



<http://www.culturayreligion.cl>

## **Globalización y secularización<sup>1</sup>**

## **Globalization and secularization**

**Maria das Dores Campos Machado<sup>2</sup>**

### **Resumen**

En este artículo, parto de los casos argentino y brasileño, para repensar los efectos de las fuerzas globalizadoras, especialmente del gran desarrollo de las tecnologías de transporte y de información, en las expresiones religiosas; y discutir el valor heurístico de la categoría secularización para los estudios sobre las sociedades contemporáneas.

**Palabras claves:** Secularización – Iglesias transnacionales - Pentecostalismo

### **Abstract**

In this article, I take the Argentinean and Brazilian cases as a basis for rethinking the effects of globalizing forces – especially the exponential development of transportation and information technologies – on religious expressions, and discussing the heuristic value of the category ‘secularization’ in the study of contemporary societies.

## I – Introducción

En el año 2005 pasé un semestre en Buenos Aires con el objetivo de realizar un posdoctorado en el Instituto de Desarrollo Económico y Social<sup>3</sup>. Para la estadía en la que es considerada “la ciudad más europea de América del Sur” alquilé, a través de un sitio de Internet, un pequeño departamento amueblado. Cuando llegué a mi nueva casa, lo primero que observé fue que había, en el centro de la mesa de la sala, una escultura de cincuenta centímetros de un guerrero medieval que me pareció demasiado grande y pesada para el pequeño ambiente. Percibí también que adentro de un aparador de vidrio y espejo había una escultura del mismo material, de menor tamaño que la anterior, de la Virgen de Luján que posteriormente reencontraría en varios espacios públicos de la ciudad<sup>4</sup>. Apenas me encontré sola en el departamento, descubrí que por un defecto de la cerradura, la puerta del aparador no quedaba cerrada y por eso tomaba la apariencia de un oratorio que guardaba la imagen de la Virgen. Pocas horas después mis libros, *notebook* y papeles profanarían este espacio, que parecía una celebración de la conquista de nuevas tierras y almas por los cristianos de Europa, con la sala transformada en escritorio y el aparador en mini biblioteca.

Comienzo este artículo con este breve relato porque estas primeras sensaciones marcarían toda mi estadía en aquella ciudad. Brasileña y estudiosa del fenómeno religioso en una formación social donde existe un fuerte reconocimiento de la importancia de la religión en la matriz cultural y de los actores religiosos individuales y colectivos en la vida social y política, me extrañaría la posición marginal de ese fenómeno en el debate público y la difusión en los medios académicos y de comunicación de una forma de representación social que enfatizaba el carácter secular de la sociedad. De mis primeras estadías en aquel país había guardado la imagen de los dos templos católicos que, junto a la Casa Rosada, el palacio de gobierno, rodean la Plaza de Mayo y sugieren la proximidad de las dos formas de poder: el religioso y el político. Los restos mortales de San Martín, el héroe nacional, dentro de la Catedral católica era también una imagen muy fuerte, aunque ya varias veces había escuchado argumentos que procuraban situar el deslizamiento de las líneas fronterizas de esas dos esferas en el tiempo pasado. Las noticias en los medios de comunicación sobre las constantes manifestaciones sociales en la misma plaza parecían sugerir también que, a diferencia de los brasileños que todavía hoy encuentran en la religiosidad uno de sus aspectos más relevantes, los argentinos se caracterizarían por una intensa participación en la vida política. Pero ¿existiría esa separación entre política y religión en la sociedad argentina contemporánea? Dicho de otra manera: ¿el proceso de secularización estaría más avanzado en aquella configuración social?

A esta altura el lector podrá preguntarse si la investigadora *outsider*, desconociendo las especificidades históricas y culturales de Argentina, no estaría equivocadamente buscando en aquella configuración social el fenómeno de entrelazamiento entre política y religión que ocurre en Brasil y en otros países del continente latinoamericano. Aquí es importante informar que hace años participaba de la Asociación de Científicos Sociales de la Religión en el Mercosur, la cual había surgido de la iniciativa de algunos antropólogos argentinos en reunirse con investigadores de Brasil, Chile y Uruguay. Y que, por lo tanto, conocía estudios de la religiosidad popular sobre la importancia de los cultos afro-brasileños<sup>5</sup>, la expansión reciente del pentecotalismo<sup>6</sup> y el crecimiento de los movimientos Renovación Carismática Católica<sup>7</sup> y la New Age<sup>8</sup> en la periferia y en la propia capital federal. De modo que no podía dejar de cuestionar las representaciones de

aquella formación social que a veces daban la impresión de ignorar la dimensión religiosa y la producción socio-antropológica local sobre el tema.

Sabiendo que la valoración de los temas que integran la agenda científica depende del contexto sociopolítico, de los intereses de las agencias de financiamiento y de las matrices teóricas hegemónicas en los centros de investigación y enseñanza, comencé a buscar algunas hipótesis que explicaran la valoración de la cultura política y la indiferencia, para no hablar de un cierto prejuicio de una parcela significativa de los productores de conocimiento y de los formadores de opinión pública, en relación a las expresiones religiosas de los grupos sociales locales. Esta inquietud inicial me terminó llevando, por un lado, a los estudios de los flujos globales y de las complejas relaciones entre actores globales y locales y, por el otro, a la realización de un corto trabajo de campo en templos pentecostales y católicos situados en la ciudad de Buenos Aires.

En este artículo, parto de los casos argentino y brasileño, para: a) repensar los efectos de las fuerzas globalizadoras, especialmente del gran desarrollo de las tecnologías de transporte y de información, en las expresiones religiosas; y b) discutir el valor heurístico de la categoría secularización para los estudios sobre las sociedades contemporáneas. Reconociendo que el pensamiento social latinoamericano fue fuertemente influido por las teorías que asocian la modernidad a la ciencia y a al declive de la religión, procuro mostrar que el término “secularización” llegó hasta nosotros, como otras categorías de análisis, a través del flujo de ideas y de los intercambios culturales con los pensadores europeos y norteamericanos. Dicho de otra manera, se trata de una expresión de la dimensión cultural de la globalización que no se resume en el intercambio de ideas y de paradigmas por parte de los científicos sociales y filósofos, sino que está relacionada con un conjunto de interrelaciones entre los diferentes actores colectivos globales y locales en actividad en la contemporaneidad: movimientos sociales, ONGs, universidades, etc.

Estructurado en tres partes, inicio este artículo con una breve discusión sobre la intensificación de los procesos globales y la tensión contemporánea entre las tendencias de homogeneidad y heterogeneidad cultural en las sociedades que componen el orden mundial. En la segunda sección, privilegio el concepto de secularización, no sólo retomando las clásicas tesis que asocian la modernidad con la urbanización, la industrialización y el declive de la religión, sino también realizando análisis de las contribuciones del pensamiento social y filosófico contemporáneos acerca de la “emergencia” de fundamentalismos en el inicio del siglo XXI. Finalmente, en la tercera sección hago algunas consideraciones sobre América Latina, y en especial sobre los países que integran el MERCOSUR, intentando mostrar como, a pesar de las tendencias comunes de declive del catolicismo, flujos de grupos confesionales y la difusión de movimientos New Age, pueden ser identificadas formas plurales de vivir y representar las experiencias religiosas en las sociedades de este continente.

