

Recepción: Mayo 8, 2019 | Aceptación: Febrero 27, 2021

DIVERSIDAD RELIGIOSA Y SISTEMAS POLÍTICOS EN AMÉRICA LATINA (2000-2015)

RELIGIOUS DIVERSITY AND POLITICAL SYSTEMS IN LATIN
AMERICA (2000-2015)

—

Jaime Uribe Cortez
jaime.uribe@uqroo.edu.mx

UNIVERSIDAD DE QUINTANA ROO, MÉXICO



Para citar este artículo:

Uribe Cortez, J. (2021). Diversidad religiosa y sistemas políticos en América Latina (2000-2015). *Espacio I+D: Innovación más Desarrollo*, 10(27). <https://doi.org/10.31644/IMASD.27.2021.a10>

RESUMEN

El objetivo de este manuscrito es compartir el surgimiento y la aparición de credos religiosos no católicos en territorio latinoamericano desde el año 2000 hasta el 2015. Ante la inexistencia de estudios sobre la temática, se elabora un esbozo general de un proyecto para desarrollarlo a futuro. En la pregunta principal de investigación se define el proceso de establecimiento en países con sistemas políticos de derecha, de izquierda o con sistemas propios de la democracia social. Un aspecto importante se refiere a que la, cada vez mayor, presencia de nuevos credos ha influido en la re-constitución de las nociones de *cultura y religión*.

Palabras clave:

Religión; Diversidad; América Latina.

SISTEMAS POLÍTICOS EN AMÉRICA LATINA. UN BREVE CAMINAR, 2000-2015

En este documento se plantea un breve análisis histórico en torno al panorama de la diversidad religiosa y la condición en que se desarrolla en países de cuños políticos de distintas esferas: Izquierda, derecha, social-demócrata, centro izquierda, centro derecha, entre otros, durante este siglo y el siglo anterior y desde la década de los cincuenta por lo menos.

Históricamente se han constituido aportes documentales trascendentales que dictan que América Latina, incluido México, está sufriendo una re-configuración del panorama religioso caracterizado por la presencia cada vez más fuerte de población no adscrita al catolicismo, sino a otras denominaciones que a través del tiempo han captado la simpatía de la población. Desde hace unos cincuenta años la religión católica ha experimentado una considerable pérdida de feligreses, además de registrarse sólidos incrementos de asociaciones no católicas.

Así lo demuestra la investigación de *El Pew Research Center* retomado por Berdejo (2014) para quien, en el año 2014, las cifras de población no católica habían aumentado significativamente. Dicta lo siguiente:

... que hasta 1960 el 90 por ciento de latinoamericanos se consideraba católico, sin embargo, este porcentaje ha descendido. Actualmente, en el año 2014, a pesar que el 84 por ciento de adultos creció en un hogar católico, sólo el 69 por ciento dice que sigue perteneciendo a la Iglesia. De toda la región, Colombia tiene el más alto porcentaje de católicos que se cambiaron al protestantismo (74 por ciento), y Panamá el menor con 15 por ciento. En cambio, los protestantes pasaron de 9 a 19 por ciento y los “no afiliados” (agnósticos, ateos, etc) aumentaron de 4 a 8 por ciento. En Uruguay, este último sector lo conforma el 37 por ciento de la población.

Las tasas de disminución de población católica son de llamar la atención. De acuerdo al *Pew Research Center* (2014: 10), “la escala de este éxodo está aproximadamente a la par con la de varios países latinoamericanos que también han sufrido fuertes disminuciones en la proporción de adultos que se identifican como católicos, entre los que se encuentran Nicaragua (25 puntos porcentuales menos), Uruguay (22 puntos menos), Brasil (20 menos) y El Salvador (19 menos)”.

En México, al menos a nivel municipal, según el texto de *La diversidad religiosa en México*, cuyo autor es el INEGI (2005), arguye que:

El pentecostalismo se registró en 2 213 de los 2 443 municipios del país. Su presencia es significativa (más de 20%) en 18 municipios de Oaxaca y en

2 de Veracruz de Ignacio de la Llave; en uno de ellos (San Juan Bautista Tlacoatzintepec, Oaxaca), poco más de 52% de su población declaró profesar esta doctrina; de los 94 municipios donde el porcentaje fluctúa entre 10% y 20%, 70 pertenecen a Oaxaca, Chiapas y Veracruz de Ignacio de la Llave.

