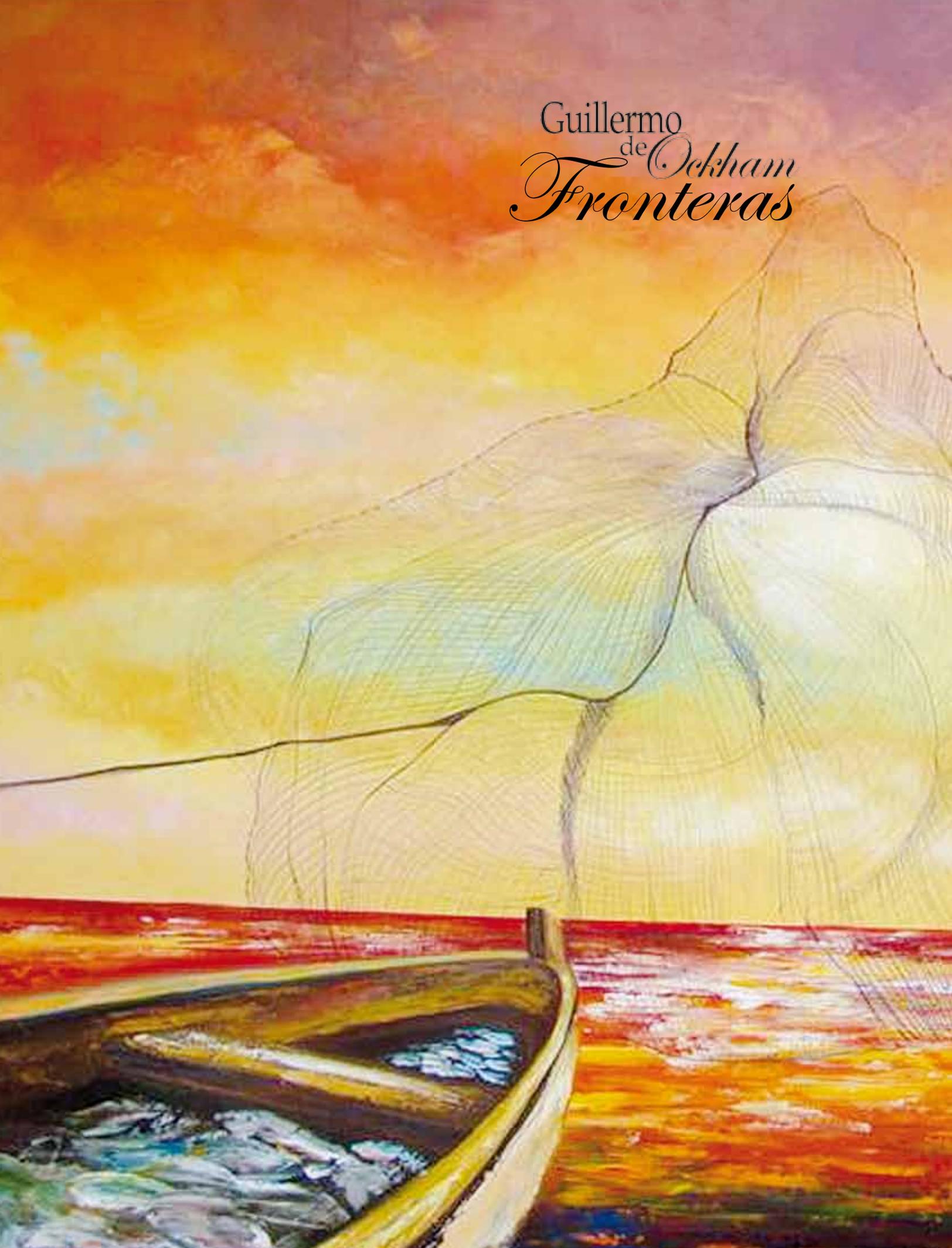


Guillermo  
de Ockham  
*Fronteras*



**Dios lo hará por nosotros**  
Técnica: Oleo espátula sobre lienzo.  
Dimensiones: 180 ancho x 120 alto.

Descripción:  
A través de intervalos de colores se presenta una atmosfera vibrante de altos contrastes. Por medio de simbolismos invita a la reflexión sobre la esperanza y la fe en Dios.

