

RELIGIÓN, MERCADO Y POLÍTICA: TOLERANCIA, CONFORMISMO Y ACTIVISMO RELIGIOSO

Joanildo A. Burity¹

Desde finales de los años 80 y en base a la recurrente percepción de que los modelos de politización de la religión presentaban una pérdida de su dinámica, tanto los militantes cuanto numerosos analistas empezaron a destacar la necesidad de una nueva mirada hacia la religión. Esa nueva mirada recomendaba que, simultáneamente, se diera más atención a las razones de los distintos grupos y experiencias religiosos – institucionalizados o no – y más independencia con relación a modelos normativos como son los de la modernización y de la secularización. Cambió el enfoque clasista y se pasó a valorar el tema de la cultura, a la vez que el énfasis integracionista perdió importancia, mientras se destacaban los puntos comunes entre religiosidad y mercado o la capacidad conflictiva potencial de la religión.

Aquella nueva mirada no ha sustituido totalmente las anteriores, ya sea manteniéndose al margen de éstas y afrentándolas, ya sea articulándose a versiones cambiadas de aquéllas, suplementándolas. Así es que todavía hay fronteras separando las perspectivas más tradicionales (con énfasis en el carácter integracionista de la religión o en la oposición entre religión y modernidad/secularización) de las más recientes (que enfatizan la multiplicidad de arreglos y superposiciones entre religión y sociedad, pasando del consenso al conflicto, de lo “sagrado” a lo “profano”). Esas fronteras distinguirían nuevos y viejos practicantes de la disciplina, abrigando luchas hegemónicas en su interior. Hay asimismo áreas de intersección en las que ocurre la hibridación de las teorías de la secularización con las nuevas teorías de la diferencia y del multiculturalismo, de consistencia variable. El punto común es el esfuerzo por comprender la permanencia, la resurgencia o la transfiguración de ese objeto para el cual un respetable linaje de la teoría social clásica ha destinado el desvanecimiento progresivo y la pérdida de plausibilidad/legitimidad.

¹ Investigador de la Fundación Joaquim Nabuco (Recife, Brasil) y profesor del Posgrado en Ciencia Política de la Universidad Federal de Pernambuco (Brasil).

Tampoco esa mirada se esparce de manera uniforme por toda la extensión del campo religioso. Por ser reciente el interés – surgido a partir del abandono de temáticas más “estructurales” o de la pura visibilidad del fenómeno – y por ser frágil el conocimiento de los detalles e idiosincrasias del objeto (especialmente cuando se trata de las “sectas”), aquella mirada es todavía selectiva y restrictiva. Se encanta fácilmente ante un reducido número de fenómenos, generaliza de forma libre y discutible, y aún no logra dimensionar con precisión el carácter de los vínculos entre la trayectoria de la religión y la de la sociedad, subordinándolo en muchos casos al modelo normativo de la modernización. Por ejemplo, si los protestantes pentecostales brasileños constituyen el grupo más dinámico entre los evangélicos, y correspondían, ya a comienzos de los años 80, a cerca de las dos terceras partes de éstos, con rasgos más públicos desde entonces, la mirada se vuelve reiterativamente hacia un grupo de controvertidas relaciones con la matriz pentecostal: la Iglesia Universal del Reino de Dios².

No habría problema si el juicio que se formase sobre esta última no fuera fácilmente trasladado hacia el conjunto de los evangélicos o se volviera un índice de la “nueva faz” de la religión en el mundo contemporáneo. Lo que gana en términos de empatía respecto del tema todavía no corresponde a los límites selectivos y los referentes a la generalización encontrados, sea en los trabajos específicos de los científicos sociales de la religión, sea – lo que es quizás más indicativo – en las observaciones *en passant* hechas por científicos sociales de la cultura, de la política, de la economía. Por otra parte, lo indiferenciado de categorías como “la nueva religiosidad”, “los evangélicos”, “el neopentecostalismo”, o “el/los fundamentalismo(s)” confunde más de lo que explica esta faz, que se desea contemporánea, de un fenómeno antiquísimo.

En cuanto a los límites en los que la discusión se encaja, está ampliamente difundida una orientación liberal y empírica que espera de los grupos sociales una experiencia de identidad caracterizada por la individualización, que sea “abierta” y “tolerante”, como condición de legitimidad social. De ese modo, se confunde una forma determinada, históricamente específica, con las expectativas de su aceptación generalizada “bajo condiciones de

² Se puede percibir el alcance de tales afirmaciones consultándose el cuaderno especial publicado en la edición de 26 de diciembre de 1999 por un de los más importantes periódicos brasileños, la *Folha de São Paulo*, con participación directa de dos conocidos sociólogos de la religión en Brasil, y contribuciones de otros pocos más. Se busca allí caracterizar el elemento novedoso en el campo religioso brasileño por alusión a dos fenómenos específicos: el neopentecostalismo y la renovación carismática católica. Buena parte de las afirmaciones tienen por trasfondo estos grupos, aunque se intente que sean válidas para el campo religioso en general.

modernidad”. Lo que escapa es la comprensión de lo que lleva determinados grupos religiosos a incorporar perfiles “agresivos” y no conciliatorios aunque se amolden ya sea a aspectos del “espíritu de la época”, ya sea a las reglas del juego en determinados espacios de acción colectiva (social y/o política) (cf. Burity, 1997; Carvalho, 1999; Soares, 1993; Feres Jr. y Eisenberg, 2000).

Este artículo pretende poner ese debate en perspectiva a partir de la criba de la participación política, entendida ésta como expresión de valores propios de los grupos y actores religiosos y de los conflictos entre sus distintos “mundos”, pero también como espacio de encuentro entre la lógica religiosa y la lógica de la negociación, de la representación y de la pluralidad. Nuestra ruta será la siguiente: empezando con una discusión sobre el problema de la designación/identificación/singularización de la religión, destacaremos la inmensa dificultad de estabilizar bajo conceptos “claros y nítidos” la esencia del fenómeno o la autoridad del que habla en su nombre. La fragilidad del nombre como criterio definidor de una identidad-a-sí, estable y homogénea, se hace importante con miras a hacerles frente a dos problemas recientes en el ámbito del análisis de la religión, es decir, las reducciones de los tipos politicista y mercadológico de la religión. Estas últimas serán debidamente caracterizadas, sea en cuanto a su funcionamiento, sea en los intentos de evitarlas, para, en seguida, tratar de redescubrir la política y el mercado en términos del juego de la identidad religiosa.

O sea, discutiremos cómo la afirmación de la identidad religiosa ocurre en un contexto en el que jamás puede ser ejercido de forma integral y sin la exigida prudencia, sino, por el contrario, negociando sus condiciones de aceptabilidad y de realización. Frente a muchas otras formas de identificación, en la mayor parte de las veces parcialmente superpuestas, la articulación y la competencia se vuelven prácticas “obligatorias”, incluso para las más intransigentes formas de vivencia religiosa. Y para concluir, presentaremos una apreciación de los efectos sociopolíticos producidos por el activismo religioso en los años 90, que oscila entre el conformismo y la resistencia o combinándolos de forma contradictoria.

La cuestión del nombre y la sociología de la religión

Empecemos por la alusión a una evidencia tan propagada como controvertida: el retorno de lo sagrado o de lo religioso (cf. Hervieu-Léger, 1997; Berger, 1999; Espinheira, 1997; Vattimo, 1997; Maffesoli, 1997). Expresión polémica y descriptiva en la boca de científicos sociales, líderes religiosos, periodistas y comentaristas de los *mass-media*, el “retorno de lo sagrado”

pretende incidir sobre por lo menos tres situaciones asociadas al paradigma de la modernización: la no-desaparición gradual de la religión de la escena pública debido a la institucionalización de esferas laicas de participación y representación social y política o a la secularización de la conciencia individual; el fracaso de las utopías secularizadas en su intento de construir alternativas históricamente victoriosas y aseguradoras de la libertad; la desagregación de la zona de consenso moral y político que les daba plausibilidad a las ideas de emancipación y progreso bajo la modernidad, fragmentando el cotidiano y las estructuras macrosociales en microsferas de fruición o vivencia comunitaria (cp. Lambert, 1999; Laclau, 1996; Touraine, 1994; 1999; Melucci, 1996:163-75). Paralelamente a la intensificación de los intentos de intervención pública de actores religiosos, que traduciría cierta evidencia, lo que muchos científicos sociales llaman de retorno oculta dos problemas: ¿será la misma religión premoderna la que vuelve? ¿Y no es ese regreso una reanudación del interés (crítico o no) por la religión de los primeros teóricos modernos de las ciencias sociales, independientemente de haber ocurrido cualquier declinación o desaparición de lo sagrado en el intervalo entre los dos momentos?

Para comprender cualquier cosa que escape a la intuición o a lo simplemente factible, es necesario no sólo rediscutir la cuestión de lo que contiene el concepto sociológico de religión (creencias, instituciones, movimientos, comportamientos) sino también poner en tela de juicio la *doxa* según la cual, luego de un período de secularización acelerada, estemos viviendo un nuevo encantamiento del mundo. Seguramente no son dos líneas de argumento naturalmente conciliables. Si demostráramos, por ejemplo, que la religión se ha mantenido funcionando a lo largo de toda la fase de secularización, ¿cómo poner en duda que se trata de la misma y vieja religión premoderna? Si, por otra parte, insistiéramos en que el concepto de religión no describe una esencia de los fenómenos a él referidos, sino una designación de éstos, ¿cómo rechazar las lecturas que, en base a criterios políticos o mercadológicos, se niegan a llamar de religión a las “empresas religiosas” neopentecostales? Hay, sin embargo, buenas razones para postular ambos componentes de este programa de análisis de la religión contemporánea, las cuales serán expuestas en renglones posteriores. Por ahora, basta señalar que la articulación de un nuevo examen del nombre de la religión (de lo que ella describe y de quién o de lo que habla en su nombre) con la discusión sobre el debate relativo al “intervalo de la secularización” obedece a una lógica antiesencialista que pretende mantener abiertas las posibilidades de interacción de las “dos fuentes de la religión” – la relativa al culto y la moral, la mística y la doctrinario-institucional, la jerárquica y la laica, el dogma y la reflexión, el

conformismo y el reproche a la fe y al saber (cf. Derrida, 1997: 19-20, 53, 57-67) – con fuerzas y procesos seculares, en múltiples y a veces inusitadas combinaciones.