Es vital colocar en contexto las cifras mencionadas. El crecimiento de los grupos religiosos no católicos en el país es una cuestión real y no anecdótica. Se asume a modo de hipótesis- que el tipo de sistema político que impera en cada país es vital para comprender el ascenso de diversos credos (no católicos). Por lo cual, se ha generado la siguiente cuestión que a lo largo de la investigación se pretende responder: ¿Qué factores explican el crecimiento de la oferta eclesial en América Latina con sistemas políticos diversos? En este sentido, Norberto Bobbio (citado en Rovira Kaltwasser, 2014) establece que cada una de las tendencias políticas tienen un significado particular. La derecha concibe que las desigualdades son naturales y difíciles de erradicar; la izquierda asume que las desigualdades son construidas socialmente y, por ende, son el resultado de escenarios que deben ser reconstituidos. Los sistemas políticos de derecha como México, Chile y Colombia, entre otros, en la visión de Mudde (2007), definirían a las desigualdades como naturales, difíciles de erradicar por el Estado, mientras que en el caso de los países de izquierda como Bolivia, Venezuela y Ecuador asumirían las desigualdades como artificiales, y por ello, solucionables mediante la aplicación de políticas nacionales.

De acuerdo con Flavia Freidenberg (2003), las características de los actuales populismos de izquierda se refieren a las formas de inclusión y movilización política, que son vistas como parte de los tipos de democracia que en tentativa se erigen como expresiones de oposición contra las manifestaciones de los gobiernos que llevan adelante programas que implican daños a la institucionalidad y que incurren a versiones radicales de democracia.

El estreno de gobiernos de tipo social democrático en Brasil y Uruguay, proporciona a Jorge Lanzaro (2008) la oportunidad para acuñar un concepto de *democracia social* basado en la naturaleza política de cada gobierno, que obran en sistemas de partidos plurales relativamente institucionalizados, en régimen de competencia efectiva con oposición organizada. La lista de gobiernos considerados de derecha incluye a Chile, Colombia, El Salvador, Honduras, México y Panamá. Hacia 2008, once de los dieciocho países latinoamericanos eran gobernados por presidentes de centro-izquierda o izquierda (Stokes, 2009).

Ante la diversidad de sistemas políticos y su hegemonía adquirida, se considera que el crecimiento de los credos no católicos, la evolución del concepto de cultura y la estructura de las políticas nacionales varían de acuerdo a las prácticas y discursos políticos y gubernamentales; producto

en buena medida de la evidente diversidad religiosa patente en la región y que las agendas de los diferentes gobiernos deben analizar.

La importancia de este manuscrito radica en que describe un fenómeno social que tiene impacto mundial y que es poco analizado en términos de proyectos de investigación, al menos en México ha sido poco estudiado. La reflexión central que se pretende discutir estriba en dar cuenta del por qué es fundamental analizar el establecimiento, evolución y desarrollo de los grupos no católicos en territorio lati-noamericano, con proyectos de investigación acordes a las temáticas, que permitan dilucidar sus diversos rasgos frente a la condición y estructura que guarda cada sistema político en cada país, esto es realmente fundamental.

El objetivo principal de este manuscrito

Se comparte que el objetivo primordial es compartir un argumento que permita dilucidar e imaginar las particularidades del proceso de establecimiento de credos no católicos en territorio latino, con las especificidades de países con gobiernos de izquierda *versus* países con gobiernos de cuño político de derecha y uno de la democracia social como lo es Brasil y su eje comparativo con México.

Ante esta posibilidad, es necesario comprender las condiciones del establecimiento de grupos religiosos no católicos en países con gobiernos de izquierda *versus* países con gobiernos de derecha y uno de la democracia social. Es interesante pensar la manera en que los gobiernos rescatan el tema de la proliferación de grupos no católicos como un tópico susceptible de convertirse en parte de la estructura de políticas públicas y formar parte de políticas nacionales. Así también se debe reflexionar sobre el papel de los grupos no católicos en la conformación de la cultura.

