

**SECULARIZACIÓN Y PLURALISMO RELIGIOSO EN AMÉRICA LATINA:
¿cambios... o continúa el mismo sincretismo de religiosidad popular?
Una nueva perspectiva de análisis**

Robert A. White

La discusión acerca de la secularización y pluralización de la religiosidad es un campo de grandes debates y posiciones contradictorias. A pesar de que se pueden encontrar argumentos y evidencias de la secularización en el mundo, hay una posición sólida que sostiene que dicha secularización sería más bien la liberación de la religiosidad y espiritualidad del control de esa religión «oficial», «estatal» que ha hecho de la religión un instrumento de su poder¹. La disminución de la práctica religiosa especialmente entre las clases dirigentes con un nivel más alto de educación formal es incontestable, pero una interpretación es que, con la excepción de algunos «santos disidentes», la única verdadera «religión» de estas clases es el ejercicio del poder ideológico. La secularización implica solamente que dejan una pseudo-religiosidad y buscan otro vehículo para su ideología.

Por otro lado, se dice que América Latina se vuelve Protestante o, más bien, Pentecostal. Según cifras bastante confiables², si el crecimiento del Protestantismo sigue según el actual ritmo, en el año 2010 el 80-90 por ciento de los guatemaltecos será protestante, casi 60 por ciento de los brasileños, casi 40 por ciento de los chilenos, 30 por ciento de los bolivianos, y 60 por ciento de los salvadoreños. Para algunos esto sugiere que la cultura latinoamericana ahora se hace Calvinista. Sin embargo, un análisis más detenido de esta supuesta transformación religiosa indica que en realidad estos convertidos se sienten atraídos hacia el Protestantismo, o mejor dicho, hacia el Pentecostalismo, porque es muy semejante a su sincretismo actual, con muchos elementos pre-colombinos o africanos. La transformación que se estaría dando sería de un sincretismo nominalmente Católico a un sincretismo nominalmente Protestante³.

Considero esta ponencia una exploración metodológica sobre cómo pensar la problemática de la secularización y pluralismo religioso, especialmente en el contexto de América Latina. Espero poder encontrar alguno: nuevos caminos para esta reflexión, a pesar de los riesgos de perderme, que todas las exploraciones tienen.

EL DEBATE SOBRE LAS TEORÍAS Y LOS CONCEPTOS DE SECULARIZACIÓN

La problemática de la «secularización» surge en los debates del siglo pasado (con raíces en el proyecto de la Ilustración) referida a la «función» de la religión en la formación de la nueva sociedad industrial⁴. Una institución central para la organización de la sociedad industrial fue la Nación-estado. La formación del Estado aseguró el monopolio del poder socio-político para movilizar a la población a servir los intereses de industrialización y para servir las otras exigencias de crecimiento económico. Este concepto de sociedad como proceso de aumento productivo y «progreso» se define en términos de una nueva «racionalidad», la racionalidad como lógica de lo que Jacques Ellul ha llamado «eficiencia instrumental» -la exigencia de buscar siempre el medio más eficiente para lograr un fin⁵. Rápidamente, la racionalidad instrumental se convirtió en la ideología de la clase ascendente burguesa, la norma de todas las áreas de conocimiento y las instituciones principales, y la base de una nueva civilización.

Cada símbolo y cada mito se define, en parte en términos de su «ante símbolo» y la nueva civilización de racionalidad instrumental se definió en términos de su liberación de lo contrario de lo instrumental, especialmente la metafísica y la teología, el mundo de la iglesia, del culto y de toda la institución religiosa. Este mito, como concepto de destino e historia, implicó la transformación, sustitución o desaparición de lo religioso.

LAS FUNCIONES DE LA RELIGIÓN EN LA SOCIEDAD INDUSTRIAL

Los más grandes de la primera generación de teóricos de la ciencia de la sociedad del siglo XIX en Europa estuvieron todos de acuerdo en que las instituciones religiosas, para servir a la construcción de la sociedad industrial, tenían que desaparecer o cambiar radicalmente.

Marx percibió la religión como parte de la ideología de las clases dominantes que justificaba la explotación de las masas y llegó a la conclusión de que la religión tenía que desaparecer. Promovió el proyecto de destruir sistemáticamente la credibilidad de la religión como condición de emancipación, y este proyecto fue adoptado por la mayoría en el movimiento racionalista de la Ilustración.

Para Durkheim, en cambio, la religión es absolutamente central para «sacralizar» los símbolos de integración como el nacionalismo y establecer las bases morales de motivación para ser solidario con la sociedad y trabajar para la construcción de la nueva sociedad racional⁶. Durkheim no aceptó la tesis de que la ciencia y la razón crítica causarían la inevitable secularización. Sin embargo, la progresiva división del trabajo y la diferenciación social necesarias para la racionalización de la sociedad industrial exigen la abolición de los viejos símbolos religiosos colectivos y la internalización de los símbolos a nivel individual. Para Durkheim lo sagrado tiene que trasladarse del nivel colectivo a la persona, como microcosmos de la sociedad.

El tercer gran teórico de la religión del siglo XIX, Max Weber, también atribuyó a la religión un carácter potencialmente importante como una cosmovisión que exige o impide la racionalización de la sociedad o como base de crítica de los efectos racionales de la industrialización. Weber dedicó un buena parte de su vida a mostrar que la evolución de la sociedad industrial occidental se debe a características de la religión cristiana y específicamente al protestantismo calvinista. El discípulo de Weber, Ernst Troeltsch, en cambio, sostenía que la ética social religiosa fue una de las bases para una visión crítica de la sociedad moderna.

La segunda generación de teóricos sobre la religión y la sociedad moderna definía sus análisis como «teoría de la explicación empírica». La religión no es una institución a eliminar o promover, sino un fenómeno para explicar «objetivamente». Sin embargo, siguen tratando la religión esencialmente como una función de la sociedad industrial.

Talcott Parsons, con su concepto de la sociedad como un organismo funcional integrado para mantener ciertas ideas y valores, propuso que la función de la religión era dar un marco general de valores para integrar la progresiva diferenciación de la sociedad moderna. A pesar de la privatización de la religión, las instituciones religiosas son aún más importantes, porque son casi la única institución que ofrece valores comunes en una sociedad cada vez más fragmentada.

