efecto, en palabras de Robles (2001), el pentecostalismo se caracteriza

por tener una fuerte capacidad de adaptación a los entornos locales y ser enormemente flexible en sus principios y prácticas; al mismo tiempo que representa una oferta religiosa culturalmente subjetiva, íntima, de sentido, no corporativa ni dogmática, fundamentalmente individualista y existencial; transmitida desde iglesias que son prácticamente red y crecen en red, institucionalmente muy livianas, mediáticamente presentes y eficientes, con agentes poco institucionalizados, conocedores de su medio, y utilizando un lenguaje común que es, a la vez que accesible, propio (p. 80).

Como ha señalado el sociólogo argentino Fortunato Mallimaci (2004, p. 41): “el catolicismo apenas tolera la pluralidad religiosa y más bien busca deslegitimar las nuevas creencias”. Por el contrario, la gran virtud del pentecostalismo ha sido su capacidad para adaptarse y convivir con diferentes configuraciones civilizatorias y contextos culturales en las regiones más apartadas del planeta, característica que hace a la religión muy flexible a criterios y condiciones que se empalman con los contenidos civilizatorios presentes en la actualidad (Barranco, 2011a), Bastian señala: “El pentecostalismo, por ejemplo, que de origen es protestante, cuando se expande en el mundo se transforma en movimientos endógenos” (2005b, p. 328). De esta forma, a partir de 1950, con la aparición de grandes iglesias nacionales en la región (por ejemplo, la Iglesia de Cristo en Brasil, la Iglesia Metodista Pentecostal en Chile o la Iglesia de la Luz del Mundo en México), las pentecostales se vuelven *iglesias locales* que, por su flexibilidad, reintegraron prácticas religiosas endógenas en un imaginario que se articula a la tradición bíblica-cristiana (Garma, 2007).

El sincretismo religioso es una de las características más notables del cristianismo latinoamericano, pues se ha caracterizado históricamente por la incorporación de diversas tradiciones y sistemas de prácticas y creencias, las cuales se han entrelazado con la estructura histórico-cultural del *ethos* de los países en la región, por lo tanto, la práctica pentecostal actual puede ser resultado de un contenido cultural más compatible con la matriz ideológica y el entorno histórico de la estructura social latinoamericana, lo que le ha atraído a un gran número de adeptos. Esto representa una expresión genuinamente latinoamericana que, según Bastian (2005b, p. 326), “se basa en un sentir emocional, donde

entre los cuales predominan los grupos pentecostales (Asamblea de Dios, Iglesias de Dios etc.). En realidad no se discriminan las pertenencias religiosas, pero se estima que entre los movimientos llamados protestantes, la inmensa mayoría, 80% o más, son de tipo pentecostal” (p. 51).

un movimiento religioso se hace y siente y no sólo se piensa, logrando, de esta manera, una gran afinidad con el alma latina, lo cual explicaría su enorme difusión dentro de los estratos populares de toda la región”.

En resumen, una tradición religiosa sincrética sigue dominando el campo religioso de gran parte de la región, debido a que han surgido múltiples formas de culto derivadas de múltiples tradiciones y que aglutinan la adoración de los santos, la lectura de la Biblia, los procesos de sanación, la creencia fundamental de lo sobrenatural y los elementos mágicos – que muestran los resquicios marcados por la conservación de elementos religiosos ancestrales–, los cuales se combinan con prácticas de fe cada vez más mediatizadas y basadas en los elementos que ofrece la hipermedia.

LOS DETERMINANTES DE LA MOVILIDAD RELIGIOSA

¿Qué factores pueden explicar este cambio en el sistema de creencias y prácticas religiosas en la región? Aunque el pluralismo religioso en Latinoamérica está signado de forma eminente por una multiplicidad de factores, el enfoque se centrará en aquellos elementos que incidieron en la modernización sociocultural de los países como factores directos que han contribuido a la reconfiguración del campo religioso actual. Por lo tanto, aunque existen diferencias regionales que pueden variar de acuerdo a las trayectorias históricas de cada país, en general, la pluralidad religiosa de la región puede enmarcarse dentro de tres procesos de cambio social:⁵ 1) los procesos de cambio económico, urbanización e industrialización que vivieron las sociedades capitalistas latinoamericanas desde mediados del siglo pasado; 2) el sistema de representación política prevaleciente en los países; y 3) el surgimiento de la revolución tecnológica, que ha dinamizado la transferencia cultural.

La alquimia del bienestar económico

Los estudios sobre el tema coinciden en que la expansión del protestantismo en América Latina puede explicarse a partir de los trastornos sociales ligados a la expansión de la economía de mercado, la explosión demográfica en la región y las características históricas y políticas locales. Una amplia difusión de la libertad de creencias de los individuos marcó una vertiente ideológica central desde mediados del siglo XX, donde el crecimiento de la economía de mercado se fundamentó en la política de sustitución de importaciones en la región. A partir de la implantación de dicho modelo, la contribución de la producción industrial en el PIB de América Latina pasó de 19.5 por ciento en 1950, a 25.2 en 1980,

⁵ Bastian (2003, 2004) señaló dos factores de cambio que son elementos de transformación en las identidades religiosas en la región –económicos y políticos–, sin embargo, el análisis será ampliado a los tres factores expuestos en este trabajo, en función de la dinámica contemporánea de las manifestaciones religiosas prevalecientes en la zona.

