



América Latina Hoy
Universidad de Salamanca
latin hoy@usal.es

ISSN (Versión impresa): 1130-2887

ESPAÑA

2005

Cristián Parker Gumucio

¿AMÉRICA LATINA YA NO ES CATÓLICA? PLURALISMO CULTURAL Y
RELIGIOSO CRECIENTE

América Latina Hoy, diciembre, año/vol. 41

Universidad de Salamanca

Salamanca, España

pp. 35-56

- STEIGENGA, Timothy. *The Politics of the Spirit. The Political Implications of Pentecostalized Religion in Costa Rica and Guatemala*. Lanhan: Lexington Books, 2001.
- STOKES, Susan. *Cultures in Conflict Social Movements and the State in Peru*. Berkeley: University of California Press, 1995.
- STOLL, David. *Is Latin America Turning Protestant?* Berkeley: University of California Press, 1990.
- TARROW, Sidney. *Power in Movement. Social Movements, Collective Action and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- WECHSLER, Lawrence. *A Miracle A Universe. Settling Accounts with Torturers*. New York: Penguin Books, 1990.
- WOLFORD, Wendy. Sem Reforma Agraria Não Ha Democracia: Deepening Democracy and the Struggle for Agrarian Reform in Brazil. En WAISMAN, Carlos; FEINBERG, Richard y ZAMOSC, Leon. *Civil Society and Democracy in Latin America*. New York: Palgrave Macmillan/St Martin's Press, 2006, pendiente de publicar.

ISSN: 1130-2887

¿AMÉRICA LATINA YA NO ES CATÓLICA? PLURALISMO CULTURAL Y RELIGIOSO CRECIENTE

Is Latin America no longer Catholic? Increasing cultural and religious pluralism

Cristián PARKER GUMUCIO

Universidad de Santiago de Chile

✉ cparker@lauca.usach.cl

BIBLID [1130-2887 (2005) 41, 35-56]

Fecha de recepción: julio del 2005

Fecha de aceptación y versión final: octubre del 2005

RESUMEN: Estamos en presencia del pluralismo en el campo religioso latinoamericano. América Latina ya no es católica en el sentido tradicional del término. Han crecido las otras religiones –entre ellas el protestantismo pentecostal– y también es notable la presencia de no creyentes y de «católicos a mi manera». Esta transformación tiene raíces en la expansión de la educación, en el acceso a los medios de comunicación (incluyendo Internet) y en la creciente presencia de movimientos sociales e indígenas. En conjunto, representan un pluralismo social y cultural que puede servir de base para un avance democrático en la vida política del continente.

Palabras clave: pluralismo, educación, comunicación, Internet, católico, protestante.

ABSTRACT: There is now real religious pluralism in Latin America. Latin America can no longer be considered «Catholic» in the traditional sense of the term. Other religions –including pentecostal Protestantism– have grown and there is now a notable presence of non believers and of those who define themselves as «Catholics in my own way». This transformation has roots in the expansion of education, in the access to mass media and to Internet, and in the growing presence of new social movements, including indigenous movements. Together, they constitute a social and cultural pluralism that may provide the bases for greater democracy in political life.

Key words: pluralism, education, communication, Internet, Catholic, Protestant.

I. INTRODUCCIÓN¹

A fines de la década de 1980, América Latina se estaba volviendo protestante. En la primera década del siglo XXI, el crecimiento de esas iglesias alternativas se ha detenido o su ritmo se ha hecho lento. Por el contrario, lo que no se puede poner en duda es que las tasas de crecimiento del catolicismo se han estado revirtiendo sistemáticamente en los últimos cien años. Desde aquello que se definía como un «continente católico» estamos ahora en presencia de un claro pluralismo en el campo religioso de América Latina. ¿Qué sentido tiene afirmar que la región ya no es católica, cuando la Iglesia Católica todavía goza de un espacio privilegiado y su influencia es notoria en la sociedad? ¿Está el catolicismo en declive en América Latina?

América Latina ha dejado de ser «católica» en el sentido tradicional del término. Las alternativas al catolicismo no han provenido (salvo las excepciones históricas de Cuba y Uruguay) del crecimiento de la no creencia y mucho menos del ateísmo. Por otra parte, América Latina es más «evangélica» sólo en forma relativa.

II. DECRECIMIENTO DE CATÓLICOS E INCREMENTO DE OTRAS OPCIONES RELIGIOSAS

Los países de América Latina siguen teniendo un espacio privilegiado (y de hecho conforman una notable proporción) en el marco del catolicismo mundial. La totalidad de la población católica de sus 19 países alcanza a 447 millones de personas, lo que representa el 47,98% de los 932 millones y medio de católicos de los cien países más católicos a nivel mundial (ver Anexo, Tabla I).

No puede afirmarse que América Latina haya dejado de ser «católica» y que se haya vuelto «protestante». Pero tampoco puede sostenerse que América Latina siga siendo «católica» con las características, el sentido y la significación que lo fuera hacia principios de siglo XX cuando los católicos representaban el 92,3% de la población o, más recientemente, cuando los católicos seguían manteniendo un porcentaje que se elevaba al 89,7% de la población (1970). Las estimaciones para el año 2000 llevan este porcentaje al 85,06%, correspondiendo a Mesoamérica y el Caribe hispano un 82,3% y a Sudamérica un 87,5% (ver Tabla I). Otra fuente, la Enciclopedia *Online Nationmaster.com*, estima un 81,01% de católicos hacia el año 2000.

1. Ver al respecto toda la documentación en <http://www.summit-americas.org>.

TABLA I
PORCENTAJE DE NO CATÓLICOS EN AMÉRICA LATINA

	WVS95-97	WCHDB2000	NM2004
BRASIL	17,94	13,52	20,03
REP. DOMINICANA	16,52	10,58	11,11
CHILE	16,33	22,75	25,04
MÉXICO	12,13	6,64	11,00
URUGUAY	11,27	29,27	26,60
COLOMBIA	11,14	6,85	18,18
PERÚ	10,06	4,21	11,72
ARGENTINA	8,80	9,15	10,82
VENEZUELA	7,54	5,64	13,97

Fuente: *World Value Survey* (1995-1997); *World Christian DataBase* (2004); *Nationmaster.com* (2004).

Como se observa, los datos del *World Value Survey* y de la *World Christian Database* coinciden en elevar la tasa de no católicos por encima del 12% en los países analizados. La Enciclopedia *Nationmaster*, por su parte, lo eleva a más del 16%.

TABLA II
PAÍSES DE AMÉRICA LATINA. PORCENTAJE DE PROTESTANTES (HACIA 2003)

GUATEMALA	25
HONDURAS	17
EL SALVADOR	16
CHILE	15
BRASIL	15
COSTA RICA	15
PANAMÁ	15
BOLIVIA	11
ARGENTINA	10
ECUADOR	10
REP. DOMINICANA	10
PERÚ	10
NICARAGUA	10
MÉXICO	6
CUBA	5
VENEZUELA	5
COLOMBIA	3
PARAGUAY	3
URUGUAY	3