Para Luhmann, discípulo de Parsons, la característica de la sociedad moderna industrial es la progresiva diferenciación en sistemas cibernéticos y sub-sistemas⁷. En la sociedad moderna la religión se hace un subsistema con la función especializada de legitimar los significados y dar una base para la comunicación entre los subsistemas. Para Luhmann el hecho que la religión esté restringida a un subsistema no implica secularización sino sencillamente la naturaleza de la sociedad industrial.

Luckmann, con su concepto de «religión invisible», reconoce que la religión institucional está marginada, pero que la conciencia religiosa es muy importante para simbolizar la autonomía personal en una sociedad de instituciones gigantes y monolíticas⁸.

Las explicaciones de la secularización de Peter Berger (9), David Martin (10), Bryan Wilson (11), Robert Bellah (12), y R. Cipriani (13) revelan más o menos el mismo punto de partida: el papel de la religión en la sociedad industrial.

LA CRISIS DE LA SOCIOLOGÍA DE LA RELIGIÓN

Las dudas sobre la cuestión de la secularización y las discrepancias sobre la naturaleza de la religión como experiencia cultural sugieren a muchos la necesidad de replantear las posiciones teóricas y metodológicas. No se niega que todos estos enfoques tengan cierto valor para explicar el papel de la religión en el proceso de modernización, de desarrollo socioeconómico, o de integración social de la sociedad. Pero tienen limitaciones para ayudarnos a comprender la experiencia cultural de la religión como un fenómeno en sí mismo.

(1) Los enfoques funcionalistas limitan el análisis de la religión a su contribución al mantenimiento del sistema social, al desarrollo social, al subsistema político o al mantenimiento del sistema de la personalidad. Por tanto, la religión **está definida, como fenómeno cultural, en función de estos sistemas.**

(2) Las discusiones de la religión tienden a derivar sus parámetros de cuestionamiento del marco histórico limitado de la Ilustración occidental, de la modernización occidental, de los problemas sociales de la sociedad industrial, de interpretar las experiencias de América Latina en términos de una visión unilinear de la historia occidental.

(3) Hay una tendencia a identificar la experiencia religiosa con una institución en particular o una formación hegemónica religiosa en un periodo determinado de una nación. Las sociologías de la religión basadas en la experiencia de los Estados Unidos en los años 50 pueden ser muy diferentes de las que se sustentan en la experiencia europea o de América Latina en

los años 90.

(4) La tendencia de los sociólogos a definir los fenómenos religiosos «objetivamente», es decir, en función de las operaciones de investigación o en función de las exigencias «administrativas» de la investigación, y no según los significados e interpretaciones subjetivas de la experiencia religiosa, es una distorsión. Este es el problema clásico, por ejemplo, de definir y medir los efectos de los medios en términos del mensaje (como violencia, por ejemplo) que es objeto de interés para un determinado investigador o un gobierno en particular. De hecho, el mensaje puede tener muchos significados para los diferentes públicos, no solamente el significado escogido por el investigador.

UN MARCO TEÓRICO CRÍTICO-CULTURAL

Si el marco funcionalista de la sociología de la religión ha sido la fuente de muchas contradicciones y callejones sin salida, quisiera proponer una alternativa que tendría más base en el pensamiento latinoamericano sobre comunicación y cultura y nos ayudaría a comprender mejor la realidad religiosa de América Latina.

(1) El punto de partida no sería el sistema social sino la **persona en comunidad**. El enfoque del análisis es la creación y modificación de significados a través de la interacción dialógica. Por tanto, el enfoque de análisis es la persona en comunidad como sujeto de cultura e historia.

Este proceso de creación de significados compartidos por una comunidad (personas en diálogo) implica también un proceso continuo de poner en orden los «sistemas de significados». El orden más básico es la línea narrativa de la memoria de esta comunidad de personas y la proyección de esa historia hacia el futuro, es decir la memoria que esta comunidad quisiera tener en el futuro. Este es el «mito» de la comunidad: la explicación de los orígenes, cómo este pueblo ha llegado a este momento presente y cuál es el destino a crear con «sangre, sudor y lágrimas», para usar la frase de Winston Churchill. Como Lévy-Strauss ha indicado, el mito es un proceso continuo de poner en orden narrativo los significados de la comunidad y resolver las contradicciones de significado.

Toda investigación tiene su punto de «interés» pero en este caso, el «interés» del análisis no es la «ingeniería social» sino, sobre todo, la integridad de la persona en comunidad como sujeto, es decir, la «protección» de la creatividad, libertad, diálogo, justicia y cualidad de respeto mutuo entre las personas. Esta es la base de la perspectiva crítica que somete todas las estructuras socioculturales, especialmente las ideologías, a un juicio constante.

(2) Una segunda dimensión de este enfoque de análisis es la conciencia de la identidad personal y la conciencia de la identidad de las comunidades de diálogo. Podemos asumir que la conciencia de identidad es importante porque es la protección de la misma existencia.

La conciencia de identidad se observa como proceso, es decir, la continua búsqueda de una respuesta a la pregunta «Quiénes somos» y articulación en lenguajes y símbolos que responden a la pregunta «¿En qué somos diferentes de otras comunidades de diálogo?» La conciencia de identidad es un proceso de lucha para mantener la identidad, un proceso de resistencia a las alienaciones culturales, un proceso de reconocimiento de la identidad en los símbolos culturales ofrecidos en el foro público, un proceso de celebración de la identidad creada en diálogo.

(3) Un tercer enfoque del análisis es la continua recuperación de los significados y símbolos creados en el pasado por nuestras comunidades de diálogo y los «mestizajes» culturales, los «sincretismos» de símbolos, y movimientos de revitalización cultural frente a los sistemas exógenos de significados y los profundos cambios del contexto político-económico¹⁴. Se asume que la cultura latinoamericana no es sencillamente una trasplatación española o norteamericana, sino una línea continua de creación cultural desde las primeras comunidades de personas en diálogo en este continente.

(4) Un cuarto enfoque del análisis es el proceso de formación de la hegemonía cultural a través de un proceso de lucha por cada comunidad en diálogo para extender su interpretación de la realidad a todo espacio de significado, pero sobre todo, las negociaciones para formar símbolos comunes en los cuales todas las comunidades pueden reconocer algo de su identidad.

