

ELEMENTOS PARA REPENSAR EL ESTADO DEL ARTE EN SOCIOLOGÍA DE LA RELIGIÓN¹

Elements to review the state of the art in Sociology of Religion

DANIEL H. LEVINE

Universidad de Michigan / Pontificia Universidad Católica del Perú
dhldylan@umich.edu

Recibido: 22.01.2020

Aceptado: 19.02.2019

Resumen

Cualquier esfuerzo por repensar el estado del arte en el estudio de la religión, la sociedad y política en América Latina comienza con repensar a la sabiduría convencional de hace medio siglo, centrada en los conceptos de modernización, secularización y consenso. Tanto la religión como la política han sufrido grandes transformaciones, con el surgimiento de un notable pluralismo en cada campo. El cambio es general y continuo, y presenta una serie de sorpresas y desafíos para el análisis. En un mundo definido por la presencia de múltiples opciones, cambia el carácter de la membresía y la obediencia en los grupos religiosos. Ésta ya no se puede ser concebida como automática: hay más autonomía y mayor posibilidad de libre elección por parte de los miembros. La construcción de un nuevo estado del arte debe incluir elementos surgidos de la sociedad civil y repensar elementos básicos como las definiciones operativas de “religión” y “política”. Para poder ver y explicar la nueva realidad se requieren nuevas teorías y metodologías adecuadas a un mundo plural, las cuales deben incorporar elementos estructurales, de organización y de significado.

Palabras claves: América Latina, religión, política, metodología, teoría.

1 Una primera versión de este artículo fue presentada como discurso de orden en el Congreso de la Asociación de Cientistas Sociales de la Religión del Mercosur, Santiago de Chile, Noviembre 2018. Agradezco a los colegas allí presentes por sus valiosos comentarios.

Abstract:

Reflections on the evolution of the state of the art in the study of religion, society, and politics in Latin America over the last five decades begin with a critical assessment of the conventional wisdom of fifty years ago, as conveyed in texts and in graduate education. Stress was placed on modernization and secularization (with religion depicted as static and destined to decline) on consensus as a foundation for social life, and on drawing clear lines between religion and politics. These concepts were of little use when confronted in the late 1960s with a reality of continuous change, conflict, and efforts from left and right to assert a public role for religion. Working concepts of religion and politics had to be broadened well beyond church and state. Conceptual space had to be found for religious pluralism as the emergence of Pentecostal and evangelical churches was putting an end to centuries of Catholic monopoly: Latin America was becoming religiously plural. The state of the art is now much improved. Current and future research could usefully focus attention on issues like sexuality, gender, and identity, spirituality and encounters with charismatic power, and the new realities of religion and violence. Mid-range theories that give prominence to change and to the relation among social levels, and mixed methodologies that highlight meaning and significance will be central to any future state of the art that can make sense of a reality marked by continuing waves of creative change.

Keywords: Latin America; religion; politics; methodology; theory

INTRODUCCIÓN

Las siguientes son reflexiones personales sobre el estado del arte en el estudio de religión, sociedad y política en América Latina en el curso de más de cincuenta años de estudio y publicación. Soy un académico de origen y formación norteamericano, con fuerte influencia de fuentes europeas y latinoamericanas. Reconozco mi deuda con colegas y estudiantes latinoamericanos, de quienes tanto he aprendido: muchos vienen citados abajo. Comienzo explicando la necesidad de “desaprender” gran parte de lo que me habían enseñado en el posgrado, para así poder aprender y realmente *ver* la realidad relativa a las relaciones entre religión, sociedad y política que encontré cuando llegue por primera vez a la región hace cinco décadas. Luego del apartado autobiográfico, presento un conjunto de temas centrales y desafíos contemporáneos, entre ellos el pluralismo religioso y sus relaciones con la política. Me propongo generar la pregunta acerca de si estamos mejor ahora que hace cincuenta años: mejor en el proyecto de entender, identificar y

explicar una realidad que cambia continuamente en oleadas de creatividad cultural. Luego, esbozo elementos para la construcción de una futura agenda posible. Concluyo con un conjunto de ideas sobre opciones teóricas y metodológicas para el futuro.

Antes de entrar en detalle, señalaré tres puntos que considero útil tener presente. Primero, como es siempre el caso, la problemática de religión y política es sencilla y complicada a la vez. Es sencilla porque es evidente que tener una multiplicidad de actores y sitios religiosos (iglesias, movimientos, medios de comunicación, internet, etc.) crea más puntos de contacto con la política -o mejor dicho, con lo político- en comparación con lo que existía cincuenta años atrás. En segundo lugar, la cuestión se complica al extender y enriquecer el sentido tanto de la religión como de la política. Ya estamos mucho más allá de “iglesia y estado” y mucho más allá de las elites tradicionales y lo que puedan decir y escribir. Existen más actores, nuevas generaciones de líderes, gente con mayor acceso a la información, mayores posibilidades de selección y de alianzas. También se nos abre el estudio de la relación entre niveles: individual, de grupo, local-regional-nacional-transnacional. Entonces, en cualquier estudio nos toca entender quiénes son estos nuevos actores, (seguidores y líderes), de donde vienen y cómo se relacionan. Se trata de una relación con movimientos que se producen desde las dos esferas. Desde la religión, deben y quieren actuar en el mundo, quieren recursos, quieren reconocimiento, buscan contactos y acceso. Desde la política, buscan apoyos, buscan votos, buscan clientes. La relación ahora es compleja y se desarrolla en múltiples sitios, múltiples niveles. Es decir, tenemos por delante un campo de estudio y una realidad muy amplia y muy rica en posibilidades.

DESAPRENDER PARA APRENDER

Hace más de cincuenta años pisé tierra latinoamericana por primera vez, llegando a Venezuela en 1967. Vine directamente del posgrado en la *London School of Economics, Yale University*, donde me habían educado en la sabiduría convencional de aquel tiempo con énfasis en conceptos como modernización y secularización. Se suponía que ambas se desarrollaban juntas en un proceso lineal e irreversible de progreso.

Desde esta perspectiva, la religión era considerada como un fósil, algo estático destinado, a largo plazo, a desaparecer frente al avance de la ciencia y la

educación y, a corto plazo, a perder miembros y posición pública. Por definición, se la veía como una aliada con el orden (o más bien, el desorden) establecido. Era un representante perfecto de la "tradición" frente a lo "moderno". Al llegar me encontré con una realidad bien distinta. Eran momentos de gran cambio. En la iglesia católica se veían los primeros impactos del Concilio Vaticano II, de las reuniones de Medellín, de los orígenes de la teología de la liberación y de movimientos tanto de izquierda como de derecha religiosa en varios países (Oro y Saman, 2000; Chesnut, 2003, 1997; Parker 2005; Steigenga, 2001; Steigenga y Cleary 2007; Levine, 1996, 2012b; Stoll, 1990). También era posible entrever los comienzos del surgimiento de las iglesias evangélicas y pentecostales que pronto se transformarían en una oleada que, a largo plazo, cambiaría la vida y la práctica religiosa y, por lo tanto, la presencia de la religión en la esfera pública.

Todavía tengo una foto que saqué en 1968 en Guatemala en el pueblo de Solalá. Solalá es un pueblo indígena a las orillas del Lago Atitlán (ver Figura 1)

Figura 1. Solalá Guatemala, 1968



Foto del autor

La foto capta la imagen de un predicador evangélico hablando en el mercado semanal. El mercado estaba en plena actividad, colmado de gente. En medio de la gente se encontraba el predicador, parado delante de un gran lienzo pintado a mano que mostraba el cielo y el infierno, el camino de los justos y el de los pecadores, todo ello ilustrado con vivas imágenes y sendas citas bíblicas. Guardé la foto muchos años como algo bello e interesante pero sin captar su significado. Solo tiempo después pude entender que este señor era un verdadero *precursor*.

Ahora, nos encontramos con sus sucesores en cualquier plaza pública, estación de tren o de bus, o simplemente en las calles. Hablando, predicando con un altoparlante, ofreciendo folletos, invitando a reuniones, construyendo iglesias y comunidades. El ejemplo del predicador guatemalteco sirve para subrayar un punto central en cualquier intento de evaluar el estado del arte de la sociología de la religión.

Y es que la realidad viene primero y la teoría después, con frecuencia con un retraso notable. La realidad cambia continuamente y la teoría debe alcanzarla. Esto implica que debemos, siempre, estar abiertos a las sorpresas, listos para tratar de captar lo que no cuadra en nuestros esquemas, captarlo y buscar cómo entenderlo, cómo hacerlo cuadrar dentro de la explicación teórica debemos componer.