¿Cómo determinar lo que “vuelve” en la/de la religión en la contemporaneidad? ¿Qué se había ido?³ En la conjunción del retorno con la innovación, ¿no sería algo nuevo lo que se expresaría como teo-teletécnica? ¿Como *marketing*? ¿Como carisma de los *mass-media*? ¿Como comunidades alternativas, signos de una nueva era? ¿Como sentimiento difuso de apertura hacia el Otro (sea lo que o quien sea: Dios, el futuro, el otro ser humano, el Deseo, lo nuevo, lo desconocido, etc.)? ¿No está la nueva religiosidad ubicada en radical discontinuidad respecto de formas tradicionales de religión (institucionalizada) a la vez que nos lleva, de modo casi irresistible, a identificarla con la resurrección del sagrado salvaje, anterior a los efectos racionalizadores de la modernidad? ¿Cómo compatibilizar esa resistencia de lo sagrado a la absorción que hace de lo que hay de más moderno y más avanzado en ciencia y tecnología, por ejemplo en sus usos de la televisión y la Internet?

Estas cuestiones destacan lo que podríamos llamar de vacío del nombre. Por más riguroso que sea el *approach*, algo insiste en liberarse del trabajo del concepto: cuando se dice que la religión es esencialmente conservadora, se multiplican los casos de reproche y movilización social en nombre de la religión (cf. Gotay, 1985; Hill, 1987; Doimo, 1995: 80-86, 160-64); cuando se imagina que lo religioso se manifiesta en los limitados espacios de las iglesias, los templos u otros recintos sagrados, los procesos sociales seculares presentan claros elementos de fe o de simbología religiosa (cf. Hunt, 1990; Tyriakian, 1990; Maffesoli, 1996: 25-42; 1997: 147-160, 215-227); cuando se espera que cambios históricos recientes hayan modernizado la religión, acercándola de las luchas sociales, políticas y culturales, la vemos actualizando aspectos tradicionales de piedad, conservadurismo e introspección, en perjuicio del componente político (cf. Teixeira, 1996; Teixeira et al., 1993); cuando se cree que la religión está predestinada a oponerse a la modernidad, se observa el audaz y competente reclutamiento de la tecnología, del *marketing* y de la ciencia de la administración para actuar como gerente de auténticos complejos religiosos que, sin embargo, se dedican a las cuestiones del “mundo” (Derrida, 1997; Campos, 1997).

En otro trabajo discutimos la cuestión del nombre con referencia a la problemática de la crisis de los paradigmas (cf. Burity, 2000).

3 Sung es uno de los que ponen en tela de juicio esa desaparición de la religión bajo la modernidad: “El gran problema de la modernidad no ha sido el ateísmo. En realidad, hubo un desplazamiento de lo sagrado y no el fin de lo sagrado, sino la obstrucción del ‘futuro como fuente de inquietud’. El futuro deja de ser fuente de inquietud a medida que ya se encuentra, como germen, en el presente” (1992: 77; Carvalho, 1999).

Por más garantías que los liderazgos religiosos les ofrezcan a los detentores/aspirantes seculares del/al poder, en el sentido de que dominan a sus seguidores, los votos no traducen todo ese poderío, y los grupos disidentes no les reconocen el derecho de hablar en nombre de una iglesia, de un conjunto de ellas o de todas a la vez. Los fieles identificados con su campo religioso no se reconocen en sus voceros o ignoran sus arengas para que se unan alrededor de ciertas banderas morales o políticas. Un creciente batallón de *misfits* abandona silenciosamente la frecuencia a las iglesias o hace opción por experiencias comunitarias informales, sin perder las referencias de fe sino, todo lo contrario, insistiendo en mantenerlas contra lo que parece ser un envejecimiento de las estructuras eclesíásticas, lo que ensancha el espacio de lo eclesial, pero también se va allá del eclesial, algo así como una “sociedad civil religiosa”.

Situaciones como esa señalan hacia los límites de la designación – de la representatividad/legitimidad del que designa, de la adecuación de la designación y la autoridad de quien se presenta como conocedor de lo que sea la religión. Hay un desencuentro de ritmos o una separación entre el nombre como signo de una identidad y ésta como descripción de una “subjetividad” o de un determinado referencial. En realidad, hay nombres (en plural) – muchos – porque no hay lenguaje que resuma el **contenido** de la religión a la concisión del concepto, a la economía de **un** nombre, a la feliz coincidencia del nombre con la cosa – o a la triunfante convicción de que la cosa es mera ilusión, quimera tradicionalista o primitiva de una visión encantada del mundo⁴.

El vacío del nombre le quita a la religión sus contenidos categóricos, sea desordenando el registro histórico; sea desafiando a la descripción que se vuelve hacia lo objetivo y lo sociológico; sea exhibiendo una ambigüedad incómoda frente a situaciones críticas, alternando posiciones irreconciliables aunque igualmente asumidas en nombre de la fe, de Dios, de la Iglesia, del "yo interior". El vacío del nombre fractura la idea misma de que la religión pueda ser comprendida como un género del que derivan muchas especies. Desde luego que ciertos contenidos o formas religiosas posibilitan trasposiciones, agrupamientos y repeticiones en contextos distintos. Sin embargo, la cuestión es lo que cada nuevo contexto exige de la religión para que ésta pueda “*aggiornarse*” allí. ¿Cómo asegurarse de que no se trata de un embuste? ¿O de una similitud o identidad forjada? ¿De una traición a la inspiración original? ¿Cómo saber si se trata del mismo fenómeno que ocurre en otro tiempo y

⁴ Para discusiones respecto de la problemática del nombre, vease Zizek, 1992:87-128; Melucci, 1996:108-109, 160-62, 225-28.

lugar?⁵Lo que hay en definitiva es la **diferencia entre fe y saber**, tanto para la religión cuanto para la sociología. No aquella oposición entre fe religiosa y saber secular sino la que ocurre entre la “experiencia” y el “análisis”, entre la dimensión “desordenada”, de la vivencia, y la sistematizada, de la reflexión, del encuadramiento, de la institucionalización. En estos tiempos, después de la fenomenología, la hermenéutica, el pos-estructuralismo y el posmodernismo, ya deberíamos sospechar que algo hay entre las palabras y las cosas, volviéndolas discontinuas, desiguales a sí mismas. Y no se trata de la debilidad denotativa del lenguaje, sino más bien de la falta (Lacan) que distingue todo lo que es, que lo erige como posibilidad, que lo marca por la contingencia y por la necesidad de renovación permanente de significado. Así, cada fenómeno se vuelve muchos, “en sí mismo”. Hay disputa por el derecho de decirlo, de hablar en su nombre. Hay falta-a-ser que lo mantiene abierto a las posibilidades que abriga y a otras que aún no conoce.

En nuestro pasado reciente y en estos momentos, hay un claro ejemplo de la desatención hacia esa ambigüedad, es decir, la singularidad y la multiplicidad del nombre (de la religión): la reducción en los campos politicista y mercadológico. En el primer caso, la religión es vista como un apéndice o como antagonista del poder. En el segundo, se la considera un aspecto particular de la situación de mercado, en conformidad a sus reglas y prácticas, para bien o para mal. En ambos casos está la pretensión de operar la coincidencia entre el nombre y la cosa, recurriendo a la evidencia de los hechos, al contraste entre el origen y el destino, a la analogía o a la deducción a partir de un modelo o patrón determinado.

La reducción politicista

Ese tipo de reducción tiene dos expresiones distintas: una en el análisis académico y otra en la experiencia del activismo religioso de izquierda. Ambas tienen en común la pretensión de yuxtaponer su representación de la religión y las manifestaciones empíricas de ésta. En cuanto a las implicaciones de ahí derivadas, sin embargo, los caminos se separan.

5 Ésta es, en rigor, la problemática de lo iterable, elaborada por Derrida para comprender cómo toda repetición de un modelo, un principio o un proceso representa siempre-ya alguna alteración de aquéllos frente al nuevo contexto en el que tal repetición ocurre. En vez de recurrir a las discusiones – bien conocidas – para determinar si la reproducción es fiel al original, si lo que ocurre son desvíos, supervivencias, resquicios o apropiaciones indebidas, Derrida señala el hecho de que todo signo, todo modelo, etc. sólo existe diseminándose, iterándose y, en seguida, alterándose, recomponiéndose. De esa forma, estará siempre en cuestión el problema de la pretensión de que el origen guarde el sentido último de sus “resurgimientos” en otros contextos. Para la elaboración más detallada de esta problemática, cf. Derrida, 1991; 1992; Burity, 1994a.

La reducción académica propone que el sentido de los fenómenos religiosos radica en su función de legitimación del orden vigente o como “traducción” de intereses de los grupos dominantes (legitimándolos) y dominados (compensándolos por su posición desfavorable). En este caso, la religión es intrínsecamente conservadora y cumple las funciones de sancionar las estructuras de poder en vigor y justificar el lugar social ocupado por los individuos. Apoyada en el masivo registro histórico de la “alianza” entre el trono y el altar, tal perspectiva asocia el peso de la evidencia a la manifestación de una esencia de la religión. Su visión de historicidad no permite sublimar la pretensión de la religión de expresar la eficacia de la dimensión trascendental sobre los hechos y vivencias mundanas, pero no le extiende a la propia definición de religión las implicaciones de esa historicidad. De ese modo, con arreglo a un viejo motivo filosófico de la tradición occidental, se trata de preservar el núcleo rígido de la religión más allá de sus distintas manifestaciones y, así, asegurar la capacidad de señalar lo que se acerca o se aleja de la definición de religión, así como de juzgar las conexiones profundas de la religión con el orden sociopolítico, allende sus intenciones manifiestas. Accidentes, desvíos, remanescencias y atavismos son algunas de las figuras de eso que escapa a la designación rígida provista por la experiencia histórica de las religiones, sin afectarla en sí misma.

Otra variante de la reducción politicista se encuentra en el activismo religioso de izquierda, tal como se ha desarrollado en el período que va desde mediados de los años 50 hasta finales de la década del 80 en América Latina – aunque estemos lejos de asistir a sus estertores en estos tiempos, definidos como de desencanto con la política . Como una reacción a la evidencia histórica señalada arriba – la que, dicho sea de paso, también era compartida por el ala conservadora como garantía de la esencia legitimadora y “ordera” de la religión – el discurso teológico-político de izquierda presentaba a la religión institucionalizada como decadencia y traición a su vocación más original. Se oponía una fe libertadora a una religión opresora y reaccionaria, a la vez que se buscaba realizar una reforma religiosa de gran alcance – una reinención de la Iglesia resultante de un redescubrimiento de las fuentes contestatarias de la

Para una evaluación crítica del discurso sobre el declinio de lo político, cf. Burity, 1997a: 42-45 y 1997b: 20-24. Lo que sigue recupera y reflexiona sobre resultados de investigaciones realizadas por mí en los últimos diez años, respecto del papel de los grupos religiosos de izquierda en la articulación de movimientos sociales durante los años 80-90. ¿Por qué poner el acento en la izquierda religiosa? Por que en este espacio tuvo lugar una importante tentativa de integrar un discurso sobre la religión en diálogo con las ciencias sociales. La mediación socio-analítica de los discursos teológico-políticos de los años 70 y 80 hacía uso sistemáticamente de las ciencias sociales – incluso la sociología de la religión – lo que no ha sido suficientemente considerado.

fe. Al contrario de que lo pretendían analistas académicos y liderazgos religiosos, la religión sería intrínsecamente transformadora, pese a sus formas históricas concretas.

