

Los nuevos partidos políticos confesionales evangélicos y su relación con el Estado en América Latina

Jean-Pierre Bastian

DESDE HACE UNOS QUINCE AÑOS, el escenario político latinoamericano se ha visto enriquecido por la proliferación de nuevos actores políticos confesionales, principalmente de origen evangélico y pentecostal. Han surgido individuos que reivindican una afiliación religiosa “evangélica” hasta lograr la presidencia o la vicepresidencia de algunas repúblicas, como fueron los casos de Guatemala y Perú. A la vez, clérigos y laicos evangélicos han creado partidos políticos confesionales sobre la base de nuevos y potentes lazos comunitarios formados por estas redes eclesísticas. Esta movilización política de los pobres organizados religiosamente no es exclusiva de los pentecostales y evangélicos. Según Boyer-Araujo (1993:158), en todo Brasil los lazos de las federaciones religiosas afro-brasileñas con la política se “hacen evidentes desde las elecciones de 1958 cuando se presentaron candidatos haciendo notar su pertenencia a la Umbanda”. Así, los Umbandistas consiguieron dos diputados en 1960, uno en el estado de Río de Janeiro y el otro en el de Río Grande do Sul, y dos ediles en el consejo municipal de la ciudad de Río. El auge de estos “políticos de Dios” hace necesario entender el porqué de la presencia de actores políticos nuevos que manifiestan una identidad confesional abierta y así consiguen remodelar los procedimientos de designación de candidatos a elecciones legislativas y presidenciales. A la vez, se tiene que preguntar de qué manera aquellas nuevas expresiones acompañan las “transiciones democráticas” en curso, haciéndose cargo de la expresión de reivindicaciones frente al Estado.

De las demandas religiosas a la acción política

Para entender el surgimiento de estos nuevos actores políticos, cabe tomar en cuenta la tremenda expansión numérica y geográfica que han alcanzado. Se estima hoy día que de 10 a 15% de la población latinoamericana se define como evangélica. Lejos de detenerse, el crecimiento de estos numerosos movimientos sigue su curso. A la vez, uno puede preguntarse si la fuerza política que representan estos actores religiosos minoritarios es realmente nueva en América Latina. Cabe recordar que el impacto político de las minorías religiosas activas ha sido continuo en la región desde la segunda mitad del siglo XIX. Los círculos espiritistas y las sociedades protestantes históricas se comprometieron en las luchas políticas por la modernidad liberal (Bastian, 1989 y 1990). Pero, siendo ellos mismos el fruto de la cultura política del liberalismo que contribuyeron a elaborar con sus propias redes organizativas, también fueron transmisoras de un comportamiento político moderno, disociando lo público y lo privado.¹ Por eso, al margen de la participación de aquellas minorías en algunos movimientos políticos democratizadores, sólo unos pocos políticos originarios de su seno fueron electos con base en programas políticos liberales y no por su filiación religiosa específica. Durante los decenios de 1950 y de 1960, el rechazo al “mundo”, es decir a la sociedad percibida por los actores religiosos pentecostales y evangélicos como lugar de pecado, parecía ubicarlos en continuidad con los principios protestantes y liberales de separación entre lo religioso y lo político. Sin embargo, una diferencia radical de cultura política de referencia oponía los primeros a los segundos. Desde la segunda mitad del siglo XIX, las sociedades protestantes históricas habían servido en América Latina de laboratorios de inculcación de valores y prácticas democráticas. Ellas anticipaban estos valores y prácticas democráticas por la adopción de modelos organizativos liberales, típicos de las sociedades de ideas. Ahí como en las logias, los círculos espiritistas y las sociedades de ayuda mutua, nacía un nuevo actor social: el ciudadano capaz de expresar por el voto la parte de soberanía que le tocaba. Estos nuevos actores religiosos se desenvolvían en ruptura con las mentalidades y las prácticas religiosas “holísticas” de sus sociedades profundas, marcadamente corporativis-

¹ Sobre las relaciones entre protestantismo y liberalismo político en América Latina, véanse Bastian, 1989 y 1994. Sobre el lazo entre protestantismo y regímenes militares, véanse Rubem Alves, *Protestantism and repression. A Brazilian Case Study*, Nueva York, Orbis Book, 1985; Christian Lalive d'Epinau, “Régimes politiques et millénarisme dans une société dépendante, Réflexion à propos du pentecôtisme au Chili”, *Actes de la 15ème Conférence Internationale de Sociologie Religieuse*, Venise, Lille, CIRS, 1979, pp. 70-93.

tas. Eso explica, en gran parte, su estancamiento y su espacio reducido a la geografía de las minorías liberales. En cambio, los pentecostalismos han surgido de la “cultura de la pobreza”, según la expresión de Oscar Lewis, y cargan esquemas y estructuras tradicionales de autoridad. Como lo ha mostrado Lalive d’Epinay (1968) en el contexto chileno, ellos reproducen el modelo patriarcal y patrimonial de la hacienda convirtiéndose el pastor en el patrón de una clientela religiosa. La relación clientelar constitutiva de la sociedad pentecostal ha evolucionado rápidamente en función de la amplitud de la base social movilizadora, para buscar una negociación corporativista con los actores políticos legítimos. En un campo religioso en expansión y debido a la competencia religiosa creciente que experimentaron, las sociedades protestantes históricas se “pentecostalizaron” en el contexto de la desaparición de la cultura política liberal, propia de los decenios de 1950 y 1960. Ellas rompieron con su cultura teológica, de origen liberal, para adoptar un fundamentalismo similar al de las sociedades pentecostales, con el fin de reclutar miembros nuevos y crecer. La consecuencia de esta convergencia fue la formación de un bloque religioso evangélico y pentecostal en torno a afinidades electivas, donde se afirmó un anticomunismo primario y un apoyo decidido a los regímenes militares, de los cuales sólo se disociaron unas pocas iglesias metodistas y luteranas. De hecho, este movimiento sirvió para dos fines en la medida en que estas posiciones convergieron con el interés de políticos que necesitaban renovar su base electoral o incluso crearla. Esto se tradujo en la cooptación de sectores religiosos evangélicos y pentecostales por regímenes militares que encontraron una cierta resistencia por parte de la Iglesia católica romana como en el régimen de Pinochet en Chile, el de los generales brasileños, el de Banzer en Bolivia o los sandinistas en Nicaragua. Sobre la base de la convergencia de intereses religiosos y políticos, los dirigentes y laicos prominentes de las sociedades pentecostales y evangélicas entraron en la política desde los años setenta, esencialmente en el ámbito municipal. Con el fin de los regímenes burocrático-autoritarios y las “transiciones democráticas” en curso desde el final de los años ochenta, los dirigentes evangélicos y pentecostales manifestaron la voluntad de traducir las demandas religiosas en organizaciones políticas partidistas. Así ocurrió la creación de partidos y de movimientos políticos “evangélicos” en doce países de la región a partir de los años ochenta, y la presentación de candidaturas “evangélicas” para elecciones presidenciales en Venezuela, Perú, Guatemala, Brasil, Colombia, Nicaragua y Costa Rica, durante varios procesos electorales entre 1987 y 1998.²