Desde la perspectiva del siglo XXI es, por demás evidente, que lejos de desaparecer la religión es ahora vigorosa, dinámica y creativa en gran parte del mundo. Lejos de estática, cambia continuamente en forma y expresión. Lejos de limitarse a lo personal y privado, reclama un rol en la vida pública.

En América Latina ya no se trata de "la iglesia" sino de muchas iglesias, no de una tendencia sino de muchas iglesias y movimientos ligados a la religión que luchan entre sí por recursos, por compartir la escena pública, por conseguir recursos, oyentes y apoyos. Ha sido común hablar de estos fenómenos como un "*resurgir de la religión*", pero creo que sería mejor hablar de un reordenamiento de relaciones ya existentes. La religión ha estado siempre presente. Lo que cambia son las voces, los actores y líderes, los sitios de acción y conflicto, las formas de comunicación, los temas que motivan a la gente y que les da legitimidad y urgencia.

Soy politólogo por entrenamiento y profesión. En mi disciplina, era común, en aquel entonces, trazar líneas claras entre religión y política (identificados efectivamente con "iglesia y Estado"). Se trabajaba con el concepto de

"politización de la religión", como si existiera un termómetro que podría mostrarnos el nivel de politización donde alto era supuestamente malo y bajo era bueno.

Viendo el proceso desde otro ángulo, hubiera sido posible y útil preguntarse no solo por líneas de separación, sino también por las síntesis. Es preciso y posible reconocer que lo interesante no viene solamente de un supuesto grado de politización (si fuera posible en realidad medirlo) sino también de preguntarse quién está activo, con cuales motivos, cuales fines, aliados y recursos, en que sitios, bajo cuales condiciones, etc. Hubieran sido buenas preguntas, pero en mi caso venían más tarde con el impacto de la experiencia que distaba mucho de lo que mi educación y me preparaciónn me predisponían a esperar.

Luego de mi primera experiencia en Venezuela, algunos años mas tarde organicé un estudio comparado de religión y política, con base en trabajos de campo en Colombia y Venezuela. Me entreviste con sesenta obispos católicos e hice extensos trabajos de campo en distintas regiones y niveles de los dos países. La idea era comparar dos casos bastante diversos de iglesias reaccionando frente a la vida moderna, frente al cambio. Se tomaba por supuesto que la fuente del cambio era externa a la vida religiosa y a las iglesias. Otra vez la realidad tenía algunas sorpresas para mí.

Al comenzar el trabajo, me encontré con una iglesia católica en fermento, llena de conflicto y con grandes debates internos. El cambio no venía exclusivamente como reacción a presiones externas sino también, y notablemente, como efecto de transformaciones internas, debates sobre ideas, conflictos entre grupos, sobre todo con respecto a cuál debía ser el rol social y político, tanto de instituciones como de personas motivadas por su fe. En Colombia, pocos años antes, había muerto en combate Camilo Torres, un ejemplo temprano de cura guerrillero. Para él, la revolución era un imperativo cristiano, y portar armas un acto de caridad en pro de la justicia. Era, también, el momento del surgimiento de Cristianos para el Socialismo en Chile, de los Sacerdotes del Tercer Mundo en la Argentina, junto con grupos parecidos en otros países, por no mencionar los de derecha. En aquel momento, también estaban apareciendo los primeros trabajos dentro de la teología de la liberación donde, entre otras cosas, se rechazaba de lleno la separación entre la religión y la política como excusa para seguir afirmando el orden establecido. Mantenerse neutro se veía como una ilusión. Todavía recuerdo el impacto del primer gran libro de Gustavo Gutiérrez (1971).

Lejos de buscar salidas de la política, lo que estaba en juego era nuevos intentos de entrar, pero ya no sólo en la política partisana, sino en acciones de todo tipo para cambiar las relaciones de poder. Todo esto me afectó como un reloj de alarma. Me abrió los ojos y me hizo ver todo desde otro ángulo. Mi preparación formal no me permitía entender los cambios en marcha y me había dejado desprovisto de herramientas teóricas y metodológicas para entender la realidad que tenía delante. Era necesario despertar y repensar. Tuve que repensar lo que me habían enseñado y recurrir a otros conceptos, otras metodologías, si quería captar la realidad que tenía delante mío. Tuve que repensar el presupuesto de cambio solamente como reacción a presiones externas. También era preciso cuestionar el supuesto de que la separación entre religión y política era lógica, deseable y, en todo caso, inevitable.

Tuve que desaprender para entonces poder aprender algo válido respecto a la religión, la sociedad y la política. Ante todo, era necesario deshacerme de las teorías dominantes sobre la modernización y la secularización. Confieso que nunca me había convencido mucho el concepto de modernización. Era demasiado neto, demasiado lineal y, particularmente, no creo en lo supuestamente irreversible. Era común, entonces hablar del "despegue", cuando todos sabemos que el despegar no garantiza la calidad del vuelo. Desde entonces, a lo largo de mi vida profesional, he preferido siempre trabajar con cosas y conceptos más básicos: ideas, organizaciones, conflictos y poder, y ver hacia donde conducen. Con respecto a la secularización, tampoco resultaba útil, por lo menos en su forma cruda, limitada a la separación de instituciones y el supuesto proceso irreversible de reducir el alcance de la religión a la esfera privada.

Lo que tenía por delante era más complejo y más interesante: una ola de innovación creativa en lo religioso, que surgía junto con una notable autonomía personal y de grupo. Lo que tenía por delante era secularización en el sentido de autonomía, pero con vitalidad religiosa en la búsqueda de conexión y de significado dentro de un mundo que cambia a alta velocidad.

La bibliografía disponible en aquel entonces no ayudaba mucho. La gran mayoría de las obras disponibles sobre temas de religión, sociedad y política en América Latina era obra de historiadores bastante tradicionales. Con raras excepciones, trabajaban con un enfoque narrativo, enfocado en la Iglesia y el Estado, tomando como datos básicos los documentos formales de las instituciones y las declaraciones de las elites. El criterio de selección de datos (casi nunca formalizado) era su adecuación a lo formal y legal. Es decir, un

enfoque estrechamente institucional. El estado del arte de la sociología religiosa tampoco ayudaba. Era demasiado formal y, por lo menos en los Estados Unidos dominado por supuestos funcionalistas que tenían como elemento principal la idea del consenso como elemento básico para la modernización. La obra de Ivan Vallier (1970) es ejemplar. Con sus investigaciones en Chile, Vallier era pionero del estudio sociológico empírico de la religión, la sociedad y la política. Iba más allá de los documentos y las instituciones, ofreciendo un cuadro sistemático de datos empíricos sobre las actitudes de líderes católicos. El trabajo era innovador e influyó a una generación de sociólogos interesados en el tema. Sin embargo, había un problema fundamental con los trabajos de Vallier. Su tesis básica (influenciada sin duda por la democracia cristiana chilena de aquellos años) hacía hincapié en la necesidad de “consenso” general (y del papel de la Iglesia Católica como fuente indispensable de valores básicos para este consenso) en el momento preciso en el que se asistía a un proceso de gran contestación y conflicto dentro de la misma Iglesia, con presiones tanto de la izquierda como de la derecha religiosa que reclamaban un rol en la política. Las teorías que insisten en el consenso resultaban de poca utilidad en ese momento.

También era necesario ampliar los conceptos básicos de religión y de política. Tal como la política no se puede limitar al gobierno o a canales formales (elecciones, burocracia, reglamentos), tampoco la religión puede limitarse a las estructuras formales de las iglesias. En mi experiencia, es un error fatal identificar religión y política con Iglesia y Estado en términos estrechos. Desde luego, las instituciones formales de la Iglesia y el Estado son importantes. Controlan recursos y comandan lealtades, aunque siempre será una cuestión empírica cuáles, cuántos y hasta qué punto. Pero hay mucho más en juego. Era indispensable ampliar el campo de trabajo, más allá de los límites formales de Iglesias o Estados, para llegar al comportamiento de individuos y grupos. No podemos quedarnos solamente con el análisis de documentos referidos a las elites. La gran mayoría de las personas no leen documentos. Tenemos que mirar más allá y tratar de entender cómo es que la gente recibe mensajes y cómo se organizan para valorar al mundo y actuar dentro de él. Cómo ellos mismos entienden el hecho de ser “miembros” de una iglesia, de ser fieles o creyentes.