En las condiciones bajo las cuales se han desarrollado, particularmente entre finales de los años 70 el fin de la década del 80, esas dos representaciones se han cruzado de distintas maneras, sea en el espacio académico, sea en el seno de la militancia política, sea en el marco eclesial, en el comunitario o el de los movimientos sociales. Se justifica así la posibilidad de abordarlas en sus interconexiones, lo que haremos en los renglones abajo.

La experiencia, desde el final de la década del 80 hasta hoy, nos lleva al centro de la noción de “crisis”. Al igual que “transición”, “crisis” ha sido un elemento dominante en el discurso político brasileño desde los años 80 en adelante. Ella representaba el campo en el cual el orden vigente debería ser combatido. “La crisis” era atribuida a la incompetencia del régimen político (militar) para administrar los recursos públicos y para atender a las demandas sociales y, en última instancia, señalaba en la dirección de los límites del sistema capitalista, anunciando el arribo de la revolución. Y la “crisis” no podía abrigar posibles soluciones, de modo que todo lo que se hiciera para neutralizar sus efectos sólo pospondría la catástrofe (o el cierre) final. Ella estaba, por lo tanto, del otro lado de la frontera.

Pero después de 1989, la “crisis” alcanzó cabalmente el campo progresista, esparciendo sus fragmentos por toda parte: crisis de los paradigmas en el discurso académico, crisis del socialismo y del marxismo en el discurso político-estratégico de la izquierda, crisis de los partidos políticos y de los movimientos sociales, crisis de la Iglesia Popular, crisis de la civilización occidental y tantas otras.

La(s) experiencia(s) de crisis, las actitudes frente a ella(s), el significado mismo de sus contornos y la identificación de alternativas posibles – todo ello ha estado desde entonces consumiendo muchísimo tiempo y mucha energía de gran número de actores, arrastrando tras de sí hasta aquellos que, desde muy temprano, habían explicitado sus temores y dudas en cada una de las áreas nombradas. Los hechos internacionales desencadenaron efectos sucesivos, destruyendo la mística y la utopía del cambio, de la razón emancipadora universal, y la idea de confluencia de todos los oprimidos bajo un solo megaproyecto histórico. Desde entonces, activistas de base en asociaciones locales, sindicatos y partidos políticos; intelectuales, asesores de ONGs, teólogos y muchos otros que se aferraban – para decirlo genéricamente – a ese horizonte del “paradigma radical” de la modernidad, han intentado, de modo lento y un

tanto errático, aunque a veces con gran creatividad, encontrar alternativas a la apatía y al desencanto que parece alcanzar a (casi) todos, excepto a los heraldos de la sociedad de mercado libre.

Es cierto que han resistido las posiciones de insistencia en la izquierda política, las que, al principio (digamos, hasta mediados de la década del 90) minimizaron la crisis, considerándola como meramente coyuntural. Hay, además, aquellos que sueñan con la gloriosa aurora de la revolución, cuyos caminos tendrían que ser nuevamente pisados de modo a recuperar el sendero perdido de un proceso histórico unificado. Su única dificultad en el momento parece ser la de despertar de una incómoda pesadilla. Otros se tiraron de cuerpo y alma en un movimiento de adhesión o de autocritica que los lanza en los brazos de adversarios históricos en nombre de un ineluctable camino señalado por la “muerte del socialismo” y por el “fin de la Guerra Fría”. Ambas posiciones – cada una a su manera – son optimistas: todo terminará bien. ¿Será?

¿Qué ha implicado, para la perspectiva politicista, particularmente la que se ha desarrollado en los círculos de la izquierda religiosa, la percepción de que el proyecto, tan ardientemente tejido, de un compromiso firme de las Iglesias con las causas populares daba muestras de debilidad?

Analistas internos del campo religioso, al volver la mirada hacia la experiencia de los años 80, desde la perspectiva de los hechos pos-1989, han puesto de relieve la ingenuidad política forjada por los asesores de la Pastoral Popular, que hicieron creer que el fin de la dictadura le daría acceso a una sociedad plenamente democratizada en el sentido del predominio de los intereses populares, de la derrota total del autoritarismo. Y, por el contrario, se ha descubierto que al dejar para tras el momento de la denuncia, la mera pelea por la supervivencia, la lucha política se ensancha, y otros actores, otras facciones, otros intereses surgen en la escena. Nace un sentimiento de frustración debido a que el proyecto de la “nueva sociedad” no se ha materializado: ni en el tiempo ni en la forma previstos.

Sobrevinieron las crisis simultáneas de la Pastoral Popular, de los movimientos sociales y de la política de izquierda. Es ésta la conclusión de entrevistados y comentaristas, los cuales afirman que ello se debió a una “mezcla”, una “confusión” o una “simbiosis” envolviendo a las tres áreas (cf. Burity, 1994b). Tal simbiosis reflejaría en parte la posición universalista de la Iglesia Católica, que (i) confunde la estructura parroquial con la (organización política de

la) localidad y (ii) considera tener una extensión paralela a la de la cultura brasileña. A medida que, en el contexto católico, la cuestión era, más que nada, la de formar **nuevas** Comunidades Eclesiales de Base (CEBs), el discurso politizado y la interpenetración de posiciones sociales e instancias organizativas que aquéllas conllevaban ya se presentaban desde el inicio y no creaban muchos problemas relacionados a la dinámica interna de esas comunidades. Es decir, ellas reunían personas que habían respondido favorablemente a la interpelación del discurso pastoral progressista. En el campo del protestantismo, sin embargo, las comunidades ya **preexistían** respecto de la politización, y el grado de integración y de adhesión de las personas a la vida eclesial – en contraste con la adhesión floja y doctrinariamente poco trabajada al catolicismo en la dinámica tradicional de las parroquias – presentaban fuertes definiciones con relación a la vida religiosa y eclesiástica, haciendo una serie de objeciones al intento de hegemonía del discurso politizante en el contexto de las comunidades locales o de las instancias denominacionales.

El “proyecto”, para decirlo con otras palabras, se ha frustrado. Y ello ha tenido profundas implicaciones. Primero, la llamada “mediación socioanalítica”, la construcción-bisagra que soldaba el discurso teológico a la liberación “objetiva” de la realidad, dándole a aquél un carácter de autoridad y plausibilidad, demostró ser incapaz de administrar la complejidad de la realidad brasileña.

En el nivel del discurso pastoral, con sus exigencias retóricas, performativas y politizantes, los matices y las calificaciones no siempre han encontrado campo propicio para desarrollarse. Lo que muchos sí reconocen es que el uso de la mediación socioanalítica estaba repleto de dificultades. Para los actores de la Pastoral Popular en proceso de redefinición de sus concepciones, la crisis de la Pastoral llegó a ser una crisis de su referencial teórico basado en el marxismo, y la crisis de la Teología de la Liberación, una crisis de práctica pastoral de la cual ella anhelaba ser la teoría (cf. Souza, 1990; Richard, 1991; L. Boff, 1990; C. Boff, 1990; Bittencourt y Iullianeli, 1992; Löwy, 2000).

Ha ocurrido un lento reconocimiento de que otros sectores sociales que no sean “el pueblo”, las CEBs, la Pastoral Popular o el Partido de los Trabajadores (PT) deben (o pueden) participar en la construcción de una sociedad democrática. La machacada noción de (extensión de la) ciudadanía, que traduce en una expresión las reivindicaciones de ese “proyecto democrático de base”, se ha vuelto cada vez más un horizonte estratégico de la

lucha democrática. Pero ella implica una afirmación de los derechos de las minorías y de las culturas oprimidas en el seno de la Iglesia y de la sociedad, que va mucho más allá de los estrechos límites del “movimiento popular” tal como se lo concebía en aquel período.

En el caso de la Teología de la Liberación, si ésta entendía a sí misma como una reflexión derivada de la práctica pastoral de las comunidades cristianas pobres, se esperaría que la transformación y el desplazamiento de aquella práctica crearan problemas a la formulación teológica original. Determinados elementos deberían ser incorporados a la economía discursiva de la Teología de la Liberación, los cuales provocarían profundos cambios en su articulación. Entre éstos, está la controvertida cuestión de la “cultura”, considerada en un sentido que incluye los aspectos ligados a la etnia, el cotidiano, la subjetividad, el género, el cuerpo, el placer, la religiosidad, como dimensiones de un mismo dominio, es decir, el de la construcción y afirmación de una identidad colectiva, común. Estas cuestiones, que de ningún modo se limitan al campo religioso sino que uno las encuentra en las ONGs, los sindicatos y en distintas agencias gubernamentales y multilaterales, señalan más hacia un proceso de hegemonía de lo “político” a partir de lo “cultural” que hacia una mera recuperación de algún énfasis perdido. En realidad, esos temas y esos cuerpos han estado en el limbo o han sido explícitamente rechazados por la “segunda generación” de la Teología de la Liberación⁶, la que se ha impuesto como tarea una formulación más clara de la teología de lo político, que ha escogido como su horizonte a la teoría del socialismo.

En el marco de la articulación entre Iglesias y movimientos sociales, la práctica de los agentes de pastoral fue fuertemente determinada por la Teología de la Liberación de segunda generación, la cual subordinaba su reflexión de modo casi exclusivo a la primacía de las luchas estructurales. Ella se orientaba por un racionalismo entrañable y “vinculaba” la política a una secuencia concienciación – organización - movilización. Como resultado de ello, los agentes pastorales se sentían fuertemente presionados a estimular la participación política. Eso, por una parte, introduce la cuestión de la identificación de la Pastoral con una política específica, y por otra parte, pone de relieve la ascendencia de los agentes sobre el pueblo en la

6 Para Paulo César Botas, filósofo católico, han existido dos generaciones de teólogos de la liberación (cf. tb Segundo, 1990). La primeira, que remonta a mediados de los años 60, incluiría nombres como Rubem Alves, Gustavo Gutiérrez, Juan Luis Segundo y José Miguel Bonino (dos católicos e dos protestantes). Ellos escribieron bajo condiciones de represión o en el exilio, extra-iglesia, y abordaron los grandes temas teológicos de la salvación, reconciliación, evangelización, profecía, etc. Bien, observa Botas, tales teólogos acabaron por ser criticados en el transcurso del proceso de democratización, llamados de “existencialistas”, “poéticos” por una segunda generación que emergía a finales de los años 70, produciendo una teología intra-iglesia, pero directamente comprometida con la política (cf. Botas, 1992:10). No considero muy feliz ese intento de rescate de la primera generación por su oposición a la segunda. Reconozco empero la distinción.

calidad de “sujetos supuestos saber”. Ahora bien, la identificación con una política determinada es, según la teología de la liberación, un requisito para la eficacia de los principios éticos de la fe. El problema estuvo en el intento de fundamentar esa decisión en la “esencia” de la tradición. Pero, desde luego, no sólo se pueden articular distintas y contradictorias formas de recuperación de la tradición, sino también ninguna de ellas se puede sobreponer a las demás como la única o la verdadera faz de aquella, excepto si eso se hace por imposición o manipulación. La verdad del origen está vetada a cualquier intento de “desvelarla” categóricamente. El otro problema es que la posesión de un saber específico – la mediación socioanalítica –, que sería la llave para la comprensión de lo real, impone una asimetría entre los agentes pastorales y la comunidad de miembros ordinarios, que es precisamente lo que se trata de deshacer mediante la articulación de un cristianismo de base.