² Se trata del evangélico bautista Carlos García, vicepresidente de Perú (1991-1992), del pentecostal Jorge Serrano Elías, presidente de Guatemala (1991-1993) y de

La notoriedad política de los evangélicos ha sido particularmente viva en Brasil, Perú y Guatemala. Las investigaciones de Paul Freston (1993, 1994a, 1994b) dan cuenta de esta irrupción de los candidatos evangélicos y pentecostales durante las elecciones a la Asamblea Constituyente brasileña de 1986. Aunque pertenecían a varios partidos políticos, en su mayoría conservadores, estos nuevos actores políticos confesionales se hicieron notar por su nutrido grupo de 36 diputados, por su habilidad de reagruparse para formar la "bancada evangélica", organismo de negociación clientelar y tercera fuerza política en el seno de la Constituyente. Lejos de haber sido un mero incidente coyuntural, se mantuvo una presencia significativa de diputados "evangélicos" durante las elecciones legislativas siguientes con 31 en 1990 y 26 en 1994. De origen confesional pentecostal y evangélica, estos pastores-diputados tuvieron en común dos rasgos subrayados por Freston.³ Por un lado, la mayoría fue electa sobre la base de un voto corporativista con el lema "un hermano vota por un hermano"; por otro lado, dispusieron de un lazo privilegiado con los medios masivos de comunicación por ser ellos mismos, a menudo, locutores de programas religiosos radiales o televisivos, o por ser también dueños de cadenas o concesiones radiales o televisivas. Por cierto, este fenómeno se reencuentra en el conjunto de la clase política brasileña, pero parece acentuarse entre los evangélicos, quienes no tienen reparo alguno para valerse del púlpito con fines electorales, aunque este tipo de práctica no sea sistemático.

su vicepresidente pentecostal Gustavo Espina Salguero; del presbiteriano Godofredo Marín, candidato a la elección presidencial venezolana en 1987; del dirigente de la secta pentecostal de los israelitas, Ezequiel Ataucusi, candidato a las elecciones presidenciales peruanas de 1991 y 1995; del congregacionista Iris Machado Rezende, candidato a las elecciones primarias del PMDB para la selección del candidato a las elecciones presidenciales brasileñas de 1989 y a la vicepresidencia por el mismo partido en 1995; del pentecostal Guillermo Osorno, candidato a la presidencia de Nicaragua en octubre de 1996; del evangélico Sherman Thomas, candidato a las elecciones presidenciales costarricenses de febrero de 1998, entre otros. Además, cabe señalar las tentativas fracasadas del general Efraín Ríos Montt, pentecostal, a la candidatura presidencial guatemalteca de 1990 y 1995.

³ Freston, 1994b, p. 543.

Partidos y movimientos políticos confesionales “evangélicos”
en América Latina

<i>País</i>	<i>Partido o movimiento político</i>	<i>Año de creación</i>
Argentina	Movimiento Cristiano Independiente	1991
	Movimiento Reformista Independiente	1994
Bolivia	Alianza Renovadora Boliviana (Arbol)	1992
Brasil	Bancada Evangélica	1986
	Movimiento Evangélico Progresista	1990
	Primer Encuentro Nacional Político Evangélico	1991
	Partido Nacional Evangélico	1997
Colombia	Alianza Nacional Cristiana	1980
	Partido Nacional Cristiano	1989
	Movimiento Unión Cristiana	1990
	C4-Compromiso Cívico Cristiano	1990
Costa Rica	Partido Alianza Nacional Cristiana	1986
	Partido Renovación Costarricense	1996
Chile	Alianza Nacional Cristiana	1996
El Salvador	Movimiento de Solidaridad Nacional	1993
	Movimiento Unidad	1993
Guatemala	Partido Central Auténtico Nacionalista	1987
	Alianza Cristiana Internacional de Partidos y Movimientos Políticos	1993
México	Grupo Lerdo de Tejada	1992
	Frente de la Reforma Nacional	1996
Nicaragua	Partido de Justicia Nacional	1992
	Movimiento Político Cristiano	1992
Perú	Frente Evangélico (FE)	1980
	Movimiento Acción Renovadora (AMAR)	1985
	Unión Renovadora de Evangélicos Peruanos	1990
	Presencia Cristiana	1994
Venezuela	Organización Renovadora Auténtica (ORA)	1987

Fuente: *Rápidas*, Quito, 1985-1998.

El contexto peruano es distinto del brasileño. El sorprendente ascenso político de los evangélicos y de los adventistas del séptimo día, en 1991, se debe a la búsqueda del voto “indio” de la Sierra por parte del entonces desconocido candidato a la presidencia, Alberto Fujimori, deseoso de recurrir a las redes evangélicas. El interés por la captación

de estas redes se fundó en la presencia de pequeñas formaciones políticas predominantes y legislativas anteriores. Los evangélicos representaban apenas 7% de la población en 1990, pero se encontraban bien implantados en las periferias paupérrimas de la ciudad capital y en las regiones indígenas de la Sierr'a peruana. Ellos sirvieron de vehículo para la campaña electoral de Fujimori, por la amplitud de sus redes y la eficacia de sus eslabones corporativistas usados, en particular del Consejo Nacional Evangélico, organismo cumbre que reagrupa a la mayoría de las sectas evangélicas y pentecostales, cuyo presidente fue considerado como candidato a la segunda vicepresidencia en la terna propuesta por Fujimori. De hecho, Fujimori recurrió a un doble apoyo: el comercio informal, cuyo representante Emilio San Román fue propuesto a la primera vicepresidencia y las religiones informales con el pastor Carlos García como segundo vicepresidente. El peso de las redes religiosas en el inicio de la campaña se reflejó en su lema "Fe, tecnología y trabajo", cuyo primer término fue luego sustituido por el de "honestidad" menos connotado religiosamente. El resultado fue aún más exitoso que en Brasil para los evangélicos. Un tercio de los candidatos de la lista del partido "Cambio 90" para diputados y senadores eran evangélicos, y la mitad de ellos fueron electos (14 diputados y 4 senadores), después conquistaron el poder con el triunfo presidencial de Fujimori y de su segundo vicepresidente evangélico. La cohesión y la disciplina del voto evangélico llamaron la atención de la opinión pública. Sin embargo, la instrumentalización del movimiento que hizo Fujimori fue evidente con el "autogolpe" de 1992 y la disolución del parlamento. No obstante, en las siguientes elecciones de 1994, todavía se presentaron 54 candidatos evangélicos, esta vez en varias listas electorales, rompiendo así su vínculo con un poder político juzgado arbitrario porque se había despedido de "su" pastor-vicepresidente de la república. Todos estos candidatos fracasaron a excepción de cinco que permanecieron fieles a Fujimori. Sin duda, el hecho de que un pastor evangélico sin experiencia política partidaria previa haya podido llegar a la vicepresidencia, refleja la degradación de las organizaciones políticas peruanas, al contrario del caso brasileño. Pero el auge de los evangélicos como redes e instrumentos dóciles de una política corporativista, se reflejó en la continuidad de la búsqueda de mandatos políticos y en el actual intento de constituir un amplio movimiento político confesional unitario.⁴