# Una mirada a la metamorfosis religiosa en América Latina: nuevas ofertas de sentido en la sociedad contemporánea

***A Look at the Religious Metamorphosis in Latin America: New Ways of Sense in Contemporary Society.***

**Luis Andrés Bahamondes González**

---

## Resumen

Nos encontramos inmersos en mega sociedades donde las fronteras físicas ya han sido traspasadas. La instauración de agrupaciones de todo orden actúa como una forma de respuesta defensiva frente al intento avasallador de homogeneización global. El campo religioso, que pudiera creerse en retirada, parece fortalecerse en un continente que históricamente se ha identificado con las religiones oficiales y que hoy posee un grado de diversificación a partir de la irrupción de nuevas alternativas religiosas. El proyecto modernizador en crisis ha traído consigo nuevas formas de asociatividad al amparo de la postmodernidad, y el camino en la búsqueda de identidad recién comienza. El presente artículo pretende indagar en los factores que han motivado esta “mutación religiosa” y las particularidades que implica.

**Palabras clave:** América Latina, mutación religiosa, mercado religioso, postmodernidad, secularización.

---

## Abstract

*We are immersed in mega-corporations where physical boundaries have already been crossed. The establishment of all kinds of associations acts as a form of defensive response to the overwhelming attempt of global homogenization. The religious field, that may seem to go on retreat, seems stronger on a continent that has historically been identified with the official religions and today has a degree of diversification from the emergence of new religious alternatives. The modernization project in crisis has brought new forms of association under postmodernity, and the way in the search for identity has just begun. This article*

• Fecha de recepción del artículo: 27-08-2012 • Fecha de aceptación: 28-09-2012

---

**LUIS ANDRÉS BAHAMONDES GONZÁLEZ.** Doctor en Ciencias de las Religiones, Universidad Complutense de Madrid. Mg. en Ciencias Sociales con mención en Sociología de la Modernización, Universidad de Chile. Licenciado en Historia, Universidad de Chile. Académico del Centro de Investigaciones Socioculturales (CISOC) de la Universidad Alberto Hurtado. Santiago de Chile. Correo: lubahamon@uahurtado.cl.

\* El presente trabajo fue expuesto en el XIV Congreso Latinoamericano de Religión y Etnicidad: “Construcción de nuevas propuestas religiosas para el siglo XXI”, organizado por la Asociación Latinoamericana para el Estudio de las Religiones y la Universidad Francisco Gavidia y llevado a cabo entre el 25 y el 29 de junio de 2012 en la ciudad de San Salvador, El Salvador.

*aims to investigate the factors that have motivated this "religious mutation" and the particularities involved.*

**Keywords:** *Latin America, mutation religious, religious market, postmodernism, secularization.*

## Entre la tradición y la postmodernidad en el contexto latinoamericano

Referirse a postmodernidad necesariamente nos remite a un escenario conflictivo, puesto que es una tendencia cuya aparición es difícil de datar; más aun, existen autores que ni siquiera reconocen su existencia, y aluden que sólo se trataría de la continuación del período moderno y no de la irrupción de un fenómeno nuevo. Es un debate polémico, pero sobre todo abierto, en el cual la última palabra no ha sido dicha. Teniendo en cuenta lo anterior, no es extraño encontrar distintas acepciones utilizadas principalmente durante los últimos años del siglo XX; para algunos postmodernidad, para otros, modernidad tardía o modernidad radicalizada<sup>1</sup>.

El triunfo de la razón como elemento fundamental del desarrollo de la ciencia y de una nueva estructura socio-política (reflejada en la democracia) fue visto como de un progreso indefinido. Y si bien logró importantes avances para beneficio de la sociedad en general, a la vez fue generando creando y malestar en grandes sectores de población que se sintieron al margen del progreso prometido. Esta sensación será aun más patente y se agudizará durante el transcurso del siglo XX, con el estallido de las guerras mundiales, el ascenso de totalitarismos de todo orden, el aumento de la desigualdad social en diversas zonas del planeta, las precarias condiciones laborales, los desastres ecológicos generados por la irresponsabilidad humana, entre otros.