Las consecuencias de esa doble dificultad se han mostrado un poco sombrías o decepcionantes. Los retos de la corriente década han expuesto los límites de la idealización de martirio, del sacrificio personal por la revolución o por la “nueva sociedad”. Antiguos verbos de necesidad y de abnegación (“luchar sin transigir”, “vencer”, “dedicarse”) han sido reemplazados por la consideración a la subjetividad y la corporeidad de los militantes (cf. Burity, 1997: 37-47). El debilitamiento del horizonte de “juicio final” destaca la importancia del placer, del ocio, de hacer cosas por ellas mismas, como signos de la libertad que se han perdido en la lucha por “otra” libertad, la que vendría a través de transformaciones estructurales. Insistir en la primacía de cierta trascendencia, que anhela liberarse de las múltiples mediaciones del presente, ya empieza a ser visto como la incapacidad de percibir señales de “resurrección” en la vida cotidiana, en toda su fragilidad y su mutua “conexión”. Del lado del movimiento interno en el campo religioso, crece la fuerza de los movimientos carismáticos, verticalistas y obedientes a la jerarquía, eso en el caso católico; en el campo de las innumerables experiencias “neopentecostales” (populares y de clase media), todas se sienten perfectamente cómodas bajo la lógica de mercado competitiva e individualista de los años 90. El mismo debilitamiento “político” intrainstitucional de los grupos de izquierda religiosa los ha hecho respetar a sus adversarios conservadores y hasta a “caminar junto” a ciertos énfasis espirituales de éstos, considerados inherentes a la religión en cualquiera de sus formas.

Bajo tales condiciones, es difícil garantizar la reversión propuesta por el discurso liberacionista, y demostrar con eso que a la fe liberadora no le hace falta el mismo “defecto” de la religión al

servicio de los poderosos, es decir, su carácter imaginario, expresado en términos históricos, es cierto, pero, a la vez, exigiendo una agencia hegemónica – contingente y falible por definición – para para lograr la unificación entre esencia y manifestación, intención y expresión. En otras palabras, aun cuando se aleja de su “vocación” liberadora, algo permanecería en la religión que no sería reductible al proyecto de dominación de una clase sobre otras.

3. La reducción mercadológica

Si la reducción politicista sufrió lo que Bobbio llamaría de dura réplica de la historia, aunque haya sido capaz de alejar el espacio religioso cristiano de su calculado silencio respecto de lo social y lo político, uno de sus más inflexibles antagonistas no es más que otra representación igualmente reduccionista de la religión: aquella según la cual la religión en la sociedad capitalista es una reproducción *mutatis mutandis* de la estructura y las prácticas de mercado. Sea por la utilización alegórica del vocabulario de la economía política, sea por la transposición del lenguaje de la producción y circulación de productos, de la satisfacción de las necesidades, del consumo de bienes (de salvación), de la publicidad, de la competencia con relación a los distintos sectores del mercado, etc., lo que existe en realidad es un verdadero “hallazgo”: sea para exaltar, sea para criticar, el camino a seguir sería **deducir** la forma de la religión de la situación de mercado⁷.

Aunque corriendo el riesgo de la simplificación, podríamos decir que las tres formulaciones clásicas de la teoría sociológica – Durkheim, Marx y Weber – poco se ocuparon de recurrir al **modelo** de mercado en su calidad de **llave heurística** para comprender a la religión. Preocupados, el primero de ellos, en entenderla como una respuesta a la necesidad de legitimación e integración social o como prototipo *par excellence* del proceso de simbolización intrínseco de toda sociedad; el segundo, en ubicar a la religión en una región refleja (superestructural) de la organización material de la sociedad, aunque viese en ella alguna conexión con la resistencia a las miserias de una sociedad de clases; y el tercero de los nombrados, en hacer de la sociología de la religión un capítulo de la historia de la

⁷ Entre los trabajos que analizan de forma crítica o favorable ese reto de la literatura sobre la religión, cf. Iannacone, Finke y Stark, 1997; Spickard, 1998; Phillips, 1998; Bibby, Hewitt y Roof, 1998; Budge, 1998; Hunt, 1999. Hay diferencias entre la mencionada literatura y algunas de las posiciones desarrolladas en el debate brasileño (por ejemplo, Pierucci, 1996; 1997; Prandi, 1996). En primer lugar, aquella no se construye como un argumento en favor de la tesis de la secularización, contrariamente a Pierucci, por ejemplo. En segundo lugar, no se encuentra el tono de reproche al acercamiento entre religión y mercado que transparece en análisis de nuevas expresiones religiosas en Brasil y Latinoamérica.

racionalización de la vida, de la modernización rumbo a un mundo desencantado – ninguno de ellos utilizó el funcionamiento del mercado como **espejo** en el que la religión se reflejaría. Es cierto que los dos últimos enfatizaron mucho el vínculo entre religión y economía. Sin embargo, Marx lo hizo, ya fuera para destacar la dimensión mística de la relación mercancía/moneda y sus condiciones de producción/circulación (teoría del fetichismo), ya fuera para demostrar cómo la religión, conciencia invertida de lo real, aunque protestando por las injusticias del mundo, no era sino un producto superestructural de la sociedad de clases, cuyo destino era desaparecer con ella. Weber, a su vez, aunque dudando del determinismo y de la teoría marxista e introduciendo el uso de expresiones como “empresa religiosa” o “bienes de salvación”, se concentró más sobre los efectos de la ética (más o menos racionalizada) de las grandes religiones mundiales sobre las prácticas económicas, políticas y culturales de las sociedades en las que aquéllas se han desarrollado (cf. Gutiérrez, 1998). Una vez más, economía y religión, pero no religión *qua* mercado/mercancía.

En la discusión contemporánea – se puede decir – dos de las primeras señales de elaboración de un temario de la religión en tales términos se encontrarían en Peter Berger (1985) y Pierre Bourdieu (1982; 1990), en obras producidas en los años 60 y comienzo de los 70⁸. Hay poco en común entre ellos, a excepción de algunas “materias primas” con las que han trabajado: diálogo entre Marx y Weber, la idea del campo de la religión organizado de modo análogo u homólogo al de la economía, la utilización de un vocabulario económico al referirse a prácticas e instituciones religiosas (bienes de salvación, productos, circulación, trueque, etc.). No se encuentra en la lectura de Weber propuesta por Berger, por ejemplo, el *twist* político que le da Bourdieu, quien pone de relieve los embates entre el profeta, el hechicero y el sacerdote por el control de los medios de producción simbólica y aunque ambos trabajen con la visión weberiana (y la durkheimiana) de que la religión es una contestación a necesidades/demandas sociales, Bourdieu es más explícito al vincular ese juego de demanda y oferta de bienes/servicios religiosos a un campo estratégico (y, una vez más, político). A despecho de esas diferencias, importantes contribuciones, surgidas en el marco de la sociología de la religión, poco a poco se han hecho cargo de percibir las consecuencias de lo que ya se encontraba o sólo se insinuaba en esos autores, hasta configurarse un *referencial* de mercado para el análisis de la religión.

⁸ Es significativo observar que Berger há revisado sustancialmente su posición recientemente (cf. 1999).

Hoy nos encontramos con una profusión de opiniones académicas que parten del diagnóstico bergeriano: “La situación pluralista es, sobre todo, una situación de mercado. En ella, las instituciones religiosas se vuelven agencias de mercado, y las tradiciones religiosas se vuelven mercancías de consumo⁹. Y, de todos modos, gran parte de la actividad religiosa en esa situación llega a ser dominada por la lógica de la economía de mercado” (Berger, 1985: 149). Y, más adelante: “[lo] que ocurre aquí es sencillamente que los grupos religiosos dejan de ser monopolios y se vuelven en competitivas agencias de mercado” (idem: 150). Pocos son los análisis brasileños, sin embargo, que comparten el entusiasmo de Berger por el contexto de mercado. Por el contrario, el uso del vocabulario de mercado parece pretender encuadrar para descalificar o poner en jaque. En otras palabras, si es posible demostrar que ciertas expresiones religiosas actúan en el mercado, se comportan como agentes de mercado y persiguen objetivos de mercado, el paso siguiente será denunciarlas como falsamente religiosas o manipuladoras. Otra posibilidad es la de que, si se considera la situación de mercado como índice de la secularización (en la línea de Berger), se señale la progresiva pérdida de contenido (¿tradicional?) de la religión en sus formas contemporáneas más exitosas, las cuales se configurarían como empresas en el sentido económico del término, aunque en la modalidad de la industria de lo simbólico o de la industria cultural¹⁰.

El tono acusador no es privilegio de los análisis sociológicos, y, a decir verdad, se puede afirmar que los buenos ejemplos de éstos tienden a ser más cargados de empatía, menos beligerantes. Es en los *media*, así como entre grupos religiosos tradicionales y entre intelectuales con poco conocimiento empírico del asunto y considerables dosis de prejuicio (ir)religioso, que ocurren los principales casos de denuncia de la “religión de mercado”. Esa coalición, que ya ha resultado en juicios *ad hoc*, como en los hechos que han envuelto a la Iglesia Universal del Reino de Dios, en 1995, en Brasil, se aferra a una representación conservadora de la religión como práctica individual, ritualizada y moralista, alejada de la escena pública, libre de intereses mundanos o materiales y socialmente fuera de contexto. Críticos más sofisticados opondrán a la religión de mercado una religión “ética”, politizada, que interacciona activamente con las estructuras sociales y políticas vigentes sin subordinarse a ellas¹¹. En ambos casos la historia del acercamiento entre religión y mercado (capitalista) –

9 Aquí hemos cambiado la traducción brasileña, donde se lee “comodidades de consumo” como correspondiente de “consumer commodities”.