En Guatemala, ocurrió un fenómeno nuevo: el de la adhesión masiva de la población —30%, en su mayoría indígenas— a iglesias evangélicas de tipo carismático y pentecostal. Se trata de la conversión de políticos a movimientos pentecostales y carismáticos de clase media urbana,

⁴ Para el caso peruano, véase Romero, 1994.

para capturar el voto evangélico con la imagen de *born again* que ofrecían. Así, el general Efraín Ríos Montt, convertido al pentecostalismo en 1977 en la iglesia "El Verbo" de la ciudad de Guatemala, gobernó al país de 1982 a 1983 por un golpe de Estado. Éste intentó crearse una base civil evangélica haciéndose percibir como "el ungido de Dios", durante las ceremonias del centenario del presbiterianismo guatemalteco en 1982 y adoptando un estilo consistente en conversaciones televisivas "fraternales" inspiradas del televangelismo estadounidense. Unos años más tarde, el apoyo corporativista de la Alianza Ministerial de Guatemala, organismo cumbre que reagrupa a los pastores evangélicos del país, fue importante y quizás decisivo para asegurar el triunfo electoral del ingeniero Jorge Serrano Elías y de su vicepresidente de origen pentecostal, en 1990, en contra de su oponente afiliado a la democracia cristiana y apoyado por la Iglesia católica. Serrano Elías era un político también *born again* en la iglesia pentecostal "El Shaddai" de la ciudad de Guatemala. Sin duda alguna, la elección de Serrano Elías refleja, tanto la penetración de los círculos evangélicos en el seno de una élite política, como la capacidad de ésta para asegurarse una legitimidad con base en una adhesión religiosa.⁵

En los demás países de la región, se presentaron hechos similares con la candidatura fracasada del ingeniero evangélico Godofredo Marín a la presidencia de Venezuela en 1987; la del evangélico Iris Machado Rezende a las elecciones primarias del PMDB de 1989 en Brasil; unas tentativas fracasadas en Colombia en 1990 y aún más recientes en las elecciones presidenciales ecuatorianas de 1996, donde dos precandidatos evangélicos intentaron acceder a la candidatura presidencial. Sin embargo, lo que más llama la atención es la creación sistemática de pequeñas formaciones políticas connotadas confesionalmente como evangélicas. Por cierto, aquellos movimientos y partidos han alcanzado un éxito reducido. En El Salvador, durante las elecciones presidenciales y legislativas del 20 de marzo de 1994, el Movimiento de Solidaridad Nacional obtuvo 1.06% de los votos y el Movimiento Unidad con 2.41% mandó un diputado a la Asamblea Nacional. En Argentina, durante las elecciones legislativas de 1994, el Movimiento Auténtico Cristiano consiguió 1.42% de los sufragios y el Movimiento Reformista Independiente, 1.24%. Recientemente, en febrero de 1998, el Partido Renovación Costarricense logró 1.39% de los votos para las elecciones presidenciales. En Bolivia, durante las elecciones generales de 1993, la Alianza Renovadora Boliviana (Arbol) consiguió casi 2% de los votos y un éxito rela-

⁵ Para el caso guatemalteco, véanse Stoll, 1990 y Bastian, 1994.

tivo en el departamento de Oruro, sobre la base de su clientela evangélica, enviando un diputado a la Asamblea Nacional. En Colombia, se crearon dos partidos evangélicos a raíz de las elecciones para la Asamblea Constituyente de 1990. En sólo cuatro meses de proselitismo, pero con el respaldo corporativo de la Confederación Evangélica de Colombia (Cedecol), organismo cumbre confesional, estos dos partidos aliados alcanzaron 117 000 votos transformándose en la cuarta fuerza política (detrás de los históricos partidos liberal y conservador y del M-19) y llevaron dos diputados a la Asamblea. En las siguientes elecciones de marzo de 1994, hicieron entrar a otros cinco diputados al parlamento, hecho sin precedente en la historia de este país regido hasta hace poco por un estado confesional católico.⁶ De igual manera, en las elecciones legislativas de 1996 en Nicaragua, el Partido Camino Cristiano Nicaragüense obtuvo cuatro diputados para la Asamblea, convirtiéndose en una fuerza negociadora nada despreciable. Sin embargo, los escasos logros de estas formaciones políticas confesionales contrastan con el triunfo de organizaciones más amplias ("Cambio 90" en el Perú o el Movimiento de Acción Social, MAS, en Guatemala) en manos de políticos profesionales capaces de asegurarse los vínculos confesionales sin restringir su imagen con alguna afiliación religiosa específica. Pero la constante aparición de partidos y de movimientos confesionales evangélicos, por lo pronto coyunturales y efímeros, subraya la voluntad existente de valer-se de los logros conseguidos en los contextos brasileño, peruano y guatemalteco, como lo ejemplifica la amplia difusión de éstos en la prensa religiosa evangélica. Parece significativo que en México, donde los evangélicos alcanzaban apenas 5% de la población, según el censo demográfico de 1990, se haya organizado en marzo de 1996 un Frente de la Reforma Nacional, primer paso anunciado hacia la creación de un gran partido evangélico que hasta la fecha no ha podido concretarse.