Además, en mi experiencia, no ha sido posible reducir el campo religioso a una sola posición respecto a lo social y lo político. Siempre hay tendencias dominantes y otras que las cuestionan y desafían. Es cuestión de contestación y de poder, una cuestión que se debe examinar con otros criterios. En todo

caso, si ubicamos la cuestión de la orientación política de la religión dentro en un amplio contexto histórico, es posible verla como un espacio capaz de llenarse con compromisos y convicciones bien diversas: desde lo revolucionario en la reforma protestante inglesa o Cristianos para el Socialismo hasta lo conservador de movimientos de Tradición, Familia y Propiedad; desde el movimiento de derechos civiles (impulsado en los Estados Unidos por las iglesias africano americanos (Branch 1986, 1998, 2006; Morris 1984; Harris, 1999) hasta la derecha religiosa norteamericana, ahora en auge y metida de lleno en la lucha política al lado de Donald Trump.

En resumen, cuando inicié mis estudios en Colombia y Venezuela, la realidad pronto me convenció de que era indispensable estudiar y entender el proceso desde otro ángulo. Me proponía llegar más allá de los líderes y los documentos, mas allá de lo que dicen los teólogos. Quería saber cómo las ideas llegaban a las personas, quiénes las transmitían, de qué manera. La idea era entender el proceso de transformación desde adentro explorando, en lo posible, cómo los mismos actores, tanto las elites como la gente común y corriente, entendían el proceso y cómo se organizaban para actuar, con qué fines, qué valores, qué principios de legitimidad, con cuáles modelos de organización.

En lo que a marco teórico respecta, partí de la centralidad de la significación, de qué significan las acciones y los compromisos para las personas. Es decir, no verlos solamente a la luz de *mis* cuestiones (y decidir que eran incapaces si no respondían en los mismos términos) sino esforzarme por entrar en la realidad de los demás, y en lo posible usar sus categorías, sus palabras (Weber, 1978b). No es fácil hacer esto, y muchos dirán que no es posible: que las diferencias culturales, étnicas o de género no son superables. Pero creo que no es preciso ser el otro para, sin embargo, lograr entender al otro y trabajar con los valores que rigen su vida. Junto con mis entrevistas a los obispos, me adentré en los debates del momento, leí teología por primera vez, me entrevisté con el clero y agentes pastorales, observé numerosas reuniones de grupo y comunidad y estudié la historia de las organizaciones (Levine, 1981).

En un trabajo posterior, diez años más tarde, tomé todo el proceso desde abajo, trabajando con comunidades eclesiales de base y trazando sus lazos con otros niveles, tanto de iglesia como de sociedad y política. Llevé a cabo un extenso trabajo de campo en distintas comunidades y regiones, con el fin de entender el mundo desde su perspectiva y sus categorías. Viví durante tres años viajando en el campo y la ciudad de dos países, tragando polvo en buses

rurales. Iba donde me decían que nadie iba, hice entrevistas que me decían no era posible hacer. Hice historias de vida, observé reuniones de comunidad e intentos de educación popular (desde el estudio bíblico a repostería, desde dieta a historia nacional) organizados por las mismas comunidades. Terminé con más de tres mil páginas de entrevistas y notas de campo (Levine, 1996). Era un trabajo para alguien joven y robusto como entonces era, por lo menos relativamente. Hoy día, no me atrevería.

Para nutrirme intelectualmente, retomé el interés que ya tenía en la sociología del conocimiento (correspondía a mi tesis de pre grado). El problema central de la sociología del conocimiento consiste en preguntarse por qué, dónde y cómo surgen las ideas, cómo encuentran oyentes, cuándo, cómo y bajo qué condiciones las ideas tienen impacto sobre las acciones organizadas. Como dije antes, no es fácil hacer esto, pero es posible. Requiere entrar de lleno en el contexto, estar presente, ver, hablar y escuchar allí mismo, sobre el terreno. No se puede depender de datos hechos por otros y tampoco de los bancos de datos. Esto sugiere que cualquier trabajo debe ubicarse en un rico contexto de experiencias y de conexiones entre niveles de la vida social (local-regional-nacional-transnacional).

En todo caso, me lancé a leer y educarme, traté de aprender el lenguaje religioso y entender cómo se formaban percepciones, juicios y modelos de organización. Busqué nuevos modelos teóricos lejos de los conceptos con los cuales me habían educado. Traté de ubicar mis trabajos, como ha dicho el gran sociólogo Wright Mills en su libro *La Imaginación Sociológica* (2000) (el cual debería ser de lectura obligatoria para todo sociólogo), en el espacio entre la biografía y la historia, con énfasis en las conexiones. Al fin, creo que sí era posible desaprender lo que me habían enseñado y, entonces, entender algo nuevo e interesante a lo largo de una vida de investigación.

He entrado en un extenso detalle autobiográfico con el objetivo de subrayar, otra vez, la lección del ejemplo del predicador Guatemalteco, del precursor. La lección es que la realidad cambia más rápidamente que los conceptos y que, por lo tanto, es preciso mantenerse abierto a lo inesperado, listos para tratar de captar lo que no cuadra en nuestros esquemas, captarlo y buscar cómo entenderlo, cómo hacerlo cuadrar dentro de otro cuadro teórico, cuya construcción será nuestra tarea. Lo dicho hasta ahora me lleva a una pregunta por demás obvia: ¿Hemos hecho progresos? ¿Estamos mejor que hace cincuenta años?

¿ESTAMOS MEJOR QUE HACE 50 AÑOS?

Sinceramente creo que sí, que ahora estamos bastante mejor. A continuación, presento algunos elementos que dan cuenta de ello. Primero, en el actual estado del arte como lo entiendo yo, queda superado el enfoque exclusivo en estructuras formales. Desde luego, éstas siguen siendo importantes -manejan recursos y lealtades-, pero la realidad va mucho más allá. Ya tenemos una riqueza de estudios que reconocen la realidad de la "religión" en muchas formas y muchos niveles.

Además, con notables excepciones, ya no se concibe ni a las iglesias ni a las comunidades religiosas como monolíticas, sino que se reconocen y se estudian las múltiples tendencias y sitios de conflicto dentro de ellas (Romero, 2009). A la vez, se comienza a tomar en cuenta, de manera sistemática, el rol de las grandes transformaciones demográficas y culturales (migración interna, alfabetización masiva, acceso a los medios de comunicación y a Internet) como elementos que nutren el cambio, ubicando a las personas en nuevos sitios y situaciones y abriendo acceso a fuentes de información y posibilidades de acción antes inexistentes (Parker, 1996, 2005). Esto, en efecto, ha puesto fin a algo que en un momento he llamado "la ley del embudo", común en las zonas agrícolas en Colombia hace cincuenta años, donde toda noticia, toda iniciativa, todo modelo de lo bueno y lo malo viene filtrado por medio de la Iglesia Católica y sus agentes.

Lo antedicho tiene un impacto sobre la calidad de la afiliación a grupos y sobre las expectativas de obediencia. La membresía ya no es automática, como muchos imaginan que lo era en una supuesta edad de oro ya pasada. Si bien, quizás, nunca fue así, lo cierto es que, en todo caso, estas formas de membresía han quedado definitivamente superadas. Este modelo ya no tiene vigencia. Hay muchas fuentes y muchas opciones. En mis propios trabajos de campo muchas veces he tropezado con grupos fantasma. Existían solo en el papel. Prelados y líderes solían referirse a los grupos, o decían que "aquí no, pero en el próximo pueblo sí, ahora no, que venga la semana que viene".² Algunos verán esto como una decadencia del orden natural de las cosas, pero se entiende mejor como una apertura, una oportunidad para la gente (Levine, 2009, Romero, 2009).

2 Por esto es riesgoso referirse a listas de grupos patrocinados por la institución eclesial como "recursos" sin mayor investigación.

Como consecuencia de todo esto, por fin se reconoce al pluralismo religioso como un elemento central de la realidad contemporánea, contexto y fuente de innovación cultural y de competencia. Se reconoce su relación con el surgimiento de una sociedad civil abierta y con la política democrática, tras la resolución de las grandes guerras civiles y el fin de los regímenes militares en toda la región en los años 80. La existencia de una sociedad civil más abierta, con reducidas barreras y costos de organización, estimula la creación de grupos nuevos, atrayendo nuevas generaciones de líderes y seguidores que buscan avanzar personal y colectivamente, creando comunidad en las nuevas situaciones en las cuales se encuentran (Parker, 1996, 2005; Levine 2009, 2012b; Hagopian, 2009a, 2009b).