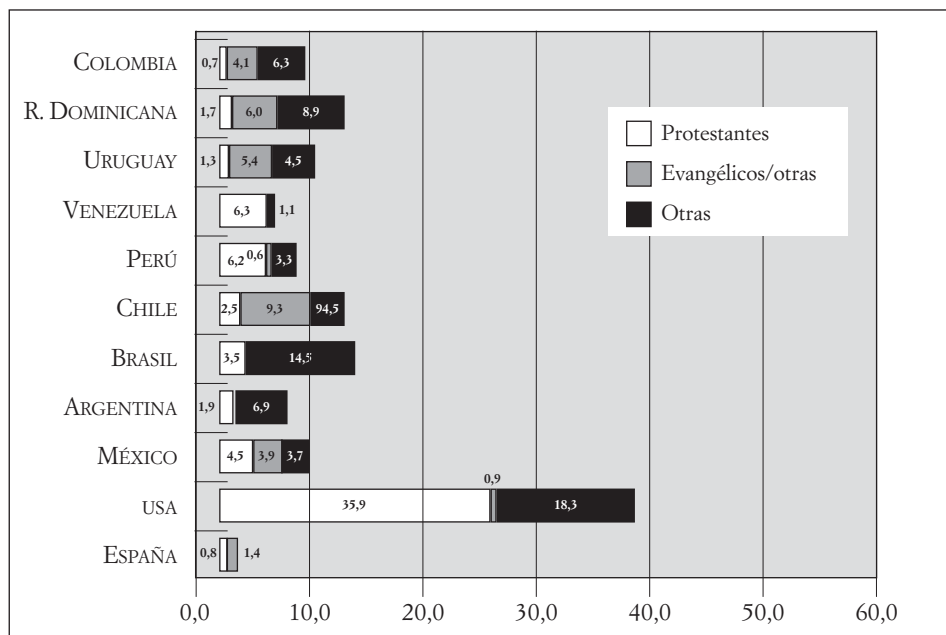
Fuente: Censos Nacionales, Brasil, Chile, Costa Rica. Otros: Encuestas y estudios nacionales.

Las cifras a nivel mundial que entrega la Enciclopedia Británica en 1999 indica que los protestantes de América Latina son un número considerablemente menor que aquellos de Europa, África y Norteamérica; y son casi tantos como en Asia. Los clasificados como «otros cristianos» (donde presumiblemente se encuentran los pentecostales) tampoco son mayoría en relación a otros continentes: hay muchos más «otros cristianos» en Asia, África y Norteamérica. Por último, los ortodoxos y anglicanos de América Latina constituyen una ínfima minoría en relación con sus comunidades en el mundo. Lejos está América Latina de haberse convertido en un «continente protestante».

Si se analizan los datos por subregiones, se distinguen al menos tres grupos:

- Países en los cuales hay una cifra más elevada de adhesiones a alternativas evangélicas (Brasil, Guatemala, Chile, Honduras, El Salvador, Panamá, Costa Rica, República Dominicana, Bolivia).
- Países en los cuales hay una elevada presencia de católicos pero cuyos campos religiosos comienzan a pluralizarse (México, Nicaragua, Ecuador, Perú, Argentina, Venezuela, Colombia, Paraguay).
- Países en los cuales la menor presencia de adhesiones al catolicismo se debe al incremento del fenómeno de la no creencia (Cuba, Uruguay).

GRÁFICO I
PROTESTANTES, EVANGÉLICOS Y OTRAS RELIGIONES



Fuente: *World Value Survey*, 1995-1997.

Los datos de la *World Value Survey* ponen en evidencia que la situación de América Latina dista mucho todavía de un panorama de abierto y claro pluralismo religioso como el que se observa en la vecina Norteamérica pero, al mismo tiempo, está en una situación clara de mayor pluralismo que el caso español.

III. FACTORES QUE INFLUYEN EN EL CAMBIO CULTURAL Y EL DEBILITAMIENTO DEL CATOLICISMO

Cuatro son los grandes factores que en la trama histórica y estructural de la evolución sociocultural de América Latina, durante este último cuarto de siglo, han influido para que el poder y la influencia de la Iglesia Católica hayan disminuido:

- La fuerte influencia de la nueva economía que promueve una determinada «cultura de consumo» que es funcional a la difusión de valores contradictorios.
- La influencia del cuarto poder: los medios masivos de comunicación y las NTIC (nuevas tecnologías de información y comunicación).
- Las transformaciones en el campo educacional.
- La emergencia de nuevos movimientos sociales y en especial del movimiento indígena.

III.1. Nueva economía, cultura de consumo y religión

América Latina se está incorporando lentamente a la nueva economía y a la cultura del consumo global. Pero lo hace de manera desigual y en forma progresiva. Como se observa en la Tabla III, si bien se ha incrementado el uso de Internet lo cual es un claro indicador que desde 1990 a 2002 la región se ha venido incorporando a la «economía global y digital», es importante destacar que todavía está muy distante de estar plenamente integrada a la nueva economía e internamente se observa mucha desigualdad de acceso entre países como Chile y Costa Rica en un extremo y Nicaragua y Paraguay en el otro.

Mas allá de la integración a la nueva economía es un hecho que los modelos de desarrollo neoliberales en América Latina —sobre todo a partir de la década de 1990— han venido incrementando el mercado como mecanismo regulador de la economía y, consecuentemente, han reducido la injerencia del Estado. Esto hace que la economía de mercado sea más influyente en la configuración de la sociedad.

Esta nueva preeminencia del mercado genera «condiciones de posibilidad» de emergencia de creencias, discursos, símbolos y rituales religiosos y espirituales no porque exista una conexión causal entre actitudes y pautas de consumo y producción religiosa o porque se haya desarrollado un «mercado» de bienes religiosos; sino porque el acceso al mercado y a sus formas de simbolización condicionan estilos de vida que, a su vez y en conformidad a las condiciones existenciales de vida, limitan las formas que adoptan las religiones y las espiritualidades grupales y sociales.

TABLA III

AMÉRICA LATINA. USUARIOS DE INTERNET POR CADA 100 HABITANTES

PAÍS	1990	2002
CHILE	0	23,75
COSTA RICA	0	19,31
REP. DOMINICANA	0	16,03
URUGUAY	0	11,9
ARGENTINA	0	11,2
MÉXICO	0	9,85
PERÚ	0	9,35
BRASIL	0	8,22
VENEZUELA	0	5,06
EL SALVADOR	0	4,65
COLOMBIA	0	4,62
ECUADOR	0	4,16
PANAMÁ	0	4,14
BOLIVIA	0	3,24
HONDURAS	0	2,52
PARAGUAY	0	1,73
NICARAGUA	0	1,68

Fuente: División de Estadísticas, ONU (2004).

Se ha dicho que la cultura de consumo (Bell, 1976) generaría una «ética del consumo» en contraposición a una ética del trabajo propia del *ethos* capitalista, ascético y puritano (Weber, 1969). En un continente de cultura católica secularmente refractario de la ética protestante, ¿qué está sucediendo con la introducción de una cultura de consumo?

Las pautas de consumo que penetraron desde sistemas de marketing norteamericanos no tienen necesariamente que ser «secularizadoras» en el sentido que no lo son en el propio mercado estadounidense. Pero al introducir un estilo de vida ajeno a las culturas latinas del sur, como por ejemplo el *fast food* de *McDonald's* que obedece a hábitos culturales norteamericanos (Ritzer, 1996), se está modificando pautas de vida diaria en contextos socioculturales muy distintos a los norteamericanos. ¿Cómo impacta esto en las formas religiosas? No de manera directa sino indirectamente al generalizar una pluralidad de opciones y estilos de vida que legitiman una actitud respecto a la religión que tiende a cuestionar las tradiciones recibidas (la religión de los padres) y, en su lugar, se instala la posibilidad de escoger entre diversas alternativas.

Es cuestionable que las opciones religiosas de los latinoamericanos obedezcan al sistema «cómprase, úsese y bótese» de la sociedad de consumo. Los bienes simbólico-religiosos son variables y pueden sustituirse pero, en general, ello está relacionado con decisiones más fundamentales que afectan la vida de las personas (procesos de

«conversión») y los cambios en las orientaciones de la fe y las creencias pueden ser radicales o superficiales, pero en todo caso no obedecen a la moda.