manteniéndose constante hasta 2015 (CEPAL, 2016). Del mismo modo, el proceso de urbanización en la región se ha caracterizado por el crecimiento demográfico acelerado de las aglomeraciones urbanas, la centralización de la población y la segregación espacial en una estructura social desigual. Así, entre 1960 y 1990, la población urbana de América Latina pasó de 36.4 a 46.6 por ciento y en los países más urbanizados esta tasa se elevó de 61.9 a 77.5 por ciento (Parker, 1993). Proyecciones de la CEPAL (2005) señalan que la población urbana en Latinoamérica representará poco más de 82 por ciento del total para 2025, esta dinámica estructural –provocada por la modernización de las sociedades latinoamericanas– estimuló un balance desigual del acceso a los bienes de producción y consumo, ya que surgió un proceso de tercerización de la economía con la urbanización de las sociedades, así como un aumento del sector informal y una adecuación de las posiciones de clase en los grupos sociales. Al respecto, Parker (1993) argumenta que “las sociedades latinoamericanas, en su desigual incursión al desarrollo capitalista moderno, mantienen a la vasta mayoría de sectores populares en condiciones de extrema miseria y pobreza y sólo marginalmente son integrados al capitalismo dominante y a su modelo de vida” (p. 131).

En la actualidad, 40 por ciento de la población total de América Latina se encuentra en algún grado de pobreza (11.8% en indigencia o pobreza extrema y 28.2% en pobreza), de acuerdo con datos de la CEPAL (2016). Las condiciones difíciles de vida de esta masa marginal, proletarizada, poco educada y con tasas de natalidad altas, suponen la puesta en marcha de prácticas de supervivencia basadas en lazos solidarios (Lomnitz, 1975) que limitan los umbrales de incertidumbre producidos por la falta de vivienda, vestuario y condiciones de salud. ¿Cuál fue el impacto de estos procesos en la tradición religiosa de las sociedades latinoamericanas? Para algunos autores, se ha instaurado una “modernidad heterogénea” en América Latina (Suárez, 2003, 2005) donde múltiples procesos han definido el tipo de religiosidad de los pueblos de esta región. La incertidumbre social y cultural da origen a un sentido religioso caracterizado por una fuerte dependencia a los poderes sobrenaturales (Marzal, 1970, citado en Parker, 1993) que compensa lo que les niegan la sociedad dominante y el sistema en donde se encuentran inmersos dichos pueblos: la satisfacción institucional de las necesidades (Bentúe, 1975).

De acuerdo con Parker (1993), “el cambio en la cosmovisión tradicional del campesino que se proletariza fue provocado inicialmente por el desarraigo de su mundo agrícola tradicional, en el cual los ciclos de la naturaleza determinaban su ciclo de vida, influyendo en sus creencias y rituales religiosos” (p. 112). Para el sociólogo chileno, la industrialización y vida urbana reorganizaron el paisaje religioso, pues han promovido los procesos migratorios que facilitan la integración y apertura a otro sistema de creencias e ideas. El modo de producción capitalista va extendiendo su influencia cultural en todos los ámbitos de vida en la medida que el mismo penetra en cada sociedad y el campo simbólico se trastoca: la relación del hombre se hace menos dependiente y el desarrollo de las fuerzas productivas hace al mundo menos misterioso y arbitrario. La religiosidad providencialista

del campesino se ve transformada por una apuesta al racionalismo creciente y el sentido de autonomía tiende a desplazar todo sentido religioso en la masa marginal.

De este modo, los procesos de urbanización y tecnificación de las actividades productivas en las sociedades tradicionales –fincadas en una religiosidad popular sujeta a la ideología cristiana dominante– transformaban paulatinamente los elementos del pasado (considerados como de atraso o folclóricos) dando paso a una religiosidad moderna y homogénea. Debido a lo anterior, las interpretaciones establecían que la sociedad latinoamericana, en su conjunto, estaba en un proceso de transición de lo tradicional-rural y religioso a lo moderno-urbano y secularizado.

Por su parte, el incremento demográfico no facilitó ni equilibró las fuerzas antagónicas del mercado, sino que las profundizó. A manera de ejemplo, México pasó de 19 millones de habitantes en 1940, a 119 millones en 2015 (Bastian, 2005^a, 2005b; Inegi, 2015), es decir, bastaron poco más de 60 años para que la población creciera a ritmos exponenciales y la realidad mexicana puede extenderse a toda la región, pues dos de las ciudades más pobladas del mundo se encuentran en Latinoamérica: la Ciudad de México y su área metropolitana, con 20 millones de habitantes, y São Paulo, con poco más de 13 millones. Como señala Bastian (2003, p. 88), “la noción de marginalidad no está simplemente relacionada con una cuestión de ingresos individuales, sino que forma parte de la organización espacial y física de las ciudades”. A la par con el fortalecimiento de una estructura económica sólida que aglutinó a ciertos grupos en los países, se desarrolló una masa marginal de trabajadores –tanto en las ciudades como en el campo– que sobrevivía en las cadenas de economía informal y articuló migraciones que enlazaban el medio rural y urbano. Lo anterior resulta una contradicción del sistema, pues se yuxtaponen un sector privilegiado y una masa marginal, hecho que caracteriza la modernidad económica y social antagónica de la realidad latinoamericana.