10 Cox (1997) encuentra tales orientaciones en parte del debate americano. V. tb. Budde, 1998.

11 Sobre tales posiciones, veanse Burity, 1997:63-94; Pierucci, 1996; Carvalho, 1999; Moreira, 1998; Assmann, 1994.

que lleva por lo menos un siglo y medio – es desconsiderada, sea por ignorancia o conveniencia, sea por el privilegio concedido a las formas contemporáneas del problema.

La cuestión, nuevamente, es si la contraposición entre una religión premercado y otra, invadida por la lógica del mercado, es criterio suficiente para juzgar a esta última o si la forma ética de la religión es tan fuerte como para neutralizar el “mercado” de la fe. Son innumerables las confusiones y deficiencias en esta línea de argumento. Por ejemplo, nada hay en la concepción ni en la práctica institucionalizada del cristianismo o de varias otras religiones que sea intrínsecamente incompatible con una adaptación de mercado – aunque existan incompatibilidades respecto de aspectos de ésta (materialismo, consumismo, espíritu excesivamente competitivo, etc.). Además, las preocupaciones con la eficiencia de la competencia religiosa, la cual lleva a diversificar las formas de inversión de lo religioso en formas seculares (lenguaje, temario de la enseñanza en las iglesias o templos, objeto de identificación/propaganda – camisetas, gorros, tarjetas, sellos adhesivos, libros, discos, videos, etc.) o a utilizar técnicas de administración y *marketing* o modernos recursos tecnológicos, coexisten con elementos específicamente religiosos (discurso, ritos, normalización de la conducta), sin transmutarlos en pura mistificación.

Aún en el ámbito de la línea denunciadora, más próxima a la perspectiva de la “religión ética” contra la “religión de mercado”, se encuentra la crítica de la teología radical, heredera de la Teología de la Liberación y que se mantiene en su referencia. En una nueva frontera que se abre para teólogos liberacionistas “pos-1989”, se elabora una reflexión sobre la teología del mercado, que cuenta, entre sus principales nombres, con Hinkelammert, Assmann y Sung. Fijémonos en uno de ellos. Está fechada en 1992 la edición del libro de Jung Mo Sung *Dios en una Economía sin Corazón*. En la línea de la contribución de Hugo Assmann y, más remotamente, de Frank Hinkelammert, el trabajo de Sung constituye una crítica teológica de la economía. De modo más específico, se trata de una crítica de la ideología del Mercado Total de la forma como ésta se nos presenta en el discurso neoliberal.

El esfuerzo para escribir una crítica teológica del neoliberalismo (o, lo que quizás sea más preciso, del capitalismo), resbala, en el trabajo de Sung, en un recurrente uso de una jerga hermenéutica, en el mejor sentido de las lecturas espiritualizantes de la Biblia¹², en las que se

12 La llamo espiritualizante sin cualquier juicio de valor para destacar que como ésta pretendía atribuir un sentido no literal al texto bíblico, sin renunciar a pretensiones denotativas, el ejercicio de la crítica teológica de la economía también propone un enfoque religioso para un campo secular, llevando en cuenta que se trata de algo más que una lectura alegórica.

pretende descubrir la lógica “profunda”, “invisible”, sin auxilio de lentes, a partir de indicios que identificarían al mercado con una religión, con su “fe”, su “esperanza”, su “travesía del desierto” (su martirio), su “soteriología” (cf. 1922:55-56, 89-107; Assmann, 1994:75-100). Se podría calificar como una hermenéutica de sospecha. Se presenta, en fin, **el** neoliberalismo (singularizado y unificado) como una **teología**. Y a una teología se le opone otra teología.

La observación más sencilla que se podría hacer aquí es que el uso de términos, expresiones o *motifs* no garantizan que se esté frente a “lo mismo” (es decir, a una “teología” o a un “ídolo” que tengan que ser desenmascarados como tales), ni que la única posibilidad de interpretar ese otro sea aquella que se ofrece. Ello significa desconocer algo fundamental: cualquier identidad tiene que **relacionarse**, y la materia prima irreductible de toda construcción social es el poder. El neoliberalismo o el discurso del mercado total no existe sin aquello a lo que él se opone, es decir, un discurso antimercado o controlador del mercado. De ese modo, un discurso se define a partir de **relaciones de poder**, del embate entre identidades que se oponen y/o se articulan. No se puede reprochar el uso de un vocabulario – fe, idolatría, pecado, teología, Dios, etc. – para polemizar con el discurso promercado a través de ciertos efectos de sentido que tal paralelismo u homología puede producir. Uno está en el campo de la disputa hegemónica entre distintos modos de describir una situación – modos que no se equivalen una vez que son objeto de una identificación que conduce a una toma de posición que, al ubicar alguien en un campo *x* o *y*, le quita la posibilidad de ocupar otro de forma neutral e indiferente. Otra cosa es caer en la equivocación de creer que se trata de algo más que un juego de lenguaje y pasar a postular que se trata realmente de una religión **del** mercado, con sus sacerdotes, doctrinas, templos y normas de conducta, como lo hace Sung (cf. 1992: 87-89).

Al igual que la reducción politicista, esa lectura mercadológica de la religión tropieza en la atribución de una determinación unívoca a un fenómeno marcado por la ambigüedad de sus efectos y modos de manifestación. Sea en el tono de celebración, que sociólogos como Berger o teólogos como Michael Novak (1988) tratan de imprimir a su concepción de religión para hacerle frente a la concepción de carácter político, sea en el tono acusador, que señala hacia los rasgos del mercado en la religión, con miras a negarle autenticidad o indicar la fuerza avasalladora/insidiosa de la secularización, la frontera entre religión y mercado resiste a ser simplemente borrada o simplemente ignorada, pero nunca se muestra suficientemente fuerte para expresar cualquiera de los polos fuera de una relación.

Pero, al fin, se puede preguntar: ¿qué de político y qué de mercadológico persiste en la religión como posibilidad analítica o de inversión simbólica y procesual? ¿Cómo reanudar la discusión sin volver a caer en la doble reducción que aquí se ha señalado? Eso es lo que trataremos de argumentar en seguida.

4. **Política y mercado en perspectiva: afirmación y negociación de la identidad religiosa, tolerancia y antagonismo**

Hay dos tipos de cuestión a discutir en este momento. La primera se relaciona a la naturaleza de las relaciones entre religión, mercado y política. La otra se refiere a las instancias concretas en que tales relaciones se desarrollan. No es necesario enfatizar lo enorme que es la tarea de desarrollarlas conjuntamente – y también por separado. Es necesario hacer algún recorte. Así, en los párrafos siguientes propondremos que las cuestiones sean abordadas en base a las implicaciones de los procesos que hemos estado discutiendo con miras al análisis de la religión hecha por científicos sociales, y ya no más también por activistas religiosos.

Hay una relación entre religión, mercado y política que es definida por la superposición de esos espacios y que se refiere a una historia y a una coyuntura. Historia porque los problemas que se nos presentan en esa discusión se vuelven particularmente agudos a partir de los cambios que llevan al surgimiento y consolidación del capitalismo como modo de producción (con pretensiones de ser asimismo "forma de sociedad", para usar una expresión de Claude Lefort). En ese cuadro de referencia las relaciones entre religión, mercado y política constituyen problemáticas **en su triple conjunción** (se admite aquí que otros mercados y otras políticas han estado previamente en contacto con otras religiones). Se trata, pues, de historia **moderna**. La relación tiene que ver con la coyuntura, una vez que hemos asistido, en los últimos quince a veinte años, a una reanudación del discurso liberal tan vigorosa que lo que se pone en evidencia ya no es el problema de que hayan relaciones sino la intensificación de éstas.

La historia nos muestra innumerables registros de una relación de contemporización aunque no exenta de tensiones o defecciones. Aquí no es lugar para rehacer ese recorrido, que puede ser encontrado en importantes obras (Weber, s.f.; Troeltsch, 1960; Hill, 1994). He algunos datos, sólo para ilustrar la relación:

- (I) las prácticas religiosas ascéticas del protestantismo clásico y la idea de que la bendición divina (incluso la seguridad de la salvación) está respaldada por el éxito socioeconómico han contribuido para quitarles dramaticidad a los rasgos egoistas, competitivos y volcados hacia la acumulación entre los fieles, “liberándolos” para que actúen en el mercado sin problemas de conciencia;
- (II) la utilización, primero selectiva, después extensiva, de prácticas gerenciales en la conducción de las estructuras eclesíásticas, con miras a adaptar la gestión “carismática” a las exigencias organizacionales de una situación no monopolística, ha despertado desde temprano el problema de la gratuidad y de la acumulación en cuanto a las actividades y al patrimonio (físico y financiero) de las Iglesias, prevaleciendo la idea que la naturaleza religiosa de la organización no era incompatible con las “empresas” destinadas a asegurar y ampliar las condiciones de funcionamiento de aquélla;
- (III) la preocupación por exhibir señales de identidad – como afirmación y como instrumento de proselitismo – y por reforzar la identificación de los fieles con el discurso religioso de su comunidad o estructura eclesíástica, condujo al desarrollo de una especie de “industria cultural” de matriz, compuesta de proyectos editoriales (incluso la red de distribución ahí implicada) de carreras musicales (individuales o de grupos), utilización intensiva de los *media*, comercialización de objetos de uso cotidiano (personales u ornamentales) o para fines publicitarios, etc.;
- (IV) por cuestiones vinculadas a su comprensión teológica o a la evaluación de su lugar en el conjunto de las organizaciones sociales en interacción con las instituciones políticas, las iglesias han desarrollado formas de participación y presión en distintas coyunturas: creación de partidos políticos de base confesional; apoyo a políticos que se muestren dispuestos a defender/implementar valores morales e intereses organizacionales a través de las estructuras de poder; movilización pública en torno a temas o cuestiones que desafiaban la visión religiosa o la integridad de las organizaciones eclesíásticas; las reservas con relación a la política, basadas en juicios religiosos nunca han impedido una relación con ella o han reulado hacia un segundo nivel de importancia entre los actores religiosos (organizaciones, individuos o grupos). El uso de recursos eclesíásticos con miras a concretar proyectos políticos (candidaturas o campañas públicas) sigue, poco a poco, dejando de ser tabú.