## **I – Globalización y religión:**

Hasta el siglo XIX, las religiones de conversión, así como las guerras, representaban las principales fuerzas propulsoras de las interacciones culturales. En el caso del Islam, como bien describió Appadurai (2001), la guerra fue utilizada como instrumento de expansión. Sin embargo, no se puede menospreciar la violencia simbólica practicada por los representantes de la Iglesia Católica contra las comunidades indígenas y, posteriormente, contra los esclavos africanos durante la colonización de América Latina. En el caso específico de este continente, a pesar de constatarse que los flujos humanos oriundos tanto de Europa cuanto de África fueran

acompañados por los flujos de creencias y rituales de naturaleza distintas de las tribus indígenas locales, la expresión religiosa que se impuso como hegemónica fue la de los colonizadores. O sea, tanto la cosmología cuanto las prácticas religiosas de los indios y esclavos africanos fueron combatidas por los españoles y portugueses en nombre del catolicismo y de la civilización, entendidas en ese contexto como sinónimos.

Curiosamente, este papel predominante e histórico del tráfico cultural a larga distancia no ha garantizado la debida atención por parte de muchos de los teóricos contemporáneos de la sociología de la globalización. Incluso aquellos que enfatizan los desplazamientos poblacionales, los procesos comunicativos y la diáspora de ideas o de valores, han reservado un lugar marginal para las relaciones entre el fenómeno religioso, la anulación tecnológica de las distancias de tiempo y espacio y las nuevas formas de sociabilidad. Así, tanto la participación creciente de las corrientes fundamentalistas de los protestantes en el debate público y en la política electoral de Estados Unidos, cuanto la afirmación pública de la identidad musulmana en países del continente europeo, e inclusive la política radical de ciertos grupos judíos que examinadas con más detenimiento podrían ayudar a comprender la tensión entre las fuerzas estandarizadoras y diferenciadoras de los flujos globales, son todavía hoy objetos de estudio de los sociólogos de la religión (Robertson, 1994; Beyer, 1994; Pace, 2005, entre otros). Esto, por un lado, puede expresar la fragmentación del propio campo de conocimiento social; pero, por otro lado, está relacionado con las tesis delineadas por los clásicos del pensamiento social acerca de la incompatibilidad de la religión con la modernidad.

Trabajaré más cuidadosamente esta cuestión en la sección dedicada al paradigma de la secularización, el cual tiene un importante sostén en la tesis de Weber respecto de la creciente racionalización de las esferas de la vida en el mundo occidental. Por ahora, quería registrar que la larga hegemonía de las tesis de reducción continua de la importancia de las religiones en las sociedades modernas nos puede ayudar a entender la reducida atención a los flujos de creencias y prácticas religiosas en los estudios que integran la sociología de la globalización.

Concepto polivalente e impregnado de ambivalencias por los múltiples significados que comporta, la globalización es, generalmente, pensada en términos de una tendencia histórica de reducción de las distancias espaciales y temporales<sup>9</sup>; y, consecuentemente, de intensificación de las interconexiones entre actores sociales individuales y colectivos (empresas, iglesias, Estados-nación, ONGs, movimientos sociales, etc.) que se desplazan o que, aunque se encuentren localizados en los más variados puntos geográficos del mundo, mantienen relaciones a través de los flujos de capital financiero, tecnologías, ideas e imágenes (Mato, 2001). Dicho de otra manera, se trata de un fenómeno multidimensional que comprende procesos de circulación, en una amplitud hoy casi planetaria, de dinero, maquinarias, poblaciones e información. Aunque reconozca la importancia del tránsito del capital y de las maquinarias en las relaciones internacionales y transnacionales, privilegiaré los desplazamientos poblacionales y las diásporas de ideas e imágenes, teniendo en cuenta los objetivos de mi análisis en este artículo.

Una de las cuestiones más discutidas y controvertidas de la sociología de la globalización se refiere a los efectos homogeneizadores de los procesos de circulación mencionados anteriormente. Parte de la literatura que enfatiza el gran desarrollo de los medios de transporte y de comunicación, así como la intensificación de las interacciones reales y virtuales en el mundo actual, identifica entre las principales consecuencias de esos procesos la tendencia a la estandarización cultural y a la formación de una sociedad planetaria o, como lo sugirió Luckman (1998), de una aldea global. Sin embargo, hoy existe una serie de autores que prefiere pensar las consecuencias socioculturales de las fuerzas globalizadoras en términos de doble tendencia, resguardando la tensión entre la homogeneización y la diferenciación de los grupos en

interacción. Así, a pesar de la fluidez del capital, de la desterritorialización de grandes contingentes poblacionales, del flujo tecnológico y de la transmisión en tiempo real de imágenes e informaciones sugiriendo la difusión de las ideologías de consumo y de individualismo, típicas del **capitalismo contemporáneo**, algunas características de los procesos en cuestión son identificadas como responsables de un efecto paradójal que es el refuerzo de la segregación social y de las diferencias culturales entre los actores sociales.

Un punto importante sostenido por Appadurai (1994:317) se refiere a los rumbos y a la intensidad de los diferentes flujos con fuerza globalizadora. Según este pensador, si bien la circulación de las maquinarias, de las personas, del dinero, de las ideas y de las imágenes variaron en alguna medida en todas las épocas históricas, la velocidad, la escala y el volumen que cada uno de esos procesos adquirió en la actualidad “es tan grande que las disyunciones se tornaron fundamentales para la política cultural global”. Dicho de otro modo, **la movilización humana, el flujo tecnológico y las transferencias financieras no sólo están sujetos a sus propias restricciones, sino que también son influidos por los incentivos políticos o tecnoambientales ofrecidos por las diferentes sociedades**. Además, cada uno de ellos puede inhibir o servir de parámetro para el desenvolvimiento de los demás, lo que produce una relación profundamente disyuntiva de las diferentes especies de flujos por donde se desplazan las ideas y las imágenes. Esa capacidad de acomodar entre sí una relación disyuntiva se encuentra, por lo tanto, en la raíz del actual proceso de producción de las diferencias culturales.

Con una mirada más centrada en el carácter desigual del capitalismo en tiempos de intensificación de las fuerzas globalizadoras. Bauman (1999: 8), expone la ambivalencia del fenómeno aquí tratado en los siguientes términos: **“La globalización divide en la misma medida en que une**; las causas de división son las mismas que promueven la uniformidad del globo. Juntamente con las dimensiones planetarias emergentes de los negocios, las finanzas, el comercio y el flujo de información, se pone en marcha un proceso ‘localizador’, de fijación del espacio. Estos dos procesos estrechamente interconectados introducen una tajante línea divisoria entre las condiciones de existencia de poblaciones enteras, por un lado, y por los diversos segmentos de cada una de ellas, por otro. Lo que para algunos aparece como globalización, es localización para otros.”