Las interpretaciones corrientes ubican a la cultura de consumo, con su énfasis en el hedonismo, el cultivo de estilos de vida expresivos, el desarrollo de tipos de personalidad narcisista y egoísta como la tumba de la religión. Fathertone (1991: 207) no lo ve así:

Ellos, son generadores y regeneradores de todo un conjunto de simbolismos que no es posible concebirlos «como meramente profanos». Lo que sí resulta verdaderamente importante es que en la cultura de consumo, lo sagrado puede sostenerse fuera de la religión organizada.

La búsqueda de autonomía personal –muy presente en la transformación de la relación de géneros, y por ello más evidente entre las mujeres– se da no sólo en medios acomodados, sino incluso en medios populares. En los medios religiosos se asiste a un mayor protagonismo de los laicos y una búsqueda de personas con sentido religioso que va sobrepasando las fronteras de las creencias y rituales oficiales de las iglesias establecidas.

En nuevos contextos de redefinición de las adhesiones a experiencias comunitarias locales, estando ya superadas las referencias colectivas, el resurgir de búsquedas de dominio espiritual del cuerpo, en un ambiente de mayor sensibilidad por la naturaleza ecológica y corpórea, lleva aparejado un ambiente propio para la proliferación de espiritualidades sincréticas con componentes místicos, esotéricos e incluso mágicos (tipo *New Age*).

Pero junto con la ampliación de una «cultura de consumo» que tendería a socavar la cultura ascética del esfuerzo y del trabajo incentivando comportamientos egoístas y hedonistas, es necesario acotar que se está desarrollando también una cultura de consumo alternativa que ha sido llamada «LOHAS (*Lifestyles of Health and Sustainability*)» y que reivindica productos orgánicos y un estilo de vida más acorde con el medio ambiente, la vida sana y la paz. La retroalimentación entre este tipo de mercados y consumidores que buscan un «desarrollo alternativo» y las corrientes mágico-esotéricas que buscan «alternativas» a las religiones convencionales es muy clara en muchas grandes ciudades como Buenos Aires, Río de Janeiro, Ciudad de México, Bogotá, Caracas, Lima o Santiago de Chile.

III.2. Las nuevas tecnologías de la información (NTIC) y de la comunicación y su influencia en el campo simbólico

América Latina se está incorporando, con algún retraso, a la era global de la información y la comunicación. Los medios de comunicación están reduciendo los espacios públicos y están agrandando «los espacios privados». Este proceso está aumentando la influencia de los medios de comunicación de masas en la vida diaria. Los medios están

acortando las distancias en ambientes de ciudades latinoamericanas que por los procesos de urbanización de la segunda mitad de siglo XX se transformaron en pocos años en megalópolis. Sin embargo, los adelantos de la era de la información han sido inequitativamente distribuidos en América Latina. Si se analizan los datos relativos a la introducción de la televisión en los países de la región se ve que se trata de un medio extendido y con influencia relevante (Tabla IV)

TABLA IV
TELEVISORES POR CADA MIL HABITANTES

MÉXICO	244,02
CUBA	234,38
ARGENTINA	205,20
CHILE	201,08
BRASIL	200,51
URUGUAY	229,10
ECUADOR	183,34
PANAMÁ	172,25
VENEZUELA	166,29
PARAGUAY	163,99
COSTA RICA	134,75
COLOMBIA	110,17
PERÚ	107,70
BOLIVIA	104,81
EL SALVADOR	97,73
GUATEMALA	95,11
REP. DOMINICANA	88,34
HONDURAS	85,45
NICARAGUA	62,39

Fuente: <http://www.nationmaster.com> (2004).

Siendo la media de 392,03 aparatos de TV por cada mil habitantes, en los primeros cien países del mundo es posible percibir que la ubicación relativa de los países de América Latina es baja. Sólo cinco países se encuentran ubicados entre los primeros cien y son México (lugar 85), Cuba (89), Argentina (95), Chile (96) y Brasil (97). Por lo demás, la radio es un medio mucho más extendido alcanzando las poblaciones rurales más apartadas. Por lo mismo, ciertas iglesias misioneras y evangelizadoras, así como la Iglesia Católica y algunas protestantes históricas, han ampliado considerablemente su presencia y uso de la radio.

La influencia de Internet y de los nuevos medios de comunicación e información en general no sólo constituye otra herramienta de penetración religiosa desde las iglesias sino que, además, posibilita la transmisión de una cantidad de mensajes, narraciones,

mitos, creencias e imágenes desde innumerables páginas *web* cuya localización ya no requiere estar en el mismo país de América Latina. Es importante anotar que el acceso a computadores personales se ha incrementado considerablemente estos últimos años (ver Tabla V).

TABLA V
ORDENADORES PERSONALES PER CÁPITA (2004)

N.º EN RANKING 100 PAÍSES	País	PC X 1.000 HABS.
36	Costa Rica	154,00
54	Uruguay	102,53
57	Chile	90,64
67	Argentina	66,08
70	México	54,33
74	Brasil	46,69
76	Venezuela	44,61
82	Perú	36,95
84	Colombia	36,00
85	Panamá	35,46
93	Nicaragua	23,39
98	Ecuador	20,05
99	El Salvador	18,54
—	Bolivia	16,30
—	Paraguay	11,59
—	Honduras	10,49
—	Guatemala	9,34

Fuente: <http://www.nationmaster.com> (2004).

Todo esto indica que, si bien hay todavía una gran masa de latinoamericanos que no tiene acceso a la globalización en sus nuevas tecnologías, al menos hay segmentos significativos de ellos –crecientemente de clase media– que sí están en condiciones de interactuar en y con la «sociedad red». De acuerdo a los estudios, son los jóvenes los que más emplean estos medios.

Hoy, los medios de comunicación están en su mayor parte en manos privadas, algunos que fueron del Estado han sido privatizados y/o se deben ajustar a las leyes de mercado comunicativo y a sus leyes de *rating*. Esto genera una presión hacia los medios: se incrementan los programas comerciales y se reducen los programas culturales (entre ellos, los que hablan de filosofía y religión).

De hecho, la televisión tiende a trivializar una cantidad de temas de fondo. Pero, si bien la televisión trivializa lo sagrado también lo reinventa sobre la base de una definición más amplia de cultura y religión; no como orientaciones doctrinales o intelectuales, sino como complejos de prácticas simbólico-expresivas, afectivas y comprensivas,

es posible comprender cómo los medios masivos hoy reproducen o estimulan contenidos religiosos, mágicos o espirituales.

En América Latina, por otra parte, el mundo del deporte y el de la prensa amarilla y sensacionalista, si bien no constituyen amenazas a la hegemonía de las religiones instituidas, sí pueden ser funcionales para alimentar creencias heterodoxas. En otras palabras, hay una influencia relevante de los medios de comunicación de hoy y ésta se refiere al incremento del pluralismo cultural. No obstante la aparente homogeneidad de la cultura de consumo global, ningún sistema de información y de comunicación global puede erradicar la creatividad. Al contrario, la globalización en sus paradojas parece estar fomentando la nueva diversidad cultural. Y ello resulta válido también en relación al estímulo de la creatividad simbólico-religiosa de las masas: nuevos relatos religiosos, espirituales, mágicos, cuasirreligiosos y supersticiosos, se reproducen sin cesar.