La relación entre la pluralización de las opciones religiosas y la calidad abierta de la sociedad y la política es sencilla y complicada a la vez. Es sencilla porque el mero hecho de tener una profusión de actores y sitios religiosos (iglesias, movimientos, medios de comunicación como radio, televisión e Internet, colegios, universidades, publicaciones) crea más puntos de contacto que hace cincuenta años. Claro, siempre han existido múltiples opciones, pero la situación actual es cualitativamente diferente, en parte por la velocidad y la facilidad de las comunicaciones, (Parker, 1996, 2005). No se puede hablar de “la Iglesia” como si existiera solamente una, con rol y presencia pública. También existe algo como una sociedad civil dentro de las iglesias, con gran cantidad de personas y grupos que buscan voz y un rol legítimo en la vida pública (Romero, 2009).

La problemática se complica aún más cuando tratamos de ampliar y enriquecer el significado tanto de “la religión” como de “la política”. La dinámica de la realidad nos ha llevado mucho más allá de la problemática de Iglesia y Estado que dominaba a otra generación de estudios, y mucho más allá de las élites tradicionales y de lo que digan o escriban. Existen más actores, nuevas generaciones de líderes, potenciales seguidores con mayor acceso a la información y mayor posibilidad de decisión entre grupos y líderes. Estos cambios también nos abren a la relación entre niveles de acción: individuo y grupo, local-regional-nacional-transnacional. Cualquier estudio riguroso tiene que hacer un esfuerzo para identificar a estas nuevas generaciones, de dónde surgen, cómo forjan y mantienen lazos sociales. Los líderes y grupos religiosos buscan reconocimiento, buscan legitimidad y aliados confiables. Al mismo tiempo, los actores políticos cultivan apoyo, buscan votos, construyen relaciones clientelares que les darán un apoyo continuo.

Es importante registrar unos cambios básicos en la orientación del protestantismo evangélico y pentecostal. Ya quedan superados los modelos tradicionales del nuevo protestantismo como huida del mundo en la búsqueda de salvación personal y la creación de una comunidad de los “elegidos” (Lalive, 2009; Willems, 1967). Ya uno encuentra una perspectiva bien diferente, la cual llama a los hijos de la luz a llevar la luz al mundo. Encontrándose en un mundo político, grupos e iglesias nuevas se han organizado para entender, evaluar, y actuar dentro de este mundo, no separarse del mismo (Algranti, 2011; López, 2008).

Pero el resultado, con frecuencia, dista mucho de lo que los mismos actores esperan. Muchas tentativas de formar partidos políticos o bloques legislativos evangélicos han fracasado, terminando presos de elites políticas que los han usado y traicionado. Tanto líderes como seguidores con poca experiencia política han entrado ingenuamente en alianza, habiendo sido más utilizados que eficaces. Buscando reconocimiento y legitimación han seguido a líderes tan diverso como Hugo Chávez de Venezuela, Alberto Fujimori del Perú, con el nuevo presidente del Brasil Jair Bolsonaro y, desde luego, con el mismo Donald J. Trump, como antes con George W. Bush. En el mejor de los casos, la experiencia ha sido mixta y recuerda las palabras de Max Weber. En su ensayo sobre “La Política como Vocación” de 1919, Weber advertía a sus oyentes sobre el peligro de entrar en la política para lograr la salvación del alma, o del alma de la sociedad. Los objetivos de la política son muy diferentes y sólo se consiguen por medio de la fuerza. Actuar en la política buscando salvación pone en peligro tanto la política como la misma salvación (Weber, 1978a:223). Tocqueville (1967) escribió algo parecido ochenta años antes, cuando estudiaba la vida democrática de los Estados Unidos en los años 1840. Le impresionaba mucho la vitalidad religiosa del país, tan diferente del *ancien regime* que había conocido en Francia. Según Tocqueville, la fuente de esta vitalidad estribaba precisamente en la distancia entre gobierno y religión en los Estados Unidos. Cuando se encuentran estrechamente unidos, como en la Francia previa a la revolución, quien se opone al primero se opone al segundo. Concluyó que las religiones prosperan mejor en el mercado abierto de una sociedad abierta.

Lo antedicho sugiere que cualquier grupo religioso nuevo que busque un rol en la esfera pública en América Latina hoy en día, enfrenta el desafío de educarse en la política, de buscar aliados confiables (siempre pocos) y dirigir el esfuerzo a construir comunidades, formar líderes y elaborar proyectos que sean tal vez menos amplios pero con mayor posibilidad de éxito (Algranti, 2011;

López, 1998, 2008). La experiencia reciente de América Latina nos ofrece gran número de instancias de coaliciones en las cuales grupos de inspiración religiosa o con alguna conexión con las iglesias han trabajado duro, a largo plazo y con algún éxito en temas que van desde los derechos humanos al divorcio o el aborto, de subsidios educativos a campañas locales para transporte o seguridad pública, agua y alcantarillado, ayuda a migrantes o presos en las cárceles o por la integración de ex miembros de pandillas (Levine, 2015b).

La pluralización religiosa ya es evidente. Digo pluralización y no pluralismo, para subrayar una distinción. La primera identifica el proceso de multiplicación de alternativas: nuevas iglesias, nuevos líderes, nuevos modelos de participación y de información. La segunda se refiere más bien a la posible coexistencia de grupos en un mundo plural, compitiendo para conseguir miembros, recursos, acceso al escenario público, y para los grupos nuevos, reconocimiento y legitimidad. En el curso de los últimos cincuenta años, grupos nuevos (desde grupos locales hasta mega iglesias) han ganado espacio y la otrora dominante Iglesia Católica ha perdido terreno. Tenemos el caso de Brasil, que ahora tiene la mayor población católica de cualquier país y, también, la segunda población pentecostal después de los Estados Unidos.

Es importante reconocer que el surgimiento pentecostal no se limita al protestantismo. Tenemos la Renovación Carismática Católica, que también ha crecido a un ritmo fuerte. En ambos casos, el crecimiento no tiene un solo origen. Son casos de innovación y creación múltiples, con un proceso posterior de consolidación y búsqueda de enlaces y legitimación. Visto en un cuadro histórico y comparado, esta experiencia tiene sentido. La experiencia intensa de cambio y movimiento, de alfabetización y acceso a la información ha sido fuente de innovación religiosa en muchas tradiciones y muchos periodos.

Tenemos ya la experiencia de una gran variedad de coaliciones en las cuales han participado individuos o grupos de inspiración o conexión religiosa: derechos humanos en el pasado, divorcio o aborto, subsidios educativos, campañas de casa o techo, o tal vez algo local como conseguir una línea de bus, reintegrar en la comunidad a ex miembros de una pandilla o trabajar con migrantes, o con presos. Todo tiene implicación política, nos abre a desafíos pero también a oportunidades.

En un libro publicado hace unos años, Joaquín Algranti (2011) examina la experiencia de mega iglesias argentinas en su empeño por ubicarse en una sociedad en cambio y preparar miembros y líderes para participar. Algranti lleva el análisis más allá de las dicotomías fáciles como fe o política, oración o acción, cuerpo o espíritu. La dicotomía es falsa. Los dos fenómenos están presente simultáneamente, y juntos logran “fortalecer el sentido de pertinencia ante una sociedad que se presenta muchas veces de forma excluyente y coercitiva.” (Algranti: 2011: 219). Las iglesias usan sus recursos materiales y simbólicos, y su acceso organizado a la sociedad civil, para trabajar en los problemas concretas de la gente (sea casa, sea trabajo, sea alcoholismo, sea droga o lo que sea). Así, la iglesia, como una institución dinámica y con un laicado activo, tiende a moldear los recursos materiales y simbólicos con los que cuenta, en función de los problemas concretos que identifica dentro y fuera de la comunidad. La versatilidad de sus ritos, discursos, y prácticas en correspondencia con la estructura flexible de los espacios de intervención le permiten adaptar el lenguaje religioso a las demandas subjetivas [...] Esto significa que la persona encuentra en el “evangelio” no solo un modo de formular estados informados, o sea, de poner en palabras la situación de crisis externa que vive como dramas personales, sino también el modo de actuar sobre ella a través de pautas de acción más o menos preestablecidas y partir del respaldo institucional de la iglesia (Algranti, 2011:218)

No quiero idealizar a las nuevas iglesias. Muchos tienen una vida interna bastante autoritaria, con líderes dominantes y directivas. Pero, el punto que quiero subrayar, es que lejos de una huida del mundo, la mirada del neo pentecostalismo alimenta una orientación práctica, transformadora en el entorno en donde la experiencia subjetiva de reconocimiento de una dimensión espiritual y de cambio tiende a proyectarse sobre la sociedad [...] Al reconocer que los problemas de la familia, en el trabajo, o en el plan íntimo tienen un correlato espiritual, desde donde es posible abordarlos con la ayuda de las redes de la iglesia, el sujeto recobra, en parte, el control sobre el curso de su vida (Algranti, 2011:165).