Para Alain Touraine, las anteriores serían señales de la crisis del modelo de modernidad que tenía como objetivo final el progreso. Hoy enfrentamos cada vez más dudas acerca de éste:

YA NO CREEMOS EN EL PROGRESO. Es cierto que seguimos preguntándonos cuáles serán los nuevos productos técnicos que modificarán nuestra manera de vivir y cuándo vencerán las medicinas y la biología a las enfermedades que afectan mortalmente a tantos de nosotros. Pero aunque sigamos defendiéndonos contra las corrientes irracionistas que mezclan las verdades demostradas y las afirmaciones arbitrarias, ya no ponemos el corazón en ello (Touraine, 1997, p. 27).

Dicho cuestionamiento dará paso al debate en torno a las respuestas generadas por la modernidad frente a la supuesta crisis, y abrirá el campo de discusión a un nuevo concepto que pretendía responder a la situación de conflicto que viviría la sociedad actual: este es el de postmodernidad.

El nacimiento del controvertido concepto de postmodernidad es de difícil datación, como la mayoría de los procesos de larga duración histórica. Sin embargo, para efectos pedagógicos, algunas propuestas derivadas de las ciencias sociales, las humanidades y las artes en especial, sostienen que el surgimiento de la postmodernidad se habría producido durante la década de 1960 en el campo de las artes, y adquirió notoriedad y difusión como concepto —de acuerdo a Eric Hobsbawm (1999)— durante los años ochenta.

El tránsito de la postmodernidad de las artes a las ciencias sociales y humanidades es coincidente con aquellos que auguraban y sostenían la crisis de la modernidad como modelo, lo cual dará paso a una de las discusiones teóricas más complejas de los últimos tiempos.

De acuerdo con el sociólogo chileno Jorge Larraín (1996), el declive de las identidades, tanto de clase como de nación, ha dado paso a la proliferación de nuevas formas de asociatividad, cuyo objetivo principal radica en la lucha por el reconocimiento de su diferencia. Agrupaciones religiosas, feministas, étnicas, ecológicas, sexuales, juveniles, entre otras, se enmarcarían en el contexto antes descrito. La búsqueda de alternativas a los sistemas e instituciones predominantes se ha visto favorecida por el mayor acceso a la información a través de nuevas tecnologías (televisión satelital, páginas web, redes sociales, etc.), constituyéndose

1. En este sentido podemos mencionar que Heidegger reflexiona al respecto señalando que lo que se experimenta es la culminación de la modernización, en otras palabras, la saturación de la racionalidad. Por otro lado, tenemos autores como Giddens que denomina el periodo como una modernidad radicalizada.

en un elemento clave para difundir sus proyectos, de los cuales “lo religioso” no ha quedado ajeno. “[...] las brújulas de antaño ya no sirven porque es todo el territorio el que ha cambiado drásticamente. Surge, entonces, la necesidad de reconstrucción social de un orden significativo en el cual reconocerse y en torno al cual orientar la vida” (Parker, 2000, p. 88).

Continuando con esta línea de análisis, el escenario religioso, para el sociólogo Alain Woodrow, se ha modificado por un sinnúmero de factores. Entre ellos destaca la “crisis de las iglesias, la secularización, el eclipse de lo sagrado y de los valores absolutos, los problemas de lenguaje, la disminución del favor de que gozaban las bases religiosas y científicas de la civilización occidental [...]” (Woodrow, 1993, p. 27).

En este contexto, para el sociólogo Hugo José Suárez (2003) las promesas del proyecto modernizador en América Latina han encontrado respuestas diversas en el plano religioso. Suárez establece al menos tres ciclos históricos en Latinoamérica, donde los proyectos políticos de la modernidad –adoptados o impuestos– poseen un correlato en el plano religioso. De esta forma, sostiene que frente al régimen Nacional-Popular, utilizando como fecha referencial 1930-1960, la respuesta estuvo dada por el fortalecimiento de la institucionalidad católica predominante en el continente. Una segunda etapa, entre 1960 y 1980, denominada autoritarismo, es identificable con el grado de participación de la iglesia católica ante los regímenes dictatoriales, siendo relevante la opción por los pobres propuesta por la Teología de la Liberación, la conformación de comunidades eclesiales de base, el surgimiento de partidos políticos con sustento religioso, entre otros. Todo ello enmarcado dentro de lo que Suárez denomina respuestas religioso-revolucionarias. Para finalmente, considerar el período 1980-2000 como la etapa de la democracia, donde gran parte de los países del Cono Sur de América comienzan a transitar hacia dicho sistema. Este período se caracterizaría por el desencanto del proyecto modernizador, y el catolicismo predominante es afectado por la irrupción de nuevos movimientos religiosos que comienzan a manifestarse como respuestas alternativas a la iglesia monopólica, diversificando el mercado.