Enfrentando la penetración de la televisión masiva, las iglesias han intentado asegurar su presencia en los medios. La Iglesia Católica tiene varios canales de televisión en muchos países (en formato abierto o por cable). Algunos pertenecen a las universidades católicas; otros a congregaciones religiosas o a sus instituciones asociadas. Se han desarrollado también los canales de televisión de varias iglesias transmitidos por el cable. Dado que las iglesias evangélicas no tienen prácticamente televisión abierta (quizás con la excepción de Brasil) su presencia es importante por medio de programas especiales, generalmente de prédica y de servicios religiosos (incluso tele-evangelistas), difundidos por la televisión abierta o por el cable. Los grupos católicos también han hecho la misma cosa para asegurar la presencia en canales públicos donde transmiten misas y programas especiales. También es importante mencionar a los canales de televisión de tipo religioso e internacionales que se transmiten por el cable tales como EWNTV y Claravisión.

Una situación diferente se encuentra en la radio. Las radios orientadas religiosamente de alcance regional o nacional proliferan en AM o FM. Ellas pertenecen a las iglesias, a las congregaciones católicas o bien a diversos grupos y congregaciones evangélicas. Las iglesias generadas por el tele-evangelismo, con sus congregaciones virtuales, han venido a constituir una suerte de Iglesia paralela a las comunidades clásicas. Se trata de un fenómeno que es producto de un movimiento paraeclesialístico construido sobre «megaeventos» y los movimientos misioneros transnacionales. Estamos así ante una forma de desterritorialización de las iglesias, en tanto ellas se abren a los códigos de la cultura de masas.

Es en la revitalización de las religiones carismáticas y en los cultos masivos donde se extiende el fervor colectivo que las masas latinoamericanas, desde sus condiciones de supervivencia precaria y amenazada, reviven el sentido del misterio y de lo trascendente. Pero la influencia de las iglesias por los medios está en duda. Ello básicamente por tres razones principales: a) los agentes religiosos no están adaptados a los métodos comunicacionales; b) está probado que los programas explícitamente religiosos no entusiasman a las audiencias y c) no está probada su eficacia para generar conversiones. En todo caso, los medios de comunicación social actúan como caja de resonancia de

nuevos movimientos religiosos que en la sociedad del siglo XX no existían o tenían una vida circunscrita a un número ínfimo de seguidores.

III.3. Las transformaciones del campo educacional y el pluralismo cultural

Desde la década de 1980 (y con más vigor en la década de 1990), las reformas educativas han estado transformando los sistemas educativos en América Latina (Rama, 1994; Rodríguez, 2001). El Estado continúa apareciendo como un garante del beneficio del servicio educativo pero la puerta está abierta para la intervención del sector privado. Ahora, las organizaciones empresariales se están comprometiendo parcialmente con la financiación, la administración y la promoción de escuelas privadas dado su interés en la calificación de mano de obra. El resultado es que el campo educativo privado ha dejado de ser el cuasimonopolio católico que fuera desde siempre (ver Tabla VI).

TABLA VI
CRECIMIENTO DE ESTABLECIMIENTOS BÁSICOS Y MEDIOS, BRASIL (1995-2000)

	CATÓLICOS	PARTICULARES	ESTATALES
1995	1.000	5.000	33.000
2000	800	4.500	40.000

Fuente: RICCI (2003).

Bajo las políticas de reforma educativa implementadas a contar de la década de 1990, en la mayoría de los países latinoamericanos el peso de la educación privada se incrementó (ver Tabla VII).

TABLA VII
AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE. MATRÍCULA PRIVADA (PORCENTAJE RESPECTO AL TOTAL)

EDUCACIÓN PREESCOLAR		EDUCACIÓN PRIMARIA		EDUCACIÓN SECUNDARIA	
1980	1992	1980	1992	1980	1992
39,9	35,8	13,8	18,4	28,7	30,3

Fuente: UNESCO (1995) y WORLD BANK (1993).

En el ámbito de la educación superior, la oferta de programas educativos en las instituciones particulares se ha expandido notablemente contribuyendo con ello a la formación profesional de los latinoamericanos, pero diversificando ciertamente la oferta educativa superior. En el caso mexicano, por ejemplo, la participación de estudiantes inscritos a nivel de licenciatura en instituciones de educación particular pasó del 17% en 1990 al 30,6% en el año 2001 (SEP, 2003). Como es sabido, este crecimiento ha sido heterogéneo y ha habido crisis que han afectado a los sistemas educativos, pero todo ello no ha impedido el progreso educativo general.

En efecto, el nivel educativo general de la población latinoamericana se ha elevado sistemáticamente durante las dos décadas pasadas. La proporción de analfabetismo es ahora mucho más baja (sólo 12% de la población de 15 años y más) y la proporción de matriculación en los niveles primario, secundario y terciario está aumentando en todos los países de la región. Como se puede observar durante los últimos veinte años, ha habido un claro descenso de la población analfabeta mayor de quince años en América Latina y el Caribe según datos de la CEPAL (1999).

TABLA VIII

AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE. POBLACIÓN ANALFABETA MAYOR DE QUINCE AÑOS: 1980-2000

AÑO	PORCENTAJE
1980	18,5
1985	17,9
1990	15,6
1995	13,6
2000	12,7

Fuente: CEPAL (1999).

La importancia de la escolarización queda reflejada en la Tabla IX:

TABLA IX

AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE. TASA BRUTA DE MATRÍCULA EN NIVELES PRIMARIO,
SECUNDARIO Y TERCIARIO (1980-1997)

AÑO	PRIMARIA	SECUNDARIA	TERCIARIA
1980	100,8	48,30	15
1985	102,10	50,70	16,9
1990	103	52,60	17,4
1997	112,20	63,40	21,1

Fuente: CEPAL (1999).

En cuanto a la educación superior, en 1950, sólo un país había podido incorporar un 10% de la población entre 19 y 22 años; un país al 8% y la mayoría de ellos estaba por debajo del 4%. Pero ya en 1997, la proporción media de matriculados en la enseñanza superior en América Latina alcanzó al 22%.

La mayoría de las reformas educativas han tenido un gran impacto en el sistema educativo superior: las alternativas se han multiplicado con la oferta creciente de universidades privadas que han complementado el sistema público viejo y tradicional. La educación superior se ha desplazado del polo gubernamental al polo del mercado durante las dos últimas décadas. Lo anterior se verifica en especial en países como Chile, Colombia, Brasil y México (Brunner *et al.*, 2005: 118-119). Algunas iglesias han

aumentado su presencia (principalmente la católica) pero algunas otras (principalmente protestantes y evangélicas) han iniciado recientemente su actividad en este dominio.

Dentro de las instituciones católicas encontramos universidades apoyadas por el *Opus Dei*, los jesuitas, los salesianos, los Legionarios de Cristo Rey, los franciscanos, los dominicanos y otros grupos doctrinales e ideológicos diversos. Muchas universidades han sido patrocinadas por las empresas privadas y otros grupos ideológicos como la masonería han fundado sus propias instituciones desde la década de 1980. Desde el punto de vista que interesa, se destacan tres factores relevantes que son consecuencia de los procesos que hemos reseñado en el campo educacional:

- Las deficiencias en la escolarización y el sistema educacional no han sido y no serán obstáculo para que la influencia de la escuela moderna, con los códigos de la modernidad, vaya transformando la cultura de las nuevas generaciones. Esto tiene y tendrá un impacto decisivo en las creencias y prácticas religiosas dado que, sistemáticamente, los estudios demuestran que el factor escolaridad tiene mayor incidencia en el cambio de creencias y actitudes hacia la religión que cualquier otro factor.
- La pluralización de alternativas no sólo se presenta como una opción que se ubica al costado de la escuela confesional: de hecho tiende a cuestionar al propio modelo clásico de escuela confesional mismo.
- Finalmente, en cuanto a los contenidos y pedagogías de la educación contemporáneas, se debe afirmar que la orientación encaminada a elevar la autonomía y el protagonismo del educando conlleva una actitud crítica hacia los relatos y discursos recibidos. Por lo que se estimula no sólo la creatividad acorde con el espíritu científico de hoy, sino que también se deja un espacio para la creatividad en materia religiosa y espiritual que sin duda está impactando a las nuevas generaciones en su toma de distancia respecto de las iglesias.