Este trabajo, junto con muchos otros recientes, me parecen muy productivos. Nos abren la posibilidad de entender cómo y bajo qué condiciones el pentecostalismo, con un nuevo conjunto de líderes (ya no importados, sino locales) se organiza para trabajar en el mundo usando nuevos medios técnicos, usando un lenguaje netamente popular y entrando con posibilidades en el espacio público.

El significado político de todo esto se da, solo en parte, por resultados electorales o políticas públicas realizadas o evitadas. También tiene que ver con el proceso por el cual las iglesias crean y ofrecen valores y modelos de legitimidad de lo bueno y lo malo para sus miembros. Cómo valorar un líder bueno o malo. Cómo juzgar a una política pública (por ejemplo de desarrollo económico que daña al medio ambiente, o tal vez el aborto o la pena de muerte). La religión no se enfoca en el otro mundo, es práctica, creativa y liberadora en este mundo. La dimensión política de las iglesias se encuentra, entonces, no solamente en las relaciones entre elites o en alianzas con partidos políticos, sino también, como bien ha dicho Algranti:

en los márgenes de estas instituciones, y en los espacios exclusivamente religiosos: en las federaciones, en las campañas y el trabajo evangelístico, en los discursos de los líderes, en los ámbitos de sociabilidad de los creyentes, en las áreas de trabajo ministerial, en las representaciones y prácticas con respecto al mundo, en la construcción de anclajes identitarios y en la producción de imágenes religiosas que orientan la acción. Pareciera que el neo pentecostalismo logra proyectarse en las estructuras de poder de la sociedad, negociando su lugar en la esfera política, solo a condición de proponer, primero y antes que nada, una cierta forma de andar en el mundo, o sea, un modo de ser evangélico que nace en la iglesia y se extiende después a todos los planos de la vida social (Algranti, 2011: 23-24).

ELEMENTOS PARA UN FUTURO ESTADO DEL ARTE

¿Cómo construir una agenda para el futuro? ¿Qué se debe incluir? ¿Dónde mirar y cómo? En otro trabajo (Levine, 2015a) presento algunos elementos que, en conjunto, podrán diseñar la columna vertebral de un futuro y productivo estado del arte en el estudio de la religión, la sociedad y la política en América Latina³. Por cuestiones de espacio me limitaré a hacer referencia a tres de ellos: 1. sexualidad, género e identidad; 2. espiritualidad y el encuentro con el poder carismático y 3. la relación entre religión y violencia. Como veremos, en cada caso, las iglesias y los actores específicamente religiosos participan y, a veces, son objetos de acción, pero menos como fuentes únicos que como actores (con muchos) dentro de un contexto plural.

3 1. sexualidad, género y identidad, 2. espiritualidad y encuentros con el poder carismático, 3 religión y violencia, 4. secularización, 5. ciudadanía, 6. etnicidad, 7 ecología, 8. nuevas generaciones de líderes y miembros, 9. comunicaciones y medios de comunicación masivos.

El tema general de sexualidad, género e identidad ha cambiado a un ritmo veloz en formas que lo hace un área de primera importancia para cualquier estudio de religión, sociedad y política. Aquí, el cambio ha sido avanzado por parte de actores de la sociedad civil, quienes han avanzado sus preocupaciones y sus temas en acciones y campañas que implican a la religión y las iglesias. El proceso ha sido un campo de contestación y conflicto intenso con gran impacto en la vida personal y las condiciones sociales, con nuevos modelos de lo posible y legítimo avanzados en muchos países.

Cuando empecé mis propios estudios en este campo, los temas principales (por lo menos en la esfera pública) tenían que ver más que todo con cuestiones de contracepción y aborto, matrimonio y divorcio, y legislación de familia. El concepto tradicional de *patria potestad*, que afirma a la autoridad masculina en materia de familia y propiedad, seguía vigente en muchos países. (Htun 2003, 2009). Cuando llegué por primera vez a Colombia, era tan ingenuo que le pregunté a un amigo si existía el divorcio civil en el país. La respuesta no demoró: “¿Divorcio civil?, ni siquiera tenemos *matrimonio* civil en este país.” En aquellos años, para contraer matrimonio civil, la pareja debía hacer una declaración pública de haber abandonado la fe y la iglesia. Claro, esto constituía una fuerte falta de incentivo, por lo que muchas parejas decidían irse del país para casarse⁴.

Claro está, temas como contracepción y aborto todavía son sujeto de contestación y conflicto. Pero, hoy en día, deben compartir la esfera pública con temas también candentes como, por ejemplo, derechos de género, de los homosexuales, matrimonio igualitario y, desde luego, con la oleada reciente de casos de abuso sexual por parte del clero y prelados así como de los intentos por encubrirlos (Goodstein, 2018; Robertson, 2018). Como parte de sus múltiples viajes a la región, el Papa Francisco ha tomado la delantera en alzar la voz sobre importantes asuntos (migración, ecología, desigualdad, violencia), insertándolos en la agenda pública, así como en el apoyo a muchos activistas (Levine, 2016b). Pero, en materia de sexualidad y género y, sobre todo, con respecto a la transparencia y la rendición de cuentas, de estar abiertos y sujetos a la ley, ha hecho muchos traspies. Dentro de América Latina, el caso de Chile ha sido especialmente visible, con arrestos, redadas policiales en los archivos eclesiásticos y la renuncia de todos los obispos del país. Las acciones y

4 Ocorre lo mismo, hoy en día, en Israel, donde el establishment rabínico oficial controla cada matrimonio. Muchas parejas viajan a Chipre para contraer matrimonio civil.

posiciones del Papa han sido contradictorias. En una visita desastrosa al país (a principios de 2018) acusó de calumnia a quienes buscaban juicios criminales para el clero y los obispos acusados de abuso. Más tarde se retractó, pidió disculpas y exigió renuncias e investigaciones a fondo. Un elemento notable en este caso, como en otros, desde los Estados Unidos a Alemania, de Australia a Irlanda, es que la Iglesia Católica ya ha perdido su condición de intocable⁵. Procuradores y policías exigen acceso a los archivos de las iglesias, hacen redadas en busca de datos. Sacerdotes y obispos van a juicio. Todo esto era impensable cincuenta años atrás.

Es un mundo nuevo. Desde luego, en años pasados también se daban notables conflictos, a veces intensos, entre Estado e Iglesia, a veces con violencia, con expropiaciones y con expulsiones del clero y obispos. Pero, en general, aquellas disputas se centraban en temas clásicos de control de propiedad o de educación. La dinámica contemporánea, centrada en sexualidad y abuso clerical, es bien diferente. Tanto el proceso como los actores y, desde luego, el contexto, divergen notablemente respecto al pasado.

Esta nueva problemática no ha surgido de la nada, de la noche a la mañana, por decirlo así. Lo que tenemos por delante, hoy en día, es el resultado de años de organización y de presión social, impulsado por grupos de la sociedad civil, sobre todo grupos de víctimas o gente marginada de las instituciones, junto con colegios de abogados, de médicos, de trabajo social, y con coaliciones de derechos humanos. Es el fruto de luchas llevadas adelante durante décadas con el fin de abrir la agenda pública a sus reivindicaciones. La cuestión que nos preocupa aquí y ahora es analizar por qué han tenido éxito en estos momentos y por qué de esta forma. Por qué ha sido posible, aquí y ahora, ganar acceso a la esfera pública, romper el silencio y exigir voz y justicia. Encontrar respuesta requiere trazar la historia de los actores y entender cómo estos han construido y mantenido sus redes. Cualquier estudio tendrá que trabajar en muchos sitios y con una gran variedad de datos, incluyendo el análisis de movimientos civiles, el estudio del proceso legal, prestando atención al discurso público de iglesias y líderes políticos, así como a las conexiones transnacionales del movimiento (Friedman, 2000, 2018).