EL FENÓMENO RELIGIOSO

Con estos enfoques de análisis, la observación fenomenológica del proceso religioso en América Latina empieza con los

procesos de búsqueda de comunidad y creación de la historia cultural. Creo que es útil distinguir tres niveles de esta observación:

(1) La búsqueda religiosa **en el proceso general de construcción de la historia cultural del pueblo como sujeto de la historia.**

(2) La formación de la cultura religiosa hegemónica de una sociedad a través de negociaciones entre los diferentes movimientos religiosos, las diferentes iglesias institucionales y las sectas. Esta no es una iglesia específica, sino lo que Bellah llama «la religión cívica»¹⁵, la cultura religiosa en la cual todas las comunidades religiosas pueden encontrar algo de su identidad.

(3) Los procesos continuos de revitalización, sincretismo y mestizaje cultural al interior de cada iglesia o movimiento religioso para mantener la identidad histórica y la existencia institucional de su comunidad religiosa.

Los datos fenomenológicos religiosos más relevantes para indicar las construcciones culturales de estos niveles de comunidad en el área religiosa son **los textos religiosos, especialmente los textos derivados de los fundadores de movimientos religiosos, los «profetas», los «santos» y otros líderes carismáticos de estos movimientos.** Estos textos tienen el poder de «articular» los sentimientos y creencias de las comunidades de diálogo en un momento dado. El objetivo no es «explicar» a estos fundadores y profetas o a estos textos como «efecto» de un sistema social o de un proceso político o como resultado de un tipo de personalidad, sino **COMPRENDER el significado de estos textos para sus autores, para las comunidades que han conservado estos textos o para nuevas comunidades que reciben estos textos mucho después**¹⁶.

PRIMER NIVEL DE ANÁLISIS RELIGIOSO: LA DIALÉCTICA EN LA CULTURA GENERAL ENTRE PRAGMATISMO INSTRUMENTAL Y COMUNITARISMO UTÓPICO

Al nivel de la cultura general, los momentos para comprender mejor la construcción del significado son los momentos de actividad más intensa de creación de nuevos símbolos, los momentos de revitalización cultural. Estos vienen en periodos en que la sociedad siente la falta de sentido de la vida, son evidentes muchas contradicciones culturales, hay mucha hipocresía cultural entre los dirigentes de la sociedad, crecen las tentativas de forzar la aceptación de ideologías porque el pueblo ya no cree en estos, etc. En estos momentos surgen los nuevos profetas con tres propuestas esenciales, que tienen gran capacidad para articular los deseos de la gente¹⁷:

(1) La renovación de los símbolos comunes para unir a todos y para dar la **experiencia** de comunidad. Esta es una respuesta del deseo perenne de comunidad de las personas. La base de todas las utopías es el comunitarismo, la comunidad perfecta.

(2) La segunda dimensión de la revitalización cultural es la nueva formulación del mito que describe el destino del pueblo, una narrativa que elimina las contradicciones, la falta de sentido de vida y hace una reintegración del tejido de significado de manera que éste sea otra vez íntegro. El pueblo puede ver una nueva imagen de sí mismo, y esto atrae una identificación de sus memorias personales y de la memoria colectiva del pueblo.

(3) La tercera dimensión de esta revitalización es la promesa y la experiencia casi extática deliberación, una liberación interna de las alienaciones e hipocresías y hasta una **liberación** de las dependencias y esclavitudes de todo tipo.

En cuanto estos movimientos pretenden ser una revitalización del mito socio-cultural, esta es una acción política y los «profetas» generalmente prefieren usar medios políticos más pragmáticos para realizar sus fines. Los fundadores de estos movimientos no hablan de «utopías», un lugar que no existe, sino de un nuevo estado de bienestar socio-económico que seguramente se realizará con las medidas propuestas. Los textos de los políticos usan un discurso del «arte de lo posible», de «negociación» y de realizaciones parciales.

Cuando este ideal de revitalización se mueve más allá de una construcción negociada de los políticos y propone un «reino» que se extiende hacia la perfección, los textos de los fundadores y profetas empiezan a usar otro discurso que generalmente se reconoce como trascendental y «religioso»¹⁸. Este discurso usa las imágenes y símbolos culturales del mito, pero al mismo tiempo se insiste que este lenguaje es completamente incapaz de expresar el ideal que se propone. Este discurso empieza a usar un lenguaje de paradojas. Para hacerse grande en este reino uno debe hacerse como un niño. Para hacerse rico es necesario desprenderse de todas las posesiones. Para asumir la autoridad uno tiene que ser el sirviente más humilde.

Para ser totalmente feliz, es necesario negar todos los deseos.

Los profetas religiosos denuncian el mundo de poder, de jerarquía, de concentración de riquezas, de explotación y proclaman una incompatibilidad total entre el mundo pragmático y el mundo de comunidad perfecta. En el discurso religioso este mundo perfecto es la verdadera vida y fuerza creativa omnipresente en el mundo pragmático también, pero que en su auténtica existencia es trascendental, escatológico, escondido a los ojos pragmáticos, evidente solamente a través de las paradojas, las analogías, los símbolos de doble sentido (material y espiritual). El mundo religioso es el mundo de vida auténtica, mientras el mundo pragmático es un mundo de sombras. Lo religioso es el mundo de lo que Dominic Crossan describe como el «intervalo oscuro», «the dark interval», más allá de la isla de nuestras construcciones culturales, en el cual los conceptos fallan, pierden su poder y es necesario proceder con paradojas, analogías y símbolos de doble sentido¹⁹.

Los grandes profetas en todas las tradiciones religiosas típicamente definen la religión auténtica como la aceptación de los principios de paradoja y denuncian como profetas religiosos falsos a los que proclaman un triunfalismo religioso identificado con el mito de poder nacionalista.

Los movimientos comunitaristas son siempre una amenaza fuerte a la hegemonía pragmática-instrumental. Una parte del lenguaje paradójico es el sufrimiento y muerte en la resistencia pasiva de un Ghandi o un Martin Luther King.

Las culturas, sin embargo, establecen un puente entre los dos mundos que es el rito, un refugio del mundo pragmático que crea una mente y una sensibilidad abiertas a lo trascendental a través de símbolos de doble sentido, el sentido del mundo pragmático que al mismo tiempo niega y trasciende este sentido pragmático con un sentido del mundo auténtico, escatológico. Victor Turner describe el rito como experiencia «liminal»²⁰, la experiencia de estar en el «umbral», entre el mundo pragmático y el mundo de *communitas perfecta*²¹. Por un momento uno deja el mundo pragmático y entra, al menos al umbral del mundo perfecto, en el mundo sagrado más allá de las construcciones culturales. Según Turner, las peregrinaciones son experiencias liminales de dejar el mundo para experimentar la abnegación del mundo, pero con la intención de regresar al mundo como una persona más idealista. Los monasterios y el mundo académico son islas de liminalidad en un proceso dialéctico con el mundo pragmático. En algunos países orientales existe la tradición budista para todos los jóvenes de pasar un período como monje mendicante antes de empezar la carrera secular²².

