

¿AMÉRICA LATINA YA NO ES CATÓLICA? EL INCREMENTO DEL PLURALISMO CULTURAL Y RELIGIOSO

Cristian Parker Gumucio *

en Jaime Llambias-Wolff (ed) (2013), **América Latina: interrogantes y perspectivas**, York: York University Bookstore, pp. 205- 232

RESUMEN: Estamos en presencia del pluralismo en el campo religioso latinoamericano. América Latina ya no es católica en el sentido tradicional del término. Han crecido las otras religiones - entre ellas los evangélicos y pentecostales - y también es notable la presencia de no creyentes y de «católicos a mi manera». Esta transformación tiene raíces en la expansión de la educación, la influencia del mercado, en el acceso a los medios de comunicación (incluyendo Internet) y en la creciente presencia de nuevos movimientos sociales e indígenas. En conjunto, representan un pluralismo social y cultural que puede servir de base para un avance democrático en la vida política del continente.

Palabras clave: pluralismo, educación, comunicación, Internet, católicos, protestantes, evangélicos.

ABSTRACT: There is now real religious pluralism in Latin America. Latin America can no longer be considered “Catholic” in the traditional sense of the term. Other religions -including Pentecostal Protestantism- have grown and there is now a notable presence of non believers and of those who define themselves as “Catholics on my own way”. This transformation has roots in the expansion of education, in market’s influence, in the access to mass media and to Internet, and in the growing presence of new social movements, including indigenous movements. Together, they constitute a social and cultural pluralism that may provide the bases for greater democracy in political life.

Key words: Pluralism, Education, Communication, Internet, Catholics, Protestants, Evangelicals.

* Doctor en Sociología, Université Catholique de Louvain; Instituto de Estudios Avanzados, Universidad de Santiago de Chile; e-mail: cristian.parker@usach.cl

I. INTRODUCCION

Según afirmaban los expertos hacia fines de la década de 1980, América Latina se estaba volviendo protestante (Stoll, 1990, Martin, 1990). Iniciando la segunda década del siglo XXI, el crecimiento de esas iglesias alternativas se ha detenido o su ritmo se ha hecho lento. Por el contrario, lo que no se puede poner en duda es que las tasas de crecimiento del catolicismo se han estado revirtiendo sistemáticamente en los últimos cien años. Desde lo que se definía como un continente católico estamos ahora en presencia de un claro pluralismo en el campo religioso de América Latina. ¿Qué sentido tiene afirmar que la región ya no es católica, cuando la Iglesia Católica todavía goza de un espacio privilegiado y su influencia es notoria en la sociedad? ¿Está el catolicismo realmente en declive en América Latina?

América Latina ha dejado de ser *católica* en el sentido tradicional del término. Las alternativas al catolicismo no han provenido (salvo las excepciones históricas de Cuba y Uruguay) del crecimiento de la no creencia y mucho menos del ateísmo. Por otra parte América Latina es más *evangélica* sólo en forma relativa.

II. DECREMENTO DE CATÓLICOS E INCREMENTO DE OTRAS OPCIONES RELIGIOSAS.

Los países de América Latina siguen contribuyendo con un segmento relevante del catolicismo mundial que alcanzaba alrededor del 17,5% de la población mundial en 2010. La totalidad de la población católica de los 20 países de la región alcanzaba a más de 500 millones de personas, lo que representa poco más del 42% de los 1.180 millones de católicos a nivel mundial. Con todo, el porcentaje de católicos de Sud América en el contexto global descendió de 28,54% a 28,34% entre el año 2009 y 2010 (Norton, 2012) mientras la proporción de católicos del Sudeste de Asia y de África se elevaban 0,4% respectivamente en el contexto del catolicismo mundial.

No puede afirmarse que América Latina haya dejado de ser *católica* y que se haya vuelto *protestante*. Pero tampoco puede sostenerse que América Latina siga siendo *católica* con las características, el sentido y la significación que lo fuera hacia principios de siglo XX cuando los católicos representaban el 92,3 % de la población o, más recientemente, cuando los católicos seguían manteniendo un porcentaje que se elevaba al 89,7% de la población hacia 1970 (Dussel, 1972; Prien, 1985; Parker 1993). Las estimaciones para el año 2010 hacen descender este porcentaje al 78,1 %. Este porcentaje es para Mesoamérica y el Caribe latino un 78,6% y para Sudamérica un 77,7% de católicos; claro que en este último subcontinente se concentran la mayoría de los católicos latinoamericanos: un 68,8% de ellos.

TABLA 1
PORCENTAJE DE NO CATÓLICOS EN AMÉRICA LATINA¹
ESTIMACION PORCENTAJE DE NO CATOLICOS EN AMERICA LATINA

Países selectos						
Fuente:	WVS	WVS	WCHDB	NM	ARDA- WCHE+CD CH	Barómetro de las Américas
Año(s)	1995- 1997	2005 - 2006	2000	2004	2000-2010	2008
Uruguay	11,3	24,9	29,3	26,6	41,6	47,2
Rep. Dominicana.	16,5	s/d	10,6	11,1	10,4	32,4
Chile	16,3	22,1	22,8	25,0	25,7	31,7
Brasil	17,9	31,1	13,5	20,0	18,8	30,5
Argentina	8,8	10,9	9,2	10,8	15,0	22,9
Perú	10,1	18,9	4,2	11,7	14,1	20,0
Colombia	11,1	14,6	6,9	18,2	6,9	17,3
Venezuela	7,5	9,6	5,6	14,0	11,0	17,5
México	12,1	11,8	6,6	11,0	8,3	15,3
Fuentes: World Value Survey: 1995-1997 y 2005-2006; World Christian						
DataBase 2004; Nationmaster.com, 2004; ARDA 2012, WCHE 2000, CDCH, 2010,						
Díaz-Domínguez 2009;						
Censos: Brasil. Costa Rica. México, 2000; Chile 2002; Perú 2007; Colombia 2008.						
Elaboración propia						

Como se observa (Tabla 1), los datos de variadas fuentes (incluyendo encuestas del World Value Survey, y datos de la World Christian Database, Association of Religion Data Archives, la World Christian Encyclopedia, y The Cambridge Dictionary of Christianity) elevan la tasa media de no católicos de 12 a 17% en los países analizados. Nuestras estimaciones basadas en los datos de la encuesta Barómetro de las Américas de 2008 eleva dicha tasa entre 26% y 27% promedio hacia 2010-2011.

TABLA 2:
PAÍSES DE AMÉRICA LATINA. PORCENTAJE DE
EVANGÉLICOS/ PROTESTANTES.

Estimación Evangélicos y Protestantes en América Latina (2000-2010)				
	Fuentes:	Fuentes Varias *	WCHE+ CDCH **	Barómetro de las Américas
		Hacia 2003	2000-2010	2008
1	GUATEMALA	25	21,9	31,3
2	EL SALVADOR	16	19,9	31,8

¹ Nota Metodológica: no existen datos sobre afiliaciones religiosas suficientemente exactos, derivados de fuentes fiables y estándar y directas en la región latinoamericana. Las dobles afiliaciones, los errores técnicos de los sondeos y censos y el hecho de que las nomenclaturas religiosas varían mucho influyen bastante. Los datos de las propias iglesias tienden a ser autocomplacientes. (Cfr. Hsu, Reynolds, Hackett, Gibbon, 2008; Díaz-Domínguez, 2009).

3	COSTA RICA	15	18,0	20,8
4	ECUADOR	10	16,6	8,3
5	CHILE	15	16,0	15,8
6	BRASIL	15	15,5	19,5
7	PERÚ	10	14,8	12,5
8	HONDURAS	17	14,0	19,5
9	NICARAGUA	10	12,0	28,3
10	VENEZUELA	5	11,8	5,8
11	ARGENTINA	10	11,6	4,2
12	URUGUAY	3	11,1	8
13	PANAMÁ	15	11,0	14,9
14	BOLIVIA	11	9,9	12,9
15	COLOMBIA	3	6,0	9,7
16	PARAGUAY	3	6,0	8,2
17	Rep. DOMINICANA	10	5,6	20,2
18	MÉXICO	6	5,2	5,6
19	CUBA	5	1,8	s/d
*	Fuentes varias hacia 2003: CEPAL y CID-Gallup: Guatemala. Otros porcentajes países derivados de estudios y censos locales.			
**	Fuentes: Datos de la World Christian Encyclopedia, censos, encuestas; The Cambridge Christian Encyclopedia- Años 2000; 2005-2008; 2010; Díaz-Domínguez 2009.			
* y **	Censos: Brasil. Costa Rica. México, 2000; Chile 2002 y Perú 2007; Colombia 2008.			