Ahora se percibe que el ofrecimiento católico no se adecuaba como antes a las demandas de la población, que de manera libre y desordenada se ve en la necesidad de crear referentes simbólicos propios, adaptados a sus necesidades. Hay, pues, un “desencuentro” entre la oferta institucional de creencias, particularmente la católica, y las demandas populares (Suárez, 2003, p.116).

Para Jean-Pierre Bastian (1997) el cambio en materia religiosa en Latinoamérica desde 1950 obedece a la ruptura de los nuevos movimientos religiosos y pentecostalismos con la Iglesia Católica. Este quiebre se ve reflejado en los grados de independencia que estos nuevos cultos han logrado, lo cual se manifiesta en una diversidad de formas y prácticas religiosas que no necesariamente se identifican con el cristianismo tradicional. Muchas de estas nuevas opciones han pasado de ser compañía del catolicismo a competir directamente con él. De acuerdo con Bastian, existen factores exógenos y endógenos que explicarían esta reconfiguración del campo religioso latinoamericano.

Entre los factores exógenos destacan los procesos de internacionalización de las naciones latinoamericanas, motivadas por el avance de la globalización y el consecuente acceso a nuevas tecnologías de la información, que permitieron conocer expresiones religiosas foráneas y asimismo difundir las propias. No obstante, serán factores internos los que propiciarán el cambio del escenario religioso en mayor medida. Entre éstos se encuentran aquellos de índole económica, impulsados por el proceso de industrialización de la región que alcanzará un alto nivel de desarrollo económico a partir de 1950. Sin embargo, aquellos sujetos excluidos del mercado de trabajo, convergiendo con grandes masas de población migrante y un proceso de urbanización en marcha, provocarán condiciones favorables para la adopción de nuevos bienes simbólicos alternativos al catolicismo, que logran paliar la sensación de indefensión y soledad en la cual se encuentran los sujetos marginados social, económica y culturalmente (Lalive, 1968), y que sustentarán la tesis de ver a la religión como una respuesta defensiva a la modernidad. Como indica Yolanda Morales:

Los nuevos creyentes van a la búsqueda de una satisfacción interior, de un desarrollo personal vinculado a un enriquecimiento de la conciencia, o de una realización de tipo místico. Pueden organizar su

espiritualidad a partir de materiales heterogéneos, procedentes de ámbitos muy variados como si de piezas de un rompecabezas se tratara (Morales, 2007, p. 11).

Otro punto es el referente a factores políticos, de los cuales el comunitarismo de orden local es la estructura básica –según Bastian– de la sociedad latinoamericana; sin embargo, en el ámbito de la representación política no encontrarían cabida aquellos sujetos discriminados por diferencias económicas, “raciales”, culturales, entre otras, y el poder se concentra en las élites dirigentes, lo cual se ve reflejado en caciquismos, caudillismos, mesianismos, entre otros. De esta forma, el autor ya mencionado sugiere la posibilidad de explicar la expansión de sectas y nuevos movimientos religiosos como entidades en las que los sectores marginados de la sociedad buscan algún tipo de participación política, en oposición a los partidos políticos tradicionales, fortaleciendo con ello su posición como agentes de cambio social.

Finalmente, Bastian reconoce causas religiosas que motivarían el cambio de paradigma en América Latina, entre ellas el fracaso de la institucionalidad católica en su intención de reformarse (Teología de la Liberación) y el acomodo de la iglesia católica con los gobiernos de turno que intentaban aplacar a los sectores de la Iglesia más trasgresores. De acuerdo con lo expuesto, Bastian postula que

La proliferación de movimientos religiosos no católicos puede expresar tanto el desencanto de las masas con una iglesia católica incapaz de reformarse desde dentro, como un modo de organización de redes religiosas de contrapoder religioso. En este sentido, la dinámica de competencia religiosa puede aparecer como una guerra de religiones por el dominio legítimo del control del capital simbólico” (Bastian, 1997, p. 96).