En esa perspectiva, **la anulación tecnológica de las temporales y espaciales, lejos de homogeneizar la condición humana, tiende a polarizarla**. Los sectores sociales que disponen de recursos económicos y cognitivos forman una elite culta y transnacional que no sólo recorre el mundo en viajes de negocios, estudios y turismo, sino que también tiene acceso a varias redes de informaciones, servicios e imágenes a través de las más recientes y sofisticadas tecnologías de comunicación. Por otro lado, **los segmentos sociales más pobres que representan la mayor parte de la población mundial se ven obligados a permanecer en localidades de recursos escasos** –sea por sus propias dificultades financieras y lingüísticas, sea por las políticas de control de inmigración y por la discriminación étnico-religiosa en las sociedades más desarrolladas- y quedar al margen de esas fuerzas globalizadoras. Y lo más paradójal: la comprensión de las dimensiones espaciales y temporales termina provocando una falta de diálogo entre la elite culta y los segmentos populares que componen las sociedades. Ese es un punto interesante que retomaré cuando trate los riesgos implícitos en la tendencia de los científicos sociales de pensar la religiosidad de América Latina a partir de categorías analíticas y de modelos teóricos europeos o norteamericanos. Por ahora, quería llamar la atención sobre la contribución de los autores de nuestro continente para el debate sobre la globalización.

No son pocos los que identifican en la raíz de la perspectiva hoy denominada de estudios culturales los escritos de **García Canclini y Martín Barbero** acerca de las sociedades

latinoamericanas. Esos autores<sup>10</sup> han demostrado una preocupación por estudiar la globalización desde el punto de vista de los que consumen los productos culturales y/o de los encuentros y desencuentros entre culturas; y ciertamente contribuyeron en el rescate de la dinámica de la interacción social y de la negociación de sentidos hacia el centro del debate actual. Dicho de otra manera, sin olvidar las asimetrías de poder existentes entre los grupos sociales, estos científicos sociales participaron en la formación de una vertiente teórica que piensa los flujos como procesos sociales en los cuales los actores locales y globales se forman, transforman, colaboran, entran en conflicto y negocian (Mato, 2001: 131). En ese sentido, es interesante observar que, entre los puntos más incitantes de las discusiones contemporáneas en nuestro continente, se encuentra el tema de la asimetría de la globalización cultural.

Siguiendo el camino abierto por Appadurai (Mato 2001) quien ha contribuido para el avance de esa perspectiva en la medida en que enfatiza el carácter transnacional de la propia producción científica y presenta las categorías analíticas que constituyen las bases de las teorías y de los discursos académicos como un tipo especial de representación social. En la visión de este autor, las pautas de investigación de las comunidades científicas de América Latina están influenciadas no sólo por las diásporas de los intelectuales – voluntarias y forzadas- y de las ideas y temas, sino también por las relaciones inter y transnacionales de los actores locales con actores globales. De modo que la conciencia sobre el fenómeno de la globalización es resultado no sólo de los flujos de sistemas teóricos y modelos explicativos, sino también de la influencia de la política de actores colectivos globales como la ONU, el Fondo Monetario, los bancos bilaterales, los movimientos sociales de carácter transnacional, etc. Desde el punto de vista de este artículo, lo que me parece más interesante es que este tipo de argumento permite reconocer las distintas formas en que los actores locales se representan y representan la globalización, y de este modo, reconocer las distintas formas de conciencia de la globalización.

Esta es una cuestión muy importante tendiendo en cuenta que una crítica común a los estudios que trabajan en el marco de la globalización ha sido justamente el énfasis desmedido en algunas tendencias en curso en las sociedades europeas y en los Estados Unidos, en detrimento de las distintas formas de reacción de los actores individuales y colectivos que componen las formaciones sociales latinoamericanas a tales tendencias. En este sentido, uno de los puntos más destacado por los estudiosos ha sido la doble tendencia a la secularización y al fundamentalismo.

## II – La secularización de las sociedades y el fundamentalismo religioso:

*“..la globalización es un proceso de descomposición de la identidad individual y colectiva que fragiliza los límites simbólicos de los sistemas de creencias y pertenencia. La consecuencia es la aparición de una doble tendencia: o la apertura al mestizaje cultural o el refugio en universos simbólicos que permiten continuar imaginando unida, coherente y compacta, una realidad social profundamente diferenciada y fragmentada” (Pace, 1999:32).*

Aún cuando a lo largo de las tres últimas décadas se haya discutido, y mucho, la crisis del paradigma de la secularización, es innegable que la tesis del declive del valor cultural de la religión y de la autoridad de las instituciones confesionales en las sociedades contemporáneas continua siendo la gran cuestión de la sociología de la religión. En este sentido, incluso los autores que interpretan las expresiones religiosas contemporáneas como el “retorno de lo sagrado”, “la revancha de Dios” (Kepel, 1992) o “la adaptación de la religión a la sociedad post-

secular” (Habermas, 2005), tienden a adoptar la categoría de “secularización” como uno de los polos de un sistema clasificatorio que encuentra su contraste en el término fundamentalismo. O sea, parte de la tesis de la racionalización de las esferas culturales y políticas para construir una nueva antinomia sociológica que se inspira, por un lado, en las sociedades liberales occidentales y por otro en las experiencias de las repúblicas musulmanas de Asia y de África, para componer la dualidad de secularización y fundamentalismo. Y es esa perspectiva dual que predomina en los análisis sobre los efectos de las fuerzas globalizadoras en la esfera religiosa, en una traducción de lo que Giddens (1991) llamó como tendencias de destradicionalización y de refuerzo de las tradiciones locales.

De modo general, se verifica una fuerte inclinación de los sociólogos en asociar los flujos globales a los procesos de subjetivación de creencias y de ampliación de la autonomía de los actores sociales en relación a las estructuras eclesiales. Así, en la visión de Pace (1997: 39), la globalización “favorece a la secularización” juntando aguas para los molinos del individualismo ético y aumentando la dificultad “de las instituciones que ostentan cierto capital de autoridad y de tradición en la historia para regular, dentro de límites seguros y estables, sus sistemas de creencias”. En la misma dirección, Hervié-Leger (2003:3) argumenta que, en tiempos de globalización: “el hecho principal no es la reducción del credo, sino su diseminación individualista independiente de los grandes ‘códigos del credo’ definidos por las instituciones religiosas. En una sociedad donde la autonomía de los individuos se afirma en todos los sectores, la creencia religiosa no es una excepción. Más que decantarse por la conformidad con las “verdades” enarboladas por las instituciones, los individuos se unen a la autenticidad de una búsqueda espiritual personal y se ‘elaboran’ cada vez más libremente relatos creyentes que les permiten aportar un sentido subjetivo a su experiencia del mundo.”

No es difícil percibir la influencia de Weber en este debate donde las dos dimensiones del proceso de secularización, la cultural y la social, aparecen bastante articuladas. Partiendo de la experiencia de las sociedades europeas, esos autores no perciben los problemas epistemológicos de presentar de manera vinculada las hipótesis de difusión de los procesos de racionalización religiosa y de racionalización jurídico-legal, como si la separación entre el Estado y la Iglesia no fuese una experiencia histórica circunscripta a determinadas sociedades y como si la forma de relación de esas instituciones fuese similar en las diferentes formaciones sociales que integran el mundo occidental. En la siguiente sección, llamaré la atención sobre la relación peculiar de la Iglesia Católica con el Estado argentino para ilustrar las dificultades en emplear el término “secular” para clasificar esa sociedad. Aquí, sin embargo, quería retomar la contribución de Appadurai (2001) y enfatizar la necesidad de que los estudios sobre el fenómeno religioso en la contemporaneidad incorporen el análisis de las restricciones y de los incentivos de las instituciones locales a los flujos globales, así como de las negociaciones de sentido en torno a ideas y/o creencias en circulación. Al final, fiel al Weber de la sociología comparativa, creo que los procesos de racionalización pueden darse en varias direcciones y es estudiando las diferentes experiencias de las sociedades nacionales y de sus interconexiones con el mundo global como podremos tener una mejor comprensión de la realidad actual.