En la conciencia de la identidad personal y colectiva, el deseo eterno de la comunidad y la comunidad perfecta no distingue fácilmente entre una respuesta política temporal y una respuesta religiosa trascendental y ritual. Tampoco distingue fácilmente los profetas políticos y religiosos. A veces los líderes religiosos tratan de imponer su sociedad teológica de «comunidad perfecta» en el mundo secular. A través de la historia los movimientos de renovación socio-política han prometido una sociedad comunitaria definitiva, pero, irónicamente, con resultados de tiranía, rebelión y guerras civiles.

Bernice Martin, en su estudio sobre las comunas de los movimientos de la contracultura de los años de 1966-1976 muestra que estas comunas siempre empezaron con un plan de crear la comunidad perfecta con la práctica de participación y libertad total. En casi todos los casos, para mantener la práctica de los ideales estas comunas introdujeron más reglamentación, hasta que muchas se volvieron completamente autoritarias²³. La experiencia de fundadores de movimientos religiosos es semejante. Como San Francisco de Asís, muchos quisieron vivir totalmente según la libertad del espíritu, pero fueron forrados después a elaborar ciertas reglas.

Según Turner la experiencia de la dialéctica de la experiencia liminal con el mundo pragmático-instrumental es fundamental para todas las culturas. Si la cultura vive demasiado en el mundo pragmático, la concentración de poder, la jerarquía social y la falta de servicio al bien común se vuelven intolerables. Pero tampoco las comunidades ideales son la norma para la sociedad.

Tomás Moro, en su tratado sobre *Utopía*, habló de la necesidad de abolir la institución de la propiedad privada como la única medida para obtener la sociedad justa en forma **definitiva**. Pero usó el título «utopía», «ningún lugar real».

El libro de Levítico en el Antiguo Testamento de la tradición judeo-cristiana ha legislado un año de «jubileo» cada cincuenta años con la redistribución de las tierras, regalo de casas para los pobres, el perdón de las deudas, libertad para esclavos y sirvientes y una nivelación de la riqueza. Cuando Jesús anunció su «utopía» usó la terminología del año jubileo. Pero, al mismo tiempo, esta tradición no esperaba una sociedad de comunidad perfecta a nivel pragmático y político.

A nivel de la cultura general, existe entonces una dialéctica de periodos de movimientos de renovación de los deseos de

comunidad con su ambigüedad entre una definición política o una definición religiosa. Los movimientos culturales de renovación comunitaria a nivel político son una expresión religiosa en el mundo pragmático-instrumental.

Según este tipo de análisis, los movimientos de la generación de 1968 representan un tipo de expresión de ideales a nivel socio-político. Pero este movimiento, según el análisis de muchos, es parte del gran arco de reacción del movimiento romántico y de los movimientos socialistas al racionalismo de la sociedad industrial capitalista. En América Latina los movimientos comunitarios han sido particularmente fuertes en este siglo y especialmente en los últimos cuarenta años. Este ha sido un momento «religioso», «utópico», «trascendental» y estos movimientos culturales han influenciado en todos los sectores, inclusive en la religión institucional.

La tendencia comunitarista es central en las culturas humanas y queda como un ideal que todos tienen que reconocer. Sin embargo, hay momentos en que los movimientos están reprimidos, son la causa de guerras civiles demasiado costosas, logran cierto éxito y se vuelven intolerables o, sencillamente, se agotan. A veces, la voz del profeta está callada en el mundo y especialmente en América Latina. El pragmatismo-instrumental se ha hecho la cultura claramente hegemónica y esto influye en todo, también en la religión institucional. La religión que más apela al público hoy es la religión que ha hecho su negociación con el pragmatismo-instrumental.

Sin embargo, el periodo «liminal» en la historia de América Latina, de 1960-1985 ha dejado su influencia de comunitarismo permanente.

EL NIVEL DE LA CULTURA RELIGIOSA: LA FORMACIÓN DE HEGEMONÍA RELIGIOSA EN AMÉRICA LATINA

El enfoque de este nivel de análisis no es la cultura general sino específicamente la cultura religiosa. La cultura religiosa no es la cultura de la «iglesia» institucional, oficial, sino la religiosidad popular en el sentido del patrimonio de creencias religiosas más difusas en la cultura general y transmitidas por los procesos de socialización en la familia y en la comunidad. Nunca representa una doctrina pura sino una mezcla de creencias y es, en cierto sentido, apenas tolerada por la iglesia o las iglesias²⁴.

El término «hegemonía» describe el proceso de ejercer poder para ganar la aceptación voluntaria con cierto nivel de asentimiento y convicción de la legitimidad del poder por parte de los sectores dependientes. La hegemonía cultural se logra a través de una serie de mecanismos:

- (1) Incorporar algo de los valores, símbolos y ritos cotidianos en la cultura dominante de manera que las culturas subalternas puedan reconocer mucho de su propia identidad en ésta y aceptar, a pesar de ciertas discrepancias y ambigüedades, la cultura dominante.
- (2) Abrir un foro para la expresión libre de creencias dentro de un marco cultural que establece los límites para la desviación.
- (3) Desarrollar símbolos religiosos comunes que cada subcultura puede interpretar en forma diferente.
- (4) Tolerar o aceptar sincretismos en los cuales hay paralelamente creencias y prácticas de tradiciones diferentes y contradictorias.
- (5) Tolerar áreas de resistencia pero tratar de establecer momentos y tiempos para canalizar éstas en forma menos destructiva para la hegemonía religiosa.

En general, la cultura hegemónica es el resultado de un proceso de «negociación cultural» entre diferentes grupos culturales con suficiente importancia y poder cultural que no pueden ser ignorados o reprimidos. Esta negociación tiene diversos puntos de referencia que influyen en la configuración en un momento dado.