En síntesis, el proceso de cambio del escenario religioso latinoamericano se ha acelerado, motivado por factores políticos y económicos que transformaron la sociedad desde la década de los años cincuenta. Entre ellos se destaca la instauración de regímenes dictatoriales, la instauración de sistemas económicos neoliberales, la pérdida de referentes ideológicos producto de la caída de los socialismos en Europa del Este, un reparto desigual de la riqueza, grandes bolsones de pobreza en las

metrópolis, entre otros. Debido a esto, América Latina habría sufrido un *vacío de ideologías* (Parker, 2000, p. 208). Frente a aquello, los individuos se habrían volcado a la búsqueda de referentes sociales que llenaran aquel espacio comunitario.

[...] el cambio religioso se manifiesta por fuertes afirmaciones comunitarias nuevas. Este neocomunitarismo se inscribe en la larga tradición de una región donde la comunidad sigue antecediendo al individuo; éste no existe sin su inserción en un actor colectivo que le permite definirse. Los nuevos movimientos religiosos reconstituyen el lazo comunitario, oponiéndose a las fuerzas endógenas y exógenas que lo destruyen (Bastian, 1997, p. 214).

La decepción del modelo de modernización implantado en Latinoamérica contrasta con las promesas de progreso global y erradicación de “lo religioso” del continente. Sin embargo, esta promesa no ha logrado materializarse, pues hoy nos encontramos frente a una diversidad de manifestaciones religiosas que comparten espacio –y a la vez compiten por ganar adeptos– con las religiones institucionales (iglesias cristianas) o históricas. Cada vez cobra más fuerza la idea que las necesidades espirituales o materiales no sólo pueden ser satisfechas por las iglesias mencionadas, ya que el acceso a nuevos bienes simbólicos parece responder adecuadamente a los requerimientos de los nuevos tiempos. Éticas flexibles, instantaneidad, mutación, entre otras características, se encuentran a disposición de nuevos seguidores. Para la socióloga y antropóloga peruana Imelda Vega-Centeno la actividad.

[...] del creyente ha dejado de ser eclesial. Esto no quiere decir que estemos ante masas sin religión; todo lo contrario. Se trata de masas creyentes, pero para las cuales los sistemas oficiales de creencias – iglesias– han perdido su atractivo, su capacidad de convencimiento. Ante su incapacidad de convencer y de convocar, se producen curiosas amalgamas entre creencias de diversos orígenes y alcances (orientalismo, brujería, astrología, vudú, etc.) (Vega-Centeno, 1995, s/n).

El monopolio de lo sagrado ya no sólo está en manos de las instituciones religiosas; el control de éste se ha diversificado, produciendo lo que Andrés Canteras califica como “[...] una auténtica revolución cultural de las creencias” (Canteras, 2007, p. 3), es decir, *se cree de otra forma*, lo que ha generado un panorama amplio y diverso, alterna-

tivo a los dogmas institucionales. En síntesis, nos encontramos frente a la metamorfosis del hecho religioso. Sin embargo, dicha metamorfosis no debe ser leída como pérdida de protagonismo de la religión en su conjunto, puesto que, si bien se ha producido un distanciamiento de cierto sector de la población con la institucionalidad eclesial, ha encontrado respuestas en otro tipo de agrupaciones que obedecen a lógicas modernas, y otros han encontrado la motivación para crear sus propios sistemas de creencias.

Esta metamorfosis del campo religioso latinoamericano la ejemplifica el antropólogo Daniel Míguez de la siguiente forma:

[...] entre los sectores populares ya durante las décadas del 40 y 50 comienza a vislumbrarse una diversificación del campo religioso impulsada por el crecimiento del pentecostalismo que podría [...] asociarse a procesos de modernización (industrialización, urbanización) atravesado por varias sociedades latinoamericanas (Brasil, Chile, etc...). Por otra parte, en los sectores medios, a partir fundamentalmente de la década de 1980, se produjo la expansión de la 'Nueva Era': un conjunto de creencias heterogéneas donde justamente las nociones de autonomía individual y fluidez son centrales de manera que puede claramente asociarse a la postmodernidad (Míguez, 2000, p. 58).

Tomando como ejemplo el desarrollo económico de Latinoamérica, Jean-Pierre Bastian postula el tránsito de una "economía religiosa de monopolio a otra economía religiosa de competencia" (Bastian, 1997, p.12), para explicar los cambios acaecidos.