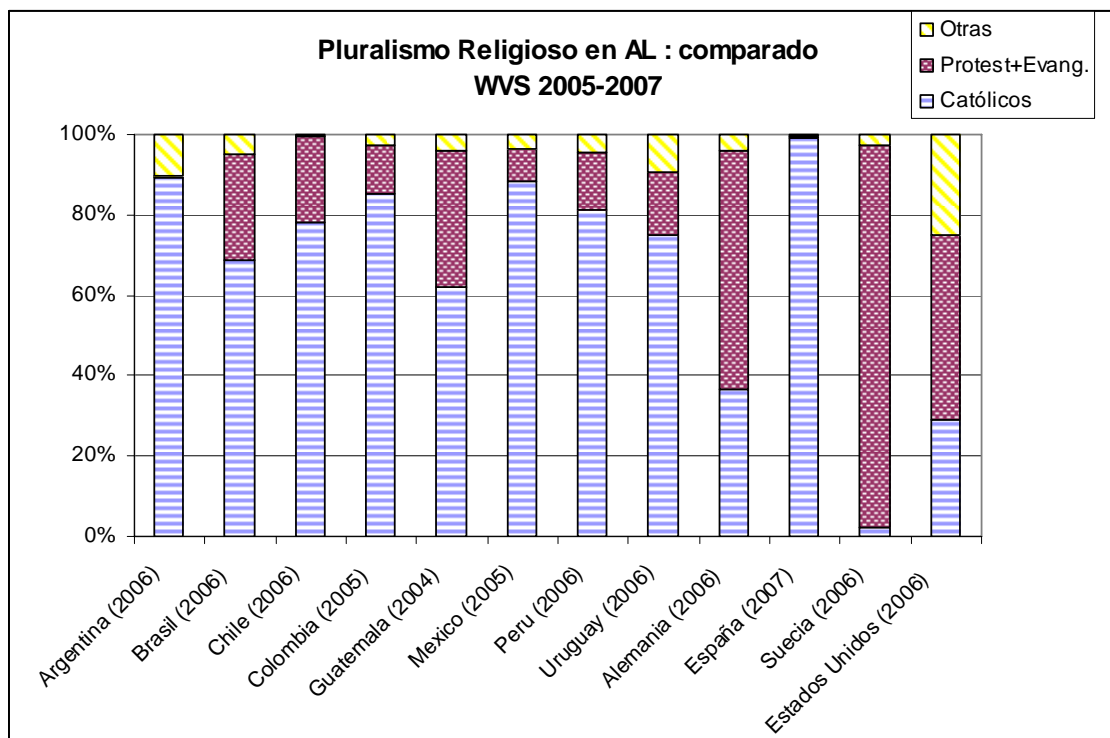
Las cifras que entregaba la Enciclopedia Británica a fines de la década de 1990 indican que los protestantes de América Latina eran un número considerablemente menor que aquellos de Europa, África y Norteamérica; y son casi tantos como en Asia lo que en esta última década no ha variado sustancialmente. Los clasificados como *otros cristianos* (donde presumiblemente se encuentran los pentecostales) tampoco son mayoría en relación a otros continentes: hay muchos más *otros cristianos* en Asia, África y Norteamérica. Por último, los ortodoxos y anglicanos de América Latina constituyen una ínfima minoría en relación con sus comunidades en el mundo. Lejos está América Latina de haberse convertido en un *continente protestante* (ver Freston 2012) (ver Tabla 2).

Si se analizan los datos por subregiones, se distinguen al menos cuatro grupos:

- Países en los cuales hay una cifra más elevada (histórica en algunos casos) de adhesiones a alternativas evangélicas (Brasil, Guatemala, Chile, Honduras, El Salvador, Panamá, Costa Rica).
- Países en que los evangélicos han incrementado su número en décadas más recientes: Ecuador, Nicaragua, Perú, Venezuela, Bolivia, Argentina.
- Países en los cuales hay una elevada presencia de católicos pero cuyos campos religiosos comienzan a pluralizarse (Colombia, República Dominicana, Paraguay, México).

d) Países en los cuales la menor presencia de adhesiones al catolicismo se debe al incremento del fenómeno de la no creencia (Cuba, Uruguay) aunque en el caso cubano la santería es un fenómeno extendido.

GRÁFICO 1
PROTESTANTES, EVANGÉLICOS Y OTRAS RELIGIONES²



Los datos de las encuestas de la World Value Survey de 2005- 2007 ponen en evidencia que la situación de América Latina dista mucho todavía de un panorama de abierto y claro pluralismo religioso (ver Grafico 1) como el que se observa en el vecino Estados Unidos o en Alemania pero, al mismo tiempo, está en una situación clara de mayor pluralismo que el caso español. Como se observa está muy lejos de las características de los países protestantes nórdicos como el caso sueco.

III. FACTORES QUE INFLUYEN EN EL CAMBIO CULTURAL Y EL DEBILITAMIENTO DEL CATOLICISMO.

Hay un conjunto de factores internos que han marcado el debilitamiento del catolicismo en América Latina. En este trabajo no pretendemos ahondar en ellos. Sin embargo es posible mencionar sucintamente: la creciente debilidad institucional (vgr. menor proporción de sacerdotes y agentes pastorales consagrados); la crisis vivida por la teología de la liberación y las CEBs desde la década de los 80; el conservadurismo creciente de la Jerarquía católica en muchos países y sobre todo en aspectos morales; una incapacidad para competir con las otras iglesias en sus orientaciones y acciones misioneras, y

² Tomado de la base de datos de World Value Survey de las encuestas realizadas entre 2005 y 2007 para los países seleccionados. Los datos no incluyen a los "sin religión". Elaboración propia.

una acentuación del aparto y disciplina eclesiásticos en desmedro de una flexibilidad e inserción misionera y pastoral, que la ha llevado a alejarse de las masas creyentes, en las últimas décadas.

Más allá de esos factores endógenos de debilitamiento del catolicismo hay un conjunto de factores sociales, exógenos, que han contribuido de manera decisiva a incrementar un pluralismo religioso ³ y cultural en la sociedad latinoamericana.

Cuatro son los grandes factores que en la trama histórica y estructural de la evolución sociocultural de América Latina, durante este último cuarto de siglo, han influido para que el poder y la influencia de la Iglesia Católica hayan disminuido:

- a) La fuerte influencia de la nueva economía capitalista que promueve una determinada *cultura de consumo* que es funcional a la difusión de valores contradictorios con la cultura católica tradicional.
- b) La influencia del cuarto poder: los medios masivos de comunicación y las NTIC (nuevas tecnologías de información y comunicación).
- c) Las transformaciones en el campo educacional.
- d) La emergencia de la interculturalidad con nuevos movimientos sociales y en especial con el movimiento indígena.

III.1. Nueva economía, cultura de consumo y religión.

América Latina se está incorporando lentamente a la nueva economía y a la cultura del consumo global. Pero lo hace de manera desigual y en forma progresiva. Como se observa en la Tabla 3, se ha incrementado del uso de las nuevas TICs y la ubicación relativa de América Latina en el ranking de la economía digital ubica a los países latinoamericanos en posiciones por debajo de países más desarrollados como EEUU, los países europeos mas avanzados y Corea del Sur, compartiendo posiciones relativas semejantes con países como Turquía, China e India, incluso varios países superando a estos últimos. Todo indica que en las últimas décadas la región se ha venido incorporando a la *economía capitalista global y digital*, aunque de manera desigual y no en forma plena.