El objeto de estudio

Un posible objeto de estudio para otros proyectos se referiría a dilucidar las características de la diversificación religiosa en suelo latinoamericano comparativamente con México y el proceso de construcción de una *cultura latinoamericana* frente a la presencia de sistemas políticos de diversos cuños.

Hipóticamente

La hipótesis radica en que la evolución de la cultura en América Latina y México se debe en buena medida al establecimiento masivo y al desarrollo constante de credos no católicos, así como a las distintas normas y principios constitucionales de los países, que deviene en modalidades de diversos

sistemas políticos y las propias coyunturas culturales y políticas a las que se han enfrentado los credos asentados en suelo latino. La conformación de la cultura depende en gran medida de las reformas que en materia jurídica hacen los estados latinos y en la manera en que los grupos no católicos con sus ministros de culto y feligresía regional se movilizan para apropiarse de espacios públicos y para incluirse en la configuración de nuevos conceptos culturales.

Marco histórico del fenómeno: la dinámica religiosa en América Latina y el crecimiento de la oferta

A lo largo de los últimos cincuenta años, para el caso de México el establecimiento de credos no católicos ha sido acelerado. Se explica por diversas cuestiones: 1) Una muy importante es debido a que los grupos no católicos en México surgen con el Estado liberal juarista, pero su presencia empieza realmente a adquirir una visibilidad estadística a mediados del siglo XX (Bastián, 1983; Blancarte, 2003).

Cabe mencionar que el catolicismo prevaleció en más del 90% de la población hasta antes de la década de los noventa. Para el año 2000 las adscripciones no católicas registraban avances considerables. Casillas (2007: 138) llama a este crecimiento como una evolución de las preferencias religiosas en el país, ubicadas por estados y municipios. El autor destaca que en el ámbito estatal la religión predominante a lo largo de la historia ha sido la católica.

La dinámica de los grupos religiosos no católicos ha sido compleja, como se decía, muy amplia y problemática. En esta línea, al establecer la dinámica de la población religiosa en Latinoamérica, la perspectiva de *Pew Research* (2014: 3), encuesta que recaba los datos sobre la condición religiosa de los habitantes en América Latina, que está muy acorde con Stoll (2002: 15-23), enfatiza que la tendencia al incremento en los credos no católicos es real y no anecdótica, en detrimento del propio catolicismo diocesano, e inclusive, sobre el catolicismo tradicional.

Algunos de los porcentajes más bajos de población evangélica se encontraban en los países andinos: Venezuela (del 1 al 3%), Colombia (del 1 al 4%), Ecuador (del 2 al 4%), Perú (del 3 al 5%), y Bolivia (del 2 al 8%), en los cuales el protestantismo tuvo un comienzo lento y difícil. Empero desde 1960 las iglesias evangélicas han crecido rápidamente, con una de las tasas más altas en la región. Las expectativas también son altas en el Paraguay (del 2 al 4%), otro país en donde los evangélicos no habían prosperado sino hasta hace poco. Los evangélicos del Caribe están creciendo rápidamente en otros países

tradicionalmente católicos como: República Dominicana (del 2 al 7%), Haití (del 15 al 20%), y Puer-to Rico (del 7 al 30%).

En América Latina, los dos países más evangélicos desde 2010 en adelante son Brasil, en donde los protestantes sostienen alcanzar hasta el 18% de la población, y Chile, en donde afirman tener hasta un 25%, y en las mismas palabras del autor, veinte y dos millones de evangélicos del Brasil cuentan por tres de cada cinco evangélicos en América Latina y el Caribe. Junto con población en Chile, alcanzan dos de cada tres. Se observa un rápido crecimiento de la población protestante, en general, en Chile, la tasa de crecimiento ha disminuido, pero en Brasil, de acuerdo a la Cruzada Evangelística Internacional, el crecimiento evangélico ha sido del 77%; desde 1970 hasta 1980 que fue del 155%.

Según la página NoticiaCristiana.com (2008), en 1900 existían cerca de 50 mil protestantes en toda Latinoamérica; un millón en 1930, 5 millones 20 años después, 10 millones en 1960, 20 millones en 1970, 50 millones una década más tarde. Se calculaba que en el año 2000 los protestantes/evangélicos rondaban los 100 millones. Durante la primera década del siglo XXI, Latinoamérica y el Caribe se aproximaron a los 600 millones de pobladores, 20 por ciento de los cuales serían evangélicos.