En suma, una gran parte de los elementos de articulación entre religión, mercado y política, que hoy son motivo de preocupación entre ciertos científicos sociales u observadores del fenómeno religioso, no constituye algo nuevo en el campo de la religión. Lo que pasa es que su conjunción ha alcanzado un nivel de intensificación más alto; la visibilidad del rompimiento del perfil privatizado de la religión proyecta más fácilmente en la escena pública los movimientos de los actores religiosos; la agudización del clima y de la práctica de la competencia en todos los campos de la sociedad también atañe al ámbito religioso; la intensa circulación de discursos gerenciales, empresariales y políticos cruza los espacios religiosos y moviliza posiciones que, a partir de la lógica y de los “intereses” específicamente religiosos, disputan el control de los medios de gestión y representación de la fe en el ámbito secular. El hecho de que, particularmente en Brasil, haya tanto alarde respecto de la relación que hemos estado examinando no se refiere a la existencia de los vínculos históricos entre religión, mercado y política, sino, en gran medida, a la desatención (y la consecuente falta de familiaridad), hasta fecha muy reciente (finales de los años 80), de los analistas en general¹³ respecto de la variable religiosa y de los prejuicios con relación a lo que es o debe ser la religión como práctica social. Tal actitud ha hecho que las ciencias sociales (para no hablar de otros campos del saber y de la sociedad) se vean debilitadas para hacerles frente a los cambios en curso en el campo religioso, es decir, su re-arreglo con la creciente pérdida del (cuasi) monopolio del catolicismo en el país, su adaptación a un nuevo régimen de la relación público/privado en que la religión ya no se ubica dócilmente en el segundo polo.

De la coyuntura nos viene una creciente centralidad de los mecanismos de mercado (o a éste asociados) como parámetros para la acción estatal, la acción colectiva y distintas formas de gestión de organizaciones sociales y de comportamiento individual. Según una descripción, bastante feliz, de Santos, ocurren reanudaciones y diferencias entre el momento actual y la Historia (a la que parcialmente nos hemos referido en líneas anteriores):

“La difusión social de la producción y el aislamiento político de las clases trabajadoras, en las dos últimas décadas, han sido seguidos, en el plano político-cultural, por una constelación ideológica en la que se mezclan el renacimiento del mercado y el de la subjetividad como articuladores nucleares de la práctica social. La

¹³Decimos “en general” para destacar el reducido impacto de los trabajos en sociología de la religión sobre el campo de las ciencias sociales, ya sea en su teorización, ya sea en cuanto al peso de variables religiosas para la comprensión del comportamiento individual o colectivo. El momento en que economistas, politólogos, sociólogos, además de juristas/abogados, administradores, historiadores, empiezan a darse cuenta de que lo que ocurre en el campo religioso causa efectos en las prácticas sociales de las que ellos estudian aspectos particulares, es el momento en que la sociología de la religión puede salir del anonimato, pero, a la vez, ser confrontada en su “provincianismo” teórico, metodológico y temático.

idea de mercado y las que gravitan en su órbita (autonomía, libertad, iniciativa privada, competencia, mérito, ganancia) han jugado un papel decisivo en la desarticulación de la rigidez de la relación salarial heredada del período anterior y en el desmantelamiento relativo del Estado-Providencia. (...) Por último, el predominio del principio del mercado ahora es distinto porque, al contrario de lo que ocurrió en el período del capitalismo liberal, recurre al principio de la comunidad y a las ideas que éste abarca, como, por ejemplo, las de participación, solidaridad y autogobierno, para obtener su complicidad ideológica en la legitimación de la transferencia de los servicios de la providencia social para el sector privado no lucrativo” (Santos, 1997: 255).

Esa ascendencia del mercado en el plano económico, seguida de una “victoria ideológica” de los valores de mercado, es simultánea a un proceso de apertura en el campo religioso, mediante el cual nuevos actores religiosos han venido ganando y desplazando padrones vigentes de relaciones entre religión y política, religión y economía, religión y cultura. Gran parte de esos actores proviene de sectores sociales – pobres, negros, mujeres, por lo general de poca instrucción y sin tradición de participación sociopolítica – hasta entonces sin representación o visibilidad importante, pero objeto de intensa movilización en el contexto de la democratización o del impacto negativo de las políticas económicas de las últimas tres décadas. Esos nuevos actores, en busca de reconocimiento y/o de ascensión social, han utilizado con competencia los recursos simbólicos disponibles a partir de los discursos de la eficiencia, de la competitividad, de la reivindicación de derechos y del trabajo comunitario, originados de la confluencia del avance de la lógica del mercado y de la lógica de la democratización durante los años 80¹⁴.

A la par de esa lucha por reconocimiento y por espacios en la sociedad, hay una creciente sensibilización de las Iglesias respecto del drama social de la miseria, del desempleo, de la falta/mala calidad de servicios públicos (educación y salud, por ejemplo), de la discriminación racial y de género. Esa sensibilización, bastante conflictiva en los años 70 y 80, ha sido facilitada en esta década por la “desideologización” del activismo que se ha manifestado con el fin de la dictadura militar y la crisis del socialismo real. Ello ha liberado resistencias y problemas de conciencia respecto del dispendio de recursos humanos y materiales en la implementación de “proyectos sociales”, muchos de ellos fundamentalmente filantrópicos, otros, asociados a nociones de ciudadanía y de participación. En los últimos años, se puede notar un número cada vez más grande de proyectos en conjunto con organizaciones de la sociedad (ONGs, gobiernos, asociaciones populares, etc.), lo que señala hacia un patrón más

14 Una interesante análisis de la relación entre los pobres y las nuevas expresiones religiosas pentecostales, se puede encontrar en Corten (1996; 2000).

“light” de reconocimiento de la contribución de las Iglesias en el enfrentamiento a los problemas sociales. Voluntariamente o no, esos proyectos se insertan en el clima de derrocamiento de patrones de provisión social debido a la crisis de financiación pública o a la mera liberación del Estado respecto de esa provisión, resultante de un entendimiento político-ideológico sobre ese tema. Actúan como suplementos de la provisión pública, presentes en el plano de la gestión no-estatal, que tanto incluye experiencias que advienen de concepciones ampliadas de la ciudadanía y del papel de la sociedad civil en la gestión pública cuanto de experiencias cuya referencia se halla en el discurso neoliberal (señaladas por Santos en renglones anteriores).

Además, el surgimiento de esos nuevos actores sociales ha ocurrido paralelamente a una intensificación de la actuación política de base religiosa. Las dos matrices más importantes de ese proceso provienen de la experiencia de politización realizada en el campo católico, ecuménico y, en menor grado, evangelical¹⁵, en los años 70/80 – la Pastoral Popular a la que nos hemos referido en la segunda parte de este trabajo – y de la percepción de crecimiento numérico en desproporción respecto de las instancias de poder de la sociedad. En el primer caso, la politización se ha dado a partir de una redefinición teológica de la naturaleza de la misión de la Iglesia (por ejemplo, a través de la Teología de la Liberación) y de nuevas experiencias eclesiológicas (por ejemplo, las Comunidades de Base o las agencias paraeclesiológicas de servicio). En el segundo caso, a partir de un cálculo en relación a la maximización de los efectos que la representación política podría producir en la potenciación de la “influencia” sobre la sociedad. Desde luego que el primer caso también puede ser asociado a preocupaciones estratégicas con la pérdida de espacio de la institución eclesiológica en el escenario político (cf. Hewitt, 1986; Mainwaring, 1989; Freston, 1993), como, de modo inverso, el segundo caso presenta asimismo la elaboración de un discurso teológico que legitima y orienta a la politización (cf. Siepierski, 1997; Campos, 1997: 451-67). Pero entendemos que la formulación inicial que hemos hecho corresponde al vector principal de las dos matrices.

A partir de esta discusión, podemos volver a insertar el problema de la identidad religiosa bajo otra luz. Sea por el régimen de relaciones entre religión, mercado y política, sea por los cambios que han ocurrido en esta última en las décadas más recientes, la cuestión de la

15 Entre las paraeclesiológicas de mayor visibilidad en el campo evangelical se encuentran la Fraternidad Teológica Latinoamericana-Brasil, la Visión Mundial, la Visión Nacional de Evangelización y la Alianza Bíblica Universitaria de Brasil.

identidad una vez más se vuelve problemática. ¿Qué es ser religioso? ¿Quién se autocalifica de religioso y con qué efectos de reconocimiento, oposición e influencia? ¿Cómo se relacionan las distintas expresiones religiosas en un contexto en el cual mercado y política se vuelven referencias ineludibles?

El contexto en que la religión ha interactuado con el mercado y la política no se ha caracterizado sólo por la acomodación. Los efectos de desplazamiento generados por la innovación tecnológica, la crisis del empleo, la fuerte competitividad en un número cada vez mayor de áreas de la vida social, la pérdida de plausibilidad de los principales referenciales de cambio y de acción colectiva heredados del siglo pasado, entre otros factores, han contribuido para desarticular modos de vida y estrechar horizontes de realización e incluso de supervivencia para muchas personas. Esse caldo de cultivo en el que predominan la incertidumbre, la pluralidad de alternativas en disputa y la permanencia de profundas desigualdades socioeconómicas y prejuicios morales, no sólo favorece a la idea de que algo hay que hacer para preservar el mínimo de referenciales de estabilidad y previsibilidad en la vida personal y colectiva, sino también la idea de que, si no los hay en el presente, habrá que buscarlos en el pasado, en la comunidad no afectada por el “progreso”, en la religión y en la moralidad, en los lazos de sangre y raza.

De ese modo, la afirmación de la identidad sobreviene paralelamente a la experiencia de que, aun cuando hay señales objetivos de mejora o resolución de problemas, prevalece la evaluación de que todo va mal o empeora. Sin embargo, en medio a la incertidumbre hay algunos parámetros dominantes en la economía, en la cultura y la política que imponen límites a ese proceso: el pluralismo, la relatividad de las cosmovisiones disponibles, las demandas por eficiencia y por calificación, la flexibilidad ante los principios, el pragmatismo. No es de admirar que las distintas identidades disputen espacios y clientelas comunes y que no puedan – aunque muchas lo intenten – reivindicar lealtad incondicional a sus portadores. Como hemos señalado en la introducción, la afirmación de la identidad religiosa ocurre, pues, en un contexto en el que nunca puede ser integral y libremente ejercida, sino que, por el contrario, tiene que negociar las condiciones de su aceptabilidad y realización. En la presencia de muchas otras formas de identificación, en su mayoría parcialmente sobrepuestas, la articulación y la competencia se vuelven prácticas “obligatorias”, incluso para las más intransigentes formas de vivencia religiosa.

Pero no es fácil articular y, a la vez, competir, lo cual impone a los sectores identificados con religiones una carga difícil de administrar. En el caso de religiones de característica étnica, articular puede significar abrirse a influencias extranjeras que implicarán riesgos para la asociación entre fe y comunidad. En el caso de religiones de conversión, articular puede significar transigir en convicciones doctrinarias o en principios de ordenamiento jerárquico de la estructura eclesiástica. A la par con eso, es necesario competir, ya sea para asegurar que los nacidos de la misma sangre sigan profesando los mismos valores religiosos, ya sea para aumentar el número de fieles y vencer la batalla por la conquista de las almas. Es necesario asimismo, en ambos casos, luchar contra posiciones “ecuménicas”, “universalistas”, que no solamente aceptan la “mezcla” sino que la promueven a partir de valores de solidaridad, de igualdad fundamental o de proyecciones de futuro. Éstas contribuyen para turbar la limpidez de las fronteras, dificultar los movimientos entre lo de adentro y lo de afuera, entre lo familiar/doméstico y lo extraño/extranjero.