III.4. Los nuevos movimientos sociales, el movimiento indígena y el incremento del desafío intercultural

El catolicismo ya no es la religión hegemónica ni monopólica que era hasta la mitad del siglo XX y para algunos países hasta fines del siglo XX. Sigue siendo una Iglesia mayoritaria y en la mayoría de los países todavía goza de un estatuto (tácito, no legal) de privilegios; pero el campo religioso latinoamericano es ahora plural y sus fronteras simbólico-semánticas ya no son cerradas: hay ahora influencias cruzadas que están modificando constantemente las creencias, rituales, éticas y estéticas de contenido religioso, espiritual o mágico.

En este nuevo contexto, la Iglesia Católica tiene como contendientes en su lucha por la hegemonía religiosa y moral ya no solamente a las iglesias de disidentes (como se llamaran en el siglo XIX a las protestantes), ni a la cultura liberal, anticlerical (mitad del siglo XIX hasta el XX) y luego socialista, anarquista y marxista (inicios del siglo XX hasta década de 1970).

Ahora la Iglesia Católica de América Latina tiene como competencia en su lucha por la influencia en el campo religioso a las iglesias evangélicas y sobre todo a las iglesias pentecostales y a las de origen independiente, como los mormones, adventistas y *testigos de Jehová*; en el campo cultural, a las poderosas influencias de las culturas seculares y/o neomágicas (hermetismos, espiritismos, *New Age* y sincretismos diversos) y de espiritualidades sincréticas de origen cristiano pero que ya no obedecen a la influencia eclesial y a espiritualidades de cultos orientistas. Todas ellas tienen una llegada multiplicada por las NTIC.

Ahora Internet, el *chat* en muchos casos, la televisión que se instala en el *living* de la casa y la comunidad escolar en el vecindario, en torno a la cual gira mucha de la vida familiar, son los generadores de mensajes cuyo contenido valórico y ético ha escapado ciertamente al control de la Iglesia (el párroco perdió irremediablemente su influencia directa de antaño).

La autonomía de los movimientos sociales surgidos bajo el autoritarismo al amparo de la Iglesia se ha manifestado poderosa en sus consecuencias en el plano religioso: con los procesos de democratización, la mayoría de sus dirigentes se han alejado de la Iglesia y se han vuelto receptivos a contenidos doctrinales liberales (como la aceptación del divorcio) y nuevas espiritualidades y creencias sincréticas: donde ciertos elementos del catolicismo social se combinan con neoesoterismos y *New Age*. Igual cosa parece suceder con las bases que en una enorme proporción, cuando se declaran católicos, lo hacen autodenominándose «católicos a mi manera».

La presencia creciente de los nuevos movimientos indígenas, junto a las reivindicaciones de derechos para la mujer y las minorías étnicas (afroamericanos, inmigrantes) y sexuales (homosexuales, lesbianas) —que una cultura ambiente mucho más abierta estas últimas dos décadas ha ido legitimando— son un constante desafío a la ortodoxia católica. Lo interesante de este nuevo escenario es que ya no estamos ante movimientos cuya inspiración sea laica o irreligiosa.

Por lo mismo, los nuevos movimientos sociales se inspiran en ideologías heterogéneas y muchos aceptan, conviven o se nutren de forma implícita de teologías (de la liberación, feminista, ecologista, entre otras) o de espiritualidades (cósmicas, ecologistas, holísticas, anticonsumistas, antiglobalizadoras) sin que sean bajo ningún punto movimientos confesionales o neoconfesionales.

Estos nuevos movimientos sociales se están desarrollando sobre un nuevo escenario marcado por una interculturalidad. La temática intercultural hoy en América Latina puede comprenderse a la luz de varios procesos histórico-culturales, pero principalmente es el resultado del movimiento étnico y social (Bengoa, 2000; Bastida, 2001), del incremento de las migraciones y del pluralismo religioso creciente.

Un hecho significativo es lo que se ha llamado el «despertar indígena» desde fines de la década de 1980. Hecho que se ha dado sobre todo en los países donde hay mayor peso histórico, demográfico y simbólico de los pueblos indígenas como Guatemala, México, Bolivia, Ecuador, Perú, Colombia, Chile, y zonas del Amazonas, de América Central y el Caribe. Este despertar indígena ha significado ciertamente la revalorización de sus propias tradiciones religiosas (Parker, 2002a) lo cual ha

venido a revitalizar un campo religioso distinto y distante de las religiones e iglesias oficiales.

En fin, conceptos en boga como «conflicto étnico», «multiculturalismo», «interculturalidad» y «cultura mestiza» reflejan, entre otros, la contribución de inmigrantes y grupos étnicos a la diversidad cultural de las sociedades latinoamericanas que siempre fueron construidas sobre relaciones interculturales (negadas), pero que otrora fueron autorrepresentadas como sociedades monoculturales: católicas, apostólicas, romanas y occidentales.

IV. TRANSFORMACIONES EN EL CAMPO RELIGIOSO E INTERACCIÓN CON LOS CAMBIOS CULTURALES

Todas las tendencias analizadas, la influencia del mercado y la nueva economía, los medios de información y comunicación, las transformaciones en el campo educativo y los nuevos movimientos sociales han estado influyendo en la transformación del campo religioso generando las condiciones para que los fieles católicos ya no reproduzcan en forma tradicional sus adhesiones a la fe recibida de sus padres y busquen otras alternativas.

Las influencias de la sociedad en el declive del catolicismo no han provenido del campo político² o de los procesos históricos y las crisis de coyunturas que, periódicamente desde la crisis de la deuda de la década de 1980, han sacudido a todos los países de la región. Lo que ha sido un factor relevante en la predisposición al cambio religioso en la mentalidad de las masas latinoamericanas han sido transformaciones que han abierto modos de pensar, de actuar y de sentir: nuevas relaciones con los bienes y sus usos en un mercado que acentúa brechas y genera diversidad de estilos de vida, que abre a contactos internacionales, que derriba normas morales tradicionales; medios de comunicación que conectan con una gama mucho más diversa de culturas; mejores niveles de escolarización y pluralidad mayor de alternativas educativas y manifestación de una sociedad pluricultural, diversa y en movimientos que reivindican derechos y esferas de la vida contrarios a las instituciones y valores tradicionales. En efecto, todas las tendencias de cambio en términos de las «corrientes» culturales que hemos analizado han interactuado con las tendencias de cambio dentro del campo religioso. Se puede anotar, sin pretender ser sistemáticos ni exhaustivos, algunas:

- a) La liberalización del comercio y la mayor movilidad de bienes, servicios y personas, junto a la proliferación de una abigarrada producción de bienes simbólicos, han transformado la cultura de consumo introduciendo pautas, estilos de vida, signos y mensajes diversos y plurales que favorecen el pluralismo de las expresiones religiosas.

2. Este apartado está basado en el aporte efectuado por el autor a Fernando Henrique Cardoso para la preparación del informe que presentó a la XIII Cumbre Iberoamericana de Santa Cruz de la Sierra, en octubre de 2003.