Al igual que como fueron percibidos inicialmente por otros protestantes y/o evangélicos en Europa y Estados Unidos, los pentecostales en América Latina han pasado de ser considerados ajenos, y hasta contrarios a la familia protestante, para transformarse en su principal vertiente. En efecto, según la óptica de Jean Pierre Bastián (1990; 1997), desde 1950 el campo religioso latinoamericano se transformó frente a la aparición de una multiplicidad de asociaciones religiosas, entre las que sobresalen los evangélicos, los pentecostales y los presbiterianos lo cual ha incidido enormemente en la propia transformación cultural (y hasta política) (Mendes, 2013).

Desde la perspectiva de Camargo Martínez (2019: 1), 2) la creciente presencia de otras ofertas religiosas se estableció como parte de un “proceso de conversión y movilidad religiosa con implicaciones en la estructura social de los países”. Esto conlleva otro elemento. 3) El crecimiento de la oferta eclesial se ha producido debido a una constante movilidad de personas de una asociación religiosa a otra, lo cual ha incidido en la forma de pensar, de relacionarse con los demás y en la forma de movilizarse socialmente.

Con referencia a textos periodísticos, especialmente, el informe del Latinobarómetro arguye que la tendencia de las personas a estar en otras asociaciones distintas al catolicismo es real y no anecdótica. El cristianismo evangélico ha crecido en los últimos dieciocho años en Latinoamérica a medida que el catolicismo ha mermado sistemáticamente. Esta referencia denota que en total, el catolicismo ha perdido 13 puntos porcentuales en

cuanto a creyentes en todo el continente, pasando de un 80 por ciento de la población en 1995 a un 67 por ciento hasta 2013 (Latinobarómetro, 2014).

El descenso de creyentes católicos se ha producido de forma muy acentuada en países como Nicaragua y Honduras, donde pierden una presencia cercana al 30 por ciento. También hay descensos significativos, del 20 por ciento, en Costa Rica, Uruguay, Chile, Panamá y Brasil. El descenso es más leve, entre el 13 y el 5 por ciento, en El Salvador, Perú, Colombia, Argentina, Venezuela, Ecuador, Bolivia, Guatemala y Paraguay. Solamente un país muestra un aumento de fieles católicos en porcentaje, es la República Dominicana, 1 por ciento (Ibídem).

Para Mallimaci (2017: 4), 4) la aparición de una mayor oferta eclesial se ha producido debido a que las creencias y las filiaciones religiosas han “mutado”, “pluralizado” o “recompuesto”, lo cual es síntoma inequívoco de que ha hecho su aparición un quiebre del monopolio católico de siglos anteriores, una desregulación relativa de lo que se ha llamado campo, arena o esfera religiosa; cada vez menor, en sus adscripciones, comparada con unos cincuenta o sesenta años atrás que presentaba, dígame en 1940, un cien por ciento de las filiaciones, todo lo cual ha configurado, de modo similar a la escena religiosa, el ámbito o la escena cultural.

Evidencias y más evidencias: La modificación del concepto de cultura y la aparición de más credos no católicos

La aparición de innumerables credos no católicos también se explica por los siguientes aspectos. Ochoa (2012) señala que ha sido muy importante la idea de cultura que ha sufrido readecuaciones a lo largo del tiempo en lo relativo al patrimonio cultural, a la protección de la tradición en situaciones de conflicto religioso aunado a todas las expresiones que son de naturaleza inmaterial y ritual, elementos que permiten comprender de mejor manera la emergencia de distintos credos.

6) Un aspecto fundamental es la introducción del elemento lingüístico que realiza una función de diferenciación. Construyen discursos que distinguen entre aquello que no sea “cristiano”, “evangélico”, “pentecostal” o “presbiteriano” y lo que sí es. Esto va acorde con lo que Grimson (2008) deduce sobre una diferenciación entre las personas denominadas “cultas” versus las personas denominadas “incultas” haciendo énfasis en el conjunto de conocimientos, tradiciones y costumbres que poseen al pertenecer a una sociedad, un campo o un ámbito religioso cualquiera que sea.