Tabla 3
Incorporación de América Latina a la economía digital

Ranking de Economía Digital: America Latina (7 países) y Comparaciones	
	2010

³ Sobre el pluralismo religioso y el catolicismo en América Latina ver Parker (2005) artículo del cual el presente es una versión revisada, profundizada y actualizada. Ver también los aportes sustanciales de Hagopian, Inglehart, Levine, Htun, Romero entre otros, en la obra editada por F. Hagopian (2009). Dos revistas deben ser mencionadas: Dossiê Pluralidade Religiosa na América Latina, en revista Sociedade e Estado, Vol 23, Nº2, mayo-agosto 2008 (ed. por Deis Siquiera y Renée de la Torre) y Religión y Política en una época de Pluralismo, en América Latina Hoy, Revista de Ciencias Sociales, Vol 41, diciembre de 2005 (ed. por Daniel H. Levine). Ver también mis trabajos anteriores de 1996 y 1998.

Chile	30
México	41
Brasil	42
Argentina	46
Colombia	50
Venezuela	55
Ecuador	60
EEUU	3
Corea del Sur	13
Polonia	38
Turquía	43
China	56
India	58
Fuente: The Economist Intelligence Unit	
http://www.yobiplus.com/colombiatic/estadisticas/stats.php?s=5	

Los modelos de desarrollo neoliberales en América Latina -sobre todo a partir de la década de 1990 hasta inicios de la década del 2000 - incrementaron el mercado como mecanismo regulador de la economía y, consecuentemente, redujeron la injerencia del Estado. Aun cuando esa influencia fuese diferencial dada las desigualdades sociales esta nueva preeminencia del mercado ha generado condiciones de posibilidad de emergencia de creencias, discursos, símbolos y rituales religiosos y espirituales (Trombetta, 2003) no porque exista una conexión causal entre actitudes y pautas de consumo y producción religiosa o porque se haya desarrollado un «mercado» de bienes religiosos; sino porque el acceso al mercado y a sus formas de simbolización condicionan estilos de vida que, a su vez y en conformidad a las condiciones existenciales de vida, delimitan las formas que adoptan las religiones y las espiritualidades grupales y sociales.

Se ha dicho que la cultura de consumo (Bell, 1976) generaría una *ética del consumo* en contraposición a una ética del trabajo propia del ethos capitalista, ascético y puritano (Weber, 1969). En un continente de cultura católica secularmente refractario de la ética protestante, ¿qué está sucediendo con la introducción de una cultura de consumo?

Las pautas de consumo que penetraron desde sistemas de marketing norteamericanos no tienen necesariamente que ser *secularizadoras* en el sentido que no lo son en el propio mercado estadounidense. Pero al introducir un estilo de vida ajeno a las culturas latinas del sur, como por ejemplo el fast food de McDonald's que obedece a hábitos culturales norteamericanos (Ritzer, 1996), se está modificando pautas de vida diaria en contextos socio culturales muy distintos a los norteamericanos. ¿Cómo impacta esto en las formas religiosas? No de manera directa sino indirectamente al generalizar una pluralidad de opciones y estilos de vida que legitiman una actitud respecto a la religión que tiende a cuestionar las tradiciones recibidas (la religión de los

padres) y, en su lugar, se instala la posibilidad de escoger entre diversas alternativas.

Las interpretaciones corrientes ubican a la cultura de consumo, con su énfasis en el hedonismo, el cultivo de estilos de vida expresivos, el desarrollo de tipos de personalidad narcisista y egoísta como la tumba de la religión. Fathertone (1991: 207) no lo ve así:

“Ellos, son generadores y regeneradores de todo un conjunto de simbolismos que no es posible concebidos «como meramente profanos». Lo que sí resulta verdaderamente importante es que en la cultura de consumo, lo sagrado puede sostenerse fuera de la religión organizada”.

La búsqueda de autonomía personal -muy presente en la transformación de la relación de géneros, y por ello más evidente entre las mujeres- se da no sólo en medios acomodados, sino incluso en medios populares (Htun, 2009, Loaeza, 2009, Hagopian, 2009). En los medios religiosos se asiste a un mayor protagonismo de los laicos, una autonomía creciente respecto de la autoridad eclesial y una búsqueda personal de sentido religioso que va sobrepasando las fronteras de las creencias y rituales oficiales de las iglesias establecidas.

En nuevos contextos de redefinición de las adhesiones a experiencias comunitarias locales, estando ya superadas las referencias históricas y colectivas, el resurgir de búsquedas de dominio espiritual del cuerpo, en un ambiente de mayor sensibilidad por la naturaleza ecológica y corpórea, lleva aparejado un ambiente propio para la proliferación de espiritualidades sincréticas con componentes místicos, esotéricos e incluso mágicos (tipo New Age) (Frigerio, 1999, Van Hove; 1999, Tavares, 2000; Guerreiro, 2003, Forni, Mallimaci, Cárdenas, 2003, de la Torre y Gutierrez, 2008).

III.2. Las nuevas tecnologías de la información (NTIC) y de la comunicación y su influencia en el campo simbólico.

América Latina se está incorporando, con algún retraso, a la era global de la información y la comunicación. Los medios están acortando distancias en ciudades latinoamericanas que por los procesos de urbanización de la segunda mitad de siglo XX se transformaron en pocos años en megalópolis (Barbero, 1995; García Canclini, 2003). Con todo hay que recordar que los adelantos de la era de la información han sido inequitativamente distribuidos en América Latina.

Si se analizan los datos relativos a la introducción de la televisión en los países de la región se ve que se trata de un medio extendido y con influencia relevante. Iniciando la década del 2000 el número de televisores por cada 1000 habitantes era de 225 una cifra próxima a la media mundial (Guía del mundo, 2007). Entre los primeros cien países del mundo es posible percibir que la ubicación relativa de los países de América Latina no era alta. Sólo siete países se encontraban ubicados entre los primeros cien (México, Argentina, Cuba,

Chile, Brasil, Colombia y Uruguay). Los países latinoamericanos se encontraban por debajo de las cifras de países desarrollados, pero con cifras semejantes a países de desarrollo medio y por encima de la mayoría de los países africanos y asiáticos.

En cuanto a la radio con una media aproximada de 400 aparatos por cada 1000 habitantes se encontraba como medio mucho más extendido alcanzando las poblaciones rurales más apartadas. Por lo mismo, ciertas iglesias misioneras y evangelizadoras, así como la Iglesia Católica y algunas protestantes históricas, han ampliado considerablemente su presencia y uso de la radio.

Es importante anotar que el uso frecuente de computadores personales se ha incrementado considerablemente estos últimos años. Según datos de la WVS los países latinoamericanos con un 22,5 % se sitúan en promedio muy debajo de EEUU, pero 18 puntos porcentuales bajo países europeos, semejante al promedio de países asiáticos y sobre 18 puntos de países africanos. Por otra parte, el empleo de teléfonos móviles celulares pasó de 10,8 por cien habitantes en el año 2000 a 97,1 en el año 2010 para 21 países registrados por la Unión Internacional de Telecomunicaciones.

El acceso a Internet (ver Tabla 4) es un claro indicador que América Latina se ha venido incorporando a la *economía global y digital*. Claro que es importante destacar que todavía está muy distante de estar plenamente integrada a la nueva economía e internamente se observa mucha desigualdad de acceso entre países como Uruguay, Puerto Rico y Chile en un extremo y Guatemala, Nicaragua y Haití en el otro.

TABLA 4:
AMÉRICA LATINA. PORCENTAJE DE PERSONAS QUE USAN INTERNET.