Investigaciones recientes sobre la participación de los actores religiosos evangélicos – colectivos e individuales- en el juego político brasileño demuestran que si, por un lado el proceso de privatización religiosa se torna cada vez más visible, por otro, se verifica una tendencia al refuerzo de la actuación de instituciones eclesiales en la esfera pública y a la inserción de especialistas de lo sagrado en los poderes legislativo y ejecutivo del país<sup>11</sup>. Ese desplazamiento de las fronteras fomenta la controversia actual de si estaríamos frente a una politización de la religión o si por el contrario estaríamos viviendo una “religiosización” de la política. En la

realidad existen grupos y actores religiosos individuales que valorizan esos poderes, interpretándolos como un espacio de disputa de las comunidades confesionales frente a los privilegios de la Iglesia Católica en el país. De ese modo, más que una reacción al Estado secular, esas iniciativas sugieren un refuerzo del modelo liberal de organización política, aún cuando se pueda identificar algunos actores con pretensiones más tradicionalistas.

Aquí se debe registrar el uso generalizado, no sólo en los medios de comunicación, sino también entre los sociólogos de la religión, del término “fundamentalismo” para los grupos religiosos que presentan ideologías y formas de sociabilidad más tradicionales. Creado originalmente para caracterizar a las posiciones doctrinarias de los segmentos evangélicos norteamericanos frente a la teología liberal del final del siglo XVIII e inicio del siglo XIX, esa categoría viene siendo usada sin ningún cuidado para calificar desde los pentecostales en expansión en América Latina hasta los musulmanes que quemaron banderas, apedrearon las embajadas y promovieron boicots a los productos de países occidentales en Siria, en Damasco, Indonesia, etc., en respuesta a las acusaciones publicadas en un diario dinamarqués. Sin embargo, una investigación cuantitativa realizada recientemente en diez países del mundo identifica diferencias en la forma de vivir la fe, en la moralidad sexual y en las ideas y actitudes políticas de los que se declaran pentecostales<sup>12</sup>: Sólo para ilustrar, en siete de los países investigados la mayoría de los pentecostales son favorables a la separación entre el estado y la iglesia, reforzando la necesidad de cautela en el uso generalizado del término “fundamentalista”.

De cualquier manera, es importante destacar que existe una fuerte inclinación de los científicos sociales a interpretar la presencia de los grupos tradicionalistas en el mundo actual en términos de una consecuencia de la globalización y de la propia secularización<sup>13</sup>. En esa perspectiva, el fundamentalismo se torna un producto endógeno de la esfera de lo sagrado y la “modernidad religiosa” se inscribe en una zona de tensión entre dos tendencias: la de “banalización de las fronteras inter-religiosas, liberalización institucional y ‘bricolage’ individual de creencias”, por un lado, y “la de refuerzo de las identidades comunitarias”, por otro (Hervíe-Leger, 2003: 4).

Parte de la literatura asocia esta tendencia al comunitarismo al proceso de movilización poblacional, pero otra parte, principalmente aquellos pensadores más preocupados por las desigualdades económicas promovidas por el capitalismo, prefiere enfatizar los vínculos de esa tendencia con la segregación social promovida por la globalización. En la primera línea de razonamiento, la desterritorialización de poblaciones trabajadoras favorece el flujo de formas de tradicionalismos hacia las sociedades relativamente más prósperas, ya que frecuentemente se genera “un *“sentimiento exacerbado e intenso de críticas y de apego a la política del país de origen”*”. Por eso, es posible hablar de “fundamentalismos globales” cuando se enfrenta el desafío de interpretar las comunidades hindúes e islámicas en Europa (Appadurai, 1994:318). Ya los que analizan el tradicionalismo a partir de las desigualdades de condiciones de los segmentos sociales que participan en los procesos de globalización apuntan a la segregación y a la marginalización social progresiva como los factores propulsores de las identidades comunitarias. De acuerdo con esa vertiente, los fundamentalismos encontrarían un terreno más fértil en los sectores marginalizados de las formaciones sociales contemporáneas. Así, tendríamos una cultura secular y globalizada en las elites económicas y cultas, que por eso mismo pueden ser transnacionales, conviviendo con expresiones culturales más tradicionalistas en la base de la pirámide social de las diferentes sociedades. En palabras de Bauman: “Las tendencias neotribales y fundamentalistas, que reflejan y articulan las vivencias de los beneficiarios de la globalización, son hijos tan legítimos de ésta como la tan festejada ‘hibridización’ de la cultura superior, es decir, la cultura de la cima globalizada.” (Bauman 1999:9)

Ciertamente, las condiciones asimétricas se agudizan con la intensificación de la circulación de los segmentos trabajadores en busca de empleo y tierras, o forzados por las situaciones de guerra. De la misma forma, es innegable que, como la movilización se produce en dirección a las sociedades más prósperas, existe una inclinación de que el sentido común asocie los sectores tradicionalistas con los *outsiders*, generando muchas veces los **conflictos xenófobos**. Sin embargo, no se puede ignorar que las tendencias en dirección a la secularización y al tradicionalismo pueden encontrarse en el interior de las sociedades más distintas y que la característica tradicional de los grupos no siempre se debe a los valores de los migrantes externos. Pero esta discusión sólo avanzará en la medida en que investigaciones empíricas y comparativas, incluyendo grupos religiosos en diferentes formaciones sociales, proporcione nuevos elementos para la explicación de la relación del fenómeno religioso con las otras dimensiones de la vida social contemporánea.

### III - Religiones transnacionales en América Latina

Caminando por el centro de Buenos Aires, a pocos metros del monumento más representativo de la ciudad, el obelisco situado en la Avenida Nueve de Julio, se puede encontrar, en el medio de los muchos letreros iluminados que anuncian una casa de Bingo, un local de Mac Donald, varias farmacias y locutorios o cybers, un cartel de la Iglesia Universal del Reino de Dios. Con los colores azul, rojo y blanco que marcan la denominación en los más de veinte países del mundo en que actúa, el letrero llama la atención en primer lugar por la posición vertical y su tamaño acompañando a los cuatro pisos del edificio arriba del cartel existente en las fachadas estandarizadas de sus templos. Se destaca también por la inscripción, justo debajo del símbolo de la Iglesia –el corazón rojo con una paloma blanca en su interior- del número de registro del grupo confesional en la Secretaría Nacional de Cultos de aquel país. Yo ya conocía algunos templos de esta iglesia en otras metrópolis del mundo, pero nunca había visto nada semejante y me puse a pensar el significado de estas pequeñas diferencias en la representación de un grupo conocido por la estandarización y fuerte control sobre las imágenes, celebraciones y narraciones de sus integrantes.