Así, el contexto de las relaciones entre religión, mercado y política muestra que la (re) afirmación de identidades se vuelve a la vez imperiosa e irrealizable en la proporción deseada. El antagonismo y la intolerancia se manifiestan frecuentemente, sea manteniéndose delimitados en su alcance e intensidad, sea provocando olas de controversias y conflictos abiertos. Esperar que prevalezcan siempre el respeto y la concordia es lo mismo que desconocer profundamente las bases sobre las que se construyen y se mueven las identidades sociales en la contemporaneidad. No se trata de asumir una posición relativista o ingenua, creyendo que el conflicto es benigno en sí mismo y que, con tiempo y experiencia, depurará los excesos y las incomprensiones. **Al contrario, se trata de tener claro cuáles son las consecuencias de la crítica antiesencialista: no se puede evitar el ver y el hablar a partir de un determinado lugar, pero no se debe confundir el lugar que uno ocupa con la definición misma de lugar, de modo que aquél que ocupe otro sólo puede estar equivocado o constituir una amenaza.** En términos sencillos: puedo tener fe al defender (incluso con intransigencia) mis valores y convicciones, siempre que admita que no son los únicos posibles o aceptables. Si en algún momento prevalecen es porque se han hecho hegemónicos en un proceso de luchas y conquistas parciales. La historicidad de esa situación, sin embargo, es una prueba en contra de su perpetuación y su carácter absoluto.

Pese a que gran parte de lo que las identidades en conflicto consideran intolerable y de lo que los analistas creen que sea absoluto e intransigente no implique cualquier peligro objetivo, el

respeto a las razones que las personas tienen para juzgar de ese modo (y las demás para defenderse de la acusación o aceptarla como ineludible o como un mal menor), constituye un saludable principio de análisis sociológico. Y en eso hay mucho que aprender de la antropología y su virtual obsesión por el otro, por lo diferente. De todos modos, no necesitamos acatar todo lo que el otro representa como si eso nos fuera indiferente. Si la recepción que le ofrezco al otro es plena, sin restricciones, eso significa, en el fondo, que él/ella no me atañe. Si hay algo más en el otro que me atrae o me deslumbra, ello se debe a que también existe allí lo que me provoca reserva o perturbación.

Frente al otro, a la otra identidad, no sólo existe el camino de la aceptación sin restricciones o el de la confrontación abierta. De la tolerancia ecuménica a la pragmática, pasando por la instrumental, hay distintos arreglos de relaciones entre identidades religiosas y entre éstas y otras identidades sociales. En el campo religioso cristiano, por ejemplo, a partir de mediados de los años 80, pese a la desconfianza o a la mutua hesitación en buscar el contacto, sectores de la Pastoral Popular empezaron a admitir la religiosidad popular, el movimiento carismático, el aumento del número de evangélicos (sobre todo los pentecostales), la pérdida de espacio de los movimientos sociales como medios de innovación social y política. Ocurrió un proceso de separación de campos entre católicos y protestantes en la Pastoral Popular, entre ecuménicos y evangelicales, entre evangelicales y neopentecostales, que, a la vez, posibilitó nuevas alianzas: una izquierda religiosa (católica, protestante, afro-brasileña) acercándose, por contraste, a una derecha religiosa de composición semejante. En algunos contextos en los que valores religiosos suficientemente generales estuvieron en discusión (la vida o la sexualidad, por ejemplo, en el caso de la unión civil de personas de mismo sexo y cambios en la legislación sobre el aborto), personas de la izquierda y de la derecha religiosa han quedado juntas por algún tiempo.

Científicos sociales, en proceso de revisión de sus referenciales teóricos – particularmente el racionalismo, el objetivismo, el empirismo, la tesis de la modernización y de la secularización – se han vuelto más simpáticos respecto de formas de experiencia identitaria o de acción socio-política que antes hubieran considerado irrelevantes o contraproducentes, como, por ejemplo, experiencias místicas o espirituales y acciones filantrópicas, aunque desconectadas de proyecto de cambio político. De ese modo, empezaron a darse cuenta de algo significativamente nuevo en las mismas prácticas que antes ignoraban o despreciaban.

No importa si lo ocurrido fue hecho a desgana. En la acción colectiva, particularmente en la política, se acepta o se permite mucha cosa que no se desea realmente, en función de algo que se considera mayor o más urgente. De ese modo, queda siempre abierto el sendero que conduce a problemas en las relaciones, pero, a la vez, lleva a “conversiones” y “autocríticas”. En la teoría social no liberal es evidente que las personas no hacen lo que (bien) quieren en la sociedad, del mismo modo que no pueden escoger libremente el curso que darán a sus acciones. Y esto vale tanto para la religión como para cualquier otra área. Cobrar de la religión la coherencia que no se ve en ningún otro campo es, por decir lo menos, ingenuidad.

El cambio en las identidades religiosas (o en la percepción de las ciencias sociales respecto de ellas) exige que se las tome inicialmente por lo que pretenden ser para que se pueda comprender lo que efectivamente hacen. Luego, hay que verlas también como espacio de encuentro de la lógica religiosa y la lógica de la negociación, de la representación y de la pluralidad implícitas en el mercado y en la política. Aquí se debe verse más allá de lo que dicen de sí mismas, lo que el otro dice en ellas. Cualquier referencial que parta de la idea de que el espacio social es un campo neutral al que las identidades vienen y de la que se van, sumándose o chocándose como se fueran objetos del mundo físico, no considera el hecho de que siempre hay representaciones hegemónicas y/o tradiciones en base a las cuales se describe y juzga al otro. Un referencial que circunscriba las identidades en el círculo de sus propias pretensiones de verdad y alcance, no lleva en cuenta que ellas jamás se constituyen en sí mismas, previamente a su relación con otras, ya encontradas o en proceso de desarrollo en el ámbito social (cf. Burity, 1999). Un referencial que demanda de las identidades la necesidad de tolerancia sin medida pretende que exista un punto arquimediano respecto del cual ninguna de ellas podría sobreponerse a otras, desconociendo que la tolerancia siempre es polémica, además de histórica y éticamente ubicada (cf. Burity, 1997:96-108).

El contexto de los años 80 y 90 ha posibilitado realinear, en el campo religioso, las relaciones entre los distintos grupos, lo cual ha producido una dinámica de interconexión y alejamiento irreductible respecto de un sólo criterio interpretativo. Eso exige más sutileza en el análisis: atención para la distancia entre el nombre de la religión y aquellos que pretenden representarla o conocerla de modo privilegiado; ambigüedad del activismo religioso entre el conformismo social y la resistencia político-cultural; dificultad de continuar encasillando la tolerancia en el marco de una epistemología empirista, frente a las refracciones del ambiente multicultural en el que vivimos hoy; reserva en cuanto a las reducciones que pretenden

deducir el comportamiento de la religión de una supuesta esencia derivada de la estructura social o de su ritmo descompasado con relación a una historia que se realiza por la progresiva pérdida de las ilusiones religiosas.

Consideraciones finales

Entre el mercado y la política, la religión parece, una vez más, provocar dolores de cabeza a esquemas simplificadores, es decir, aquellos que creen saber sin saber creer, que consideran la existencia de procesos inexorables bajo los pasos, inseguros u obstinados, de las personas de “fe”. Fe en la religión, en la política o en el mercado. Fe que se abre al diálogo entre los falibles, singulares y limitados, o se cierra en el aislamiento o en la agresividad de los perfectos, universales y no-contingentes. Religión y política que se “mercadifican”, mercado que es exaltado por la religión y por la política, en busca de más penetración, más eficacia, más ganancia. Ya no parece tan fácil decir qué es religion. La línea que separa la definición de la restricción o de *wishful thinking* es aquella que se detiene frente al vacío del nombre: ¿quién hablará en nombre de la religión de manera incontestable, sin vacilar y con plena justicia?

Las guerras de religión, sordas o abiertas, que detectamos aquí y allí, no son solamente disputas por sectores del mercado de consumidores de bienes de salvación; son también luchas por el nombre: de Dios, de la verdad, de la libertad, de la realidad, de la justicia, de la raza, de la comunidad. Hay en ellas asimismo la ansiedad de personas en busca de reposo en el abrigo del nombre, personas que se mueven entre uno y otro “almacén intermediario” de lo sagrado, en el afán de preservar lo poco de gozo que han alcanzado en medio a la transitoria estabilidad de la experiencia de la conversión, y para ello se defienden atacando. Las guerras contemporáneas de religión, si acaso son un regreso a los tiempos que suponíamos haber sometido a la serenidad o al frío cálculo de la razón, asimismo son lo que existe de más moderno, no sólo de “nuevo” sino también de tecnológicamente actualizado, técnicamente *aggiornado* (por el gerencialismo, el *marketing*, el video, la teletecnociencia), como dice Derrida. Ya no parece tan fácil decidir qué es competencia; la línea que separa la ampliación de la mistificación es aquella que se detiene frente a la ambigüedad del presente: ¿quién separará la libre competencia del disimulado cálculo del mercado? ¿Cómo estar seguros de que hemos dejado para tras el saludable rompimiento del monopolio religioso y hemos entrado en la competencia desleal de la comercialización de lo sagrado y de la intolerancia?

Mejor dicho: a sabiendas de que hemos dejado a uno u otro, ¿cómo asegurarnos de que el preterido no volverá?

Nos parece que el cuadro sea de aporía: lo mismo y lo diferente se sustituyen en un baile improvisado, exigiendo reiterados cambios de foco, sin señalar, empero, un camino claro y definido. Tal como se nos revela en esta observación de Boaventura Santos:

“La secularización weberiana es confrontada no solamente con el fundamentalismo religioso sino también con el hecho de que los factores que tradicionalmente han sido considerados como motores de la secularización, como, por ejemplo, el liberalismo y la democracia, se presentan hoy en discursos y prácticas muy cercanos a los que son propios del fundamentalismo religioso y de que su eficacia depende de lo incommensurable y de la opacidad, recíprocos entre los principios absolutos y las prácticas realistas típicas de la adhesión religiosa” (1997: 144).