Porcentaje de individuos que usan Internet											
Pais	2000	2001	2002	2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010
Uruguay	10.54	11.12	11.42	15.94	17.06	20.09	29.40	34.00	39.30	41.80	47.70
Puerto Rico	10.47	15.63	17.55	19.71	22.13	23.40	25.44	27.86	38.00	41.50	45.30
Chile	16.60	19.10	22.10	25.47	28.18	31.18	34.50	35.90	37.30	38.80	45.00
Panamá	6.55	7.27	8.52	9.99	11.14	11.48	17.35	22.29	33.82	39.08	42.75
Brasil	2.87	4.53	9.15	13.21	19.07	21.02	28.18	30.88	33.83	39.22	40.65
Rep. Dominic	3.70	4.43	6.82	7.90	8.87	11.48	14.84	17.66	20.82	27.72	39.53
Colombia	2.21	2.85	4.60	7.39	9.12	11.01	15.34	21.80	25.60	30.00	36.50
Costa Rica	5.80	9.56	19.89	20.33	20.79	22.07	25.10	28.40	32.29	34.33	36.50
Argentina	7.04	9.78	10.88	11.91	16.04	17.72	20.93	25.95	28.11	34.00	36.00
Venezuela	3.36	4.64	4.91	7.50	8.40	12.55	15.22	20.83	25.88	31.20	35.67
Peru	3.08	7.58	8.97	11.60	14.10	17.10	20.70	25.20	30.57	31.40	34.30
México	5.08	7.04	11.90	12.90	14.10	17.21	19.52	20.81	21.71	26.34	31.05
Ecuador	1.46	2.67	4.26	4.46	4.83	5.99	7.20	10.80	18.80	24.60	29.00
Bolivia	1.44	2.12	3.12	3.51	4.44	5.23	6.20	10.50	10.83	14.30	20.00
Paraguay	0.75	1.10	1.79	2.11	3.45	7.91	7.96	11.21	14.27	18.90	19.80
Cuba	0.54	1.08	3.77	5.24	8.41	9.74	11.16	11.69	12.94	14.33	15.90
El Salvador	1.18	1.50	1.90	2.50	3.20	4.20	5.50	6.11	10.08	12.11	15.90
Honduras	1.20	1.42	2.60	4.80	5.60	6.50	7.80	9.40	9.60	9.80	11.09
Guatemala	0.71	1.74	3.39	4.55	5.10	5.70	6.50	7.30	8.30	9.30	10.50
Nicaragua	0.98	1.45	1.71	1.88	2.32	2.57	2.81	3.90	5.30	7.30	10.00
Haití	0.23	0.34	0.89	1.65	5.40	6.38	6.80	7.20	7.60	8.10	8.37
Fuente:	http://www.itu.int/ITU-D/ict/statistics/										
2012	International Telecommunication Union										

La influencia de Internet y de los nuevos medios de comunicación e información en general, la WEB 2.0 y las redes sociales, no sólo constituye otra herramienta de penetración religiosa desde las iglesias sino que, además,

posibilita la transmisión de una cantidad de mensajes, narraciones, mitos, creencias e imágenes desde innumerables páginas WEB (Barbero, 1995) cuya localización ya no requiere estar en el mismo país de América Latina.

Una mayoría de latinoamericanos -crecientemente de clase media por Internet y de clases populares por los celulares, y todos por la TV- están en condiciones de interactuar en y con la sociedad red.(Castells, 1999). De acuerdo a los estudios, son los jóvenes los que más emplean estos medios (Parker, 2000).

Esta influencia relevante de los Medios de hoy incrementa el pluralismo cultural. No obstante la aparente homogeneidad de la cultura de consumo global, ningún sistema de información y de comunicación global puede erradicar la creatividad. Al contrario, la globalización en sus paradojas parece estar fomentando la nueva diversidad cultural. Y ello resulta válido también en relación al estímulo de la creatividad simbólico-religiosa de las masas: nuevos relatos religiosos, espirituales, mágicos, cuasirreligiosos, supersticiosos y esotéricos se reproducen sin cesar.

Enfrentando la penetración de la televisión masiva y los otros medios, las iglesias han intentado asegurar desde los 80 su presencia en los medios incluyendo los electrónicos (Pérez, 1997; Medrano, 1998). La Iglesia Católica tiene varios canales de televisión en muchos países (en formato abierto o por cable). Algunos pertenecen a las universidades católicas; otros a congregaciones religiosas o a sus instituciones asociadas. Se han desarrollado también los canales de televisión de varias iglesias transmitidos por el cable. Dado que las iglesias evangélicas no tienen prácticamente televisión abierta (quizás con la excepción de Brasil) su presencia es importante por medio de programas especiales, generalmente de prédica y de servicios religiosos (incluso tele-evangelistas), difundidos por la televisión abierta o por el cable. Los grupos católicos también han hecho la misma cosa para asegurar la presencia en canales públicos donde transmiten misas y programas especiales. También es importante mencionar a los canales de televisión de tipo religioso e internacionales que se transmiten por el cable tales como EWTN; María Visión y 35 canales evangélicos y cristianos.

Las iglesias generadas por el tele-evangelismo, con sus congregaciones virtuales, han venido a constituir una suerte de Iglesia paralela a las comunidades clásicas. Se trata de un fenómeno que es producto de un movimiento paraeclesialístico construido sobre *megaeventos* y los movimientos misioneros transnacionales. Estamos así ante una forma de desterritorialización de las iglesias, y una revitalización de las religiones carismáticas y de los cultos masivos.

Pero la influencia de las iglesias por los medios de comunicación está en duda (Medrano 1998). Ello básicamente por tres razones principales: a) los agentes religiosos no están siempre adaptados a los métodos comunicacionales; b) está probado que los programas explícitamente religiosos no entusiasman a las audiencias y e) no está probada su eficacia para generar conversiones.

En todo caso, los medios de comunicación social actúan como caja de resonancia de nuevos movimientos religiosos que en la sociedad del siglo XX no existían o tenían una vida circunscrita a un número ínfimo de seguidores.

III.3. Las transformaciones del campo educacional y el pluralismo cultural.

Desde la década de 1980 (y con más vigor en la década de 1990), las reformas educativas han estado transformando los sistemas educativos en América Latina⁴. Estas reformas han elevado el nivel educativo de la población y han introducido el pluralismo en el sistema educativo.

La educación católica era responsable del 13,5% de la población escolar hacia 1996 (Laghi, 1996) y del 11% de la educación superior (Zapiola, 2003). Su presencia durante la década del 2000 no ha descendido pero nuevas alternativas y opciones han emergido. La educación privada atiende preferentemente a sectores urbanos y de sectores socioeconómicos medios y altos (Pereyra, 2008). En el caso de los colegios y universidades católicos éstos siguen privilegiando a una población de élite, contribuyendo así de manera relevante a la reproducción de los grupos dominantes.

El resultado de estas transformaciones es que el campo educativo privado ha dejado de ser el cuasimonopolio católico que fuera desde siempre. En Brasil, por ejemplo el número de colegios católicos descendió entre 1995 y el año 2000 de 1000 a 800 establecimientos en tanto que el número de establecimientos educacionales públicos ascendió de 33.000 a 40.000 (Ricci, 2003). En el Mercosur las universidades católicas representan menos del 20% de la oferta privada (Zapiola 2003).

Como es sabido, el crecimiento en la escolarización ha sido heterogéneo y desigual, los niveles de calidad de la oferta son diversos y ha habido crisis que han afectado a los sistemas educativos, pero todo ello no ha impedido el progreso educativo general en la región (OREALC/UNESCO, 2011; Muñoz y Bravo, 2011). La proporción de analfabetismo es ahora mucho más baja (sólo 11% de la población de 15 años y más) (ver Gráfico 2) y la proporción de matriculación en los niveles primario, secundario y terciario está aumentando en todos los países de la región. Ver Tabla Nº 5). La importancia de la escolarización queda reflejada en el hecho que América Latina tiene la tercera tasa mas alta de años de escolaridad de adultos (7,8) a nivel mundial (PNUD, 2011).

**TABLA 5
AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE. TASA BRUTA DE
MATRÍCULA A NIVELES PRIMARIO, SECUNDARIO
Y TERCARIO (1980-2010)**

América Latina

⁴ Ver Rama, 1994; Braslavsky, 1995; Puiggrós, 1999; Alvarez, 2001; Arellano, 2002; PRIE, 2002; Pereyra, 2008; Muñoz, y Bravo, 2011.

Tasas Brutas de matrículas			
Niveles primario, secundario y terciario			
Año	Primaria	Secundaria	Terciaria
1980	100,8	48,3	15,0
1985	102,1	50,7	16,9
1990	103,0	52,6	17,4
1997	112,2	63,4	21,1
2010*	95,0	69,0	42,0

Fuentes: CEPAL 1999 y UNSD 2011

* Tasa neta salvo terciaria que es Tasa Bruta

Fuente UNSD,2011

Todas las tasas de 1980-1997 son Brutas. Cepal 1999.

Para 2010 Haití sin datos.

La mayoría de las reformas educativas han tenido un gran impacto en el sistema educativo superior: las alternativas se han multiplicado con la oferta creciente de universidades privadas que han complementado el sistema público viejo y tradicional. La educación superior se ha desplazado del polo gubernamental al polo del mercado durante las dos últimas décadas (Tabla 9). Lo anterior se verifica en especial en países como Chile, Colombia, Brasil y México (Brunner et al., 2005: 118-119). Los datos del Compendio Global de Educación de 2011 de la UIS, son reveladores. Los establecimientos privados de educación terciaria cubren el 47% o más de los estudiantes.