Este tipo de acción puede también corresponder al auge de la "coalición cristiana" en la vida política estadounidense. Esta fuerza política evangélica conservadora se ha perfilado como un elemento necesario del juego político, al grado de ser el objeto de atenciones de varios can-

⁶ Sobre estas elecciones, véanse Manuel Alcántara Sáez, "El Salvador: les élections du siècle", *Problèmes d'Amérique latine*, núm. 15, octubre-diciembre, 1994, pp. 73-85; René Antonio Mayorga, "Bolivie, élections générales de 1993 et système politique", *Problèmes d'Amérique latine*, 1994, pp. 23-41; Isabelle Rousseau, "Les processus électoraux en 1994", *L'ordinaire latino-américain*, julio-octubre, 1994, pp. 76-89; véanse también los diarios, *Rápidas*, abril de 1994, p. 4 y mayo de 1994, p. 6; Guillermo Tovar, "Sectas protestantes constituyen una competencia cada vez mayor en Colombia", *Excelsior*, 15 de mayo de 1994, p. 2.

didatos a la investidura republicana para las elecciones presidenciales de 1996. La creación de la Alianza Cristiana Internacional de Partidos y de Movimientos Evangélicos realizada en Washington D. C. en febrero de 1993, y cuya primera reunión tuvo lugar en la Universidad Evangélica Mariano Galvez de la ciudad de Guatemala en marzo de 1993, podría aparecer como una rama latinoamericana de la "Coalición cristiana".⁷ Sin embargo, cabe constatar que aunque estos efectos exógenos puedan existir, suceden a las iniciativas endógenas y quizás las refuerzan, pero no las inducen. Los nuevos actores políticos confesionales preceden, más bien, de tales iniciativas internacionales. Denuncian la corrupción política, ponen en tela de juicio la acción de los partidos políticos históricos y favorecen la aparición de candidatos aparte de los partidos vigentes. Por eso, se trata de explicar la irrupción significativa de estos nuevos actores políticos confesionales desde los ochenta, a partir de una triple dinámica endógena ligada a una política de la alabanza y el don, a construir una relación de subordinación al neocorporativismo del Estado y a la búsqueda de una salida pluralista hacia un corporativismo societal.

Una política de la alabanza y el don

La irrupción política de lo religioso sectario se explica por la afinidad electiva entre el pentecostalismo y la cultura política latinoamericana. Los estilos de autoridad y los mecanismos de dominación se encuentran caracterizados por un autoritarismo recurrente. Éste encuentra sus raíces en la herencia colonial a la vez que es el fruto de estructuras rurales inmóviles durante mucho tiempo. Ciento cincuenta años de independencia nacional no han obliterado tres siglos de colonización, periodo en el que se moldearon las relaciones sociales. La estratificación social es ante todo segmentaria y racial en América Latina. Ésta se fundamenta en un orden dominado por las minorías blancas, amenazadas de manera recurrente por los mestizos, siempre listos para asimilarse a la élite blanca o

⁷ La declaración de principios de la Alianza Cristiana Internacional de Partidos y de Movimientos Políticos ha sido adoptada por Arbol (Bolivia), Unión Cristiana y Partido Nacional Cristiano (Colombia), Movimiento de Solidaridad Nacional y Movimiento Unidad (El Salvador), Partido Auténtico Nacionalista (Guatemala), fundado en febrero de 1993 en Washington D. C. con el fin de "establecer juntos un modelo de liderazgo institucional, basado en los principios de la ética cristiana, facilitando el desarrollo económico y social, la erradicación de la violencia y de la corrupción, la maduración de una democracia justa y estable". Alianza Cristiana Internacional de Partidos y Movimientos Políticos, 1993, p. 4 (mimeo.). Documento amablemente proporcionado por M. Ariel Colonosmos.

para adoptar sus valores y comportamientos una vez que ha alcanzado el poder. La persistencia de estas "castas" definidas por los sutiles matices del color de la piel, vuelve totalmente ficticio el anonimato jurídico de la ciudadanía abstracta.

El carácter vertical de las relaciones sociales no es únicamente la expresión de un orden tradicional o el fruto de un arcaísmo ligado a las estructuras de la hacienda sobre las mentalidades y los hábitos, es también el producto de los dos actores institucionales que se beneficiaron de la herencia colonial, el Estado y la Iglesia católica. Ambos son productores de formas más o menos oligárquicas y personalizadas de concentración del poder y de rechazo de todo impulso independiente de las bases populares.

Este estilo de ejercicio del poder debe su fuerza y su perennidad a su manifestación difusa a lo largo de la estructura social, al nivel de las estructuras locales (barrio, pueblo) y regionales de poder. Reproduce en todos los estratos de la escala social unas cadenas de lealtades, de reciprocidades y de dependencias que a su vez estructuran unas relaciones sociales verticales y asimétricas. El caudillismo hacia arriba y el caciquismo hacia abajo son dos modalidades, expresiones de los mecanismos de dominación característicos de las sociedades latinoamericanas.

En consecuencia, el neocomunitarismo pentecostal nace en sociedades que presentan condiciones favorables para las relaciones de patronazgo y la elaboración de redes clientelares. Como lo ha visto Corten (1995a), esta es "una protopolítica de la alabanza" en cuanto enunciado primario inscrito en una cultura política corporativista. La fusión emocional comunitaria que favorece y produce, se vuelve a la vez una afirmación igualitaria del "nosotros", de los excluidos del sistema social y la adopción de un lenguaje, la glosolalia y la alabanza, inaceptable para la sociedad dominante. A la vez, es una estructuración autoritaria de la protesta mediante la sumisión a un jefe natural carismático. En este sentido, Corten observa de manera adecuada que "contiene un enunciado no compatible con el primer enunciado del sistema político occidental, el del contrato".⁸

A la alabanza como primer enunciado del pentecostalismo se añade el don en cuanto mecanismo que estructura la relación corporativista. El don-donativo se manifiesta por el sacrificio financiero de los fieles, elemento central del culto pentecostal en cuanto mecanismo de reconocimiento del poder carismático del dirigente. El fiel da dinero para recibir a cambio un bien simbólico a través de la mediación del jefe carismático.

⁸ Corten, 1995b, p. 137.

El don aparece, ante todo, como la modalidad de reconocimiento del poder carismático que ostenta el dirigente religioso, capaz de asegurar la reciprocidad y de responder al “exceso de creencia” bajo la forma de una bendición material y espiritual. En una fórmula concisa, Rouquié (1987) ha resumido la lógica de este mecanismo de poder en América Latina: “la política del don es ante todo una política de la escasez” y se inscribe en la “necesidad de la intercesión”.⁹ Es la escasez de los bienes vitales y la necesidad de la mediación para tener acceso a aquello que instaure y mantenga la emoción neocomunitaria del desposeído movilizado por el pentecostalismo y el mecanismo corporativista de dominación política y religiosa de los pastores-patronos. Por eso, el enunciado pentecostal no se ubica solamente a “la puerta de lo político” como lo pretende Corten,¹⁰ sino que contribuye más bien a la puesta en marcha del recurso político clásico, propio de las mentalidades latinoamericanas. En este sentido, se inscribe más en la continuidad que en la ruptura con las mentalidades religiosas que han estructurado y reforzado el imaginario político y social corporativista. Este elemento continuo, propio de las prácticas sociales latinoamericanas, ha sido descrito por Mario Vargas Llosa de la siguiente manera:

Sobre el latinoamericano pesa, como una lápida, una vieja tradición que lo lleva a esperar lo todo de una persona, institución o mito poderoso y superior, ante el que abdica de su responsabilidad civil. Esta vieja función dominadora la cumplieron en el pasado los bárbaros emperadores y los dioses incas, mayas o aztecas y, más tarde, el monarca español o la Iglesia virreinal y los caudillos carismáticos y sangrientos del siglo xix. Hoy, quien lo cumple es el Estado. Esos Estados a quienes los humildes campesinos de los Andes llaman “el señor gobierno”, fórmula inequívocamente colonial, cuya estructura, tamaño y relación con la sociedad civil me parece ser la causa primordial de nuestro subdesarrollo económico y del desfase que existe entre él y nuestra modernización política.¹¹

Por cierto, como emoción del pobre, los pentecostalismos nacen del subdesarrollo económico. Cuando ellos pasan de las demandas religiosas a la acción política, tienden a llenar el desfase entre la realidad del mundo de la exclusión de donde surgen y una modernización política de fachada que sigue negando, en los hechos, los principios democráticos liberales, fundándose en un simulacro de parlamentarismo que impide toda representatividad que no sea corporativista. Es por eso que, al ins-

⁹ Rouquié, 1987, p. 272.

¹⁰ Corten, 1995a, p. 281.

¹¹ Cf. *Vuelta*, febrero, 1989, p. 13.

cribirse en la estructura dual de los sistemas políticos latinoamericanos, las minorías religiosas evangélicas y pentecostales, en continuidad con el universo simbólico endógeno, tienden a elaborar una relación clientelar y subordinada al Estado neocorporativista con miras a un reconocimiento político y a la obtención de eventuales privilegios económicos y simbólicos.¹²

Una relación subordinada al Estado neocorporativista

En América latina, la acción política o religiosa no depende de la opinión del actor social individual, sino de los servicios y de la protección otorgada al grupo social. Esto distingue las prácticas políticas latinoamericanas del modelo democrático liberal. En lugar de fundarse sobre el principio de la representación de los individuos, el sistema político se caracteriza por la participación y la movilización a partir de la comunidad local y de los actores sociales colectivos. Por eso, como lo señala Alain Touraine,

[...] el caciquismo no refuerza el aislamiento de las comunidades; al contrario, facilita el acceso de aquéllas al poder central; pero se trata más de un medio de control de una población que de un agente de expresión de sus demandas, incapaces de expresarse directamente, por el canal de "representantes" electos.¹³

Es para facilitar el acceso al poder regional y central que el pentecostalismo se transforma, sin dificultad alguna, en un movimiento capaz de capturar el voto en la medida en que éste aparece como un bien intercambiable entre otros más útiles en lo inmediato. La intercambiabilidad del voto cautivo de los fieles pentecostales se encuentra a la vez reivindicada por estas mismas bases sociales, como ha sido subrayado en la mayoría de las investigaciones,¹⁴ y usada por los pastores para fines políticos.

En la medida en que los dirigentes pentecostales y evangélicos están en una lógica de crecimiento de sus empresas religiosas, se ven

¹² Así lo escribe Touraine, 1988, p. 294: "Existe un modelo político dominante en América Latina, el modelo nacional-popular, al interior del cual o en relación con el cual se definen los actores sociales, lo que lleva menos a una acción autónoma que a responder a unas intervenciones del poder político". Cf. Badie y Hermet, 1993, pp. 199 y 262.

¹³ Sobre el caciquismo, véanse Touraine, 1988, p. 99-100; Rouquié, 1987, pp. 271-278; Lambert y Gandolfi, 1987, pp. 94-109. Sobre la noción de cultura política, véase Ebel, 1991.

¹⁴ Rolim, 1985, pp. 245-246; Reyes Novaes, 1985, pp. 127-128.

obligados a buscar los medios de acrecentar o por lo menos de mantener su prestigio. Este interés converge con el de ciertos dirigentes políticos en búsqueda de clientes potenciales, de actores sociales capaces de “entrar en una relación de dependencia personal, no ligada al parentesco, que descansa sobre el intercambio de favores entre dos personas, el patrón y el cliente, quienes controlan recursos desiguales”.¹⁵ Es así que, a lo largo de los años setenta y ochenta, los dirigentes religiosos pentecostales y evangélicos han sido objeto de una atención sostenida de los regímenes militares deseosos de asegurar su legitimidad y que, desde la década de 1990, estos intermediarios religiosos hayan sido objeto de coqueteos por parte de organizaciones políticas de varia índole.

De esta manera, los dirigentes evangélicos y pentecostales se han insertado en redes cubriendo al conjunto del espectro social. De hecho, desde el jefe de Estado hasta el diputado, la mayoría de los políticos profesionales usan los recursos ligados a su función para constituir redes o introducirse en otras clientelares cuyas ramificaciones se entremezclan, como lo ha mostrado Monclair (1994) en el caso de Brasil.

En el marco de esta cultura política, se han desarrollado las prácticas mediadoras del dirigente evangélico y pentecostal, con base en su capacidad de movilización de clientelas religiosas siempre más amplias. Los pastores pentecostales, quienes al inicio hacían, como lo indicaba Lalive d’Epinay (1975), la “huelga” de la sociedad global, se han transformado con el crecimiento exponencial de sus iglesias en “vendedores de votos”, en mediadores solicitados, intercambiando el voto cautivo de sus fieles por cargas políticas subalternas, redistribución de bienes públicos o privados, acceso a concesiones de radio o de cadenas de televisión, entre otros bienes.¹⁶ Con este mecanismo, los movimientos religiosos neocomunitarios, que se apoyan sobre los pobres y los excluidos, entran en relaciones clientelares de subordinación con el Estado y “buscan menos la construcción de un conflicto que su integración social y política, lo que explica su radicalismo conservador mezclando los discursos más extremos con un clientelismo de lo más utilitario”.¹⁷

En este sentido existe un paralelismo y una complementariedad entre la acción política y la acción religiosa que impide las solidaridades

¹⁵ Jean-François Médard, “Le rapport de clientèle: du phénomène social à l’analyse politique”, *Revue française de Science politique*, núm. 1, 1976, p. 103.

¹⁶ Freston (1994b:551) lo observa: “For pentecostals, the ‘lost decade’ meant that traditional effects of conversion (honesty, frugality and hard work) were not as efficient in producing upward social mobility”. Estas prácticas de negociación caracterizan a la Igreja Universal do Reino de Deus, cf. *Courrier international*, núm. 230, 30 de marzo, 1995, p. 13.