Bajo el rubro de la espiritualidad y el encuentro con el poder carismático, hay dos puntos que deben tenerse presente. Primero, como hemos visto, la gran

5 La reciente (marzo 2019) condena del australiano Cardenal George Pell a seis años de encarcelamiento por abuso sexual es un ejemplo espectacular de esta tendencia.

oleada de innovación y de crecimiento en la religión en América Latina es altamente influenciada por creencias y prácticas pentecostales (Chesnut, 2003, 1997; Steiganga, 2001; López 2008; Algranti 2011). El fenómeno no se limita a las iglesias protestantes viejas o nuevas. También tenemos a la Renovación Carismática que es, en sí mismo, uno de los movimientos sociales que más ha crecido en América Latina en años recientes (Steiganga y Cleary 2007; Cleary 2011).

La experiencia pentecostal es bastante variada, pero todos proveen una experiencia espiritual de gran intensidad: oración personal y colectiva, prácticas de curación divina, de exorcismos públicos (como en el caso de la Iglesia Universal del Reino de Dios, del Brasil), tener visiones y apariciones, hablar en lenguas (*glossalalia*) y también creer en un evangelio de la prosperidad según el cual los creyentes recibirán bienes materiales como premio por su fe (Garrard, 2010; Gifford, 2004)

El surgimiento y la difusión de la práctica pentecostal es una instancia notable de creatividad cultural múltiple y simultánea. No había un solo punto de origen sino, más bien, se notaba el surgimiento de iniciativas en toda la región, las cuales con el tiempo se iban conociendo y consolidando. La noticia traspasaba las fronteras y se filtraba por los niveles sociales. Todavía recuerdo un encuentro en la ciudad de Cali, Colombia. Estaba trabajando con un grupo local, una comunidad cristiana de base. Ellos sabían que era norteamericano y, después de unos momentos, me preguntaron cómo hacer contacto con el movimiento Palabra de Dios (*Word of God*) en los Estados Unidos. Este movimiento era una conocida fuente de la Renovación Carismática dentro del catolicismo norteamericano. Cómo fue que llegaron a saber de este movimiento sigue siendo un misterio para mí. Esto ocurrió mucho antes del acceso fácil a la Internet, antes del correo electrónico, ni hablar de correo o teléfono confiable. Pero, sin embargo, la información, la noticia, llegaba.

El intento de estudiar los intensos fenómenos de espiritualidad y de adentrarse en los encuentros con el poder carismático con frecuencia presentan un desafío a los científicos sociales. Muchos se sienten incómodos frente a fenómenos que no puedan fácilmente tocarse o medirse. Que responden a una lógica diferente de la racionalidad científica. En general, han sido inculcados en la necesidad de mantenerse “neutros”, a tomar distancia del objeto de estudio. También podrían darse problemas psicológicos aceptando este tipo de realidad.

Pero si queremos entender el poder social de lo que ocurre en iglesias y movimientos pentecostales en toda la región será necesario, tal vez, arriesgarse a cruzar la línea que separa al creyente del observador, el practicante del científico que se limita a observar (Harding, 1987). Como primer paso, es preciso tomar estas experiencias en serio, no verlas como algo aberrante (resultado tal vez de una pesadilla) sino como un elemento central de la experiencia personal y colectiva. Es importante penetrar en la experiencia, con el fin de entenderla en lo posible. No será fácil. Conozco a muchos sociólogos capaces de hablar horas sobre la religión en abstracto, pero que corren los ojos frente a un altar de Santería y no tienen nada de decir delante de un exorcismo público, con miles de personas gritando “fuera el Diablo”. Pero esto también forma parte de la experiencia religiosa, nos toca entender por qué y cómo funciona (Kramer, 2005) Todavía recuerdo la conmoción que produjo en los colegas al decirles que, si mis entrevistados decían que habían tenido visiones, pues bien, habían tenido visiones. Debemos trabajar con esto. Como se dice en Colombia, “ *No creo en brujas, pero que vuelan, vuelan!!*”

Si queremos trabajar con fenómenos de esta índole, es preciso estar presente, sobre el terreno, empapados en la realidad cotidiana: observando, escuchando, entrevistando y coleccionando cuando fuera posible, folletos sueltos, cassettes y videos, que suelen estar fácilmente disponibles. El poder del encuentro carismático no se limita a palabras, así que también será importante examinar a la iconografía (objetos, símbolos) y palpar el tono emocional de las reuniones. En muchas iglesias es común que la gente entre en trance, que se desmaye, y el grupo suele tener preparada una respuesta: moderar la música, ajustar las luces, intervenir con ujieres.

Dado que muchas de las mega iglesias pentecostales de mayor éxito son de origen reciente, es de particular interés examinar sus orígenes y su fundación: cómo se organizan, quiénes son los líderes, cómo se forman, qué estilo de liderazgo poseen (autoritario, abierto, colectivo, dinástico). Tenemos excelentes trabajos sobre esta materia, pero se necesita más (Algranti, 2011; Fonseca, 2008; Freston, 2001; Kramer, 2005; Oro y Saman, 2000)

En otros trabajos he escrito en detalle sobre cambios en la relación entre religión y violencia en la América Latina contemporánea (Levine, 2012b, 2016a). Res por ello que aquí me limitaré a unos puntos. Con el análisis de la violencia es de primera importancia ser concreto y específico. Cuando hablo de violencia, aquí, me refiero ante todo a la violencia coercitiva, la violencia física (y también psicológica o económica) que hiere, que tortura, que mata,

que deja a cantidad de viudas y huérfanos, que fuerza migraciones masivas, tanto dentro de países como transnacionales, para huir del peligro. Con el fin de los regímenes militares y la resolución de las grandes guerras civiles en los años 80, la violencia se ha transformado, cambiando su expresión y su ubicación social. En general, la masiva represión estatal y la violencia de las guerras civiles, afortunadamente, ya no dominan el escenario. Pero claro, la violencia persiste y, en algunos casos, se cobra aun mayor número de víctimas (Wilde, 2015). Entonces, cualquier análisis de la violencia hoy en día en América Latina debe tomar en cuenta las nuevas formas de violencia, los cuales incluyen el impacto del tráfico de drogas, las pandillas organizados, la violencia que acompaña a la migración interna y trasnacional (Frank-Vitale, 2015), la violencia de todos los días que viene con la impunidad de las denominadas "fuerzas de seguridad" y cuerpos policiales (Brinks, 2010), la violencia que reina en cárceles y prisiones (Johnson, 2015) y, desde luego, la violencia a veces invisible o ignorada del abuso doméstico, sexual e infantil.

La multiplicación de la agenda pública de violencia tiene un paralelo en la religión. En los tiempos de dictaduras militares, era común tener a los líderes religiosos como líderes de la resistencia y, en casos notables como Chile, Brasil, o El Salvador, movilizando recursos y apoyos a las víctimas⁶.

Las instituciones y los líderes católicos dominaban la escena, facilitando la formación de coaliciones y conexiones nacionales y transnacionales. En cambio, hoy en día, cualquier acción o iniciativa de parte de la iglesia católica tiene su contraparte en múltiples acciones emprendidas por iglesias y movimientos de todo tipo. Tres ejemplos que ilustran bien las posibilidades son: el trabajo con pandillas y miembros o ex miembros (Brenneman, 2012, 2015), el trabajo en cárceles y prisiones, asistencia a personas que experimentan robos, violaciones y abuso de todo tipo cuando tratan de emigrar.

El fenómeno de pandillas y su relación con el tráfico de drogas está presente en todas partes, pero tal vez mejor estudiado en Centro América y Brasil (Brenneman 2012, 2015;5, , Insight Crime, 2015, Levine, 2010, 2012b, 2016a). Junto con el clásico repertorio católico de capellanías oficiales o de treguas negociadas por obispos, hay un grupo de opciones surgidas en iglesias y mega iglesias nuevas. Por ejemplo, hay iniciativas de trabajo directo con pandillas y con sus miembros. Es conocido que en muchas pandillas la única manera de

6 Desde luego no era el caso en todas partes. Argentina nos ofrece un contra-ejemplo notable a nivel nacional.

salirse es muerto o en acciones de calle o como punición por actos de “traición”. Sin embargo, se hace excepción en el caso de quienes digan que han encontrado a Jesús, que experimentan una verdadera conversión. A los creyentes verdaderos se los deja salir del grupo pero, al mismo tiempo, se verifica que sea verdadera y que dure la conversión. Por su parte, las iglesias y comunidades ayudan con acceso a fuentes de trabajo dentro de una comunidad de apoyo y algunos ofrecen clínicas para quitar tatuajes, lo cual facilita la reintegración social de los ex miembros.