La proporción media de matriculados en la enseñanza superior en América Latina alcanzó al 22% y hacia 2010 casi se había duplicado al 42%, siendo la media mundial de 33%.

Algunas iglesias han aumentado su presencia (principalmente la católica) pero algunas otras (principalmente protestantes y evangélicas) han iniciado desde hace ya algunas décadas su actividad en este dominio.

Dentro de las instituciones católicas encontramos universidades apoyadas por el Opus Dei, los jesuitas, los salesianos, los Legionarios de Cristo Rey, los franciscanos, los dominicanos y otros grupos doctrinales e ideológicos diversos. Muchas universidades han sido patrocinadas por las empresas privadas y otros grupos ideológicos como la masonería han fundado sus propias instituciones desde la década de 1980. Desde el punto de vista que interesa, se destacan tres factores relevantes que son consecuencia de los procesos que hemos reseñado en el campo educacional:

a) Las deficiencias en la escolarización y el sistema educacional no han sido y no serán obstáculo para que la influencia de la escuela moderna, con los códigos de la modernidad, vaya transformando la cultura de las nuevas generaciones. Esto tiene y tendrá un impacto decisivo en las creencias y prácticas religiosas dado que, sistemáticamente, los estudios demuestran que el factor escolaridad tiene mayor incidencia en el cambio de creencias y

actitudes hacia la religión que cualquier otro factor, como lo hemos mostrado en otros trabajos (ver Parker 2008a y 2009).

b) La pluralización de alternativas no sólo se presenta como una opción que se ubica al costado de la escuela confesional: de hecho tiende a cuestionar al propio modelo clásico de escuela confesional mismo.

c) Finalmente, en cuanto a los contenidos y pedagogías de la educación contemporáneas, se debe afirmar que la orientación encaminada a elevar la autonomía y el protagonismo del educando conlleva una actitud crítica hacia los relatos y discursos recibidos. Por lo que se estimula no sólo la creatividad acorde con el espíritu científico de hoy, sino que también se deja un espacio para la creatividad en materia religiosa y espiritual que sin duda está impactando a las nuevas generaciones en su toma de distancia respecto de las iglesias.

III.4. Los nuevos movimientos sociales, el movimiento indígena y el incremento del desafío intercultural.

En este nuevo contexto, la Iglesia Católica tiene como contendientes en su lucha por la hegemonía religiosa y moral ya no solamente a las iglesias de disidentes (como se llamaran en el siglo XIX a las protestantes), ni a la cultura liberal, anticlerical (mitad del siglo XIX hasta mitad del XX) y luego socialista, anarquista y marxista (inicios del siglo XX hasta década de 1970).

Ahora la Iglesia Católica de América Latina tiene como competencia en su lucha por la influencia en el campo religioso a las iglesias evangélicas y sobre todo a las iglesias pentecostales⁵ y a las de origen independiente, como los mormones, adventistas y Testigos de Jehová; en el campo cultural, a las poderosas influencias de las culturas seculares y/o neomágicas (hermetismos, espiritismos, New Age y sincretismos diversos) y de espiritualidades sincréticas de origen cristiano pero que ya no obedecen a la influencia eclesial y a espiritualidades de cultos orientalistas⁶.

Todas tienen llegada multiplicada por las NTIC. Internet y la Televisión y la comunidad escolar en el vecindario, son los generadores de mensajes cuyo contenido valórico y ético ha escapado ciertamente al control de la Iglesia (el párroco perdió irremediablemente su influencia directa de antaño).

La autonomía de los nuevos movimientos sociales (Riechmann y Fernández Buey, 1994) surgidos bajo el autoritarismo al amparo de las Iglesias (Teixeira, 1993) – en variados países de la región - se ha manifestado poderosa en sus consecuencias en el plano religioso: con los procesos de democratización, la mayoría de sus dirigentes se han alejado de la Iglesia y se han vuelto

⁵ Sobre las Iglesias evangélicas y pentecostales en América latina ver San Pedro, 1986; Lagos, 1987; Martínez, 1989; Martín 1990; Canales, 1991; Mariostica, 1994; Mariz, 1995; Gutierrez, 1995; Gutierrez, 1996; Milla 1998.; Mafra, 2001; Barrera, 2001; Winarczyk, 2009; Fediakova, 2009 y 2011; Freston 1995, 1998, 2012; Gooren, 2012.

⁶ Ver Fortuna, De Mola, 1999; Van Hove, 1999.;Tavares, 2000; Carozzi, 2000.

receptivos a contenidos doctrinales liberales (como la aceptación del divorcio) y nuevas espiritualidades y creencias sincréticas (Trombetta, 2003): donde ciertos elementos del catolicismo social se combinan con neoesoterismos y New Age. Igual cosa parece suceder con las bases que en una enorme proporción, cuando se declaran católicos, lo hacen autodenominándose *católicos a mi manera*.

La presencia creciente de los nuevos movimientos indígenas, junto a las reivindicaciones de derechos para la mujer (Htun, 2009; World Bank 2012) y las minorías étnicas (afroamericanos, inmigrantes) y sexuales (homosexuales, lesbianas) -que una cultura ambiente mucho más abierta estas últimas dos décadas ha ido legitimando- son un constante desafío a la ortodoxia católica. Las contradicciones de la sociedad capitalista desde la década de los 90 han acrecentado la emergencia de movimientos y corrientes populistas y de la nueva izquierda latinoamericana, pero ahora ésta no está en contradicción con la religión.

En este nuevo escenario ya no estamos ante movimientos cuya inspiración sea laica o irreligiosa. Por lo mismo, los nuevos movimientos sociales que resisten a las injusticias se inspiran en ideologías heterogéneas y muchos aceptan, conviven o se nutren de forma implícita de teologías (de la liberación, feminista, ecologista, entre otras) o de espiritualidades (cósmicas, ecologistas, holísticas, anticonsumistas, antiglobalizadoras) sin que sean bajo ningún punto movimientos confesionales o neoconfesionales.

Estos nuevos movimientos sociales se están desarrollando sobre un nuevo escenario marcado por una interculturalidad (García, 1999; Arizpe, 2003; Parker 2006 y 2008b; Mato, 2008). La temática intercultural hoy en América Latina puede comprenderse a la luz de varios procesos histórico-culturales, pero principalmente es el resultado del movimiento étnico y social (Bengoa, 2000; Bastida, 2001), del incremento de las migraciones (Zamora, 2001) y del pluralismo religioso creciente. Un hecho significativo es lo que se ha llamado el *despertar indígena* desde fines de la década de 1980. Hecho que se ha dado sobre todo en los países donde hay mayor peso histórico, demográfico y simbólico de los pueblos indígenas, con un peso histórico de discriminaciones, como Guatemala, México, Bolivia, Ecuador, Perú, Colombia, Chile, y zonas del Amazonas, de América Central y el Caribe. Este despertar indígena ha significado ciertamente la revalorización de sus propias tradiciones religiosas (Parker, 2002a) lo cual ha venido a revitalizar un campo religioso distinto y distante de las religiones e iglesias oficiales.

En fin, conceptos en boga como «conflicto étnico», «interculturalidad» y «cultura mestiza» reflejan, entre otros, la contribución de inmigrantes y grupos étnicos a la diversidad cultural de las sociedades latinoamericanas (Comboni, Juárez, 2001) que siempre fueron construidas sobre relaciones interculturales (negadas y colonizadas), pero que otrora fueron autorrepresentadas como sociedades mono culturales: católicas, apostólicas, romanas y occidentales.

IV. TRANSFORMACIONES EN EL CAMPO RELIGIOSO E INTERACCIÓN CON LOS CAMBIOS CULTURALES.

El catolicismo ya no es la religión hegemónica ni monopólica que era hasta la mitad del siglo XX y para algunos países hasta fines del siglo XX. Sigue siendo una Iglesia mayoritaria y en la mayoría de los países todavía goza de un estatuto (tácito, ya no legal) de privilegios; pero el campo religioso (Boudieu, 1971) latinoamericano es ahora plural y sus fronteras simbólico-semánticas ya no son cerradas: hay ahora influencias cruzadas que están modificando constantemente las creencias, rituales, éticas y estéticas de contenido religioso, espiritual o mágico.