El sentido vertical del cartel era una estrategia para que el templo no pasara desapercibido por lo peatones en una calle que es estrecha y que son innumerables los anuncios de neón que indican los atractivos comerciales y gastronómicos que están instalados allí. El nombre de la Secretaría y del registro en el mismo tiene que ver con el estatuto jurídico diferenciado de los grupos religiosos en la sociedad argentina. Cabe recordar que la única estructura eclesiástica reconocida jurídicamente como iglesia y, por lo tanto, como institución pública en ese país es la Católica. La Constitución en vigencia no deja dudas sobre la preeminencia de esa entidad religiosa una vez que su artículo segundo establece que “El gobierno federal sostiene el culto católico apostólico romano” (Wynarkczyk, 2003:52). Las demás instituciones religiosas son consideradas de derecho privado y deben, según el artículo 33 del Código Civil, inscribirse en la Secretaría Nacional de Culto que les va a conceder no sólo el número de registro que les garantiza la apertura de los templos, sino también el estatuto eclesiástico. Aún cuando el gobierno actual no siga estrictamente la legislación sancionada durante la dictadura militar para regular los cultos, la desigualdad en el tratamiento de los diferentes grupos religiosos en la esfera pública es muy grande. Según Wynarkczyk (2003:52): “La iglesia católica es beneficiada por sueldos que el estado le paga al clero, incluyendo los seminaristas, mediante recursos impositivos recolectados entre católicos, otros creyentes y no creyentes; dispone de una situación privilegiada para acceder las capellanías en las fuerzas armadas y de seguridad, la erección de monumentos a

la virgen en espacios públicos y oficinas gubernamentales, el acceso a fuentes de dinero aplicable en tareas de acción social; también dispone de mayores posibilidades para la apertura en regla de medios de comunicación radiales y televisivos.”

Como se puede percibir, en un contexto sociocultural en el que las fronteras entre Estado e Iglesia Católica se muestran tan tenues es preciso mucha cautela en la aplicación del concepto de secularización creado para designar el proceso de separación de las esferas religiosa y política en Europa. Tendré oportunidad de volver sobre este punto más adelante cuando discuta la cuestión de la tendencia a la secularización. Por ahora, quería destacar el apoyo concedido por la mayor parte de la Jerarquía Católica a la dictadura militar y erigir la hipótesis de que este alineamiento del clero de la iglesia hegemónica con la derecha y con los militares haya favorecido la representación de Argentina como una sociedad secular y alimentado el prejuicio en relación a las religiones en general. Con la triste marca de 30 mil desaparecidos políticos en el período dictatorial, es comprensible la disconformidad de aquellos sectores sociales que buscan la reconstrucción democrática con la institución religiosa dominante. Entretanto, queda la duda de si el hecho de negar la fuerza de este actor colectivo en la escena política es la mejor estrategia para garantizar una esfera legal y política más autónoma.

Pero volvamos al templo de IURD, pues allí dentro descubriría otras adaptaciones de la iglesia brasileña en tierras porteñas: la bandera de Argentina en el púlpito. En Brasil existen iglesias pentecostales como la Asamblea de Dios, en donde la presencia de la bandera nacional puede aparecer en programas religiosos transmitidos por la televisión o también en algún templo, pero nunca encontré una bandera en las iglesias de IURD que he visitado, sea en Brasil o en el exterior. En las lecturas de los estudios sobre la iglesia en Argentina no encontré ninguna mención al uso de este símbolo de la patria. Recuerdo bien que uno de los pocos estudios etnográficos y comparativos de este grupo religioso en los dos países enfatizaba otra estrategia de los pastores iurdianos para aproximarse a los sectores populares de Capital Federal: la instalación de un televisor en la calle con la exhibición continua de sesiones de los cultos afro-brasileños para que los porteños conocieran las entidades de aquellas religiones que deberían ser combatidas por la nueva iglesia<sup>14</sup>. O sea, en tierras donde las religiones afro-brasileñas presentaban una presencia incipiente y una historia corta, la iglesia, que tenía entre sus atractivos el embate a las fuerzas malignas del umbanda y del candomblé, se vio obligada a reforzar, aunque de una perspectiva negativa, la creencia en las entidades de aquellas expresiones religiosas.

Es interesante destacar la relación entre estas dos diásporas: la de las religiones afro-brasileñas y la de los grupos neopentecostales brasileños en dirección a los países de América Latina, y particularmente a Argentina. Varios autores<sup>15</sup> ya trataron el tránsito de los bienes religiosos afro-brasileños y de las reelaboraciones realizadas en la implementación y desarrollo de los mismos en los diferentes paisajes nacionales. En la visión de Segato (1997: 226), el proceso de reelaboración es siempre realizado dentro del marco político, étnico, económico y simbólico de cada nación, pero también sufre la influencia de los flujos culturales – sean los de carácter secular, sean los religiosos- oriundos de Estados Unidos, de Europa y de Oriente en dirección al sur del continente latinoamericano. O sea, la desterritorialización de las comunidades afro-brasileñas se produce en un contexto en el que los flujos se entrecruzan en el espacio global y ese entrecruzamiento de ideas, valores y especialistas –tanto de lo sagrado como del conocimiento- ejerce ciertamente influencia en el proceso de resignificación de las creencias, en la forma de sociabilidad de los fieles y de las celebraciones del grupo religioso.

En el caso específico del tránsito de las religiones mediúnicas para Argentina, Alejandro Frigério, siguiendo una perspectiva teórica distinta de la anterior, llama la atención hacia el esfuerzo realizado por los *pais* y *mães de santo* en la creación de puentes cognitivos entre el

catolicismo cultural y el umbanda, así como en la ampliación de la legitimidad de los grupos de esa tradición religiosa. De acuerdo con este autor, más allá de explorar los elementos del catolicismo popular que presentaban similitud con la lógica religiosa del umbanda –la creencia en una multiplicidad de seres espirituales (santos/entidades) que pueden ayudar a las personas a resolver problemas específicos sería una de las más importante de ellas- *pais* y *mães de santo* procuraban: “ampliar, reforzar y expresar más claramente ciertos temas presentes en los marcos interpretativos de sus clientes, pero que no estaban muy desarrollados debido a su estigmatización por las religiones oficiales, tales como la creencia en la eficacia de la magia, la existencia de los daños causados por terceros y la posibilidad de movilizar un ser espiritual protector”(Frigério, 1997: 160).

Para atenuar la intolerancia y, principalmente, defenderse de las acusaciones de los medios de comunicación local de que el umbanda sería una “secta mágica”, los especialistas de lo sagrado desarrollaron estrategias de adaptación a los valores sociales locales enfatizando en un primer momento el carácter religioso de los grupos umbandistas y de batuque. El fracaso de esos esfuerzos haría que los actores religiosos intentaran posteriormente establecer una identificación mayor de esas expresiones religiosas con el Africanismo y la cultura de grupos étnicos importantes en el desarrollo del continente latinoamericano (Frigério, 1997:167). Recurso que también se mostraría limitado y añadiría poco a los grupos confesionales en cuestión.