Con la inclusión de los credos no católicos en contextos urbanos, siguiendo el análisis de Barrera Luna (2013: 22), 7) la cultura ha logrado cierta evolución de la oferta eclesial gracias a la búsqueda de un significado compartido, es en la unidad de la cultura y la religión que se construyen

nuevos significados religiosos y comunes, casi al estilo que le hubiese gustado a Harris, Geertz y al propio Lévi-Strauss, en el sentido de lograr una adecuada interpretación de la adscripción de las personas a una escena en que se construye la identidad al sentirse pertenecientes, en este caso, al ámbito eclesial.

Las asociaciones religiosas con sus propios procesos de adscripción a las actividades eclesiales promueven el sentimiento de pertenencia entre las personas de las distintas congregaciones. Para Molano (2007), la misma aparición de otras asociaciones religiosas distintas a la católica produjo un vínculo cuasi inseparable con el patrimonio cultural y con la adscripción territorial irremediamente.

Por las propias características culturales de la región latina, la religión ejerce un influjo especial sobre todas las culturas. Por ejemplo, Harvey (1990), al construir su idea de cultura, pretendió mirar sobre la edificación de políticas culturales, las cuales están en la mira de las reconfiguraciones que hacen los credos con sus discursos y prácticas. La idea de Najenson (1982) es muy sugerente sobre la cultura como civilización o como una metáfora que describe los niveles de desarrollo socio-económico que también proporcionan vida y legitimidad a los credos no católicos en los diferentes contextos existentes.

Edificaciones como las bibliotecas nacionales, los museos nacionales, los teatros nacionales, las iglesias y los archivos tendrían un lugar fundamental en la lógica conceptual del autor Najenson. Por su parte, para Stavenhagen (1986), en su esfuerzo, junto con otros pensadores, por construir los conceptos de *cultura e identidad* propia para América Latina ha sostenido un debate con respecto a la noción de *cultura nacional* y que en realidad no ha dado crédito a la existencia de culturas indias, u otras de naturaleza religiosa, o que si existen, poco tienen que ver con la cultura nacional. Por ello la misma idea o noción de *América Latina* debe contener la afirmación de las culturas indígenas y la diversidad eclesial con múltiples credos no católicos, en especial, su desarrollo material y espiritual.

Ante este insuficiente concepto de cultura para la región latina de América, se retoma lo que dicta Restrepo (s/f) respecto a que hay que distinguir la idea de “latinoamericanidad” y el lugar que ocupan los estudios culturales cuando se trata de definir al propio concepto. Identidad cultural para el autor es un proyecto que contiene la especificidad de los pueblos latinoamericanos con todo y sus múltiples acepciones eclesiales, al modo que señaló durante algún tiempo el propio Stuart Hall (citado de Restrepo, s/f), con las herramientas conceptuales y los recursos que la gente tendrá a sus disposición para comprender el mundo de vida que les circunda.

Desde una categoría cultural y desde la perspectiva del contexto de la región latinoamericana, se comparten estilos de hacer y de hablar derivados de muchas culturas eclesiales, y como parte del ejercicio y discurso ciudadano

que se adscribe a un conjunto de credos no católicos. Quizás la mayor presencia de credos religiosos puede ser vista y revisada como parte de una política social de las masas y del público, quizás como actividad cultural o como parte de una cultura política que reivindica los modos de vestir, modos de ser, o modos de hablar ya que al conducirse ante otras naciones se estaría refiriendo inclusive a una cultura nacional de índole religioso.

De acuerdo con lo antes expuesto, es interesante el fenómeno como parte de un análisis del conocimiento de la realidad latina, en los renglones sociales, culturales y religiosos, en el rubro de los panoramas eclesiales latinoamericanos comparativamente con los gobiernos de izquierda del sur del continente como Ecuador, Venezuela y Bolivia, los gobiernos neoliberales de derecha como México, Chile y Colombia, y uno de tipo social demócrata como Brasil con el fenómeno de la emergencia de denominaciones no católicas, dígame pentecostales y denominaciones de corte histórico como son bautistas, presbiterianas, metodistas y nazarenas, a fin comprender el establecimiento, el desarrollo y la evolución comparativa del campo religioso equiparablemente con el desarrollo de la cultura y del mismo campo socio-político.