América Latina ya no es identificable como un lugar en el que sólo se importan religiones desde Estados Unidos u otros continentes, sino que ha sido capaz de generar sus propias opciones religiosas. Muestra de ello es la expansión de las iglesias pentecostales (Martin, 1990) y neo-pentecostales de diversa índole, agrupaciones sincréticas y cultos tradicionales que comienzan a ganar terreno al catolicismo hegemónico. En este nuevo escenario –de acuerdo con Bastian– las nuevas religiones surgidas en el contexto urbano latinoamericano hoy se exportarían a Europa y Estados Unidos, siguiendo *las diásporas latinas* (Bastian, 1997, p. 138).

En una sociedad cada vez más dinámica, los nuevos movimientos religiosos –para el caso la-

tinoamericano– no sólo pueden ser considerados como el refugio de masas anómicas sedientas de asociatividad, pues el trasfondo es mucho más profundo. Esta vinculación, si bien todavía es utilizada para explicar el surgimiento y propagación de las iglesias pentecostales, o la permanencia de rituales sincréticos, no resulta aplicable para comprender casos como la irrupción de movimientos nueva era (*New Age*), la instauración de religiones como la cienciaología, o instituciones religiosas que promueven la igualdad en el plano sexual como la Iglesia de la Comunidad Metropolitana (ICM), entre otras. El debate es, pues, mucho más profundo. La incertidumbre en todos los ámbitos del quehacer humano da la sensación de haberse multiplicado; los temores ya no sólo son de orden trascendente como la vida después de la muerte, pues parece ser algo demasiado lejano para preocuparse por ello; lo de hoy está focalizado en la estabilidad laboral, la seguridad económica, el mantener el estatus social, etc... La armadura de hierro de las religiones tradicionales con gran esfuerzo intenta resistir los embates de la sociedad moderna, ansiosa no sólo de explicaciones e interpretaciones, sino que va más allá: necesita soluciones que la ayuden a vivir el día a día y le auguren un futuro boyante.

Ari Pedro Oro (1993) establece tres características centrales que poseen las nuevas alternativas religiosas en Brasil, y que se pueden considerar extensivas para el resto de Latinoamérica. La oferta religiosa comprende, para Oro, *religiones eficaces ante la demanda de sentido* (Oro, 1993, p. 71), las que tendrían como pilar fundamental satisfacer las necesidades que los sujetos exigen, o sea, ajustarse a sus requerimientos. Es así como se han adaptado a los cánones que la modernidad les ha impuesto, constituyéndose como religiones centradas en el individuo, fortaleciendo su capacidad de tolerancia e incorporando las historias de vida de cada uno de los sujetos. En este momento lo trascendente vuelve a cobrar relevancia, pero en un nuevo contexto de reconocimiento y aceptación.

Por otra parte, también encontramos lo que el autor anteriormente citado denomina *religiones encantadas* (Oro, 1993, p. 72). El avance del proceso secularizador provocó, de acuerdo con Oro, un desencantamiento de las religiones históricas o también llamadas religiones del libro. Los intentos por amoldarse a los ideales promovidos por la modernidad empobrecieron la ritualidad y el misterio

que las cobijaba. Los nuevos movimientos religiosos habrían aprovechado aquella oportunidad para ofrecer al hombre moderno una resignificación de lo sagrado, apelando a nuevos rituales, símbolos, profecías, entre otros.

Finalmente, encontramos las *religiones de éxtasis* (Oro, 1993, p. 73), característica prototípica de las agrupaciones religiosas que valoran los estados de conciencia alterados o trances, y que permitirían contactar el mundo profano con el sacro, otorgando paz, tranquilidad y reflexión a los sujetos en el contexto de la modernidad. Piénsese en la popularidad que han alcanzado últimamente, videntes, chamanes, pastores proféticos y maestros orientales. En síntesis y siguiendo a Imelda Vega nos encontramos.

[...] ante un efecto totalmente contrario al que imaginaron los grupos secularizadores en los sesenta; el mercado de bienes simbólicos y las ofertas religiosas se han ampliado y diversificado. Esto se comprueba no sólo por la eclosión de religiones, sino a través del fortalecimiento y ampliación del campo religioso, el mismo que según los teóricos de la modernidad debía haber ya desaparecido (Vega-Centeno, 1995, s/n).