Emigración, marginación y exclusión son factores afines con el estado de anomia que prevalece entre la población más pobre que necesita reconstruir su identidad y proyecto de vida para sobrevivir. Por eso, la demanda de nuevos bienes simbólicos de salvación es particularmente fuerte entre estos sectores. Esta población es, sin duda, receptiva ante propuestas religiosas nuevas y busca alternativas que conduzcan tomar control de su situación y mejorarla con su propio esfuerzo recurriendo a medios culturales nuevos y accesibles en un mercado religioso en expansión. Por tanto, las variables económicas – niveles de ingreso, educación, urbanización, tecnificación, etc.– y los procesos migratorios pueden considerarse como factores de diversificación religiosa (de la Torre, 2007a, 2007b).

A la par del desarrollo de esta estructura económica, desigual y dependiente, sobre la que se basó el proceso de industrialización de América Latina, deben analizarse los sistemas de representación política que dieron cauce al establecimiento de estratos sociales diferenciados y a los modelos de uso del poder que permean en una religiosidad que surge a partir de la presencia de nuevas opciones de fe.

La trascendencia de la identidad basada en la tradición política

Históricamente, la religiosidad latinoamericana se ha caracterizado por sus sincretismos. La dominación colonial implantó un nuevo modelo de intermediación de elementos cristianos que se fusionaban con el entendimiento mágico de los elementos naturales previos y la divinidad natural fue suplantada por la intervención de los santos. Como ideología impuesta y dominante, los representantes del catolicismo no escatimaron esfuerzos para enaltecerlo como la religión homogénea en toda la región y subordinar las formas tradicionales de vinculación con lo divino, basadas en la religiosidad popular, fundamentalmente. Como señala Bastian (2004, p. 155):

sobre las ruinas de las sociedades precolombinas, liquidadas tanto por su caída demográfica como por el choque entre civilizaciones, el catolicismo forjó la visión del mundo y las prácticas simbólicas tanto de las masas como de las élites que supieron preservar algunos elementos de las culturas originales redefiniéndolas mediante complejos procesos de mestizaje.

Como institución dominante, el catolicismo toleró la presencia de religiosidades subordinadas al sistema de creencias impuesto, donde las prácticas populares se fueron sobreponiendo a las formas institucionales de ejercer la religiosidad en la identidad católica. Un claro ejemplo se observa en México, donde el control de las fiestas religiosas estaba en manos de la organización social de base –cofradías y mayordomías– que rechazaba una interferencia directa de la Iglesia Católica (de la Peña, 2004), situación fue aprovechada por el sistema religioso y las élites dominantes erigidas por el sistema colonial. El cacicazgo en México, por ejemplo –estructura creada por el sistema colonial–, fue retomado por el Estado revolucionario del siglo XX para asegurar el control de las poblaciones indígenas a través de este sistema de mediación entre la sociedad global y las comunidades étnicas. Así, el Estado contribuyó a formar una élite mestiza que se convirtió en el cacicazgo local, el cual fue reconocido –o impuesto– por el propio Estado y que se valió del conjunto de celebraciones rituales para reforzar un control social cuyos límites se reflejan en arbitrariedad continua, despojos y división intraétnica y comunitaria (Bastian, 2005a).

Durante la época colonial, las élites dominantes representaban buena parte de los intereses de los jerarcas católicos, quienes se beneficiaron del trabajo y explotación de una población empobrecida e idólatra. Es importante señalar que en ese período la religión y la política estaban estrechamente vinculadas, de manera que se cohesionó una ideología religiosa homogénea en toda la región. A partir de la independencia de los países latinoamericanos, en la mayoría de los Estados se rompió o modificó la correlación de fuerzas y la hegemonía de intereses que beneficiaba a los intereses de la Corona y los grupos de élite del sistema colonial. Sin embargo, aun con esta medida secular de separación de funciones en toda América Latina, la injerencia de la Iglesia en los aspectos

públicos de la vida social de los pueblos ha mantenido un peso sustancial y el sistema político de los países latinoamericanos se ha visto articulado al poder eclesiástico que implementó la Iglesia Católica en más de 500 años en la región.

De esta forma, el pasado colonial en Latinoamérica ha permeado el sistema de representación y ejercicio del poder en los países de la región. Un sistema político que, como señaló Bastian (2003), “es representado por los intereses jerarquizados de clanes y familias confrontados por lazos de reciprocidad o dependencia, se halla subordinado en función de esquemas de estratificación social y diferenciación racial” (p. 91). Las élites blancas, mestizas y católicas detentaron el poder en los países latinoamericanos y estos mismos clanes familiares han constituido la matriz de los partidos políticos que han generado los esquemas de representación de las identidades nacionales. Bastian señala que (2003, p. 91) “este verticalismo corporativo en la reproducción del poder político ha tomado varias formas de padrinzgo, patriarcado, caciquismo, caudillismo o mesianismo populista, todas expresiones de un poder protector y represor a la vez”.⁶