- b) La economía de la información y la cultura digital han estado ampliando la gama de oportunidades de interactuar y comunicar signos, símbolos y estilos más allá del control eclesiástico y de los agentes religiosos especializados. Esa nueva economía aparece como funcional a una suerte de «desacralización» de ámbitos importantes en la vida.
- c) El pragmatismo, el consumismo y el individualismo han servido como factor pivote para la generación de reacciones contrarias que refuerzan espiritualidades y adhesiones religiosas que directa o indirectamente procuran resistir y/o contrarrestar a la sociedad de consumo y sus consecuencias en la vida diaria de los fieles. Lo cual también ha favorecido la expansión de creencias neoesotéricas y nuevas espiritualidades en contradicción con las iglesias instituidas.
- d) La ampliación y mayor cobertura de los medios de comunicación social han facilitado y, en ocasiones, estimulado la penetración evangelizadora de distintas iglesias –evangélicas sobre todo– hacia los medios.
- e) También la mayor apertura y pluralidad de los medios de comunicación, su interacción con la sociedad global, han facilitado difundir nuevas formas de espiritualidad de la sociedad *post-moderna*: la *New Age* y la penetración en los medios de comunicación de corrientes esotéricas.
- f) La liberalización de la cultura: menor censura, mayor tolerancia, leyes de divorcio, mayor presencia del feminismo, entre otros, han posibilitado la mayor aceptación de mensajes, creencias y rituales heterodoxos y una cierta desconfianza hacia las instituciones eclesiásticas, lo que ha incrementado las «creencias a mi manera».
- g) Las reformas educativas, la pluralización y privatización de las escuelas han facilitado la penetración de diversas confesiones y alternativas no confesionales en el campo educativo.
- i) El incremento de las tasas de escolarización y el mejoramiento de la cobertura escolar. Las reformas educativas y la modernización de la educación que han modificado la mentalidad de las nuevas generaciones haciéndolas más abiertas al cambio y a la diversidad, han legitimado distintas opciones en el plano religioso y de las espiritualidades.
- h) Las propias instituciones eclesiásticas se han diversificado ampliando la gama de iglesias (sobre todo pentecostales/evangélicas) y se ha reforzado la actividad intra y extra misionera, con penetración de otras instituciones religiosas como islámicas, grupos orientalistas, entre otros.

En fin, como se ha visto, la mayor movilidad en las migraciones, junto a los nuevos movimientos sociales, han incrementado una cultura plural donde la interculturalidad constituye una realidad diaria. Estos movimientos ya no son irreligiosos y sus programas son plenamente compatibles con opciones religiosas y espirituales del más variado tipo.

Estas nuevas corrientes subterráneas de las que fuesen mal apodadas «supersticiones» o «neopaganismos» contemporáneos se extienden hacia un cuarto y a veces un tercio de los católicos, incluso muchos practicantes. El debilitamiento de la hegemonía de la Iglesia Católica entonces se consume: asediada por las iglesias evangélicas y misioneras, socavada por la cultura de consumo y sus variantes, reducida en sus influencias oficiales en el campo educativo, contestada por los nuevos movimientos sociales, son ahora sus propias filas que desertan. Muchos lo hacen públicamente y se van hacia otras iglesias o a engrosar la fila de los «creyentes sin religión» (ex católicos que todavía se consideran creyentes pero no en la Iglesia).

Pero ahora el catolicismo está siendo amenazado ya no desde el frente o desde el flanco: sino por sus propias bases. Ellas desertan simbólicamente y en silencio: «católico a mi manera» se declaran cuando hay confianza, para indicar que son católicos pero que no obedecen a lazos de lealtad hacia la institución eclesiástica. En otras palabras, mientras el ateísmo se bate en retirada, se incrementa la tendencia al crecimiento de fieles cuyas creencias difusas sólo reconocen nominalmente su adhesión al catolicismo. Mientras tanto el catolicismo popular, con toda su carga de sincretismo y heterodoxia, sigue expandiéndose incluso en medios educados y urbanos.

En estas expresiones religiosas se sigue el modelo cambiante de la globalización: están resistiéndose a las autoridades jerárquicas y están tejiendo una malla de redes, desarrollando sus creencias y rituales en un tejido más horizontal y descentralizado, virtual y real. Es una diversidad religiosa que contesta a las religiones instituidas y racionalizadas, promueve el sincretismo, el pluralismo; las dobles afiliaciones, las interacciones entre religiones; las neomagias (hermetismos y misticismos mágico-rituales); los carismáticos, los chamanismos étnicos y las más variadas religiones populares y nuevas espiritualidades.

V. CONCLUSIÓN: ¿PLURALISMO RELIGIOSO Y PLURALISMO POLÍTICO?

El nuevo panorama religioso de América Latina, con las notas características de cada país y subregión, indica que hay un declive del catolicismo y con él una influencia relativamente menor de la Iglesia Católica. No estamos ante un continente que se haya secularizado o que se haya vuelto protestante: estamos ante una realidad marcada por una tendencia al incremento leve pero constante del pluralismo religioso, frente a una Iglesia Católica que todavía sigue siendo mayoritaria.

Desde la umbanda, el candomblé, la santería y el espiritismo, pasando por «pare de sufrir», el tele-evangelismo, la teología de la prosperidad, los metodistas pentecostales, el padre Rossi y sus CD, la madre Angélica, y los santos populares como Sarita Colonia, Romualdito, María Lionza, y la difunta Correa, es una diversidad religiosa que se derrocha en una manifestación incontestable. Según Smith (2001):

Los bienes simbólicos ofrecidos para el consumo público hoy son más diversos y están más atractivamente empaquetados que nunca antes. Pero la diversidad siempre ha sido parte del paisaje espiritual. Y las personas siempre han construido sus convicciones

religiosas personales en la intimidad de sus propios corazones. Lo que es diferente hoy es que las Iglesias cristianas tradicionales han perdido el poder para imponer su ortodoxia y suprime las heterodoxias de la gente.

El impacto de las distintas alternativas que ofrecen las iglesias en el campo religioso sobre el campo político no está predeterminado y será materia de un análisis específico ver sus interrelaciones. Toda esta transformación en el campo religioso latinoamericano, la menor influencia relativa del catolicismo y el mayor pluralismo, significa un desafío para la Sociología y la Ciencia Política, que deberá evaluar estos cambios en términos de beneficios o dificultades para la gobernabilidad y el desarrollo del sistema democrático.

La existencia de un pluralismo religioso creciente podría ser un buen síntoma de avance democrático. Pero ello será así en la medida en que las distintas corrientes efectivamente promuevan una actitud de tolerancia y ecumenismo y no se encierren en posturas integristas o fundamentalistas (como ciertamente es el peligro en algunas de ellas).

VI. BIBLIOGRAFÍA

- ÁLVAREZ GALLEGO, Alejandro. Del Estado docente a la sociedad educadora: ¿un cambio de época? *Revista Iberoamericana de Educación*, 2001, n.º 26.
- AMIN, Samir y HOUTART, François. *Mondialisation des Resistances, l'État des luttes* 2002. Paris: L'Harmattan, 2002.
- ARELLANO MARÍN, José Pablo. Competitividad internacional y educación en los países de América Latina y el Caribe. *Revista Iberoamericana de Educación*, 2002, n.º 30. Versión electrónica disponible en <http://www.campus-oei.org/revista/rie30f.htm>.
- ARIZPE, Lourdes. *Escala e interacción de los procesos culturales: hacia una perspectiva antropológica del cambio global*, 2003. Disponible en <http://132.248.35.37/IISSamples/Default/miembros/Arizpe/Dimen/ARIZPE.htm>.
- BAMAT, Thomas y WIEST, Jean Paul. *Popular Catholicism in a World Church*. New York: Orbis, 1999.
- BARBERO, Jesús Martín. Secularización, desencanto y reencantamiento massmediático. *Diálogos*, 1995, n.º 41, pp. 71-81.
- Comunicación y solidaridad en tiempos de globalización. Ponencia en el 1.º *Encuentro Continental de Comunicadores Católicos* convocado por el DECOS-CELAM y OCIC-AL, UCLAP y UNDA-AL, Medellín, 28 de abril. Disponible en <http://www.jmcommunications.com> International Study Commission Home.
- BARRERA, Paulo. *Tradição, Transmissão e Emoção religiosa, Sociologia do protestantismo contemporâneo na América Latina*. São Paulo: Ed. Olho d'Água, 2001.
- BARRET, Daniel. *The World Christian Encyclopedia*. Oxford: Oxford University Press, 1982.
- BASTIDA MUÑOZ, Mindahi C. *Quinientos años de resistencia: los pueblos indios de México en la actualidad*. México: UAEM, 2001.
- BELL, Daniel. *The Cultural Contradictions of Capitalism*. New York: Basic Books, 1976.
- BERGER, Peter. *El Dosis Sagrado*. Buenos Aires: Amorrortu, 1969.
- BOURDIEU, Pierre. *Génese et structure du champ religieux*. *Revue Française de Sociologie*, 1971, vol. XII, pp. 295-334.