Claramente las evidencias hablan por sí solas al momento de comprobar la vigencia de “lo religioso” en las sociedades latinoamericanas. Si bien resulta complejo hacer un panorama general de la región, a riesgo de caer en tendencias homogeneizadoras, es posible coincidir con las propuestas de los autores ya citados (Parker, Bastian, Oro, Vega-Centeno) que nos hablan de cambio, transformación o mutación del campo religioso. Esta mutación implicaría no sólo la proliferación de nuevas alternativas religiosas, pues también reconoce el valor de tradiciones religiosas ancestrales que parecen ser resignificadas en la era actual.

## Conclusiones

La adaptabilidad de la religión parece no haber sido considerada por aquellos pro-secularistas que auguraban su muerte. La constante búsqueda de sentido por parte de los sujetos ha dejado al descubierto la creatividad de estos para generar sus propias respuestas frente al desconcierto de los cambios repentinos que se hacen manifiestos en la sociedad actual. La apertura a nuevas experien-

cias y sensaciones se refleja en la fragmentación del campo religioso latinoamericano, que aporta diversidad a una región mayoritariamente fiel al catolicismo.

Los factores que explicarían este fenómeno de mutación serían de orden multifactorial, debido fundamentalmente a crisis políticas, implantación de un nuevo sistema económico, procesos de urbanización, migraciones, ampliación de la cobertura educacional, irrupción de nuevas tecnologías de la información y las comunicaciones. Estos hechos han motivado progresivamente un cuestionamiento de aquellas instituciones garantes del bienestar social, entre las cuales se cuentan las instituciones religiosas históricas en la región (catolicismo y protestantismo), que muchas veces no han logrado responder a las demandas de una sociedad en constante cambio. Sin embargo, esta crítica ha permitido, en la misma lógica, buscar nuevas respuestas en instituciones y prácticas religiosas que permitan establecer contacto con lo sagrado (NMR, prácticas religiosas ancestrales, cultos sincréticos, redescubrimiento de religiones orientales, entre otras), para aplacar la sensación de indefensión, soledad, incertidumbre a través de nuevas formas de socialización, re-significación de la ritualidad, reinterpretación de dogmas.

Los paradigmas de la secularización han quedado atrás, y han dado paso a relecturas y reinterpretaciones del hecho religioso en Occidente. Este hecho, si bien nos plantea la pervivencia de la religión en la sociedad actual, mutando su estructura y funcionamiento, también le exige asirse a otros campos del saber para dar respuestas a problemáticas de índole medicinal, económica, política, entre otras.

Complementando la propuesta de Pierucci (1998), nos identificamos con la idea de comprender el proceso de secularización en América Latina no como un hecho que derivaría en la no creencia, sino más bien en un fortalecimiento del pluralismo religioso y en una ampliación de la oferta en la región. El tránsito desde un monopolio religioso a un escenario de diversidad y pluralismo parece retratar de mejor manera la realidad latinoamericana, la que cada día se fortalece más debido a la multiplicidad de ofertas religiosas que van desde alternativas foráneas, y cultos originarios hasta prácticas sincréticas.

Inmediatez, incertidumbre y libertad plena son quizás las características más reconocidas de la postmodernidad. Todo indica que somos algo así como enfermos terminales en sus últimos días de vida. El futuro ha quedado atrás, y el presente se vuelca a lo concreto y motiva la búsqueda de bienes simbólicos que puedan suplir las carencias de los individuos o sencillamente aplacar su sed de experimentación de nuevas sensaciones.

Si la sociedad latinoamericana, ha sufrido profundos cambios en lo político, económico, social y cultural, ¿por qué resulta tan extraño pensar que la religión también ha cambiado? Hoy resulta un tanto iluso pensar que la religión se encuentra ajena a mega procesos como la globalización o la postmodernidad, y que ha permanecido desde el siglo XVI –con el proceso de descubrimiento y conquista del continente americano– a la fecha indemne ante tales transformaciones. La capacidad de adaptación de las iglesias tradicionales se encuentra en entredicho, pues muchas de ellas

no han logrado caminar a las velocidades de las mega sociedades en constante cambio. A modo de ejemplo, resulta llamativo pensar que mientras la iglesia católica discute acerca de la aceptación de la píldora anticonceptiva o el uso del preservativo, la sociedad, en cambio, hoy discute la aceptación de la denominada *píldora del día después*.