La receta de la aporía no es la de derribar la puerta (que, a fines de cuentas, no sabemos precisamente dónde se encuentra y hacia dónde lleva). Por el contrario, es saber jugar el juego de la retención y del avance. ¡¿ Quién sabe en eso tanto el mercado cuanto la religión tengan mucho que aprender de la política?! De modo que oponer los tres polos sólo se justifica como parte del juego, provisoria y estratégicamente... jamás en principio y en nombre de lo incuestionable, intratable, innegociable.

Bibliografía citada

- Assmann, Hugo. 1994. **Crítica à lógica da exclusão**: ensaios sobre economia e teologia. São Paulo, Paulus
- Berger, Peter L. 1985. **O dossel sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo, Paulinas
- _____. 1999. "The desecularization of the world: a global overview", Berger, Peter L. (ed.). **The desecularization of the world**. Resurgent religion and world politics. Washington/Grand Rapids, Ethics and Public Policy Center/Eerdmans
- Boff, Leonardo. 1990. Implosão do socialismo e Teologia da Libertação, **Tempo e Presença**, vol. 12, no. 252, julio-agosto
- Boff, Clodovis. 1990. Crise do socialismo e igreja da libertação, **Revista de Cultura Vozes**, vol. 84, no. 3, mayo-junio
- Botas, Paulo César Loureiro. 1992. Esboço para uma teologia da proscricção, **Contexto Pastoral**, vol. 2, no. 7, marzo/abril
- Bourdieu, Pierre. 1982. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo, Perspectiva
- _____. 1990. **Coisas Ditas**. São Paulo, Brasiliense
- Budde, Michael L. 1998. Embracing pop culture: the Catholic church in the world market, **World Policy Journal**, Vol. 15, nº. 1, Primavera

- Burity, Joanildo A. 1994a. **Iterability, contexts, globalization: notes on Latin American social movements, religion and democracy**. Essex Papers in Politics and Government. A Sub-Series in Ideology and Discourse Analysis. Colchester, University of Essex, January, no. 4
- _____. 1994b. **Radical religion and the constitution of new political actors in Brazil: the experience of the 1980s**. Tesis de doctorado, Departamento de Gobierno, University of Essex, Inglaterra. Colchester, mimeo.
- _____. 1997. **Identidade e política no campo religioso: estudos sobre cultura, pluralismo e o novo ativismo eclesial**. Recife, IPESPE/UFPE
- _____. 1999. Identidade e cidadania: a cultura cívica no contexto de uma nova relação entre sociedade civil, indivíduos e Estado, **Cadernos de Estudos Sociais**, vol. 15, nº. 2, julio-diciembre
- _____. 2000. **Novos paradigmas e estudo da religião: uma reflexão anti-essencialista**. Ponencia presentada en el simposio "Filosofía y Religión", en el VIII Congreso Latinoamericano sobre Religión y Etnicidad/VIII Congreso Internacional de Estudios Socio-Religiosos. Pádua, Itália, 30/06-05/07/2000. Mimeo.
- Campos, Leonildo Silveira. 1997. **Teatro, templo e mercado: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal**. Petrópolis/São Paulo/São Bernardo do Campo, Vozes/Simpósio/UMESP
- Carvalho, José Jorge de. 1999. Uma querela de espíritos: para uma crítica brasileira do suposto desencantamento do mundo moderno, **Cadernos do IFAN**, Nº. 23
- Corten, André. 1996. **Os pobres e o Espírito Santo**. O pentecostalismo no Brasil. Petrópolis, Vozes
- _____. 2000. **Alchimie politique du miracle**. Discours de la guérison divine et langue politique en Amérique Latine.
- Cox, Harvey. 1997. Into the age of miracles: Culture, religion, and the market revolution, **World Policy Journal**, Vol. 14, nº. 1, Primavera
- Derrida, Jacques. 1991. **Limited Inc**. Campinas, Papirus
- _____. 1992. **Acts of literature**. New York, Routledge
- _____. 1997. "Fé e saber: as duas fontes da 'religião' nos limites da pura razão", Derrida, J. et alli. **A religião**. Lisboa, Relógio D'Água
- Doimo, Ana Maria. 1995. **A vez e a voz do popular: Movimentos sociais e participação política no Brasil pós-70**. São Paulo/Rio de Janeiro, ANPOCS/Relume-Dumará
- Espinheira, Gey. 1997. Reencantamento do mundo: individualismo e religiosidade no Brasil, **Cadernos do CEAS**, no. 168, marzo/abril
- Feres Jr., João y Eisenberg, José. 2000. Coisas do protestantismo tardio, **Conjuntura Política**, Nº. 15, febrero, <http://cevep.ufmg.br/bacp/>
- Freston, Paul Charles. 1993. **Protestantes e Política no Brasil: da Constituinte ao Impeachment**. Tesis de doctorado. Campinas, Universidade Estadual de Campinas, mimeo.
- Frigerio, Alejandro. "O chute na santa" - Guerra religiosa en Brasil, **Newsletter – Asociación de Cientistas Sociales de la Religión en el Cono Sur**, vol. 1, año 1, septiembre 1995
- Gotay, Samuel Silva. 1985. **O pensamento cristão revolucionário na América Latina e no Caribe (1960-1973)**: Implicações da Teologia da Libertação para a sociologia da religião. São Paulo, Paulinas
- Gutiérrez, María Alicia. **Economía, política y religión: un análisis de la Argentina de los 90**. Trabalho apresentado no seminário temático "Secularização e pluralismo", VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina. São Paulo, 22 a 25 de septiembre de 1998, mimeo.

- Hewitt, W. E. 1986. Strategies for social change employed by Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) in the Archdiocese of São Paulo, **Journal for the Scientific Study of Religion**, vol. 25, no. 1
- Hervieu-Léger, Danièle. 1997. Representam os surtos emocionais contemporâneos o fim da secularização ou o fim da religião?, **Religião & Sociedade**, vol. 18, no. 1
- Hill, Christopher. 1987. **The world upside down: Radical ideas during the English Revolution**. Harmondsworth, Penguin Books
- _____. 1994. **The English Bible and the seventeenth-century revolution**. Harmondsworth, Penguin
- Hunt, Lynn. 1990. "The sacred and the French Revolution", Alexander, Jeffrey C. (ed.). **Durkheimian sociology: cultural studies**. Cambridge, Cambridge University
- Hunt, Stephen J. 1999. **Contradictions and dilemmas in understanding contemporary New Religious Movements: the Relevance of Theories of Postmodernity and Rational-Choice**. Trabalho apresentado na Reunião Anual da British Sociology Association. The University of Glasgow, April, mimeo.
- Iannaccone, Laurence R.; Finke, Roger; y Stark, Rodney. 1997. Deregulating religion: The economics of church and state, **Economic Inquiry**, vol. 35, nº. 2, April
- Laclau, Ernesto. 1996. **Emancipation(s)**. London, Verso
- Lambert, Yves. 1999. Religion in modernity as a new axial age: Secularization or new religious forms?, **Sociology of Religion**, vol. 60, Nº. 3, Otoño
- Löwy, Michael. 2000. A guerra dos deuses: religião e política na América Latina. Petrópolis/Buenos Aires/Rio de Janeiro, Vozes/CLACSO/Laboratório de Políticas Públicas-UFRJ
- Maffesoli, Michel. 1996. **No fundo das aparências**. Rio de Janeiro, Vozes
- _____. 1997. **A transfiguração do político: a tribalização do mundo**. Porto Alegre, Salinas
- Mainwaring, Scott. 1986. **The Catholic church and politics in Brazil, 1916-1985**. Stanford, Stanford University
- Melucci, Alberto. 1996. **Challenging Codes**. Collective action in the information age. Cambridge/New York/Melbourne, Cambridge University
- Moreira, Alberto da Silva (org.). 1998. **Sociedade global: cultura e religião**. Petrópolis/São Paulo, Vozes/Universidade São Francisco
- Novak, Michael. 1988. **Será a liberdade?** Um questionamento da Teologia da Libertação. Rio de Janeiro, Nórdica
- Phillips, Rick. 1998. Religious market share and Mormon church activity, **Sociology of Religion**, vol. 59, nº. 2, Verano
- Pierucci, Antonio Flávio. 1996. Liberdade de cultos na sociedade de serviços - em defesa do consumidor religioso, **Novos Estudos CEBRAP**, Nº. 44, marzo
- _____. 1997. Reencantamento e dessecularização, **Novos Estudos CEBRAP**, Nº. 49, diciembre
- Prandi, Reginaldo. 1996. Religião paga, conversão e serviço, **Novos Estudos CEBRAP**, Nº. 45, julio
- Richard, Pablo. 1991. A Teologia da Libertação na nova conjuntura: temas e novos desafios para a década de noventa, **Estudos Teológicos**, vol. 31, no. 3
- Santos, Boaventura de Sousa. 1997. **Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade**. 3. ed. São Paulo, Cortez
- Siepierski, Paulo. 1997. Pós-pentecostalismo e política no Brasil, **Estudos Teológicos**, ano 37, no. 1

- Soares, Luiz Eduardo. 1993. "Dimensões democráticas do conflito religioso no Brasil: a guerra dos pentecostais contra o afro-brasileiro", **Os Dois Corpos do Presidente e outros ensaios**. Rio de Janeiro, ISER/Relume-Dumará
- Souza, Luiz Alberto Gómez de. 1990. Encontros e desencontros dos cristãos latino-americanos, **Comunicações do ISER**, vol. 9, no. 39
- Spickard, James V. 1998. Rethinking religious social action: What is "rational" about rational-choice theory?, **Sociology of Religion**, vol. 59, n.º. 2, Verano
- Sung, Jung Mo. 1992. **Deus numa economia sem coração** – Pobreza e neoliberalismo: um desafio à evangelização. São Paulo, Paulinas
- Teixeira, Faustino Luiz Couto. 1996. **Os encontros intereclesiais de CEBs no Brasil**. São Paulo, Paulinas
- _____ et al. 1993. **CEBs: cidadania e modernidade** - Uma análise crítica. São Paulo, Paulinas
- Tiryakian, Edward A. 1990. "From Durkheim to Managua: revolutions as religious revivals, Alexander, Jeffrey C. (ed.). **Durkheimian sociology: cultural studies**. Cambridge, Cambridge University
- Touraine, Alain. 1994. **Crítica da modernidade**. 4^{aa}. ed. Petrópolis, Vozes
- _____. 1999. **Poderemos viver juntos?** Iguais e diferentes. Petrópolis, Vozes
- Troeltsch, Ernst. 1960. **The social teaching of the Christian churches**. New York, Harper & Brothers, vol. 2
- Vattimo, Gianni. 1997. "O rasto do rasto", Derrida, J. et alli. **A religião**. Lisboa, Relógio D'Água
- Weber, Max. s.d. **Ensaios de sociologia**. Rio de Janeiro, Zahar
- _____. 1964. **The sociology of religion**. Boston, Beacon