El sistema carcelario y de prisiones suele presentar un cuadro caótico y altamente peligroso, y es común que sean regidos adentro por las pandillas. Pero, en algunos casos, los pastores evangélicos han entrado y han luchado por crear “bloques evangélicos”, áreas semi independientes dentro de los muros en las cuales los encarcelados salen del régimen de las pandillas optando por una vida regida por el evangelio. Se gobiernan a sí mismos con la ayuda de los pastores. En el caso de los migrantes, por ejemplo de Centro América hacia el “Norte” o, últimamente, de Nicaragua o Venezuela a cantidad de países, el papel de las iglesias y de personas o grupos de inspiración religiosa ha sido prominente, bien antes de que el presidente norteamericano Donald Trump haya tomado a la migración y los migrantes como tema central de sus campañas. Al celebrar la misa en la frontera México-Estado Unidos, el Papa Francisco puso énfasis en recordar a los que habían fallecido en el trayecto de migración (Levine, 2016b). Sabemos que la frontera está llena de peligros, pero también los hay antes de llegar. En ruta al norte muchos abordan un tren (conocido como *la bestia*) donde con frecuencia son víctimas del robo, de la violencia y de la muerte. La poca ayuda que se les ofrece (alimentación, agua, alojamiento, asistencia médica) suele venir de iniciativas sueltas por parte de iglesias o grupos locales (Frank-Vitale, 2015).

En todas las áreas mencionadas aquí (sexualidad, género, identidad, espiritualidad y poder carismático, violencia) se observa que gran parte de las iniciativas surgen de la sociedad civil, de iniciativas sueltas a veces religiosas, a veces no. Las iglesias como organizaciones ya son actores entre muchos otros. Esto implica, para futuros estudiantes de la materia, que tal vez sería mejor empezar no por un estudio de iglesia, sino más bien con un esfuerzo por identificar sitios potenciales o probables de conflicto y de contestación. Identificarlos, mapearlos, y solo entonces buscar posibles formas en que se involucra aquello que solemos llamar “la religión”.

REFLEXIONES SOBRE TEORÍA Y METODOLOGÍA

En cualquier intento por trazar una historia del estado del arte es preciso ubicar cualquier estudio particular dentro de un contexto histórico y estructural de tal manera que ilumine la relación entre la vida individual y colectiva. Wright Mills (2000) se refirió a esto como el encuentro entre biografía e historia. Cuando se construya la lógica y los detalles del trabajo de esta manera, nos abre la posibilidad de concentrarnos en la experiencia vivida, de comprender cómo se forma el significado y cómo éste moldea las acciones, no en aislamiento sino más bien como parte de una relación organizada con otros niveles de vida. Esto es importante porque, al fin y al cabo, la religión es simultáneamente personal y colectiva, privada y pública.

Nuestro análisis debe reconocer y valorar esta realidad. Concentrándonos en la experiencia vivida pero no aislada, sino ubicada en un contexto de conexiones sociales que unen a los distintos niveles. Hay todo un proceso social de movimiento de personas, de recursos materiales, de ideas, de modelos de organización que relaciona lo personal con lo colectivo, engancha lo local a redes y conexiones. Hay una realidad social muy concreta, una serie de redes y lazos sociales a través de los cuales se mueven personas, ideas, modelos de organización, valores, materiales de trabajo. El tráfico es continuo con múltiples orígenes y destinos, ligando lo personal y local con redes y estructuras más grandes. En mis propios trabajos he estudiado este tráfico en varias formas: trazando la historia social de un folleto o de un cassette, preguntando quiénes lo han producido y cómo han llegado a las comunidades. También es importante saber quiénes llevan el mensaje, quiénes hacen llegar las ideas a los grupos y, entonces, he estudiado las carreras de agentes pastorales, he hecho estudios de vida del clero y hermanas y he trazado la historia de grupos a distintos niveles (local, regional, nacional y transnacional). Todo esto es más complicado y más variado ahora que hace medio siglo pero, en la misma medida, el proceso es más rico y más interesante.

La pregunta que me preocupa aquí es qué podemos, qué debemos hacer para lograr que cualquier futuro estudio sea mejor, más confiable, con datos más válidos, más comparativos. La tarea es, a la vez, teórica y metodológica. En cuanto a lo teórico creo que no sirve ningún principio general, ninguna “gran teoría” que organice todo por sí sola. Prefiero las teorías de mediano alcance las cuales generan conceptos que precisan elementos de una realidad múltiple y compleja, que identifica sitios de encuentro y conflicto y canales de acceso y

que dejan amplio espacio para cuestiones de significación. Si no entendemos qué motiva a la gente, qué les parece legítimo y posible y por qué lo encuentran en esto que llamamos "religión", será difícil ver el ritmo del cambio y entender adónde nos puede llevar.

Para explicar algo, es preciso ubicar lo general en lo específico y particular, forjar una relación entre instancias aisladas mostrando cómo pueden cuadrar dentro de una relación más general, la cual se puede después extender hacia otras conexiones, otros niveles. Tener un claro enfoque teórico es lo que nos permite llevar la investigación más allá del mero dar nombres a los fenómenos y ponerlos en categorías (hoy, lamentablemente, algo muy común como fin de investigaciones). La tarea de coleccionar datos, de construir tipologías, de clasificar, debe subordinarse siempre a explicar. Sin teoría, no lleva a ninguna conclusión de interés. Esta reflexión me lleva a ofrecer una última nota autobiográfica.

De joven hice una maestría en la *London School of Economics*. Era un privilegio el poder asistir a conferencias del Profesor Karl Popper, conocido filósofo de la ciencia. Popper comenzó una conferencia diciendo "caballeros, observen". Todos nos quedamos mudos. No sabíamos qué hacer. Entonces, Popper aprovechó para clarificar el punto diciendo que, sin una teoría, no es posible decidir qué observar, qué significa un dato, cómo aislar elementos específicos de una realidad múltiple y cambiante.

Las teorías que podrán abrirnos a un futuro mejor estado del arte nos darán elementos para identificar el origen y la dinámica del fenómeno socio religioso, para explicar su poder de convencer y consolidarse, para entender las energías nuevas y quiénes las llevan adelante, cuándo tienen éxito y cuándo fracasan, porque son muchos los que fracasan.

Entonces teoría, y teoría que privilegia el cambio como elemento central en un proceso continuo de innovación y creatividad social y cultural. La teoría que usamos también debe iluminar las relaciones entre religión y política, o sea, entre pluralismo religioso y alternativas políticas no en términos de separación, de trazar líneas, sino más bien en busca de síntesis y de caminos de influencia mutua.

En lo metodológico, noto unos cuantos puntos. En el diseño de cualquier estudio, insisto mucho en mantener una dimensión comparativa. Aún si los datos vienen solamente de trabajos dentro de América Latina, o dentro de un solo país, la bibliografía puede enriquecer el análisis con referencias

comparativas. En todo caso, como he dicho antes, es importante incluir, en lo posible, datos de distintos sitios y niveles sociales. Esto nos permite identificar mejor los elementos generales que están en juego. Creo que es útil emplear una metodología mixta, combinando en lo posible datos cuantitativos con cualitativos (entrevistas a fondo, sondeos, folletos sueltos, videos y cassettes, sitios web, iconografía, música). Muchos ya no quieren hacerlo: es difícil y a veces peligroso, requiere de tiempo, hay consideraciones de carrera. Es más fácil recurrir a un banco de datos.