Estas formas de ejercicio del poder en América Latina también se han trasladado hacia otras estructuras de representación. De esta forma, sindicatos y partidos políticos han sabido utilizar los esquemas corporativos y clientelares que sobrevienen de una estructura social basada en lazos comunitarios, a su vez desiguales y gestados, en solidaridades horizontales. Lo mismo sucede con las estructuras eclesiásticas de la cúpula católica de las naciones, construidas rígidamente y participativas políticamente. A pesar de que Latinoamérica vive una fase de transición democrática desde la década de 1980, no ha podido articular los beneficios de la democracia representativa hacia formas de gestión de representación social y poder público, además, el descontento social y la desigualdad endémica siguen predominando en las estructuras sociales que corroen a los países, tal como señala Bastian (2003): “La escasa movilización social autónoma se une a la manipulación clientelista de los partidos que movilizan actores colectivos subordinados y no individuos-ciudadanos autónomos” (p. 92). Por lo anterior, resulta pertinente cuestionarse si la expansión de diversas estructuras y formas religiosas que se dan en América Latina –principalmente entre los sectores de mayor empobrecimiento– es una respuesta a un sistema político enquistado en prácticas gregarias, basadas en tradiciones autoritarias donde los campos político y religioso están férreamente controlados en los países.

⁶ Suárez (2003) observa los ciclos de construcción del autoritarismo en Latinoamérica: Stroessner en Paraguay (1954), Barrientos en Bolivia (1964), Videla en Argentina (1976) y Pinochet en Chile (1973). Además del autoritarismo institucional representado por las ideologías partidistas, como es el caso del Partido Revolucionario Institucional (PRI) en México –el cual estuvo en el poder durante poco más de 70 años–, todo este sistema autoritario propone una modernización de las estructuras, misma que gira alrededor del caudillismo, el autoritarismo y la represión.

La Iglesia Católica y sus representantes, quienes operan bajo jerarquías verticales y son corporativamente funcionales, han cedido a nuevas formas de expresión y organización religiosa donde las filiaciones horizontales son más frecuentes, pues el dirigente o pastor puede ser vecino, pariente o familiar, es decir, emergen nuevos esquemas religiosos donde *todos* pueden tener acceso a dirigir y hacer uso de *la Palabra*. Por lo tanto y de acuerdo con Bastian (2003, p. 93): “es posible que la expansión de nuevos movimientos religiosos, que no tienen reparo en entrar en negociación política corporativista, se explique también por el débil contexto de representación política y por la desconfianza generalizada hacia los actores tradicionales de la identidad político partidista de las naciones”.

El tiempo de lo inmediato

El mundo económico –el mercado, concretamente– aparece como un elemento central de la reconfiguración del sistema de creencias y prácticas religiosas en la región. Como factor del universo cultural de la economía global, lo religioso se encuentra cada vez más vinculado a procesos de mercantilización complejos, lo que define parte de su especificidad actual (de la Torre y Zúñiga, 2005). En este contexto, puede plantearse que el proceso de pluralismo de la identidad religiosa latinoamericana no debe ser entendido como una pérdida vertical de la fe en los pueblos y países de la región, sino como parte de los procesos de globalización, donde la individuación y subjetivación de las creencias forman parte de las experiencias y prácticas religiosas contemporáneas (Hervieu-Léger, 1999). De acuerdo con Bastian (2005b):

la globalización en el campo de la religión significa que los procesos de expansión religiosa no se encuentran tan ligados como antes a las expansiones políticas imperialistas y coloniales, sino que lo religioso se desarrolla cada vez más a través de configuraciones en redes, a partir de necesidades y demandas locales de parte de grupos y de individuos en búsqueda de identidad, de promoción cultural y social, de reestructuración personal (p. 330).

Semán (2005) también enfatizó la búsqueda de bienestar y *prosperidad*, y Peter Berger señaló que el capitalismo impregna el campo religioso al imponer su lógica de mercado, ya que “la tradición religiosa, que antes era autoritariamente impuesta, ahora es un producto que depende del *marketing*, tiene que ser vendida a una clientela que ya no está obligada a comprar, por tanto, la situación pluralista es, más que nada, una situación dominada por la lógica de la economía del mercado” (Berger, 1999, p. 198).

Lemieux (1993) enfatiza “Desde este punto de vista, el aspecto religioso de las sociedades latinoamericanas, pronto se basó en un sistema que promulgaba el uso privado de la fe, impuesto en un mercado religioso en competencia”.

A partir de ello, Bastian (2004, p. 13) señala:

la noción de mercado del mundo de las creencias no representa sólo una metáfora, pues más bien constituye uno de los modos efectivos de organización de la producción, de la difusión y del consumo de bienes de salvación de una sociedad regida por la economía liberal en la que los mercados son los lugares en que se definen los valores, mediante la negociación de las relaciones de fuerza entre operadores (Bastian, 2004, p. 13).

Tomando en cuenta lo anterior, puede afirmarse que el dinamismo abierto de un mercado de competencia de las economías religiosas es lo que caracteriza a las sociedades latinoamericanas en la actualidad, imponiéndose sobre el monopolio de la ideología imperante en la región: la Iglesia Católica Romana.