Todas las tendencias analizadas, la influencia del mercado y la nueva economía, los medios de información y comunicación, las transformaciones en el campo educativo y los nuevos movimientos sociales han estado influyendo en la transformación del campo religioso generando las condiciones para que los fieles católicos ya no reproduzcan en forma tradicional sus adhesiones a la fe recibida de sus padres y busquen otras alternativas.

Las influencias de la sociedad en el declive del catolicismo no han provenido del campo político y las crisis coyunturales que desde 1980 han sacudido a todos los países de la región. Lo que ha sido un factor relevante en la predisposición al cambio religioso en la mentalidad de las masas latinoamericanas han sido transformaciones que han abierto modos de pensar, de actuar y de sentir: nuevas relaciones con los bienes y sus usos en un mercado que acentúa brechas y genera diversidad de estilos de vida, que abre a contactos internacionales, que derriba normas morales tradicionales; medios de comunicación que conectan con una gama mucho más diversa de culturas; mejores niveles de escolarización y pluralidad mayor de alternativas educativas; y manifestación de una sociedad pluricultural, diversa y en movimientos que reivindican derechos y esferas de la vida contrarios a las instituciones y valores tradicionales. En efecto, todas las tendencias de cambio en términos de las corrientes culturales que hemos analizado han interactuado con las tendencias de cambio dentro del campo religioso (ver Pace, 1997; Trombetta, 2003; Frigerio, 1999; Debray, 1996; Davie, 2004; Parker 1998; 2002b y 2008b).

Muchas nuevas corrientes subterráneas de las que fuesen mal apodadas *supersticiones o neopaganismos* contemporáneos se extienden hacia un cuarto y a veces un tercio de los católicos, incluso muchos practicantes. El debilitamiento de la hegemonía de la Iglesia Católica entonces se consuma: asediada por las iglesias evangélicas y misioneras, socavada por la cultura de consumo y sus variantes, reducida en sus influencias oficiales en el campo educativo, contestada por los nuevos movimientos sociales, son ahora sus propias filas que desertan. Muchos lo hacen públicamente y se van hacia otras iglesias o a engrosar la fila de los *creyentes sin religión* (ex católicos que todavía se consideran creyentes pero no en la Iglesia).

El catolicismo latinoamericano del siglo XXI está siendo amenazado ya no desde el frente o desde el flanco: sino por sus propias bases. Ellas desertan

simbólicamente y en silencio: *católico a mi manera* se declaran cuando hay confianza, para indicar que son católicos pero que no obedecen a lazos de lealtad hacia la institución eclesiástica. En otras palabras, mientras el ateísmo se bate en retirada, se incrementa la tendencia al crecimiento de fieles cuyas creencias difusas sólo reconocen nominalmente su adhesión al catolicismo.

Mientras tanto el catolicismo popular, con toda su carga de sincretismo y heterodoxia, sigue expandiéndose incluso en medios educados y urbanos. La globalización capitalista hace que persistan las desigualdades, las injusticias y la extrema pobreza en muchas sociedades latinoamericanas lo que retroalimenta a las *religiones populares* (Parker 1996). La fe da sentido a las incertidumbres de la vida marginada y permite sobrevivir, resistir y en ocasiones protestar. En estas expresiones religiosas se sigue el modelo cambiante de la globalización (Bamat, Wiest, 1999): están resistiéndose a las autoridades jerárquicas y están tejiendo una malla de redes, desarrollando sus creencias y rituales en un tejido más horizontal y descentralizado, virtual y real. Es una diversidad religiosa que contesta a las religiones instituidas y racionalizadas, promueve el sincretismo, el pluralismo; las dobles afiliaciones, las interacciones entre religiones; las neomagias (hermetismos y misticismos mágico-rituales); los carismáticos, los chamanismos étnicos y las más variadas religiones populares y nuevas espiritualidades.

V. CONCLUSIÓN: ¿PLURALISMO RELIGIOSO Y PLURALISMO POLÍTICO?

El nuevo panorama religioso de América Latina, con las notas características de cada país y subregión, indica que hay un declive del catolicismo y con él una influencia relativamente menor de la Iglesia Católica. No estamos ante un continente que se haya secularizado o que se haya vuelto protestante: estamos ante una realidad marcada por una tendencia al incremento leve pero constante del pluralismo religioso, frente a una Iglesia Católica que todavía sigue siendo mayoritaria.

Desde la Umbanda, el Candomblé, la Santería y el Espiritismo, pasando por *Pare de Sufrir*, el tele-evangelismo, la teología de la prosperidad, los metodistas pentecostales, el padre Rossi y sus seguidores, la madre Angélica, y los santos populares como Sarita Colonia, Romualdito, María Lionza, y la difunta Correa, es una diversidad religiosa que se derrocha en una manifestación incontestable. Según Smith (2001):

“Los bienes simbólicos ofrecidos para el consumo público hoy son más diversos y están más atractivamente empaquetados que nunca antes. Pero la diversidad siempre ha sido parte del paisaje espiritual. Y las personas siempre han construido sus convicciones religiosas personales en la intimidad de sus propios corazones. Lo que es diferente hoy es que las Iglesias cristianas tradicionales han perdido el poder para imponer su ortodoxia y suprimir las heterodoxias de la gente”.

El impacto de las distintas alternativas que ofrecen las iglesias en el campo religioso sobre el campo político no está predeterminado y será materia de un análisis específico ver sus interrelaciones⁷.

Lo claro es que se ha dejado atrás la directa asociación que existía entre ser religioso y conservadurismo, ser ateo y ser de izquierda: el pluralismo político entre los católicos y evangélicos es hoy un hecho y la no creencia se extiende tanto en medios progresistas como en medios liberales y de derecha. Las líneas divisorias entre religión y política son hoy complejas, múltiples y transversales.

La existencia de un pluralismo religioso creciente podría ser un buen síntoma de avance democrático. Pero ello será así en la medida en que las distintas corrientes efectivamente promuevan una actitud de tolerancia y ecumenismo y no se encierren en posturas integristas o fundamentalistas (como ciertamente es el peligro en algunas de ellas).

VI. BIBLIOGRAFÍA

Álvarez Gallego, Alejandro (2001), "Del Estado docente a la sociedad educadora: ¿un cambio de época?", *Revista Iberoamericana de Educación*, N.º 26. en <http://www.rieoei.org/rie26a02.htm>

Arellano Marin, José Pablo (2002), "Competitividad internacional y educación en los países de América Latina y el Caribe", *Revista Iberoamericana de Educación*, N.º 30. en <http://www.campus-oei.org/revista/rie30f.htm>.

Arizpe, Lourdes (2003), *Escala e interacción de los procesos culturales: hacia una perspectiva antropológica del cambio global*, Disponible en <http://132.248.35.37/IISSamples/Default/miembros/Arizpe/Dimen/ARIZPE.htm>.

Bamat, Thomas y Wiest, Jean Paul (1999), *Popular Catholicism in a World Church*. New York: Orbis.

Barbero, Jesús Martín (1995), *Secularización, desencanto y reencantamiento massmediático*. Diálogos, N.º 41, 71-81.

_____ "Comunicación y solidaridad en tiempos de globalización", Ponencia en el I.º Encuentro Continental de Comunicadores Católicos convocado por el DECOS-CELAM y OCIC-AL, UCLAP Y UDAAL, Medellín, 28 de abril. Disponible en <http://www.jmcommunications.com/InternationalStudyCommissionHome>.

Barrera, Paulo (2001), *Tradição, Transmissão e Emoção religiosa, Sociologia do protestantismo contemporâneo na América Latina*. São Paulo: Ed. Olho d'Água.