Pero creo que, entrando en el terreno— observando, tocando, hablando, escuchando— se hace posible una explicación más rica y más completa de la realidad y de qué significa para los propios actores. Nos abre la posibilidad de entender qué significa decir que las ideas se traducen en acción colectiva. Hoy en día, en América Latina, los actores religiosos de todo tipo trabajan en el esfuerzo de crear y sostener comunidades, de dar significado a la vida personal y colectiva y de forjar una presencia en la esfera pública. Contrariamente a lo que nos enseñaban las teorías clásicas de la modernización y la secularización, estos no se han retirado silenciosamente a la vida privada, sino más bien han creado nuevas y a veces sorprendentes formas de entender el mundo y de actuar en él. Allí es donde se ubica el trabajo de nuevas generaciones, donde se pueda crear un nuevo estado del arte.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Algrant, J. (2011). *Política y religión en los márgenes: nuevas formas de participación social de las mega iglesias evangélicas en la Argentina*. Buenos Aires: Ciccus.
- Branch, T. (1986). *Parting the waters. America in the King Years, 1953-1963*. New York: Simon and Schuster.
- Branch, T. (1998). *Pillar of fire. America in the King Years, 1963-1965*. New York: Simon and Schuster.
- Branch, T. (2006). *At Canaan's edge. America in the King Years, 1965-1968*. New York: Simon and Schuster.
- Brenneman, R. (2012). *Homies and hermanos. God and gangs in Central America*. Oxford: Oxford University Press.
- Brenneman, R. (2015). Violence, religion and institutional legitimacy in Northern Central America. En Wilde, A. (Ed.), *Religious responses to violence: Human rights*

- in Latin America past and present* [371-395]. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Brinks, D. (2010). Violencia de Estado a treinta años de democracia en América Latina. *Journal of Democracy*, 2, 10-27.
- Chesnut, A. (1997). *Born again in Brazil: The Pentecostal boom and the pathogens of poverty*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Chesnut, A. (2003). *Competitive spirits: Latin America's new religious economy*. Oxford: Oxford University Press.
- Cleary, E. (2011). *The rise of Charismatic Catholicism in Latin America*. Gainesville: University of Florida Press
- Fonseca, A. (2008). Religion and democracy in Brazil: A study of the leading Evangelical politicians, 1998-2001. En Freston, P. (Ed.), *Evangelical Christianity and democracy in Latin America* [163-206]. Oxford: Oxford University Press.
- Freston, P. (2001). *Evangelicals and politics in Asia, Africa and Latin America*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Frank-Vitale, A. (2015). Fui migrante y me hospedaron: The Catholic Church's response to violence against Central American migrant in Mexico. En Wilde, A. (Ed.), *Religious responses to violence: Human rights in Latin America past and present* [417-443]. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Friedman, E. (2000). *Unfinished transition: Women in the gendered development of democracy in Venezuela*. Pennsylvania: Penn State Press
- Friedman, E. (Ed.), (2018). *Seeking rights from the left: Gender, sexuality and the Latin American Pink Tide*. Durham: Duke University Press.
- Garrard Burnett, V. (2010). *Terror in the land of the Holy Spirit: Guatemala under General Efraín Ríos Montt, 1982-83*. Oxford: Oxford University Press
- Gifford, P. (2004). *Ghana's New Christianity: Pentecostalism in a globalising African Economy*. Bloomington: Indiana University Press.
- Goodstein, L. (2018, 28 de noviembre). Investigators raid offices of President of U.S. Catholic Bishops. *The New York Times*
- Gutiérrez, G. (1971). *Teología de la Liberación Perspectivas*. Lima: CEP.
- Harris, F. (1999). *Something within: Religion in African American political activism*. Oxford: Oxford University Press.

- Hagopian, F. (2009a). Introduction: The new landscape. En Hagopian, F. (Ed.), *Religious pluralism, democracy and the Catholic Church in Latin America* [1-66]. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Hagopian, F. (2009b). The Catholic Church in a plural Latin America: Toward a new research agenda. En Hagopian, F. (Ed.), *Religious pluralism, democracy and the Catholic Church in Latin America* [429-466]. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Harding, S. (1987). Convicted by the Holy Spirit: The rhetoric of Fundamental Baptist conversion. *American Ethnologist*, 14, 167-81.
- Htun, M. (2003). *Sex and the State: Abortion, divorce, and the family under Latin American dictatorships and democracies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Htun, M. (2009). Life, liberty, and family values: Church and State in the struggle over Latin America's social agenda. En Hagopian, F. (Ed.), *Religious pluralism, democracy and the Catholic Church in Latin America* [335-364]. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Insight Crime (2015) Special report: Gangs in Honduras. <https://www.insightcrime.org/investigations/special-report-gangs-in-honduras/>
- Johnson, A. (2015). The politics of presence: Evangelical ministry in Brazilian prisons. En Wilde, A. (Ed.), *Religious to violence. Human rights in Latin America past and present* [395-416]. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Kramer, E. (2005). Spectacle and the staging of power in Brazilian Neo Pentecostalism. *Latin American Perspectives*, 32, 95-120.
- Lalive, D'Épinay, C. (2009). *El refugio de las masas: Estudio sociológico del protestantismo chileno*. Santiago: Universidad de Santiago de Chile.
- Levine, D. (1981). *Religion and politics in Latin America. The Catholic Church in Venezuela and Colombia*. Princeton: Princeton University Press.
- Levine, D. (1996). *Voces populares en el catolicismo latinoamericano*. Lima: CEP
- Levine, D. (2009). Pluralism and challenge and opportunity. En Hagopian, F. (Ed.), *Religious pluralism, democracy and the Catholic Church in Latin America* [405-428]. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Levine, D. (2010). Reflections on the mutual impact of violence and religious change in Latin America. *Latin American Politics and Society*, 52, 131-50.
- Levine, D. (2012a). Religion, society and politics: Past, present, and future. *The Americas*, 69: 128-32.

- Levine, D. (2012b). *Politics religion and society in Latin America*. Boulder: Lynne Rienner.
- Levine, D. (2015a). Camilo Torres: Fe, política y violencia. *Sociedad y Religión*, 21, 59-91.
- Levine, D. (2015b, Mayo). Constructing an agenda for future research on religion in Latin America: Issues and methods. Trabajo presentado en el Meeting of the Latin American Studies Association, San Juan, Puerto Rico.
- Levine, D. (2015c). The evolution of the theory and practice of rights in Latin American Catholicism. En Wilde, A. (Ed.), *Religious responses to violence: Human rights in Latin America* [27-61]. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Levine, D. (2016a). Real violence and real religion. En Duve, T., et. al., (Ed.), *Anuario de Historia de América Latina* (Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas) [237-48]. Wien/Koln/Weimar: Blau Verlag.
- Levine, D. (2016b). What Pope Francis brings to Latin America. CLALS Working Paper No 11. Washington, DC: American University Center for Latin American and Latino Studies. Recuperado de: https://lacc.fiu.edu/events/2016/pope-francis-and-the-catholic-church-in-latin-america/pope-francis_levine-1.pdf
- López, D. (1998). *Los evangélicos y los derechos humanos: La experiencia del Concilio Nacional Evangélico del Perú*. Lima: Ediciones Puma.
- López, D. (2008). *El nuevo rostro del pentecostalismo latinoamericano*. Lima: Puma.
- Mills, W. (2000). *The sociological imagination*. Oxford University Press.
- Morris, A. (1984). *The origins of the Civil Rights Movement: Black communities organizing for change*. New York: The Free Press.
- Oro, P. y Saman, P. (2000). Pentecostalism in the Southern Cone Countries: Overview and perspective. *International Sociology*, 15, 605-27.
- Parker, C. (1996). *Popular religion and modernization in Latin America*. Ossining: Orbis.
- Parker, C. (2005). America Latina ¿Ya no es católica? Cambios culturales, transformaciones del campo religioso y debilitamiento de la Iglesia. *América Latina Hoy Revista de Ciencias Sociales*, 41, 35-56.
- Robertson, C. (2018, 15 de diciembre). Lists of priests accused of sex abuse are leaked across U.S. *The New York Times*.
- Romero, C. (2009). Religion and public spaces: Catholicism and civil society in Peru. En Hagopian, F. (Ed.), *Religious pluralism, democracy and the Catholic Church in Latin America* [365-401]. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

- Steigenga, T. (2001). *The politics of the spirit: The political implications of pentecostalized religion in Costa Rica and Guatemala*. Lanham: Lexington Books.
- Steigenga, T. y Cleary, E. (Eds.), (2007). *Conversion of a continent: Contemporary religious change in Latin America*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Stoll, D. (1990). *Is Latin America turning Protestant?* Berkeley: University of California Press.
- Tocqueville, A. (1967) [1835]. *Democracy in America* Vol I. New York: Harper and Row.
- Vallier, I. (1970). *Catholicism, social control, and modernization in Latin America*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall
- Weber, M. (1978a). Politics as a vocation. En Runciman, G. (Ed.), *Max Weber: Selections in Translation* [212-225]. Cambridge: Cambridge UP.
- Weber, M (1978b). The concept of following a rule. En Runciman, G. (Ed.), *Max Weber: Selections in Translation* [99-110]. Cambridge: Cambridge UP.
- Wilde, A. (Ed.), (2015). *Religious responses to violence: Human right in Latin America*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Willems, E. (1967). *Followers of the new faith: Culture change and the rise of Protestantism in Brazil and Chile*. Nashville: Vanderbilt University Press.