Argyriadis, de la Torre, Gutiérrez Zúñiga y Aguilar Ros observaron que

El entorno globalizador actual está reconfigurando los sistemas de creencias, donde, tanto los objetos como los espacios, las destrezas y las cualificaciones rituales son convertidas en mercancías, en una dinámica descrita mejor por la creciente esfera de acción de las industrias culturales que por las misiones proselitistas particulares. De esta forma, la lógica mercantil es a la vez producto y causa del intenso flujo de significados religiosos y su descontextualización (2008, p. 16).

Robert Greenfield (2006) refiere al *gran supermercado espiritual* que se abrió paso desde mediados del siglo XX a partir de la eclosión contracultural, donde el monopolio religioso se vio obligado a competir con otras visiones religiosas del mundo. A partir de ese momento ya no era posible que la religión siguiera imponiéndose, sino que tenía que venderse y fue así como el pluralismo religioso se convirtió, prioritariamente, en una situación de mercado (Vallverdú, 2003).

En este contexto, lo “tradicional” entra en crisis y algunos elementos de estas tradiciones se han desenclavado progresivamente de sus respectivos marcos históricos, territoriales y culturales originarios y han sido puestos en circulación, a través de redes globales, por las industrias culturales de la comunicación e información, por las mercancías religiosas o por las oleadas migratorias de sur a norte (Argyriadis *et al.*, 2008).

Las migraciones, indudablemente, han acelerado estos procesos de replanteamiento de la identidad religiosa previa, pues la movilidad poblacional está ligada con la búsqueda de nuevos códigos de integración social que tienen el fin de encauzar nuevas formas de asociación comunitaria, impuestas por un mundo cada vez más interconectado y donde muchos de los recursos culturales previos parecen entrar en cuestionamientos y crisis (Odgers y Ruiz Guadalajara, 2009). Ajenos a la estructura social que ofrece el nuevo contexto en donde se insertan, los migrantes tienen que echar mano de sus recursos sociales y culturales para hacer frente a las contingencias de su nueva realidad, desarrollando una fuerte capacidad de adaptación y flexibilización de sus esquemas tradicionales. Esta

capacidad de adaptación representa un resquicio para plantearse la reformulación de sus pertenencias ideológicas, entre ellas, la identidad religiosa.

En este contexto, se observa “un declive de la religión entendida en términos de estructuras de poder ritualizadas y burocratizadas, mientras prosperan nuevas formas religiosas personales y comunitarias que tienden a la disgregación, a la fragmentación y a la movilidad” (Vallverdú, 2003, p. 435). Dentro de este nuevo entorno, la religiosidad se lleva a cabo en otros terruños, se practica por nuevos sujetos y adquiere otros significados en el marco de culturas producidas por las industrias culturales transnacionales. La tradición religiosa católica imperante en las sociedades latinoamericanas se dio hasta los primeros años de la década de 1950, cuando la inmensa mayoría de los consumidores de bienes religiosos de salvación aceptaba la mediación necesaria de los clérigos-productores de bienes simbólicos católicos. Sin embargo, después de este período aparecieron comunidades que no exigían vínculos formales, inequívocos o exclusivos y toleraban las prácticas religiosas a título individual, doméstico o a tiempo parcial.

Bastian (2003) apunta que “el mercado se ha transformado y las empresas independientes de salvación se multiplican. Tiene lugar cierto paralelismo entre la situación económica y la religiosa: al crecimiento de la economía informal parece corresponder un crecimiento de las religiones informales. Este “otro sendero” religioso es también, como para lo económico, un medio de sobrevivencia, esta vez simbólica” (p. 12). No obstante, lejos de ser marginal, la lógica del mercado condiciona el devenir de un campo religioso que pasa por una economía religiosa de monopolio a otra de competencia, dinamizando la noción del libre mercado religioso con una poderosa capacidad de adaptarse a los entornos locales.

Así, frente a un catolicismo cerrado y jerárquico, se hacen presentes en la región nuevos modelos de vinculación con lo sagrado, diferentes y alternativos. El pentecostalismo –que se adapta bien al proceso de transnacionalización de lo religioso– se caracteriza por representar empresas que desarrollan estrategias de comercialización y distribución multilateral de bienes simbólicos, donde se desarrolla una diversidad de prácticas y creencias. Por ejemplo, en las formas de alabanza, donde se ha incorporado la himnología (sacra e institucional) de diferentes tradiciones musicales nacionales que están transformando las formas de culto en los últimos años (por ejemplo, salsa, góspel, zamba, reggaetón, etc.). La música, en ese sentido, ha representado una estrategia de evangelización efectiva en diversas iglesias, pues se trata de un proceso emergente de acoplamiento de las prácticas religiosas pentecostales con las expresiones musicales de moda y, por lo tanto, es un fenómeno que favorece el crecimiento de las congregaciones cristianas evangélicas, al mismo tiempo que impacta de forma significativa a los jóvenes, cualquiera que sea su condición social (Hernández, 2011).

Así, los cultos solemnes han sido transformados por los pastores para que tomen forma de alabanzas donde se exaltan el fulgor, éxtasis y estruendo, muchos de ellos transmitidos a través de shows televisivos.