¹⁷ Touraine, 1988, p. 257.

horizontales, autónomas y que refuerzan las configuraciones verticales en provecho de los sectores oligárquicos. La debilidad de la sociedad civil es la consecuencia mayor de esta hegemonía, en la medida en que parece difícil la conformación de actores sociales independientes y autónomos frente a los dos grandes pilares corporativistas que son el Estado y la Iglesia católica. Sin embargo, mientras que el pentecostalismo y el evangelismo se vuelven una manera de escaparse de la hegemonía corporativista de la Iglesia católica, de donde han salido sus bases, conviene preguntarse si la confesionalización de la política, con la creación de partidos y de movimientos políticos religiosos independientes, no será una manera de reivindicar una mayor autonomía por parte de ciertos sectores de la sociedad civil.

Neocorporativismo y confesionalización de la política

Las disidencias religiosas pentecostales y evangélicas ofrecen un terreno privilegiado para la elaboración de alternativas políticas confesionales todavía embrionarias. Se caracterizan por su fragilidad y su exterioridad frente al escenario político legítimo. Sin embargo, cuando se esperaba que las Comunidades Eclesiales de Base católicas sirvieran de instrumento para la expresión política de los "pobres", son las sociabilidades sectarias las que parecen cumplir esta tarea. Uno necesita preguntarse ¿por qué?

Para contestar tal interrogante, se tiene que tomar en cuenta la no separación de lo político y de lo religioso en las prácticas del principal actor social de la región, la Iglesia católica. Ésta acaba de lograr la reconquista de sus lazos privilegiados con todos los estados latinoamericanos, poniendo fin a más de un siglo y medio de anticlericalismo liberal. Por otra parte, cabe tomar en cuenta que la modernidad política latinoamericana aparece como paradójica. La nación populista, orgánica, segmentaria o étnica sigue oponiéndose al modelo de nación cívico, voluntario, contractual o electivo, inscrito en las constituciones liberales. Más allá del marco jurídico secularizador, las prácticas sociales y aun políticas no lo son. La Iglesia católica interviene constantemente ya sea como mediadora en los conflictos políticos o como principal oponente a las medidas de modernización ética (aborto, divorcio, procreación) o de secularización (escuelas confesionales). Convendría analizar también la multiplicación de pequeños partidos católicos que se suman a la democracia cristiana, principal actor político confesional en la región, y el auge de políticos católicos que disponen del apoyo del movimiento de la "Renovación carismática" católica.¹⁸ A menudo se presentan sacerdotes católicos como

candidatos, como ocurrió en 1994 en Colombia, donde diez de ellos aspiraron a alcaldías, cuatro llegaron a ser electos; y en 1993 en Chile con la candidatura del padre Eugenio Pizarro a las elecciones presidenciales por el Movimiento de Izquierda Democrática Allendista (MIDA). El liderazgo clerical no es nuevo en la historia latinoamericana, pero por primera vez se da una situación de competencia política confesional con el surgimiento de candidatos confesionales no católicos. La formación de partidos políticos confesionales evangélicos responde a cierta situación al intentar desplazar a la Iglesia católica de su relación privilegiada y aun exclusiva con el Estado, movilizándolo sus bases de la misma manera que lo hace la Iglesia católica con las suyas. Esta reivindicación explica la actitud de los pentecostales frente al régimen de Augusto Pinochet, quien les hizo vislumbrar la esperanza de transformarse a su turno en "Iglesia oficial"; o el apoyo de Ríos Montt a los evangélicos de Guatemala, asegurándoles un reconocimiento hasta entonces desconocido de sus relaciones con el Estado. Particularmente en Chile, los evangélicos y pentecostales lograron conseguir del Estado dictatorial, desde septiembre de 1974, la celebración de un doble *Te Deum* el día del aniversario de la independencia del país, uno en la catedral metodista pentecostal, otro en la catedral católica donde siempre se había celebrado y en la que el dictador no era bienvenido. Con la asunción del gobierno democrático, en marzo de 1990, se hizo imperiosa la necesidad de redefinir el futuro del *Te Deum* "evangélico". Los pentecostales y su líder, el Obispo Francisco Anabalón, presidente de su organismo cumbre, el Consejo de Pastores, lograron imponer al gobierno la continuación de la doble celebración. En un país donde los pentecostales y evangélicos representan de 20 a 25% de la población, el gobierno democrático parece haber tenido que negociar y aceptar la situación que quería modificar regresando al *estatus quo* anterior a la dictadura.¹⁹

¹⁸ Cárdenas, 1992, p. 260; Iffly, 1993, pp. 99-100; Rouquié, 1987, pp. 252-259. La presencia católica en la política es constante: por ejemplo en Brasil, el grupo parlamentario ligado a la Renovación Carismática cuenta con dos diputados federales, ocho diputados estatales y controla una cadena de televisión (Rede Vida), cf. *Courrier International*, núm. 259, 19-25 de octubre, 1995, p. 40. En Colombia, la Iglesia católica buscaba establecer un nuevo concordato después de la Constituyente de 1991; cf. el periódico *Excelsior*, 1994, p. 2. En México, desde la renovación de las relaciones diplomáticas con el Vaticano, los obispos se inmiscuyen abiertamente en la política; cf. Bernardo Barranco V., "La 59 asamblea de los obispos", en *La Jornada*, 25 de noviembre de 1995.

¹⁹ "Los *Te Deum*: centro de la polémica, los predicadores", *Evangelio y sociedad*, núm. 11, octubre-diciembre, 1991, pp. 24-27.

La multiplicación de actores religiosos plantea una situación inédita para el Estado. Hasta los años cincuenta, en América Latina el Estado debía dialogar con un único interlocutor religioso, la Iglesia católica romana dueña de un monopolio religioso sobre la sociedad civil y con la cual aquél se veía obligado a negociar, en la medida en que todas las políticas de confrontación con la Iglesia y de privatización de lo religioso habían fracasado. En cambio, hoy día, el Estado tiene que identificar con precisión el universo de las organizaciones religiosas, lo que hace por medio de la reciente creación de departamentos de asuntos religiosos que antes no existían. En la medida en que el Estado neocorporativista se distingue por mantener una larga tradición de cooptación de los movimientos sociales, los nuevos movimientos religiosos pueden también serlo. Éstos lo son con aún más facilidad en la medida en que ciertos estados-partido han combatido con éxito el pluralismo político, pero hoy pueden sentirse amenazados en su hegemonía por la apertura democrática. Frente a una endeble representación partidista, la pluralidad religiosa puede servir de medio para la expresión de reivindicaciones de ciertos sectores de la sociedad civil, lo que permite también facilitar alianzas coyunturales de oposición, como fue el caso en Perú. En otras palabras, la multiplicación de diversos movimientos religiosos vuelve la tarea del Estado corporativista aún más ardua. De hecho, el interlocutor religioso es móvil, fraccionado y difuso, por lo tanto se evidencia que es más difícil de movilizar de manera monolítica. Sin embargo, a menudo, el interés político de controlar a los actores religiosos se topa con el interés de esos mismos actores deseosos de utilizar, para su provecho, una relación privilegiada con el Estado para obtener beneficios materiales y a la vez combatir mejor a su principal adversario religioso, la Iglesia católica romana. Este doble interés explica la reciente aparición de estos "políticos de Dios" y de unos partidos políticos confesionales "evangélicos" en varios países de América Latina.