- BRASLAVSKY, Cecilia. La Educación Secundaria en el contexto de los cambios en los sistemas educativos latinoamericanos. *Revista Iberoamericana de Educación*, 1995, n.º 9. Versión en formato electrónico disponible en <http://www.campus-oei.org/revista/rie31f.htm>.
- BRUCE, Steve. *Choice and Religion: A Critique of Rational Choice Theory*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- BRUNNER, José Joaquín et al. *Guiar el mercado: informe sobre la Educación Superior en Chile*. Santiago de Chile: Universidad Adolfo Ibáñez, Escuela de Gobierno, 2005.
- CANALES, Manuel et al. *En Tierra Extraña*. Santiago: Ed. Amerinda, Sepade, 1991.
- CAROZZI, María Julia. *A Nova Era no MERCOSUL*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- *Nueva era y terapias alternativas*. Buenos Aires: Ed. de la Universidad Católica Argentina, 2000.
- CASTELLS, Manuel. *La era de la información: economía, sociedad, Cultura*. Vol. II: *El Poder de la Identidad*. México: Ed Siglo XXI, 1999.
- CEPAL. *Panorama Social de América Latina*. Santiago de Chile, 2002.
- COMBONI SALINAS, Sonia y JUÁREZ NÚÑEZ, José Manuel. Educación, cultura y derechos indígenas: el caso de la reforma educativa boliviana. *Revista Iberoamericana de Educación*, 2001, n.º 27. Versión en formato electrónico disponible en <http://www.campus-oei.org/revista/rie31f.htm>.
- DAVIE, Grace. New Approaches in the Sociology of Religion, a Western Perspective. *Social Compass*, 2004, vol. 51, n.º 1, pp. 73-84.
- DEBRAY, Régis. *El arcaísmo postmoderno*. Buenos Aires: Manantial, 1996.
- DUSSEL, Enrique. *Historia de la Iglesia en América Latina*. Barcelona: Ed. Nova Terra, 1972.
- *Historia General de la Iglesia en América Latina*. Salamanca: Sígueme, 1985.
- FEATHERSTONE, Mike. *Cultura de consumo y postmodernismo*. Buenos Aires: Amorrortu, 1991.
- FORTUNA, Patricia y DE MOLA, Loret. *Creyentes y creencias en Guadalajara*. México D.F.: CONACULTA-INAH, CIESAS, 1999.
- FRESTON, Paul. Popular Protestants in Brazilian Politics: A Novel Turn in Sect-State Relations. *Social Compass*, 1994, vol. 41, n.º 4, pp. 537-570.
- Entre el pentecostalismo y la decadencia del denominacionalismo: El futuro de las iglesias históricas en Brasil. En GUTIÉRREZ, Benjamín (ed.). *La fuerza del espíritu, los pentecostales en América Latina: un desafío a las iglesias históricas*. Guatemala: AIPRAL/CELEP, FCE, 1995.
- Pentecostalism in Latin America: Characteristics and Controversies. *Social Compass*, 1998, vol. 45, n.º 3, pp. 335-358.
- FRIGERIO, Alejandro. El futuro de las religiones mágicas en Latinoamérica. *Revista Ciencias Sociales y Religión*, 1999, año 1, n.º 1, pp. 51-88.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor. Culturas urbanas de fin de siglo: la mirada antropológica. *El Portal de Cuba*, 2003, Cuba Web Columbus, Cubarte Biblioteca Nacional José Martí. Versión en formato electrónico disponible en http://www.cubaliteraria.com/huellas/garcia_canclini.asp.
- GARCÍA CASTAÑO, F. Javier. *¿A qué nos referimos cuando hablamos de Interculturalidad?* Granada: Laboratorio de Estudios Interculturales, Universidad de Granada, 1999.
- GIDDENS, Anthony. *Un Mundo Desbocado*. Madrid: Taurus, 2000.
- GÓMEZ DE SOUZA, Luiz Alberto. Institutional Church and Politics in Latin America. Ponencia en Workshop, *Contemporary Challenges to Catholicism in Latin America*. Kellogg Institute, University of Notre Dame, October 2-3, 2003.
- GUERREIRO, Silas. *A magia existe?* São Paulo: Paulus, 2003.
- GUTIÉRREZ, Benjamín. *En la fuerza del Espíritu*. Guatemala: AIPRAL/CELEP, FCE, 1995.
- GUTIÉRREZ, Tomás. *Protestantismo y Política en América Latina y el Caribe*. Lima: CEHILA, 1996.
- HOOVER, Stewart M. Religion in a Media Age. Public Lecture, The University of Edinburgh, The University of Colorado and The University of Uppsala, 1997, March 4, *The International*

- Study Commission on Media, Religion and Culture*. Versión en formato electrónico disponible en <http://www.jmcommunications.com> International Study Commission Home.
- INGLEHART, Ronald y BAKER, Wayne. Modernization, Cultural Change, and the Persistence of Traditional Values. *American Sociological Review*, 2000, vol. 65, pp. 19-51.
- LAGOS, Humberto. *Las sectas religiosas en Chile*. Santiago: Lar, Presor, 1987.
- LUCÁ TROMBETTA, Pino. Sincretismo e mercato religioso. *Rivista di scienze sociali della religione*, 2003, Año XVIII, pp. 81-102.
- MAFRA, Clara. *Os evangélicos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- MARIZ, Cecilia. El debate en torno del pentecostalismo autónomo en Brasil. *Sociedad y Religión*, 1995, vol. 13, pp. 21-32.
- MAROSTICA, Matt. La Iglesia Evangélica en la Argentina como nuevo movimiento social. *Sociedad y Religión*, 1994, vol. 12, pp. 3-16.
- MARTIN, David. *A General Theory of Secularization*. Oxford: Blackwell, 1978.
- *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*. Oxford: Blackwell, 1990.
- MARTÍNEZ, Avelino. *Las Sectas en Nicaragua*. Costa Rica: DEI, 1989.
- MASFERRER KAN, Elio. *Sectas o iglesias, viejas y nuevas religiones*. México: ALER, 2000.
- MCCARTHY, John. *Religion, Democratization, and Market Transition*. A Workshop sponsored by the NSF Sociology Program, December 6-7, 1993.
- MEDRANO, Adán. Media Trends and Contemporary Ministries: Changing Our Assumptions About Media. *The International Study Commission on Media, Religion & Culture*, 1998. Versión en formato electrónico disponible en <http://www.jmcommunications.com>.
- MILLAN, Julio. Latin America, Interdenominational Evangelical Federation, Venezuela. Impartida at the International Coalition for Religious Freedom Conference on *Religious Freedom and the New Millennium*. Washington DC, April 17-19, 1998.
- MORDUCHOWICZ, Roxana. Los medios de comunicación y la educación: un binomio posible. *Revista Iberoamericana de Educación*, 2001, n.º 26, pp. 160-164.
- PACE, Enzo. Religião e Globalização. En PEDRO ORO, Ari y STEIL, Carlos Alberto. *Globalização e Religião*, 1997, Petrópolis, RJ: Vozes, pp. 25-42.
- PARKER, Cristián. *Popular Religion and Modernization in Latin America*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Book, 1996.
- Les transformations du champ religieux en Amérique Latine, Introduction. *Social Compass*, 1998, vol. 45/3, pp. 323-333.
- Identity and Diversity in Urban Popular Catholicism. En BAMAT, Tom y WEIST, Jean Paul (eds.). *Popular Catholicism in a World Church*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1999, pp. 19-55.
- *Los jóvenes chilenos: cambios culturales; perspectivas para el siglo XXI*. Santiago: Mideplan, UEP, 2000.
- *Catolicismos populares, globalización, inculturación*. Santiago: CMRS, CERC, UAHC, 2001.
- Religion and the Awakening of Indigenous People in Latin America. *Social Compass*, 2002, vol. 49, n.º 1, pp. 67-81.
- Les nouvelles formes de religion dans la société globalisée: un défi à l'interprétation sociologique. *Social Compass*, 2002, vol. 49, n.º 2, pp. 167-186.
- La sociologie des religions à l'horizon 2050: un point de vue latino-américain. *Social Compass*, 2004, vol. 51, n.º 1, pp. 59-72.
- PÉREZ, Rolando. *La iglesia y su misión en la opinión pública en Iglesias, medios y estrategias de evangelización*. Buenos Aires: Asociación Mundial para la Comunicación Cristiana-América Latina, 1997.
- PRIEN, Hans Jurgen. *La historia del cristianismo en América Latina*. Salamanca: Sígueme, 1985.