⁷ Ver al respecto el Vol 41 de la revista América Latina Hoy, Revista de Ciencias Sociales, U. de Salamanca, editado por Daniel Levine en 2005 y el libro ya citado de Hagopian (2009). También, Barrera, 2001; Freston, 2012; Gutiérrez, 1996; Romero, 2009; Gómez de Souza, 2003. McCarthy, 1993; Frigerio y Wynarczyk, 2008. MacCarthy 1993. Houtart, 2001

- Barret, David A (2001), *The World Christian Encyclopedia*. Oxford: Oxford University Press.
- Bastida Muñoz, Mindahi C.(2001), *Quinientos años de resistencia: los pueblos indios de México en la actualidad*, México: UAEM.
- Bell, Daniel (1976). *The Cultural Contradictions of Capitalism*, New York: Basic Books.
- Berger, Peter (1969), *El Dósel Sagrado*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Bourdieu, Pierre (1971). "Génese et structure du champ religieux", *Revue Française de Sociologie*, 1971, vol. XII, 295-334.
- Braslavsky, Cecilia (1995), "La Educación Secundaria en el contexto de los cambios en los sistemas educativos latinoamericanos", *Revista Iberoamericana de Educación*, N.º 9. Versión en formato electrónico disponible en <http://www.campusoei.org/revista/rie3lf.htm>.
- Bruce, Steve (2000), *Choice and Religion: A Critique of Rational Choice Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Brunner, José Joaquín et al. (2005), *Guiar el mercado: informe sobre la Educación Superior en Chile*. Santiago de Chile: Universidad Adolfo Ibáñez, Escuela de Gobierno.
- Canales, Manuel et al. (1991), *En Tierra Extraña*. Santiago: Ed. Amerinda, Sepade.
- Carozzi, María Julia (1999), *A Nova Era no MERCOSUL*. Petrópolis: Vozes.
 _____ Nueva era y terapias alternativas, Buenos Aires: Ed. de la Universidad Católica Argentina.
- Castells, Manuel (1999), *La era de la información: economía, sociedad, cultura. Vol. II: El Poder de la Identidad*, México: Ed Siglo XXI.
- Comboni Saunas, Sonia y Juárez Núñez, José Manuel (2001), "Educación, cultura y derechos indígenas: el caso de la reforma educativa boliviana", *Revista Iberoamericana de Educación*, n.º 27. Versión en formato electrónico disponible en <http://www.campus-oei.org/revista/rie31f.htm>.
- Davie, Grace (2004), "New Approaches in the Sociology of Religion, a Western Perspective". *Social Compass*, Vol. 51, N° 1, 73-84.
- Debray, Régis (1996), *El arcaísmo postmoderno*, Buenos Aires: Manantial.
- De la Torre, Renée y Cristina Gutiérrez Z. (2008), "Tendencias a la diversidad y la diversificación del paisaje religioso en el México contemporáneo", *Sociedade e Estado*, V. 23, N° 2, 381-424.
- Díaz-Domínguez, Alejandro (2009), "Nota metodológica: Midiendo religión en encuestas de Latinoamérica", *Perspectivas desde el Barómetro de las Américas*, LAPOP, N° 29, 1-13. Disponible en www.AmericasBarometer.org.
- Dussel, Enrique (1972), *Historia de la Iglesia en América Latina*, Barcelona: Ed. Nova Terra.
- Feathersone, Mike (1991), *Cultura de consumo y postmodernismo*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Fediakova, Eugenia (2011), "Juventud Evangélica en Chile: ¿Un Nuevo Modelo de Evangelismo?" en Miguel Angel Mansilla and Luis Orellano U. (eds.), *La Religión en Chile del Bicentenario: Católicos, Protestantes, Evangélicos, Pentecostales y Carismáticos*, 103-127. Santiago: RELEP/CEEP.
- Fediakova, Evguenia and Cristián Parker (2009), "Evangélicos en Chile democrático (1990-2008): Radiografía al centésimo aniversario". *Revista Cultura y Religión* 3 (2):1-28.

Forni, Floreal; Mallimaci, Fortunato; Cárdenas, Luis (2003), *Guía de la diversidad religiosa en Buenos Aires*, Buenos Aires: Biblos.

Fortuna, Patricia y De Mola, Loret (1999), *Creyentes y creencias en Guadalajara*. México D.F.: CONACULTA-INAH, CIESAS.

Freston, Paul (1995), "Entre el pentecostalismo y la decadencia del denominacionalismo: El futuro de las iglesias históricas en Brasil", en Gutierrez, Benjamín (ed.). *La fuerza del espíritu, los pentecostales en América Latina: un desafío a las iglesias históricas*. Guatemala: AIPRAL/CELEP, FCE.

_____ (1998), "Pentecostalism in Latin America: Characteristics and Controversies", *Social Compass*, Vol. 45, Nº 3, 335-358.

Paul Freston (2012), "Las Dos Transiciones Futuras: Católicos, Protestantes y Sociedad en América Latina", en Cristián Parker (ed), *Religión, Cultura y Política en América Latina: Nuevas Miradas*, Santiago de Chile: Ed., Instituto de Estudios Avanzados USACH- Ariadna Ediciones, 10-38.

Frigerio, Alejandro (1999), "El futuro de las religiones mágicas en Latinoamérica", *Revista Ciencias Sociales y Religión*, año 1, Nº 1, 51-88.

Frigerio, Alejandro y Hilario Wynarczyk (2009), "Diversidad no es lo mismo que pluralismo", *Sociedade e Estado*, Vol. 23, Nº 2, 227- 260.

García Canclini, Néstor (2003), "Culturas urbanas de fin de siglo: la mirada antropológica", *El Portal de Cuba*, Cuba Web Columbus, Cubarte Biblioteca Nacional José Martí. Versión en formato electrónico disponible en http://www.cubaliteraria.com/luellas/garcia_canclini.asp.

García Castaño, F. Javier (1999), *¿A qué nos referimos cuando hablamos de Interculturalidad?* Granada: Laboratorio de Estudios Interculturales, Universidad de Granada.

Gómez de Souza, Luiz Alberto (2003). "Institutional Church and Politics in Latin America", Ponencia en *Workshop, Contemporary Challenges to Catholicism in Latin America*. Kellogg Institute, University of Notre Dame, Octubre 2-3.

Gooren, Henri, (2012), *The Pentecostalization of Religion and Society in Paraguay And Chile*, Final Report for PCRI, Sociology/Anthropology, Oakland University, Rochester (Manuscrito).

Guerreiro, Silas (2003), *A magia existe?*, São Paulo: Paulus.

Gutierrez, Benjamín (ed.).(1995), *La fuerza del espíritu, los pentecostales en América Latina: un desafío a las iglesias históricas*. Guatemala: AIPRAL/CELEP, FCE.

Gutiérrez, Tomás (1996), *Protestantismo y Política en América Latina y el Caribe*, Lima: CEHILA.

Hagopian, Frances (ed), (2009), *Religious Pluralism, Democracy and the Catholic Church in Latin America*, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.

Hsu, Becky; Amy Reynolds; Conrad Hackett; James Gibbon (2008), "Estimating the Religious Composition of All Nations: An Empirical Assessment of the World Christian Database", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 47(4):678–693

Levine, Daniel (2005), "Pluralidad, Pluralismo y la creación de un vocabulario de derechos", *América Latina Hoy*, 41, 17-34.

Hoover, Stewart M. (1997), "Religion in a Media Age", Public Lecture, The University of Edinburgh, The University of Colorado and The University of Uppsala, 1997, March 4, *The International Study Commission on Media, Religion and Culture*. Versión en formato electrónico disponible en <http://www.jmcommunications.com>.