Al transformar el neocomunitarismo sectario en una expresión política, los movimientos evangélicos y pentecostales buscan asegurarse un efecto de negociación. Esta negociación se realiza en el marco del juego corporativista de reciprocidad y de redistribución vertical y asimétrica entre actores políticos legítimos y subalternos religiosos.

Frente al principal partido confesional católico de América Latina, la democracia cristiana, las opciones políticas confesionales no católicas, todavía restringidas, pueden alcanzar cierta amplitud en la medida en que crecen sus clientelas potencialmente movilizables y en la proporción en que los dirigentes evangélicos y pentecostales adquieren poco a poco una experiencia política partidista. En este caso, uno puede preguntarse si la transformación religiosa en curso tendría la posibilidad de modificar las relaciones del Estado neocorporativista con la sociedad

civil. Los “políticos de Dios” podrían utilizar lo religioso como un modo de rebasar los monopolios detentados por la Iglesia católica romana y ciertos Estados-partido en América Latina. Esto parece ser la meta del Frente de la Reforma Nacional mexicano organizado por la Confraternidad de Iglesias Evangélicas (Confraternice) en marzo de 1996, con la meta de combatir al PRI “masón”, al PAN “católico” y al PRD “marxista”; movimiento político que se proponía la formación de un partido evangélico para las elecciones legislativas de 1997.²⁰ Si tal hipótesis llegara a ser cierta, a través de la multiplicación de movimientos religiosos en competencia los unos con los otros, la sociedad civil se otorgaría dando los medios de una representatividad corporativista creciente valiéndose de los mecanismos tradicionales de negociación, en países donde la política se ha ejercido siempre de arriba hacia abajo, con la cooptación de movilizaciones corporativistas. Según Couffignal,²¹ el periodo actual de transición democrática se caracteriza por tres rasgos: unos sectores siempre más importantes de la población “acceden libremente al sufragio porque el Estado, los partidos y los caciques ya no tienen los medios para mantener el clientelismo”. Por otra parte, las sociedades latinoamericanas muestran una considerable atomización ligada a la gran velocidad de cambio en los modelos de desarrollo, lo que provoca la desaparición de los mecanismos de regulación establecidos por el Estado nacional-populista. En fin, se puede observar una crisis de los partidos políticos tradicionales, cuya representatividad está puesta en tela de juicio, y el auge de nuevos actores sociales.

La proliferación de actores religiosos capaces de constituirse en actores políticos, participa de este sorprendente dinamismo de la sociedad civil y contribuye a la transición democrática efectuada no según el modelo primario democrático del contrato, sino sobre la multiplicación de actores corporativistas en competencia. Cabe preguntarse si con eso América Latina podría pasar de un corporativismo de Estado a un “corporativismo societal” según la fórmula de Marques Pereira.²² Este acercamiento al término *corporativismo*, supone que no es tanto el carácter restringido de la representatividad que se vuelve céntrico, sino más bien lo es el intercambio político entre el Estado y unos grupos de interés en lo que toca a esta representación. Los rasgos que Philippe Schmitter

²⁰ Cf. Álvaro Delgado, “Los evangélicos promueven un partido político para participar en las elecciones de 1997”, *Proceso*, núm. 995, 27 de noviembre, 1995 y “La iglesia evangélica irrumpe en el escenario político... del lado del gobierno”, *Proceso*, núm. 1010, 11 de marzo, 1996.

²¹ Couffignal, 1994, p. 27.

²² Marques Pereira, 1994.

atribuye al neocorporativismo, de un número limitado de grupos de interés, su obligatoriedad y su no competitividad,²³ parecen quebrados por el pentecostalismo. Éste último se presenta como el primer movimiento social latinoamericano de gran amplitud, competitivo, no obligatorio y que representa los intereses de sectores sociales relativamente diversificados, rurales y urbanos. La experiencia política que adquieren los dirigentes pentecostales podría conducir a la evolución de su estatus pasando del tradicional como intermediario en el corporativismo de Estado, a uno de mandatario en el corporativismo societal. La legitimidad del actor religioso y político a la vez, lo obliga a actuar y a hablar en nombre del grupo que representa. Al mismo tiempo, el hecho de ser reconocido por la sociedad como un interlocutor representativo por el crecimiento mismo de sus bases religiosas, reviste a éste de una legitimidad institucional. Es en el entronque de estos dos tipos de legitimidad que el actor religioso evangélico y pentecostal podría ubicarse en la posición de mandatario contribuyendo así al proceso de “transición democrática”.

Conclusión

De acuerdo con lo dicho por Alain Rouquié, América Latina es un “extremo Occidente”. Estamos frente a unas sociedades que son parte de Occidente, pero “cuya herencia social es otra”.²⁴ En este sentido, cabe explicar los pentecostalismos a partir de la cultura y del terreno mismo de la exclusión social de donde surgen, en continuidad con la cultura política corporativista. En lugar de ser portadores de una privatización de las creencias y de una individualización de los comportamientos religiosos, son unos actores colectivos nuevos que ligan lo religioso y lo político. Elaboran estrategias que buscan movilizar al actor colectivo construido en la sociedad sectaria de manera autónoma. Esta autonomía frente a la regulación religiosa católica, vigente hasta hace poco, es una innovación mayor. Esto implica un cambio en las dinámicas de representación. De hecho, hasta los años cincuenta la mayoría de los consumidores de bienes simbólicos de salvación aceptaban la necesaria mediación del clero católico. Hoy día, se oponen a esta regulación al diversificar sus vínculos religiosos. Esta nueva situación y el modelo corporativista que impregna los nuevos movimientos religiosos, acarrearán un hecho político novedoso: una confesionalización de la política. Con el fin de combatir al monopolio

²³ Schmitter, 1992, pp. 34-35.