Estos ministerios de alabanza, convertidos en cultos-espectáculos, se encuentran anclados a un sentido empresarial transnacional. Así, se ha creado un circuito musical audiovisual cuya industria del canto evangélico está formada por profesionales latinoamericanos a quienes se suman clérigos carismáticos que llenan campos de fútbol o estadios. Aparecen, por ejemplo, sacerdotes como el padre Calvo en Sao Paulo, Brasil, con cien millones de discos vendidos y un Grammy (Bastian, 2005b, p. 339).

En resumen, los medios masivos de comunicación e información constituyen una herramienta exitosa de penetración religiosa, pues permiten la transmisión de una cantidad de mensajes, narraciones, mitos creencias e imágenes desde innumerables páginas web, medios electrónicos como la radio y grabaciones que no requieren llevarse a cabo en el mismo país o región. Es decir, se trata de una forma de desterritorialización de las iglesias, gracias a su apertura hacia los códigos de la cultura de masas (Parker, 2005, p. 44). Se trata de un fenómeno contemporáneo paraeclesiástico construido sobre campos virtuales basados en la hipermedia que generan nuevas opciones de fe.

CONCLUSIONES

La hegemonía histórica de la religión dominante en la zona queda en entredicho debido a un proceso de conversión, cambio y movilidad religiosa que vive América Latina en la actualidad. Los ámbitos fundamentales del cambio expuestos en este trabajo –economía, política y globalización– muestran una clara transferencia de los valores religiosos a través de la hipermodernidad actual, basada en mecanismos poderosos de difusión de ideas, valores y prácticas. Una realidad regional sustentada en la circularidad de los bienes de producción y consumo, el empobrecimiento de su población, fuertes turbulencias derivadas de la desigualdad y marginación social, así como la ausencia de movimientos sociales autónomos y un juego político cerrado, facilitan la irrupción de nuevas lealtades y filiaciones religiosas en la zona, la cual se encuentra abierta al cambio y a una selectiva reformulación de su identidad.

En este entorno, las iglesias pentecostales –tanto locales como de cohorte internacional– tienen una mayor aceptación entre los grupos conversos y se caracterizan por la yuxtaposición de diversos discursos potentes, enmarcados en el registro religioso tradicional y el apoyo en la hipermodernidad mediática. La mediatización de las referencias religiosas y el despliegue continuo de esta práctica (donde los predicadores y animadores religiosos son presentados dentro de estándares televisivos de alto impacto) representa una apuesta de la red transnacional, que ha sobrepasado a las clases populares y captado la atención de las clases medias y altas en los últimos años. De hecho, es importante señalar que esa es la gran novedad: “El pentecostalismo latinoamericano está saliendo de la

determinación de los sectores vinculados a la marginalidad social, para legitimarse culturalmente dentro de los estratos sociales altos, donde la hipermodernidad mediática ha tenido un papel fundamental” (Bastian 2005b, p. 340). Se observa, entonces, que el cambio de la identidad religiosa en la región ya no distingue una diferencia de clase en su arraigo, ni una práctica devocional.

Tomando en cuenta lo anterior, fue necesario recurrir a la especificidad contextual para hacer un análisis más fino de esta realidad regional, pues, aparentemente, se trata de un proceso de modernidad religiosa “latinizada” (Bastian, 2004), basada en la internacionalización de prácticas y creencias externas que han roto con el monopolio de la tradición religiosa dominante. Se trata de una modernidad religiosa de apertura y difusión sustentada en un trabajo en redes, poco institucionalizado y de enorme flexibilidad, difundido por nuevos esquemas de prácticas misioneras y un uso privilegiado de recursos electrónicos. Es un modelo religioso de competencia donde diversas *empresas de la creencia* se movilizan con la finalidad de establecer nuevos parámetros de afirmación colectiva.

Esta nueva realidad expone un modelo de transnacionalización de lo religioso, el cual se caracteriza por “establecer una difusión multilateral del esquema religioso, que atraviesa fronteras, que no se le puede ubicar a un punto de arraigo específico, que no está determinado por intereses estatales y, más bien, se encuentra ubicado en una situación de mercado” (Bastian, 2005b, p. 328). Dicho modelo basa su funcionamiento en un sistema de redes que puede verse como una forma organizacional más que institucional y participa en un proceso de difusión a escala internacional. Este modelo está definido, además, porque la difusión de la religiosidad tiene la virtud de adaptarse a los entornos locales, pues se mezcla con los sistemas preexistentes y es capaz de convivir con diversas tradiciones (Castilleja, Cervera y Villar, 2010; Cortés y Carreón 2010; Guerrero Jiménez, 2005). Parker (2005) señaló que este esquema de pluralidad de creencias en la región está orientado a dar respuestas a los constreñimientos sociales de sectores amplios de la masa poblacional latinoamericana, en particular de los populares –migrantes e indígenas–, quienes, al vivir en condiciones precarias, han encontrado el sentido del misterio y lo trascendente en estas manifestaciones religiosas.