- Houtart, Francois, (2001), *Mercado y Religión*, San José, Cosa Rica: DEI.
- Inglehart, Ronald y Baker, Wayne (2000), "Modernization, Cultural Change, and the Persistence of Traditional Values". *American Sociological Review*, Vol. 65, 19-51.
- Laghi, Pio (1996), *La educación católica en la actualidad*, Exposición sobre la educación el 7 de diciembre de 1996, en <http://www.es.catholic.net/sacerdotes/222/298/articulo.php?id=1999>
- Mafrá, Clara (2001), *Os evangélicos*, Rio de Janeiro: Zahar.
- Mariz, Cecilia (1995), "El debate en torno del pentecostalismo autónomo en Brasil", *Sociedad y Religión*, Vol. 13, 21-32.
- Marostica, Matt (1994), "La Iglesia Evangélica en la Argentina como nuevo movimiento social", *Sociedad y Religión*, Vol. 12, 3-16.
- Martin, David (1990), *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*, Oxford: Blackwell.
- Martinez, Avelino (1989), *Las Sectas en Nicaragua*, Costa Rica: DEI.
- Mato, Daniel (2008), *Diversidad cultural e interculturalidad en educación superior. Experiencias en América Latina*, Caracas: UNESCO - IESALC.
- McCarthy (1993), John. *Religion, Democratization, and Market Transition*. Ponencia en Workshop sponsored by the NSF, Sociology Program, December 6-7.
- Medrano, Adán (1998), "Media Trends and Contemporary Ministries: Changing Our Assumptions About Media". *The International Study Commission on Media, Religion & Culture*, Versión en formato electrónico disponible en <http://www.jmcommunications.com>.
- Milla, Julio (1998), "Latin America, Interdenominational Evangelical Federation", Ponencia Impartida at *The International Coalition for Religious Freedom Conference on Religious Freedom and the New Millennium*. Washington DC, April 17-19.
- Morduchowicz, Roxana (2001), "Los medios de comunicación y la educación: un binomio posible", *Revista Iberoamericana de Educación*, N° 26, 160-164.
- Muñoz Izquierdo, Carlos y Bravo Valladolid, Manuel (2011), *Expansión de la escolaridad en América Latina y el Caribe desde mediados del siglo XX*, Paris: UNESCO, IPE, OEI, en: <http://www.siteal.iipe-oei.org>
- Norton, John (2012), "Vatican statistics on global Catholics has some surprises", *OSV Newsweekly*, 4/1/2012 en: <http://www.osv.com/tabid/7621/itemid/9200/Openers-Vatican-statistics-on-global-Catholics-ha.aspx>.
- OREALC/UNESCO (2011), *Informe Regional sobre la Educación para Todos en América Latina y el Caribe*. Tailandia, 22 al 24 de marzo de 2011, Santiago de Chile: Oficina Regional de Educación para América Latina y el Caribe, UNESCO.
- Pace, Enzo (1997), "Religião e Globalização", en Pedro Oro, Ari y Steil, Carlos Alberto (eds), *Globalização e Religião*, Petrópolis, RJ: Vozes, 25-42.
- Parker, Cristián (1996), *Popular Religion and Modernization in Latin America*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Book.
- _____ (1998), "Les transformations du champ religieux en Amérique Latine, Introduction". *Social Compass*, Vol. 45/3, 323-333.
- _____ (2000), *Los jóvenes chilenos: cambios culturales; perspectivas para el siglo XXI*, Santiago: Mideplan, UEP.

- _____ (2002^a), Religion and the Awakening of Indigenous People in Latin America, *Social Compass*, Vol. 49, N° 1, 67 -81.
- _____ (2002b), Les nouvelles formes de religion dans la société globalisée: un défi a l'interprétation sociologique, *Social Compass*, Vol. 49, N°2, 167-186.
- _____ (2006), "Identidades e Interculturalidad en América Latina, Marco de Interpretación Dinámico", en Guillermo Fernandez Beret OP (ed), *Identidades Abiertas, entre la fijación fundamentalista y la pérdida de sentido*, Santiago: Ed. IPC, Universidad Arcis, 51-102.
- _____ (2008^a) , "Pluralismo religioso, educación y ciudadanía", *Sociedade e Estado*, V. 23, N° 2, 281-353.
- _____ (2008b), " Interculturality, Conflicts and Religion: Theoretical Perspectives". *Social Compass*, 55, 316-329.
- _____ (2009), "Education and Increasing Religious Pluralism in Latin America: The Case of Chile", en Hagopian, Frances (ed), *Religious Pluralism, Democracy and the Catholic Church in Latin America*, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 131-181.
- Patte, Daniel (ed) (2010), *The Cambridge Dictionary of Christianity*, New York: Cambridge University Press.
- Pereyra, Ana (2008), "La fragmentación de la oferta educativa en América Latina: la educación pública vs. la educación privada", *Perfiles Educativos*, Vol. XXX, N° 120, 132-146.
- Pérez, Rolando (1997), *La iglesia y su misión en la opinión pública en Iglesias, medios y estrategias de evangelización*, Buenos Aires: Asociación Mundial para la Comunicación Cristiana-América Latina.
- PNUD (2011), *Informe sobre desarrollo humano 2011, Sostenibilidad y Equidad, Un mejor Futuro para todos*, New York: Programa de las Naciones Unidas para el desarrollo.
- PRIE (2002), *Informe Regional, Panorama Educativa de las Américas*, Santiago de Chile: Cumbre de las Américas, Gobierno de Chile, OREALC.
- Prien, Hans Jurgen (1985), *La historia del cristianismo en América Latina*, Salamanca: Sígueme.
- Puiggrós, Adriana (1999), "Educación y sociedad en América Latina de fin de siglo: del liberalismo al neoliberalismo pedagógico", *Educación y Política en América Latina*, Vol. 10, N° 1. Versión en formato electrónico disponible en http://www.tau.ac.il/eial/X_llpuiggros.html.
- Rama, Germán W. (1994), "Educación y cambios en la estructura social en América Latina", *Boletín* 35, diciembre, Proyecto principal de Educación UNESCO. En <http://www.unesco.cl/pdf/actyevenl ppe/boletin/ artes p/3 5 -2. pdf>.
- Ricci, Rudá (2003), "Vente anos de reformas educacionais". *Revista Iberoamericana de Educación*, 2003, N° 31. Versión en formato electrónico disponible en <http://www.campus-oei.org/revista/rie31f.htm>.
- Riechmann, Jorge y Fernández Buey, Francisco (1994), *Redes que dan libertad, Introducción a los nuevos movimientos sociales*, Barcelona: PAIDÓS.
- Ritzer, George (1996), *The McDonaldization of Society*, Thousand Oaks, California: Pine Forge Press.
- Romero, Catalina (2003), "Entre la tormenta y la brisa: desafíos al catolicismo Latinoamericano". Ponencia en *Workshop: Contemporary Challenges to*

Catholicism in Latin America, University of Motre Dame, South Bend, Indiana, October 2-3.

SEP (2003), *Informe Nacional sobre la Educación Superior en México*. México D.F.: Secretaría de Educación Pública, SESIC, IESALC, UNESCO.

Smith, Dennis A (2001), "Religion and the Electronic Media in Latin America: A Review". Ponencia en *Meeting of the Latin American Studies Association*, Washington DC, September 6-8.

Stoll, David (1990), *Is Latin America Turning Protestant?*, Berkeley: University of California Press.

Tavares Gomes, Fátima Regina (2000), "O circuito «Nova Era»: Heterogeneidade, fronteiras e Resignificacoes locais", ponencia en *X Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, octubre.

Teixeira, Faustino et al. (1993), *CEBs: Cidadania e Modernidade*, São Paulo: Paulinas.

Trombetta, Pino Lucá (2003), "Sincretismo e mercato religioso", *Rivista di scienze sociali della religione*, Año XVIII, 81-102.

UNESCO-UIS (2011), *Global Education Digest 2011. Comparing Education Statistics Across the World*, UNESCO Institute for Statistics, Montreal, Canada, en <http://www.uis.unesco.org>.

Van Hove, Hildegard (1999), "New Age: A Debate, Introduction", *Social Compass*, Vol. 46, Nº 2, 115-119.

Weber, Max (1969), *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona: Península.

Wynarczyk, Hilario, (2009), *Ciudadanos de dos mundos*, Buenos Aires: UNSAM EDITA.

World Bank (2012), *World Development Report, 2012, Gender Equality and Development*, Washington D.C. : The World Bank.

Zamora, José A (2001), *Migraciones en un mundo globalizado*, Versión en formato electrónico disponible en <http://www.iglesiaviva.org/n205-11.htm>. 2001.

Zapiola, Soledad (2003), "Subsistema de educación universitaria católica en América Latina y cooperación internacional", ponencia en *III Coloquio internacional sobre gestión Universitaria en América del Sur. La universidad sudamericana frente a la crisis, la integración regional y el futuro*, Pontificia Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires, Buenos Aires 7, 8 y 9 de mayo.

Paginas WEB:

Adherents. com

<http://www.adherents.com/>

Association of Religion Data Archives

<http://www.thearda.com/>

Encyclopædia Britannica Online

<http://www.britannica.com/>

Guía del Mundo, 2007

www.guiadelmundo.org.uy/cd/

International Telecommunication Union

<http://www.itu.int/ITU-D/ict/index.html>

World Christian Database

<http://www.worldchristiandatabase.org/wcd/>

World Value Survey,

<http://www.worldvaluessurvey.org/>