Para los propósitos del presente artículo, lo que me interesa registrar es que el tránsito de las religiones afro-brasileñas favoreció de alguna manera la implantación de la IURD en Argentina. Y tanto es así que su estrategia inicial fue la difusión de imágenes de este tipo de religiosidad a los transeúntes del centro de la capital argentina que, sin duda alguna, es donde la cultura del psicoanálisis dejó su marca más fuerte. Y aquí me tengo que remitir, aunque sea rápidamente, al carácter selectivo, segregador y diferenciador de las fuerzas globalizadoras. Como ya mostraron varios autores (Bauman,1999; Mato, 2001; Hopenhayn,2001, entre otros), los flujos de bienes –sean los materiales o los de carácter más ideológico- alcanzan de manera diferenciada a los distintos sectores sociales en interacción social y algunos son inclusive marginalizados de este proceso al no disponer de recursos –económicos y cognitivos- para participar del proceso de intercambio en escala global. Este es un punto importante, porque me parece que, si por un lado se puede constatar una influencia de la cultura del psicoanálisis –originaria de Europa- en el universo simbólico de las capas medias urbanas de Buenos Aires, por el otro, el aumento de las inmigraciones de los países vecinos, el crecimiento del desempleo y de la pobreza en las últimas décadas amplió el sector marginalizado de las tendencias globalizantes europeas, y favoreció la difusión de las expresiones religiosas emocionales en el país, en especial el neopentecostalismo que aprovechó los senderos abiertos por las expresiones afro-brasileñas.

Es bueno recordar que la IURD no es la única institución pentecostal brasilera en tierras argentinas y que existen iglesias autóctonas de ese ramo del protestantismo que son mucho más importantes en términos numéricos –tanto de templos cuanto de pastores y fieles. De cualquier manera, es interesante verificar cómo la institución calificada por los medios de la “iglesia de los pastores brasileños” fue adoptando poco a poco nuevos elementos simbólicos y se fue adaptando a la realidad cultural del país. La colocación de la bandera de Argentina en el púlpito es sin dudas un esfuerzo de adaptación en una formación social con fuerte sentimiento nacionalista y una histórica rivalidad con Brasil. Visité varios templos de distintas agremiaciones religiosas y pude verificar que en varias de ellas la bandera nacional está presente, pero encontré iglesias como la de Rey de Reyes del reverendo Claudio Freidzon, en el barrio de Palermo, donde este símbolo no aparece. De cualquier manera, el significado del uso de la bandera local en una iglesia transnacional asume características distintas a los ojos de una investigadora brasileña.

Con pastores predicando en portuñol y varios obreros con una identidad étnica más próxima a la de Pelé que a la de Maradona, la motivación de la jerarquía de la IURD para adoptar el uso de la bandera azul y blanca parece ser la reducción de la hostilidad al grupo *outsider* y la creación de un puente simbólico entre el mismo y los actores locales. De cualquier manera, existen usos múltiples de los símbolos nacionales por parte de las entidades religiosas. En el templo de la Iglesia Visión Del Futuro, en el barrio de Belgrano, que curiosamente tiene en el interior de la letra *o* que compone la palabra visión un diseño del globo terrestre, encontré diez banderas pertenecientes a diferentes países alineadas al lado de la bandera argentina. Y allí el significado de la exposición es otro: mostrar las tierras conquistadas por el grupo local para Dios. Como vimos en la introducción de este artículo, el proyecto de universalización del cristianismo es muy antiguo. La novedad se encuentra en el hecho de que se multiplicaron los grupos religiosos con aspiraciones expansionistas y en desplazamientos territoriales.

El slogan ¡El Mundo Entero Para Cristo! fue creado por la Iglesia Rey de Reyes para justificar el envío de pastores y misioneros hacia otros países a través del Ministerio de la Nación. Iniciativas de esa naturaleza sirven para demostrar que el flujo de bienes culturales no sigue una dirección única, y que son múltiples los sentidos del tránsito de las creencias y de las prácticas religiosas en las sociedades actuales. Esto, claro está, depende no sólo de la capacidad organizativa y de los recursos económicos del grupo confesional, sino también de la incorporación de tecnologías que permiten el acceso a un número cada vez mayor de personas. No son pocas las iglesias en América Latina que disponen de páginas de Internet y que usan ese espacio para ofrecer informaciones sobre su expansión en el mundo y interrelacionar sus iglesias. Los recursos son de lo más diversos: el portal de la iglesia Rey de Reyes, además de sus informaciones en español, ofrece la posibilidad de una segunda lengua, el inglés, para el internauta; ya la Universal dispone de páginas en los servidores de los países en donde se instala y en el caso de Argentina usa el español, lengua local, para comunicarse con sus fieles.

Aún en lo que se refiere a las tecnologías de comunicación, quería registrar que una de las cosas que más me llamó la atención en la observación participante que realicé en los grandes templos pentecostales y neopentecostales de Buenos Aires, fue el espacio concedido a las cámaras y micrófonos para la filmación y grabación de los cultos que serían posteriormente transmitidos en televisión. En varias iglesias las filmadoras están en lo alto, en frente del púlpito y bien en el centro del edificio, dando la impresión de que el culto y las palabras del pastor siguen las exigencias de un tiempo que no es el real, de un espacio que va mucho más allá de las puertas del templo y de una comunidad que extrapola a los fieles de la denominación. En la Iglesia Universal del Reino de Dios, en donde el uso de la tecnología es más intenso y las cámaras están dispuestas no sólo para registrar las imágenes para los programas televisivos, sino también para controlar a los fieles dentro de los templos, una grúa permite el constante desplazamiento de las máquinas filmadoras en busca de las mejores imágenes para el público televisivo. En el momento del testimonio, cualquier problema tecnológico es sorteado por los pedidos de disculpas del pastor y la solicitud para que el fiel recomience su relato, y el número de los que pueden hablar siempre es bastante inferior al número de los que desean expresarse. Al final, la celebración tiene en cuenta también el tiempo del medio televisivo.

La utilización de tecnologías de comunicación cada vez más sofisticadas por parte de los grupos religiosos en expansión resulta no sólo en ajustes en la duración y en el formato de las celebraciones, sino también en la incorporación de una gramática que se distancia de las cuestiones teológicas para dar cuenta de los problemas de la especie humana que va de los temas económicos y de política internacional hasta cuestiones ecológicas. Efecto y expresión de los procesos de globalización, esa tendencia de adaptación de las religiones a los tiempos actuales es

explicada por Pace (1997: 38) en función de la lógica de los medios de comunicación de masas que una vez aceptada y utilizada acaba favoreciendo el lenguaje de las emociones y de los afectos en detrimento de las “grandes construcciones filosóficas y escatológicas”. Siguiendo esa tendencia de secularización de sus temas, “las religiones encuentran más facilidad para entrar en circulación y consiguen una gran audiencia o imponerse en un mercado de mensajes abarrotado, que tiene delante de sí a un público que tendencialmente no aprecia los discursos largos y complejos, sino más bien los “efectos especiales y de breve duración”

La ausencia de datos censados sobre la religiosidad de la población y el número muy reducido de investigaciones empíricas cuantitativas en el área de la religión dificultan una evaluación del suceso de estas estrategias como así mismo del potencial de crecimiento de esos grupos en las distintas capas sociales del país. Pero las investigaciones cualitativas sugieren que la base social del neopentecostalismo sería constituida, como en los demás país del continente, por los sectores más carentes, menos escolarizados y marginalizados de la sociedad. Segmentos sociales, dígame de pasaje, donde el acceso a la cultura secular se ha mostrado más restringido y donde el uso de la magia como medio de salvación parece ser más recurrente.