REFERENCIAS

- Argyriadis, K., de la Torre, R., Gutiérrez Zúñiga, C. y Aguilar Ros, A. (Coords.). (2008). *Raíces en Movimiento: prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*. México: El Colegio de Jalisco/CIESAS/IRD/ITESO.
- Barranco, B. (13 de abril de 2011a). El censo y la diversificación religiosa. *La Jornada*. Recuperado de <http://www.jornada.com.mx/2011/04/13/index.php?section=politica&article=024a1pol&partner=rss>

- Barranco, B. (26 de octubre de 2011b). Desplome de los católicos en Brasil y México. *La Jornada*. Recuperado de <http://www.jornada.com.mx/2011/10/26/opinion/025a1pol>
- Bastian, J.-P. (2003). *La mutación religiosa de América Latina*. México: FCE.
- Bastian, J.-P. (2004). Introducción. En Autor. (Coord.). *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada* (pp. 7-18). México: FCE.
- Bastian, J.-P. (2005a). La etnicidad redefinida: Pluralización religiosa y diferenciación interétnica en Chiapas. En B. Guerrero Jiménez. (Coord). *De indio a hermano: Pentecostalismo Indígena en América Latina* (pp. 29-54). Chile: El Jote Errante/Campvs Universidad Arturo Prat.
- Bastian, J.-P. (2005b). Pentecostalismos latinoamericanos: lógicas de mercado y transnacionalización religiosa. En A. M. Bidegain Greising y J. D. Demera Vargas. (Comp.). *Globalización y Diversidad Religiosa en Colombia* (Colección Sede) (pp. 323-344). Colombia: Universidad Nacional de Colombia-Sede Bogotá.
- Bentúe, A. (1975). Función y significado de un tipo de religiosidad popular al interior de una subcultura. En M. Arias. (Dir.). *Religiosidad y fe en América Latina* (pp. 61-76), Santiago de Chile, Chile: Mundo.
- Berger, P. (1999). *El Dosel Sagrado: para una teoría sociológica de la religión*. Barcelona, España: Kairos.
- Cano, C. G. (30 de julio de 2010). Lutero avanza en América Latina. *El País*. Recuperado de http://elpais.com/diario/2010/07/30/internacional/1280440809_850215.html
- Castilleja, A., Cervera, G. y Villar, K. (2010). El costumbre frente a la diversidad religiosa. Un estudio en la región Purépecha. En F. Quintanal Ella, A. Castilleja y E. Masferrer. (Coords.). *Los dioses, el evangelio y el costumbre: ensayos de pluralidad religiosa en las regiones indígenas de México* (Colección Etnografía de las regiones indígenas de México en el nuevo milenio, volumen II) (pp. 41-119). México: INAH.
- Comisión Económica para América Latina y el Caribe. (2005). *Boletín Demográfico. América latina: proyecciones de población urbana y rural 1970-2025*. Santiago de Chile, Chile: CEPAL. Recuperado de <http://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/39545/1/S2005007.pdf>
- Comisión Económica para América Latina y el Caribe. (2015). *Observatorio demográfico de América Latina*. Santiago de Chile, Chile: CEPAL. Recuperado de <https://www.cepal.org/es/publicaciones/39228-proyecciones-poblacion-population-projections>
- Comisión Económica para América Latina y el Caribe. (2016). *Anuario estadístico de América Latina y el Caribe*. Santiago de Chile, Chile: CEPAL. Recuperado de http://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/40972/4/S1601037_mu.pdf
- Cortés R. E., Carreón, J. E. (2010). El diablo se fue al demonio cuando llegó la palabra de Dios. El catolicismo étnico y las nuevas opciones religiosas en las comunidades indígenas del Estado de México. En F. Quintanal Ella, A. Castilleja y E. Masferrer. (Coords.). *Los dioses, el evangelio y el costumbre: ensayos de pluralidad religiosa en las regiones indígenas de México* (Colección Etnografía de las regiones

- indígenas de México en el nuevo milenio, volumen II) (pp. 127-171). México: INAH.
- De la Peña, G. (2004). El campo religioso, la diversidad regional y la identidad nacional en México. *Revista Relaciones*, 100(XXV), 23-71.
- De la Torre, R. (2007a). Introducción. En R. de la Torre y C. Gutiérrez Zúñiga. (Coords.). *Atlas de la diversidad religiosa en México* (pp. 7-18). México: Coljal/El Colef/CIESAS/ Colmich/Segob/URoo.
- De la Torre, R. (2007b). La iglesia católica. En R. de la Torre y C. Gutiérrez Zúñiga. (Coords.). *Atlas de la diversidad religiosa en México* (pp. 7-17). México: Coljal/El Colef/CIESAS/ Colmich/Segob/URoo.
- De la Torre, R. y Gutiérrez Zúñiga, C. (2005). La lógica del mercado y la lógica de la creencia en la creación de mercancías simbólicas. *Desacatos*, 18, 53-70.
- Garma, C. (2007). Diversidad religiosa y políticas públicas en América Latina. *Cultura y Religión*. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2785589.pdf>
- Guerrero Jiménez, B. (2005). *De indio a hermano: pentecostalismo indígena en América Latina*. Chile: El Jote Errante/Universidad Arturo Prat.
- González Justo, L. y Cardoza Carlos, F. (2008). *Historia general de las misiones*. (Colección Historia). España: Clie.
- Greenfield. R. (2006). *El supermercado espiritual*. España: Anagrama.
- Hernández, A. (2007). Urbanización y cambio religioso. En R. de la Torre y C. Gutiérrez Zúñiga. (Coords.). *Atlas de la diversidad religiosa en México* (pp. 247-266). México: Coljal/El Colef/CIESAS/ Colmich/Segob/URoo.
- Hernández, A. (2011). Introducción. En Autor. (Coord.). *Nuevos caminos de la fe. Prácticas y creencias al margen institucional* (pp. 11-28). Tijuana, México: El Colef/Colmich/UANL.
- Hervieu-Léger, D. (1999). *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*. París: Flammarion.
- Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática. (2005). *La diversidad religiosa en México*. México: INEGI.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía. (2015). *Encuesta Intercensal*. México: Inegi.
- Instituto Brasileiro de Geografía y Estadística. (2010). *Censo 2010. Número de católicos cai e aumenta o de evangélicos, espíritas e sem religião*. Brasil: IBGE. Recuperado de <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-sala-de-imprensa/2013-agencia-de-noticias/releases/14244-asi-censo-2010-numero-de-catolicos-cai-e-aumenta-o-de-evangelicos-espíritas-e-sem-religiao>
- Lemieux, R. (1993). Du religieux en émergence. *Sociologie et sociétés*, 25 (1), 125-151. <https://doi.org/10.7202/001428ar>
- Lomnitz, L. (1975). *Cómo sobreviven los marginados*. México: Siglo XXI.
- Mallimaci, F. (2004). Catolicismo y liberalismo: las etapas del enfrentamiento por la definición de la modernidad religiosa en América Latina. En J.-P. Bastian. (Coord.).