Primero, todos los actores en el proceso de negociación tienen que estar atentos a las tendencias de hegemonía cultural general y las tendencias político-económicas que establecen el marco cultural hegemónico general. Por ejemplo, cuando América Latina estuvo en su momento de «comunitarismo» y «liberación» todas las iglesias tendían a responder a este contexto y la iglesia con más capital cultural para responder en aquel momento -la tradición católica romana con su doctri-

na social, la influencia de la teología de la comunión del Concilio Vaticano II, etc.- fue un factor importante para establecer el marco de la hegemonía cultural religiosa en ese momento. También las otras iglesias más comunitarias e instituciones negociaron una posición en esa configuración. El hecho de que actualmente haya una tendencia hacia el pragmatismo instrumental en la cultura general tiene dos implicaciones para la hegemonía cultural religiosa. Las iglesias o movimientos religiosos con más capital cultural para responder a esto, como los pentecostales, con su base en el ascetismo pragmático-secular de la tradición calvinista, tendrán más poder de negociación y dominación de la hegemonía religiosa. Esto forzará a todas las comunidades religiosas a moverse hacia el pragmatismo instrumental para mantener su posición.

Segundo, todos los «actores», en este caso, las iglesias institucionales con recursos de retórica para dramatizar su significado en el espacio cultural, tienen que estar atentas a la capacidad de otros actores de «dramatizar» y «comunicar» su capital cultural en el espacio religioso. Por ejemplo, los movimientos evangélico-fundamentalistas en el mundo y en América Latina, con su fórmula de presencia en los medios masivos, su capacidad de relacionarse con los dirigentes políticos, y con su extensión a los jóvenes universitarios, han tenido una extraordinaria capacidad de dramatización actualmente. Como hemos insistido, los programas de radio o televisión de los evangélicos tal vez conviertan a pocos en el momento, pero se convierten en los principales símbolos religiosos públicos actualmente.

Esto ha sido una fuente de preocupación para los otros movimientos religiosos, y han buscado la manera de imitar estas estrategias de dramatización. Por lo menos los sectores de la Iglesia Católica como «Lumen 2000» y la parte evangélica de las iglesias protestantes históricas tienen muchas orientaciones semejantes.

Tercero, la hegemonía cultural religiosa tiene una fuerte relación con la síntesis religiosa histórica, pre-colombina, con sus profundas raíces en las personalidades, en las memorias culturales, en los ritos de renovación popular y en la simbiosis con las ecologías del continente. A pesar de la influencia de los nuevos actores, todos vuelven a lo que Victor Turner ha llamado «el paradigma raíz» (root paradigm)²⁵.

Generalmente se cree que la Iglesia Católica representa en sí misma la cultura religiosa hegemónica en América Latina, por esto es difícil de mantener. Desde el principio de la colonia la Iglesia Católica tuvo que tolerar las tradiciones indígenas y la aceptación selectiva del catolicismo y los sincretismos de varios tipos²⁶. El catolicismo mediterráneo fue ya una religión sincrética con muchas contradicciones internas que dejó espacios para una mezcla de elementos religiosos.

A nivel mundial el catolicismo oficial en el siglo XIX (después de las guerras napoleónicas) logró una gran revitalización y una síntesis con el modernismo a través de las misiones populares, el sistema de educación católica, la doctrina social de la iglesia y movimientos como Acción Católica²⁷. Esta revitalización tuvo su influencia en algunos países de América Latina y a este catolicismo logró una gran atracción en el apogeo del modernismo en los primeros 60 años de este siglo. Pero este catolicismo tuvo relativamente poca influencia sobre la religiosidad popular en América Latina, y ha tenido poca atracción en el mundo posmoderno. El catolicismo «oficial» está perdiendo su influencia sobre la cultura religiosa en América Latina, especialmente entre los jóvenes de las clases medias en las ciudades, los más afectados por el posmodernismo.

La revitalización en la Iglesia Católica después del Segundo Concilio Vaticano se ha dado en los sectores populares. Por tanto, la cultura religiosa popular es hoy aún más dominante.

El protestantismo de orientación evangélica y pentecostal ya ha empezado a influir en la cultura religiosa hegemónica y a ser parte de esta formación hegemónica en los años 50 y 60²⁸. Algunas evidencias de esto son: la importancia en la cultura religiosa de América Latina de la pequeña comunidad cristiana más participativa y expresiva, el gran interés en la lectura y reflexión sobre la Biblia, la participación de los laicos en el gobierno de la iglesia, cierta disminución de la importancia del culto a los santos, y la disposición de aceptar mucho más la «ética protestante» en la teología de desarrollo. Estos elementos son el resultado de mucha negociación y transformación entre las iglesias a nivel internacional pero la cultura religiosa latinoamericana representa un proceso especial.

EL NIVEL INSTITUCIONAL: LOS MOVIMIENTOS DE REVITALIZACIÓN RELIGIOSA

Los movimientos de revitalización reflejan la estructura de una organización formal, una «iglesia»: 1) una jerarquía de diferentes niveles de dirección que puede convocar reuniones y planificar respuestas a problemas; 2) una cultura y una tradición de teología sistemática; 3) un sentido de ser miembro de la organización y una conciencia de las fronteras entre esta iglesia y otras iglesias; 4) un sistema de ritos, iniciación y socialización; etc.

Desde la perspectiva subjetiva estos movimientos tienen el sentido de democratización de las instituciones, de la liberación socio-política de los miembros, y de la creación de instituciones de justicia.

El movimiento de «solidaridad» y de «revitalización» religiosa empieza como respuesta a un contexto cambiado y una «crisis» para la organización y luego pasa por diversas etapas hacia un estado de madurez del movimiento y eventualmente la declinación y otra crisis.

Podemos ilustrar este proceso de revitalización institucional con varios casos, pero creo que el caso de la Iglesia Católica en algunos países de América Latina entre los años 1950-1990 es interesante²⁹. La revitalización mundial de los evangélicos -especialmente el sector pentecostal- desde los años 40 hasta ahora es ilustrativo y podemos citar también la gran revitalización de las iglesias institucionales-históricas desde el año 1830 hasta el año 1960.

1. El contexto de la crisis de la Iglesia Católica en América Latina

En el caso de la Iglesia Católica en América Latina la base de la crisis se remonta al proceso de modernización que fue muy fuerte durante y especialmente después de la Segunda Guerra Mundial. La modernidad empezó a penetrar las culturas de América Latina (no solamente las élites) a través de los medios masivos y la nueva ideología de desarrollo capitalista. La modernidad, con su mentalidad de la Ilustración, separó los sectores técnicos urbanos de la iglesia y promovió una cultura de eficiencia instrumental, anti-religiosa muy fuerte. Al mismo tiempo, causó una crisis económica para la clase campesina y para los campesinos emigrados a la ciudad porque la agricultura de semi-subsistencia no fue apoyada por los planes de desarrollo. La modernidad introdujo, también, el principio de la sociedad pluralista, y la agresividad, tanto de los protestantes como de los de la izquierda social, asustó a la Iglesia Católica.