Pero no es sólo ese ramo del evangelismo el que parece crecer en Argentina. Los movimientos transnacionales de la Nueva Era y de la Renovación Carismática también se encuentran en expansión y es importante verificar cómo esa fermentación contemporánea de religiosidades es interpretada por el sociólogo de la religión Mallimaci, que se destaca entre los autores latinoamericanos por el empeño en analizar el fenómeno en cuestión dentro del marco del proceso de globalización: “Asistimos a una reconfiguración mundial de las relaciones entre sociedad, Estado-Nación, imperio e instituciones y creencias religiosas en todos los niveles. La debilidad y crisis de la “oferta política partidaria” nacional en América Latina y otras zonas del planeta, dado que han dejado de ser creíbles sus “promesas de vivir mejor” fruto de la impotencia frente a la actual globalización excluyente que vivimos, vuelve a plantear el papel de lo religioso como dador de sentido y anunciador de promesas de salvación en nuestras sociedades secularizadas” (Mallimacci 2001:17)

Como se puede percibir aquí, también la representación de la sociedad aproxima a Argentina a las formaciones sociales europeas seculares y la revitalización religiosa es interpretada como una consecuencia de la crisis de legitimidad por la que pasan las instituciones políticas en el continente. En ese caso, el discurso religioso retoma su importante función cognitiva para gran parte de los segmentos excluidos de la globalización, pero también puede ser utilizado, como en el caso de los Estados Unidos y de los países musulmanes, para “fortalecer el debilitado y desanimado discurso político”, o sea para movilizar a los grupos sociales. El discurso mesiánico de Hugo Chávez en Venezuela y el esfuerzo de Anthony Garotinho por construir una red de apoyo político entre los diferentes grupos de orientación evangélica en Brasil demuestran la pertinencia de esa asociación del pentecostalismo con la falta de credibilidad de las instituciones políticas en el continente latinoamericano. Lo que este tipo de argumento no explica es porqué ese discurso tiene éxito en algunas sociedades y no en otras, una vez que la crisis de esas instituciones parece ser un fenómeno de amplitud mundial.

### **Consideraciones finales:**

A pesar de la matriz religiosa común, América Latina expresa hoy una diversidad cultural y, más específicamente, una pluralidad de formas de relacionarse con lo sagrado, que refuerza las tesis de la ambivalencia de la modernidad y de la asimetría de la globalización cultural. Con una elite económica y una intelectualidad que circula por las grandes metrópolis y centros culturales del mundo, movimientos sociales transnacionales y acceso a las más sofisticadas tecnologías de comunicación, esta configuración geográfica presenta algunos aspectos culturales que la aproxima a las sociedades europeas revelando, no obstante, características distintas no sólo en relación a las mismas, sino también entre sí. Así, si por un lado se observan tendencias de secularización de las instituciones sociales y de subjetivación de los códigos de creencias, se percibe por otro que el ritmo y el alcance de tales tendencias varían en función de algunos factores como la composición étnica, las relaciones entre los Estados y la Iglesia Católica, el acceso a la educación formal, la cultura política, y los grados de institucionalización de la sociedad civil de cada país.

Así, aún cuando la Argentina presenta índices de escolarización y de desigualdad económica que la distingue de la mayoría de los países de América del Sur, la relación del Estado con la Iglesia Católica es mucho más compleja que la de las sociedades vecinas, verificándose una gran interferencia de la jerarquía católica en las legislaciones relacionadas a la educación sexual y a la salud reproductiva. A pesar de la fuerza política de esa estructura eclesiástica se observa la caída continua del número de fieles y una creciente autonomía de los que preservan la identidad católica en relación a la doctrina y a la moral de la institución. Siguiendo una tendencia más general de América Latina, el declive del contingente católico parece estar también asociado a la expansión de grupos pentecostales de origen autóctono y al flujo creciente de iglesias transnacionales y movimientos religiosos que innovan en la asociación de la espiritualidad con el ocio y los bienes de consumo.

Valorizando el individuo y adoptando un mensaje de contenido más ético y humanista que teológico, las nuevas expresiones religiosas pueden ser interpretadas como una consecuencia de la secularización en la esfera religiosa, pero en un proceso con características distintas de las experiencias europeas que inspiraron las tesis de la racionalización de la sociedad. Hoy la circulación de ideas y de valores o la interconexión de los actores sociales es mucho mayor, ampliando las posibilidades de elecciones de los individuos frente a las ideologías y a los discursos religiosos e, consecuentemente, intensificando el tránsito de los mismos por los movimientos sociales y de carácter confesional. Así, la aceleración de los procesos de circulación estimula las diásporas no sólo de los valores de inspiración iluminista y humanista – estado secular, democracia, derechos humanos, justicia social, etc.- sino también de las narrativas religiosas que pueden estar relacionadas a los valores anteriores o presentarse como una alternativa a las ideologías de carácter más secular.

Si el razonamiento desarrollado arriba es correcto, los estudios sobre la cultura y la política en América latina ganarían mucho con la intensificación del debate con los antropólogos y los sociólogos de la religión y con la ampliación de las investigaciones comparativas sobre las formas contemporáneas de religiosidad en los diferentes países del continente.

### Referencias bibliográficas:

APPADURAI, Arjun *La modernidad desbordada: dimensiones culturales de la globalización*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2001.

\_\_\_\_\_ “Disjunção e diferença na economia cultural global”. In Featherstone, Mike (org.) *Cultura Global*. Petrópolis, Vozes, 1994.

ARIZPE, L. “Cultura, creatividad y gobernabilidad”. In Matos, Daniel (org.) *Estudios Latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización*. Buenos Aires: CLACSO, 2001.

BAUMAN, Zygmunt *La Globalización – Consecuencias humanas* . Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires, 1999.

BECK, Ulrich *Qué es la Globalización?* Buenos Aires, Paidós, 2004.

BEYER, Meter F. “A privatização e a influência pública da religião na sociedade global”. In Featherstone, Mike (org.) *Cultura Global*. Petrópolis, Vozes, 1994.

CAROZZI, María Julia “Nova Era: A autonomia como religião. In Carozzi (org.) *A Nova Era no MERCOSUR*. Petrópolis, Vozes, 1999, 149-200.

CASANOVA, JOSÉ “Religiones públicas y privadas” In Auyero, Javier. *Cajá de Herramientas* . Buenos Aires, 1999, p. 115-162.

\_\_\_\_\_ “Secularization” In *International Encyclopedia of the Social Behavioral Sciences*. Vol.20, p. 13786-13791.

CIPRIANO, Roberto *Manual de Sociología de la Religión*. Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores Argentina, 2004.

ESQUIVEL, Juan et alli [...] *Creencias y religiones en Gran Buenos Aires*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmas, 2001.

FRIGERIO, Alejandro “Estabelecendo Pontes: Articulação de significados e acomodação social em movimentos religiosos no Cone-sul”. In Oro, Ari Pedro & Steil, Carlos Alberto *Globalização e Religião*, Petrópolis, Vozes, 1997.