²⁴ Rouquié, 1987, p. 112.

detentado por la Iglesia católica romana, en su relación privilegiada con el Estado, los nuevos movimientos religiosos reivindican a su vez un reconocimiento por parte del Estado neocorporativista. Mediante estas estrategias de competencia, paralelas con las de la Iglesia católica romana (y probablemente con la de otros movimientos religiosos, como las federaciones religiosas afrobrasileñas), los actores colectivos movilizados por estos nuevos movimientos religiosos, buscan elaborar una relación clientelar con el fin de sacar provechos materiales y simbólicos a la vez. Al esperar así modificar eventualmente su posición subalterna en el campo religioso, construyen un discurso y una práctica que no son una "protopolítica de la alabanza y del don" como lo adelantó Corten, sino ya una política de la mediación. Con la multiplicación de actores religiosos en competencia surge la posibilidad de un neocorporativismo societal donde el intermediario religioso podría transformarse en mandatario. A la vez, la crisis de legitimidad que experimentan los partidos políticos tradicionales les obliga a entrar en competencia con nuevas organizaciones políticas; por ejemplo, con las partidistas confesionales evangélicas y pentecostales. Entre el conjunto de nuevas asociaciones religiosas, las más dinámicas parecen ser las pentecostales porque recrean potentes lazos comunitarios sobre la base de la libre adhesión de sus miembros. Estas nuevas sociabilidades religiosas permiten organizar unas nuevas redes de solidaridad y, al articularse con organizaciones políticas confesionales, tienden a tomar a su cargo la expresión de reivindicaciones frente al Estado.

Recibido en octubre de 1997

Revisado en marzo de 1998

Correspondencia: Centre de Sociologie des Religions/Université des Sciences Humaines de Strasbourg/9 Place de l'Université/F-67084 Strasbourg, CEDEX/fax 0033388 14 01 37/e-mail bastian@monza.u-strasbg.fr

Bibliografía

- Badie, Bertrand y Guy Hermet (1993), *Política comparada*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Bastian, Jean-Pierre (1994), *Protestantismo y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*, México, Fondo de Cultura Económica.

- _____ (comp.) (1990), *Protestantes, liberales y francmasones, sociedades de ideas y modernidad latinoamericana, siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica.
- _____ (1989), *Los disidentes, sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Cárdenas Eduardo (1992), *La Iglesia hispanoamericana en el siglo XX*, Madrid, Mapfre.
- Boyer-Araujo, Véronique (1993), *Femmes et cultes de possession au Brésil. Les compagnons invisibles*, París, L'Harmattan.
- INEGI (1991), *Chiapas. Resultados definitivos, XI censo general de población y vivienda*, México, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, vol. 1.
- Colonomos, Ariel (1994), "Les évangélistes en Amérique latine: de l'expression religieuse à la mobilisation sociale et politique transnationale", *Cultures et Conflits*, núm. 15-16, p. 209-238.
- Corten, André (1995a), "La glossolalie dans le pentecôtisme brésilien, une énonciation proto-politique", *Revue Française de Science Politique*, vol. 45, núm. 2, abril, pp. 159-281.
- _____ (1995b), *Le pentecôtisme au Brésil, émotion du pauvre et romantisme théologique*, París, Karthala.
- Couffignal, Georges (1995), "Amérique latine: crise des partis et remise en cause des procédures de désignation des candidats", *Cahiers des Amériques latines*, núm. 18, pp. 89-100.
- _____ (1994), "Démocratisation et transformation des États en Amérique latine", en Daniel Van Eeuwen, *La transformation de l'État en Amérique latine. Légitimation et intégration*, París, Karthala-Crealc.
- Ebel, Roland H. et al. (1991), *Political Culture and Foreign Policy in Latin America. Case Studies from the Circum-Caribbean*, Nueva York, State University of New York Press.
- Fernandes, Rubem César (1994), "Governo das almas, as denominações evangélicas no Grande Rio", en Alberto Antoniazzi (ed.), *Nem Anjos ni demônios, interpretações sociológicas do pentecostalismo*, Petrópolis, Vozes.
- Freston, Paul (1994a), "Breve historia do pentecostalismo brasileiro", en Alberto Antoniazzi (ed.), *Nem Anjos ni demônios, interpretações sociológicas do pentecostalismo*, Petrópolis, Vozes.
- _____ (1994b), "Popular Protestants in Brazilian Politics: A Novel Turn in Sect-State Relations", *Social Compass*, vol. 41, núm. 4, pp. 537-570.
- _____ (1993), "Brother votes for Brother: The New Politics of Protestantism in Brazil", en Virginia Garrard Burnett y David Stoll (eds.), *Rethinking Protestantism in Latin America*, Filadelfia, Temple University Press.
- Hermet, Guy (1983), "Les fonctions politiques des organisations religieuses dans les régimes à pluralisme limité", *Revue Française de Science Politique*, núm. 23, junio, pp. 439-472.
- Iffly, Catherine (1985), "L'Eglise catholique et les protestantismes depuis 1985", *Problèmes d'Amérique latine*, abril-junio, pp. 87-107.

- Kepel, Gilles (1993), *Les politiques de Dieu*, París, Seuil.
- Lalive D'Epinay (1975), *Religion, dynamique sociale et dépendance. Les mouvements protestants au Chili et en Argentine*, París, Mouton.
- (1968), *El refugio de las masas*, Santiago de Chile, Ediciones del Pacífico.
- Lambert, Jacques et Alain Gandolfi (1987), *Le système politique de l'Amérique latine*, París, PUF.
- Marques Pereira, Bérengère (1994), "Le 'corporatisme d'Etat', quelques perspectives théoriques", *Cahiers des Amériques Latines*, núm. 16, pp. 147-158.
- Martin, David (1990), *Tongues of Fire. The explosion of Protestantism in Latin America*, Londres, Basil Blackwell.
- Monclair, Stéphane (1994), "Prises et emprises de l'Etat au Brésil", en Daniel Van Eeuwen (ed.), *La transformation de l'Etat en Amérique latine. Légitimation et intégration*, París, Karthala-Creac.
- Reyes Novaes, Regina (1985), *Os escolhidos de Deus, pentecostais, trabalhadores y cidadania*, Río de Janeiro, Iser.
- Rolim, Francisco C. (1985), *Pentecostais no Brasil. Uma interpretação socio-religiosa*, Petrópolis, Vozes.
- Romero, Eduardo (1994), "Observing Protestant participation in Peruvian Politics", *Latinamericanist*, primavera, pp. 6-10.
- Rouquié, Alain (1987), *Amérique latine. Introduction à l'extrême Occident*, París, Seuil.
- Souza Martins, José de (1994), *O poder do atraso, ensaios de sociologia da historia lenta*, São Paulo, Editora Hucitec.
- Schmitter, Philippe C. (1992), "¿Continúa el siglo del corporativismo?", en Philippe Schmitter y Gerhard Lembruch (eds.), *Neocorporativismo, más allá del Estado y del mercado*, Madrid, Alianza, tomo I.
- Stoll, David (1990), *Is Latin America turning Protestant? The Politics of Evangelical Growth*, Berkeley, University of California Press.
- Fouraine, Alain (1988), *La parole et le sang, politique et société en Amérique latine*, París, Odile Jacob.