¿Qué hay detrás de aquellos que se resisten a aceptar que Latinoamérica ha sufrido fuertes transformaciones en el plano religioso? Probablemente que intereses vinculados a las relaciones de poder que establecieron ciertas iglesias con el aparato estatal. En este sentido, también es importante constatar que las mismas iglesias históricas han establecido estrategias que niegan o aminoran los efectos de tales transformaciones<sup>2</sup>.

El sitio de poder y privilegio del catolicismo y ciertas iglesias evangélicas ha comenzado a ser cuestionado y hoy más que nunca parece ser un campo en disputa.

## Bibliografía

- BASTIAN, Jean-Pierre (1997). *La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. México D.F: Fondo de Cultura Económica.
- CANTERAS, Andrés (2007). “La muta religiosa”. En: *II jornadas de sociología. El fenómeno religioso, presencia de la religión y la religiosidad en sociedades avanzadas*. Sevilla. <http://www.centrodeestudiosandaluces.info/cursos/adjuntos/3960177.pdf>. Consultado el 2 de marzo de 2009.
- HOBBSAWM, Eric (1999). *Historia del siglo XX*. Buenos Aires: Crítica.
- LALIVE D’ EPINAY, Christian (1968). *El refugio de las masas. Estudio sociológico del protestantismo chileno*. Santiago de Chile: Editorial del Pacífico, Comunidad Teológica Evangélica.
- LARRAÍN, Jorge (1996). *Modernidad, razón e identidad en América Latina*. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello.
- MARTIN, David (1990). *Tongues of fire: The explosion of Pentecostalism in Latin America*. Oxford: Basil Blackwell.
- MÍGUEZ, Daniel (2000). “Modernidad, postmodernidad y la transformación de la religiosidad de los sectores medios bajos en América Latina”. *Revista Ciencias Sociales* N° 10.
- MORALES, Yolanda (2007). “La desaparición de la religión como sistema simbólico tradicional y la aparición de nuevos movimientos portadores de nuevos significados ideológicos”. En: *II jornadas de sociología. El fenómeno religioso, presencia de la religión y la religiosidad en sociedades avanzadas*. Sevilla. <http://www.centrodeestudiosandaluces.info/cursos/adjuntos/3145109.pdf>. Consultado el 22 de junio de 2008.

2. A modo de ejemplo: “La iglesia Católica de México cuestionó una pregunta del censo general de población que comenzará el 31 de mayo porque considera que provocará respuestas erradas y disminuirá el conteo de sus fieles [...]” Ver: “Iglesia Católica cuestiona pregunta sobre religión en censo mexicano”. [en línea] Univisión.com, México, 24 Mayo 2010 (AFP) <http://www.univision.com/contentroot/wirefeeds/50noticias/mexico/8218313.shtml>. [consulta: 1 de junio de 2010].

- ORO, Ari Pedro (1993). “Religiones populares y modernidad en Brasil”. *Revista Sociedad y Religión* N° 10:11.
- PARKER, Cristián (2000). *Los jóvenes chilenos: cambios culturales; perspectivas para el siglo XXI*. Santiago de Chile: Unidad de Estudios Prospectivos, MIDEPLAN-Instituto de Estudios Avanzados, Universidad de Santiago.
- PIERUCCI, Antonio (1998). “Soltando amarras: secularización y destradicionalización”. *Sociedad y Religión*, N° 16/17.
- SUÁREZ, Hugo José (2003). “La religión en la sociedad red: la experiencia latinoamericana”. En: Fernando Calderón (coordinador). *¿Es sostenible la globalización en América Latina? Debates con Manuel Castells*, Tomo II. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica – PNUD Bolivia.
- TOURAINE, Alain (1997). *¿Podremos vivir juntos? Iguales y Diferentes*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- VEGA-CENTENO, Imelda (1995). “Sistemas de creencias. Entre la oferta y la demanda simbólicas”. *Nueva Sociedad*, (136). [http://www.nuso.org/upload/articulos/2405\\_1.pdf](http://www.nuso.org/upload/articulos/2405_1.pdf) Consultado el 11 de febrero de 2008.
- WOODROW, Alain (1993). *Las nuevas sectas*. México D.F: Fondo de Cultura Económica.