FRIGERIO, Alejandro & Carozzi, Maria Julia “As religiones afrobrasileñas em Argentina”. In Oro, AriP. (org.) *As religiões afrobrasileiras no Cone-sul*. Cadernos de Antropologia, nº10, UFRGS, Porto Alegre, 1993, 39-68.

GELLNER, Ernest *Pós-modernismo, razon y religión*. Buenos Aires: Paidós, 1994.

HABERMAS, Jürgen "Os secularizados não devem negar potencial de verdade a visões de mundo religiosas" Folha de São Paulo, Caderno Mais, 24 de abril de 2005.

HERVIEU –LÉGER, Danielle *Catholicisme français: la fin d'un monde*, Paris, Bayard , 2003

HOPENHAYN, M. “Integrarse o subordinarse? Nuevos cruces entre política y cultura”. In Matos, Daniel (org.) *Estudios Latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización*. Buenos Aires: CLACSO, 2001.

GIMENEZ, V. “La Comunidad, la iglesia, los peregrinos. Formas de sociabilidad en dos grupos católicos emocionales de la periferia de Buenos Aires” In *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, Iser, Vol.23, nº1,2003, p.106

KEPEL, G. *A Revanche de Deus*. São Paulo, Siciliano, 1992.

MACHADO, Maria das Dores C. *Religião e Política*. Rio de Janeiro, Editora Fundação Getúlio Vargas, 2006.

MALLIMACI, Fortunato “Globalización y Catolicismo: La mirada desde arriba y las relaciones cotidianas” in Bidegain, Ana María y Demera, Juan Diego (comp.) *Globalización y Diversidad Religiosa en Colombia*. Bogotá: Unibiblos, 2005, pp. 31-60

\_\_\_\_\_”A situação religiosa na Argentina urbana do fim do milenio”. In In Oro, Ari Pedro & Steil, Carlos Alberto *Globalização e Religião*, Petrópolis, Vozes, 1997, p. 73-92.

MATO, Daniel “Cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización” In Matos, Daniel (org.) *Estudios Latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización*. Buenos Aires: CLACSO, 2001.

MARTIN, Eloisa “La virgen de Lujan: El milagro de una identidad nacional Católica” In *Imaginário*. USP, n6, 2000, pp136-158.

MONTERO, Paula “Secularización” In SARLO, Beatriz [et al.] compilado por Altamira, Carlos. *Temas críticos de Sociología de la Cultura*. Buenos Aires, Paidós, 2002,p.211-213

MOREIRA, Patricia “Demônios do Reino de Deus: a Igreja Universal do Reino de Deus na Argentina”. Dissertação defendida no Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da UERJ, 1998.

ORO, Ari Pedro “Religião e Política no Cone-Sul” In ORO, A.P. & Steil, Carlos(orgs.) *Globalização e Religião*. Petrópolis, Vozes,1997, p.179-200.

ORO, ARI Pedro & Seman, Pablo, Os Pentecostalismos nos países do Cone-Sul: Panorama e estudos”. In *Religião e Sociedade*, Vol. 18, n,]2, ano 1997, p.127-155 .

PACE, ENZO *Sociologia do Islã*. Petrópolis, Vozes, 2005.

\_\_\_\_\_”Religião e Globalização” In Oro, Ari Pedro & Steil, Carlos Alberto *Globalização e Religião*, Petrópolis, Vozes, 1997, pp. 25-42.

PARKER, Cristián “Globalização e Religião: o caso chileno”. In Oro, Ari Pedro & Steil, Carlos Alberto *Globalização e Religião*, Petrópolis, Vozes, 1997.

RIBEIRO, Gustavo Lins Ribeiro “Post-imperialismo: para una discusión después del post-colonialism y multiculturalismo” In Matos, Daniel (org.) *Estudios Latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización*. Buenos Aires: CLACSO, 2001.

ROBERTSON, Roland “Mapeamento da condição global;globalização como conceito central” ”. In Featherstone, Mike (org.) *Cultura Global*. Petrópolis, Vozes, 1994.

SEGATO, Rita “La economía del deseo en el espacio virtual: Hablando sobre Religión por internet” In Segato, Rita, *Las estructuras elementales de la violencia*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmas, 2003.

\_\_\_\_\_. SEGATO, R.L. “Formações de diversidade: nação e opções religiosas no contexto da globalização”. In Oro, Ari Pedro & Steil, Carlos Alberto *Globalização e Religião*, Petrópolis, Vozes, 1997, p.219-248.

SEMÁN, Pablo *La Religiosidad Popular*. Buenos Aires Capital Intelectual, 2004.

SONEIRA, Abelardo Jorge “A situação religiosa nos países do Cone-sul: Comentários”. In Oro, Ari Pedro & Steil, Carlos Alberto *Globalização e Religião*, Petrópolis, Vozes, 1997, 147-149.

WYNARCZYK, Hilário “Entre el legado y los desafíos: Lãs Iglesias Evangélicas em la Argentina .” In Chiquete, D & Orellana, Luis. *Voces Del Pentecostalismo Latinoamericano*, Talcachano, 2003, p.29-59.

## Notas

<sup>1</sup> Una versión preliminar de este artículo fue presentado en 4º Workshop Social and Cultural Dynamics, organizado por INDS e CPDA-UFRRJ durante el año 2006.

<sup>2</sup> Universidade Federal do Rio de Janeiro. [mddcm@ess.ufrj.br](mailto:mddcm@ess.ufrj.br)

<sup>3</sup> Agradezco la ayuda financiera del CNPq y el empeño de la Dra Elizabeth Jelin en hacer agradable e muy productivo mi paso por aquella institución de investigación y enseñanza.

<sup>4</sup> Le agradezco a Eloisa Martin, investigadora de Conicet, por haber llamado mi atención hacia la existencia de imágenes de esa Santa en varias plazas, predios públicos y estaciones de subte de Buenos Aires.

<sup>5</sup> Recuerdo los trabajos de Oro(1997); Oro e Semán(1997); Frigerio e Carozzi (1993), entre otros.

<sup>6</sup> Ver Semán (2004); Wynarczyk (2003).

<sup>7</sup> Principalmente los estudios de Soneira (1997); Malimacci (1997); y Jiménez (2003).

<sup>8</sup> Carozzi (1999).

<sup>9</sup> Ver Giddens(1991) e Bauman (1999)

<sup>10</sup> Existe un conjunto de autores que posteriormente seguirían este camino: Ribeiro (2001); Matos (1999); Hopenhay (2001); Arizpe (2001); entre otros.

<sup>11</sup> Ver Machado (2006)

<sup>12</sup> Los datos de la investigación “Spirit and Power: A 10-Country Survey of pentecostals” pueden ser encontrados en el sitio The Pew Forum on Religion & Public Life: <http://www.pewfoundation.org>.

<sup>13</sup> Ver, por ejemplo, Beyer,1994; Hervie-Leger,2003; Pace, 1997, etc.

<sup>14</sup> Se trata del estudio realizado por Moreira(1998).

<sup>15</sup> Ver, por ejemplo, Oro (1997) Oro & Semán (1997); Segato (1991 e 1997); Frigério & Carozzi (1993); Frigério (1997).