- PUIGGRÓS, Adriana. Educación y sociedad en América Latina de fin de siglo: del liberalismo al neoliberalismo pedagógico. *Educación y Política en América Latina*, 1999, vol. 10, n.º 1. Versión en formato electrónico disponible en http://www.tau.ac.il/eial/X_1/puiggros.html.
- RAMA, Germán W. Educación y cambios en la estructura social en América Latina. *Boletín 35*, diciembre 1994. Proyecto principal de Educación UNESCO. En <http://www.unesco.cl/pdf/act-yeven/ppe/boletin/artesp/35-2.pdf>.
- RICCI, Rudá. Veinte años de reformas educacionais. *Revista Iberoamericana de Educación*, 2003, n.º 31. Versión en formato electrónico disponible en <http://www.campus-oei.org/revista/rie31f.htm>.
- RIECHMANN, Jorge y FERNÁNDEZ BUEY, Francisco. *Redes que dan libertad, Introducción a los nuevos movimientos sociales*. Barcelona: PAIDÓS, 1994.
- RITZER, George. *The McDonaldization of Society*. Thousand Oaks, California: Pine Forge Press, 1996.
- ROMERO, Catalina. Entre la tormenta y la brisa: desafíos al catolicismo Latinoamericano. Ready delivery at the *Contemporary Challenges to Catholicism in Latin America workshop*. University of Notre Dame, South Bend, Indiana, October 2-3, 2003.
- SANPEDRO, Francisco. *Ante las principales sectas o nuevos movimientos religiosos*. Valparaíso: UCV, 1986.
- SEP. *Informe Nacional sobre la Educación Superior en México*. México D.F.: Secretaría de Educación Pública, SESIC, IESALC, UNESCO, 2003.
- SMITH, Dennis A. *Religion and the Electronic Media in Latin America: A Review*. Prepared for delivery at the 2001 Meeting of the Latin American Studies Association, Washington DC, September 6-8, 2001.
- STOLL, David. *Is Latin America Turning Protestant?* Berkeley: University of California Press, 1990.
- TAVARES GOMES, Fátima Regina. O circuito «Nova Era»: Heterogeneidade, fronteiras e Resignificações locais. En *X Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, octubre de 2000.
- TEIXEIRA, Faustino et al. *CEBs: Cidadania e Modernidade*. Paulinas, São Paulo: Paulinas, 1993.
- VAN HOVE, Hildegard. New Age: A Debate, Introduction. *Social Compass*, 1999, vol. 46, n.º 2, pp. 115-119.
- WEBER, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona: Península, 1969.
- *Sociología de la Religión*. Madrid: Istmo, 1997.
- ZAMORA, José A. *Migraciones en un mundo globalizado*. Versión en formato electrónico disponible en <http://www.iglesiaviva.org/n205-11.htm>, 2001.

ANEXO I
PAÍSES SEGÚN NÚMERO DE CATÓLICOS

LUGAR EN EL RANKING	PAÍS	NÚMERO DE CATÓLICOS
1	Brasil	147.386.000
2	México	92.308.933
3	Filipinas	73.605.000
4	Estados Unidos	63.188.000
5	Italia	57.689.000
6	Francia	45.345.000
7	España	39.002.000
8	Colombia	38.626.000
9	Polonia	34.573.000
10	Argentina	33.389.000
11	Perú	27.372.000
12	Alemania	26.694.000
13	Venezuela	24.717.000
14	Nigeria	16.853.000
15	India	16.758.000
16	Canadá	13.016.000
17	Ecuador	12.183.000
18	Chile	11.606.000
19	Uganda	10.397.000
20	Tanzania	10.313.000
21	Guatemala	9.551.000
22	Angola	9.519.000
23	Portugal	9.343.000
24	Bélgica	7.845.000
25	República Dominicana	7.667.000
26	Bolivia	7.353.000
27	Kenya	7.141.000
28	Indonesia	6.359.000
29	Hungría	6.264.000
30	Cuba	6.205.000
31	Austria	5.837.000
32	Paraguay	5.346.000
33	Honduras	5.334.000
34	Australia	5.153.000
35	Ucrania	5.141.000
36	Nicaragua	5.019.000
37	Holanda	4.984.000
38	El Salvador	4.971.000
39	Reino Unido	4.669.000
40	Madagascar	4.432.000
41	Costa Rica	4.253.000
42	Camerún	4.235.000
43	Corea del Sur	4.204.000
44	Mozambique	4.187.000
45	Burundi	4.084.000
46	Irlanda	4.063.000
47	República Checa	4.002.000
48	Ruanda	3.865.000
49	Sudán	3.833.000

ISSN: 1130-2887

CATOLICISMO Y POLÍTICA EN EL GOBIERNO DE KIRCHNER

Catholicism and politics under the Kirchner government

Fortunato MALLIMACI

Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires

✉ fmallimaci@fibertel.com.ar

BIBLID [1130-2887 (2005) 41, 57-76]

Fecha de recepción: julio del 2005

Fecha de aceptación y versión final: octubre del 2005

RESUMEN: Se trata de un estudio histórico y sociológico de las múltiples relaciones entre religión y política en Argentina mostrando un catolicismo que se presenta con propuestas a nivel social, simbólico y generador de identidad nacional. Se profundiza en las nuevas tensiones entre el actual gobierno peronista de Kirchner y la institución católica por el control de las creencias, los cuerpos y la memoria.

Palabras clave: catolicismo, política, religión, identidad, Argentina.

ABSTRACT: The historical and sociological study of the relations between religion and politics in Argentina reveals a Catholicism that presents itself with a project at the social and symbolic level, and as provider of national identity. This is accentuated in the new tensions between the current Peronist government of Kirchner and the institutional Catholic church over control of beliefs, bodies and memory.

Key words: Catholicism, politics, religion, identity, Argentina.