Un movimiento de revitalización normalmente pasa por cinco o seis etapas: intensificación de la comunicación interna para renovar los lazos de solidaridad en la institución; la formación de comunidades de «conversión»; la generación de nuevos símbolos y lenguajes en términos de los cambios culturales; la dramatización del capital cultural a nivel de la sociedad para ganar un puesto más central en las redes de información; la consolidación de una nueva estructura de dirección; y extensión «misionaria».

2. Intensificación de la comunicación interna

La intensificación de la comunicación interna de la Iglesia Católica a partir de los años 50 se mostró en la actividad de las conferencias episcopales, la promoción de las misiones populares, la reorganización de las parroquias y especialmente las organizaciones vecinales de laicos que evolucionaron en las «comunidades eclesiales de base». Central en esto fue el establecimiento de las emisoras locales y la educación radiofónica que se transformaron gradualmente en las «emisoras populares». La iglesia rural estableció vínculos con los movimientos campesinos y empezó una masiva acción de apoyo social de los sectores sociales batidos por la modernización. La Iglesia Católica latinoamericana no hubiera podido hacer esto sin la intensificación de la comunicación con la iglesia internacional y la infusión de dinero, personal y capacidad técnica de comunicación y organización.

3. Formación de comunidades de conversión

El corazón de la revitalización del catolicismo popular estuvo constituido por las comunidades de base para formar grupos de reflexión sobre la Biblia, promover acciones para el desarrollo y transformación de sus comunidades locales, introducir una nueva forma de comunicación participativa y concientizadora y el desarrollo de una infraestructura de dirigente para la liberación de los sectores populares.

4. Generación de un nuevo lenguaje de «liberación»

En esta reflexión sistemática sobre la realidad social y la Biblia con su lenguaje de liberación popular, los sectores populares de la iglesia involucrados a mismo tiempo en movimiento rurales y urbanos poco a poco desarrollaron un lenguaje de liberación personal pero también de liberación socio-política. Este lenguaje se articuló en una «teología de la liberación».

5. La Nueva Iglesia entra en el movimiento para una Nueva Latinoamérica

Los movimientos de la iglesia rural entraron en alianza con los disidentes de la universidad, de los sindicatos y de otros

grupos urbanos buscando el apoyo mutuo para llevar a cabo transformaciones políticas nacionales. Esta relación fue parte del desarrollo de una teología de desarrollo social y la teología socio-política enunciada en los documentos episcopales de Medellín y Puebla. En esta etapa del movimiento la iglesia se identificó con el momento «religioso» comunitario de América Latina y se transformó en un símbolo de moralidad señalando una nueva sociedad más justa y comunitaria.

6. La iglesia comunitaria misionera

No es que la iglesia latinoamericana empezara a mandar misioneros pero la acción de la iglesia en América Latina se hizo un modelo para la iglesias en todo el mundo.

Un movimiento de revitalización institucional es esencialmente un proceso de renovación e intensificación de la comunicación interna y con la sociedad. Por tanto, casi siempre muestra una gran motivación y capacidad de usar los medios masivos de comunicación. La Iglesia Católica en América Latina ha sido muy creativa en el desarrollo de nuevos métodos de comunicación masiva que son, al mismo tiempo, fieles a la inspiración del movimiento de revitalización.

Actualmente hay evidencia que el movimiento de revitalización en la Iglesia Católica está gastado. Hay mucho menos teología y pastoral. Esto no quiere decir que no hay vitalidad. Muchos de los logros de renovación pastoral están institucionalizados y están generando mucha actividad institucional. Por ejemplo, hay más vocaciones sacerdotales ahora, especialmente de los sectores populares. Sin embargo, empieza una declinación que se mostrará más claramente en diez o veinte años.

EL MOVIMIENTO EVANGELICO-PASTORAL

Actualmente las instituciones religiosas que muestran mayor «crecimiento» y dinamismo en el contexto latinoamericano son las sectas evangélicas pentecostales. Esto es, en parte, una acción misionera que tiene sus raíces en una revitalización que empezó en los Estados Unidos cuarenta años atrás. Los evangélicos sufrieron un gran sentido de crisis y marginalización en el mundo en los años 30 y 40. Sin embargo esta crisis despertó una movilización enorme y con el cambio del contexto religioso en los años 70 y 80 el «calvinismo expresivo» de los evangélicos-fundamentalistas, especialmente pentecostales, fue muy atractivo para la cultura religiosa hegemónica en el mundo en aquel momento³⁰.

El calvinismo expresivo tiene mucha atracción para la religiosidad popular de América Latina, especialmente en Guatemala y Brasil, donde el sincretismo es más fuerte. Los pentecostales tienen ventaja sobre las iglesias institucionales al ser más expresivos, más comunitarios (especialmente donde la Iglesia Católica no permite las comunidades eclesiales de base), más flexibles y capaces de responder a la cultura y liderazgo local, y dispuestos a ofrecer más respuestas a las necesidades inmediatas de los pobres como problemas de salud, superación personal, etc.³¹ En general, los pentecostales tienen la capacidad de sostener resistencia a la influencia religiosa de las iglesias jerárquicas y al mismo tiempo ser más aceptables a la cultura hegemónica secular.

Como todos los movimientos de revitalización institucional los evangélicos están generando una fuerte presencia comunicativa en los medios masivos. El impacto de esto no es precisamente en la capacidad de hacer convertidos a través de los programas religiosos. La conversión se hace principalmente a través de los contactos interpersonales y la participación en las comunidades de base. Mas bien, la presencia en los medios ofrece un símbolo público de identificación para los que tienen interés por identificarse con este movimiento. Los personajes de la radio y televisión son un factor en la solidaridad y convicción de los miembros ya convertidos.

CONCLUSIONES

Quisiera concluir y resumir esta exploración metodológica con algunas tesis sobre cómo estudiar la secularización y pluralismo religioso, con algunas aplicaciones al contexto latinoamericano.