- La modernidad religiosa: Europa y América Latina en perspectiva comparada* (pp. 19-44). México: FCE.
- Marroquín, E. (2007). *El conflicto religioso. Oaxaca 1976-1992*. México: UNAM/UABJO.
- Martínez García, C. (9 de marzo de 2011). El censo y la diversificación religiosa. *La Jornada*. Recuperado de <http://www.jornada.com.mx/2011/03/09/opinion/027a1pol>
- Odgers, O. y Ruiz Guadalajara, J. C. (Coords.). (2009). *Migración y creencias. Pensar las religiones en tiempo de movilidad*. Tijuana, México. El Colef/Colsan/Miguel Ángel Porrúa.
- Parker, C. (1993). *La otra lógica en América Latina: religión popular y modernización capitalista*. Santiago de Chile, Chile: FCE.
- Parker, C. (2005). ¿América Latina ya no es católica? Pluralismo cultural y religioso creciente. *América Latina Hoy*, 41, 33-56.
- Pew Research Center. (2012). *Catholics in Mexico and Cuba*. Recuperado de <http://www.pewforum.org/2012/03/01/catholics-in-mexico-and-cuba/>
- Pew Research Center. (2017). *Global Religious Futures Project*. Recuperado de <http://www.globalreligiousfutures.org/regions/latin-america-caribbean>
- Robles, J. A. (2001). *Repensar la religión. De la creencia al conocimiento*. Heredia, Costa Rica: EUNA/Universidad Nacional.
- Roberts, B. (1967). El protestantismo en dos barrios marginales de Guatemala. En *Seminario de Integración Guatemalteca*. Ministerio de Educación, Guatemala.
- Rodrigues Brandão, C. (1987a). *O festim dos bruxos: Estudos sobre a religião no Brasil*. Brasil: Universidade Estadual de Campinas.
- Rodrigues Brandão, C. (1987b). Creencia e identidad: cambio religioso y cambio cultural, *Cristianismo y Sociedad*, 93(XXV/3), 65-106.
- Semán, P. (2005). ¿Por qué no? El matrimonio entre espiritualidad y *comfort*. Del mundo evangélico a los *bestsellers*. *Desacatos*, 18, 71-86.
- Suárez, H. J. (2003). La religión en la sociedad red: la experiencia de América Latina. En M. Castells y F. Calderón (Coord.). *¿Es sostenible la globalización en América Latina?* (Debates con Manuell Castells, vol. II: Nación y cultura. América Latina en la era de la información) (p. 10-125). Santiago de Chile, Chile: FCE.
- Suárez, H. J. (2005). Religión y Modernidad. A propósito de *La religión pour mémoire* de Danièle Hervieu-Léger. *Desacatos*, 18, 179-182.
- Vallverdú, J. (2003). El agente humano. La dimensión socio institucional de la religión. En E. Piera Ardevol y G. Cabrillana Munilla. (Coords.). *Antropología de la religión: Una aproximación interdisciplinar a las religiones antiguas y contemporáneas* (pp. 401-436). Barcelona, España: UOC.
- Willems, E. (1967). El protestantismo y los cambios culturales en Brasil y Chile. En W. D'Antonio y F. B. Pike. *Religión, revolución y reforma: nuevas formas de transformación en Latinoamérica* (165-198). Barcelona, España: Herder.

White, A. R. (1995). Secularización y pluralismo religioso en América Latina: ¿cambios... o continúa el mismo sincretismo de religiosidad popular? Una nueva perspectiva de análisis. *Diálogo de la Comunicación*, 41. Recuperado de <https://rolandoperez.files.wordpress.com/2009/02/secularizacion-y-pluralismo-religioso-en-al-por-robert-white.pdf>

Young, J. (2012). *El vértigo de la modernidad tardía*. Buenos Aires, Argentina: Didot.