1. El fenómeno religioso se expresa en forma diferente en los contextos de la cultura general, la cultura específicamente religiosa y la cultura de las organizaciones religiosas, es decir, las iglesias y sectas, y es necesario analizar el proceso religioso de cada contexto separadamente. Cada uno de estos tres niveles tiene sus propios ciclos de la dialéctica entre secularización y revitalización religiosa y cada uno tiene diferentes condiciones para esta dialéctica.

Sin embargo hay interacción e influencia mutua entre la dialéctica religiosa en los diferentes niveles que puedan tener un gran impacto.

Por ejemplo, según este análisis, la cultura general de América Latina en los años 1950-1990 estaba en una fase utópica y comunitarista, es decir, una fase más «religiosa» y menos «pragmática». El hecho de que la cultura religiosa hegemónica y la institución religiosa dominante, la Iglesia Católica, estaban en sincronización con este ciclo de la cultura general reforzó esta tendencia. En mi opinión el movimiento comunitarístico de los años 1960-1980 fue, tal vez, el más fuerte en la historia de América Latina y tuvo el impacto más permanente en la cultura general.

2. El fenómeno religioso se expresa en los textos religiosos y en los movimientos denominados «religiosos» como una dialéctica entre los valores seculares de pragmatismo instrumental» y los valores religiosos de “comunitarismo utópico”. A nivel de los discursos lingüísticos, estos dos polos del proceso dialéctico se revelan como contraste entre el mito que organiza los significados en forma lógica, no contradictoria e instrumental y la paradoja que yuxtapone contradicciones en forma metafórica. A nivel de interacción social los polos son contraste entre la estructura jerárquica y concentración de poder y la comunidad de igualdad y distribución de los bienes.

Los discursos religiosos frecuentemente identifican la «religiosidad» con los símbolos de la cultura popular: pobreza, no tener poder social, una vida familiar y comunitaria más solidaria, simplicidad de vida, etc. Los más religiosos son los pobres, los que tienen menos educación formal, los más humildes y diferenciados, los que tienen que confiar en la provi-dencia para sobrevivir. Los más secularizados son los ricos, los que tienen acceso a la educación formal, los expertos en las ciencias instrumentales, los que ocupan puestos de prestigio en la sociedad.

Estos dos están en conflicto dialéctico constante. Este conflicto está «dramatizado» y «personal vado» en la institución del rito. En el rito las personas y las comunidades son invitadas a entrar a un «umbral» entre los dos mundos y dejar que los conflictos compenetren su conciencia. Según algunos antropólogos como Victor Turner, en una sociedad más pluralista y secularizada el teatro y el entretenimiento de los medios masivos son hoy extensiones del rito³². El contexto de los medios es masivo, popular, comunitario, es tiempo de recreo, paradójico y connotativo.

En el contexto latinoamericano creo que hay evidencia que las telenovelas por ejemplo, son el tipo de rito de cultura pública, un umbral en el cual los polos de secularización y comunitarismo, los valores elitistas y populares, entran en conflicto e invitan al público a participar activamente en este conflicto religioso.

3. Esta dialéctica entre los polos de pragmatismo instrumental y el comunitarismo utópico no es solamente un debate gentil sino un lucha para negociar una cultura hegemónica. Este proceso de formación hegemónica es evidente en los tres niveles de cultura general, cultura religiosa y la cultura de organización religiosa.

Creo que la lucha religiosa es particularmente fuerte en América Latina, dada la fuerte jerarquización de la sociedad y la dificultad para institucionalizar aspectos de «comunitarismo» y «servicio público». La represión militar de los movimientos comunitarios de los años 60 y 70 fue feroz. La represión de los movimientos de la pastoral popular y la Teología de la Liberación en las iglesias institucionales fue casi completa.³³ La cultura religiosa hegemónica actual es mucho más aceptable al pragmatismo instrumental.

4. A pesar de este momento de supremacía del secularismo pragmático instrumental en América Latina, creo que hay grandes recursos religiosos de comunitarismo utópico precisamente en la cultura popular. La ocupación europea en América Latina encontró una población indígena muy grande y con un nivel de organización socio-religiosa más grande que, por ejemplo, Norteamérica. La resistencia a la hegemonía europea fue mucho más organizada y persistente, y la cultura popular, especialmente la cultura religiosa es mucho más sincrética. La misma cultura religiosa mediterránea introducida en América Latina fue más sincrética y flexible. Es importante evitar el peligro de romantizar la cultura indígena y la cultura popular de América Latina o postular esta cultura como la única fuera resistente. **Sin embargo creo que hay en la cultura popular y precisamente en la religiosidad popular fuentes de «resistencia» y «negociación» cultural notables.**

Creo que podemos ver algo de esto en el crecimiento del pentecostalismo en América Latina. En primer lugar, hay evidencia que la aceptación de la religión protestante es, en parte, un acto de resistencia a la cultura católica asociada con las clases dominantes en América Latina.³⁴ Estos movimientos tienen más éxito precisamente en las regiones de mayor sincretismo religioso como Guatemala y Brasil. Hay evidencia de un vínculo entre la religión sincretista nominalmente Católica y su «nueva» religión sincretista nominalmente Protestante.

Sin duda alguna, el crecimiento del «calvinismo expresivo» dejará su influencia permanente en la cultura religiosa

hegemónica de América Latina. David Martin ha mostrado la influencia del protestantismo en América Latina sobre los valores de ahorro económico, trabajo, y en administración de empresas³⁵. **Algunos de los cambios en la pastoral de la Iglesia Católica, como por ejemplo mayor énfasis en la Biblia y en las pequeñas comunidades religiosas es, según mis estudios en Honduras un resultado de la presencia de los evangélicos en el contexto.**

Sin embargo, en mi opinión la cultura religiosa hegemónica en América Latina seguirá siendo la religión popular sincrética, fruto de la opresión socio-política y la resistencia de las clases populares a través de los siglos.

NOTAS.-

1. James A. Beckford. (1989) *Religion and advanced industrial society*. London: Unwin and Hyman. pp. 169-172.
2. David Stoll. (1990) *Is Latin America turning protestant? The policies of evangelical growth* Berkeley: University of California Press. pp. 337-338. Fuente de las estadísticas: International Research Office, Worldwide Evangelization Crusade, London England y World Christian Encyclopedia (Barrett, 1982).
3. Jean Pierre Bastian. (1990) *Breve historia del protestantismo en América Latina*. México; Casa Unida de Publicaciones, S.A., pp. 165-167.
4. James A Beckford & Thomas Luckmann. Eds. (1989) *The Changing face of religion*. London: Sage Publications, Ltd. pp. 1-2.
5. Jacques Ellul. (1976) *The Technological Society*. New York: Vintage Books of Random House.
6. Emile Durkheim. (1964) *The Division of Labour in Society*. New York: The Free Press.
7. Niklas Luhmann. (1991) *Funzione della Religione a cura e con Introduzione di Sergio Belardinelli*. Brescia: Editrice Morecelliana.
8. Thomas Luckmann. (1967). *The Invisible Religion*. New York: Macmillan.
9. Peter Berger. (1967) *The Sacred canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. Garden City, N.Y: Doubleday.
10. David Martin. (1978) *A general Theory of Secularization*. Oxford: Blackwell.
11. Bryan R. Wilson. (1976) *Contemporary Transformations of Religion*. London: Oxford University Press.
- (1982) *Religion in Sociological Perspective*. London: Oxford University Press.
12. Robert Bellah. (1976) «Civil Religion in America», *Dedalus*. Vol 96, pp 1-21.
----- (1975) *The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial*. New York: Seabury.
13. R. Cipriani. (1988) *La religione diffusa*. Roma: Borla.
14. Jesús Martín Barbero. (1987) *De los medios a las mediaciones: Comunicación, cultura y hegemonía*. México: Gustavo Gili.
15. Bellah, «The Civil Religion», 1967.
16. Robert Wuthnow. (1992) *Rediscovering the Sacred: Perspectives on Religion in Contemporary Society*. Grand Rapids, Michigan: Wm B. Eerdmans Publishing Co. Pp. 3758.
17. Anthony F.C. Wallace, «Revitalization Movements», en *The American Anthropologist*, Vol 58 (1956) 265.
18. David Martin. (1980) *The Breaking of the Image: A Society of Christian Theory and Practice*. Oxford: Basil Blackwell.
19. Dominic Crossan. *The Dark Interval: Toward a Theology of Story*. Sonoma, California: Polebridge Press.
20. La palabra «liminal» viene del latín, *limen*, o «umbral de la puerta». En este contexto liminal se refiere al umbral entre dos mundos culturales: el mundo de los valores pragmáticos y el mundo de los ideales de la comunidad perfecta. Victor Turner usa el término liminal para referirse a la distinción entre *societas* (pragmático) y *communitas* (comunitario).
21. Victor Turner. (1969) *The Ritual Process: Structure an Anti-Structure*. London: Routledge & Kegan Paul.
22. Huston Smith. (1958) *The Religions of Man*. New York: Harper and Brothers (A Mentor Book) p. 130.

23. Bernice Martin. (1981) *A Sociology of Contemporary Cultural Change*. Oxford: Basil Blackwell.
24. Un caso de esta «hegemonía religiosa» se presenta en los EEUU con la «negociación cultural» entre las iglesias protestantes históricas, la Iglesia Católica y la población judía. Formaron una hegemonía religiosa que es una combinación de elementos de religiosidad común entre las clases medias en los EEUU que ha permitido a todos estos grupos reconocer su identidad en la cultura religiosa. Cf. Will Herberg. (1955) *Protestant, Catholic, Jew*. New York: Doubleday. Esta hegemonía de las «mainline churches» definitivamente excluyó a los pentecostales y muchos otros grupos evangélicos, especialmente en el área de acceso a las emisoras radiofónicas. Esta exclusión fue una de las razones para la **movilización de los evangélicos en su movimiento internacional**. Cf. Peter Horsfield. (1984) *Religious Television*. New York: Longman, Ch 2.
25. Victor Turner. (1974) *Dramas, fields and metaphors*. Ithaca: Cornell University Press.
26. Manuel M. Marzal. (1988) *El sincretismo latinoamericano: Un estudio comparativo sobre los quechuas (Cusco), los mayas (Chiapas) y los africanos (Bahía)*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
27. Jonathan Sperber. (1984) *Popular Catholicism in Nineteenth-Century Germany*. Princeton: Princeton University Press. (Cf. Cap 2, «A Religious Revival: 1859-1870»). Jay Dotan. (1978) *Catholic Revivalism: The American Experience, 1830-1900*. Notre Dame Indiana: Notre Dame University Press. Ann Taves. (1986) *The Household of Faith: Roman Catholic Devotions in MidNineteenth Century America*. Notre Dame Indiana: The University of Notre Dame Press.
28. Guillermo Cook (1985) *The Expectation of the Poor: Latin American Basic Ecclesial Communities in Protestant Perspective*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books. Cook indica que la motivación para las primeras comunidades eclesiales en Brasil vino del testimonio de comunidades semejantes de los protestantes. p. 64. Ivan Vallier. (1970) *Catholicism, social control, and modernization in Latin America*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall. Vallier indica que uno de los principales motivos para el despertar de la Iglesia Católica en los años 60 fue la nueva situación de pluralismo religioso y la competencia del protestantismo y el comunismo.
29. Robert A. White. (1988) «La Iglesia y la Comunicación en América Latina: Treinta años en busca de modelos». en *Teoría y praxis de la iglesia latinoamericana en comunicaciones sociales*. Bogotá: CELAM. pp 129-174.
30. Stewart Hoover. (1988) *Mass Media Religion: The Social Sources of the Electronic Church*. Newbury Park: Sage Publications. Peter Horsfield. (1984) *Religious Television: The American Experience*. New York: Longman. Pp. 3-15. George M. Marsden. (1980) *Fundamentalism and american culture: The shaping of twentieth-century evangelicalism, 1870-1925*. New York: Oxford University Press.
31. Manuel M. Marral. (1988) *Los caminos religiosos de los inmigrantes en la gran Lima*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
32. Victor Turner. (1982) *From ritual to theatre: the human seriousness of play*. New York: Performing Arts Journal (PAJ) Publications.
33. Florencio Galindo. (1992) *El Protestantismo Fundamentalista: Una experiencia ambigua para América Latina*. Navarra, España: Editorial Verbo Divino. Galindo hace referencia al impacto negativo del conflicto interno de la Iglesia Católica en América latina y el daño que éste hace para responder a la situación de la expansión del fundamentalismo protestante. pp. 357-364.
34. David Martin. (1988) *Tongues of Fire: The explosion of protestantism in Latin America*. Oxford: Basil Blackwell. pp. 283-288.
35. Martin, *Tongues of Fire*, pp. 205-232.