METODOLOGÍA Y TEORÍA

Ejecutar un análisis de índole socio-religioso como el que se puede leer y pretender dilucidar en este documento en apartados atrás ha requerido de considerar una metodología de análisis cualitativa fundamentada en la construcción de líneas de tiempo en las que se analicen los periodos en que llegaron los credos no católicos a cada país. Esta parte de la investigación no se explica en este documento. Sin embargo, se exponen ciertos elementos que podrían ser parte de un eje teórico-metodológico que dé cuenta, más ampliamente, del fenómeno que aquí ocupa.

En un proyecto que pretenda realizar un análisis de un fenómeno similar al que se explica en este documento, se destacarían aspectos esenciales y los mismos actores principales implicados en la inclusión en el contexto latinoamericano, así como toda su incidencia sobre la transformación del concepto de *cultura*. Por medio del análisis longitudinal se observaría la dinámica de establecimiento de los credos no católicos en diferentes décadas (1970 hasta la fecha) y, por supuesto, en distintos contextos. Se establecerían las similitudes y diferencias, así como los aspectos de continuidad y ruptura en el contexto nacional de México con los contextos latinos. Por medio del análisis de las líneas de tiempo se observaría cómo se ha modificado la noción de *cultura* y cómo se captaría la percepción de la población en torno a su adscripción como un aspecto fundamental.

El constructo teórico que sería el eje rector del proyecto es la *teoría del actor social* que coloca al descubierto la tensión existente entre la noción

de *estructura*, la concepción del *sujeto social* y la vertiente del *agente social* (Bourdieu, P. y J. D. Wacquant, 1995; Giddens, 1991; Bourdieu, 1985). Desde la perspectiva de Touraine (1994), mientras que el concepto sociológico de *agente* presenta al individuo más bien como reproductor de prácticas, el concepto de *actor* le amplía los márgenes de su decisión y de su acción, es decir, de su autonomía. De esta manera, se le concibe como alguien capaz de convertirse en creador en el ámbito de su acción. En palabras de Geoffrey Pleyers “los actores pueden dirigir la organización social en su conjunto, luchar por desafíos culturales buscando transformaciones profundas de la sociedad y el control del progreso y de la sociedad” (2006: 737).

El agente, de acuerdo con Bourdieu (1988), como sujeto transformador de la cultura y la sociedad, desarrollaría prácticas acordes, en buena medida, con la posición que ocupa en el espacio social. Al actor social, en cambio, se le reconoce sobre todo por las acciones que decide realizar. La postura de Touraine es contraria a la concepción teórica de la *reproducción social* de Bourdieu que es afín a Poulantzas y Foucault quienes se centraron en “la dominación presente en todos los aspectos de la vida social, en la cual la reproducción de la sociedad o la omnipresencia del poder no dejan espacio ni autonomía a los actores y niegan su capacidad de construirse como tales” (Pleyers, 2006: 738).

En este sentido se elegiría la *teoría del actor* en lugar de una *teoría del sujeto* o de la *estructura social* (Touraine, 1984, Melucci, 1996, 1999, Giménez, 2006) porque la primera postula la capacidad del individuo como motor de toda acción. La *teoría del actor social* que plantea Touraine (1984, 1995b) es una propuesta conceptual que posibilitaría observar a los grupos religiosos como transformadores de la realidad cultural. Se puede concebir a los grupos religiosos, los grupos políticos y gubernamentales, como actores de raigambre colectivos que mediante la acción social desplegada transforman parte de las circunstancias de la población de la región, por lo recursos económicos obtenidos y por el poder político alcanzado.

Se concibe, y se concebiría, a los grupos religiosos no católicos y las entidades de gobierno como actores colectivos con objetivos, misión y visión definidos. La lógica de Giménez (1997), establece que se les pueden reconocer como grupos con estructuras organizativas sociales y eclesiales que intervienen de manera activa en los procesos políticos, culturales y de desarrollo social (Touraine 1995a; 1995b).

Logísticamente se prevé que la información se recabaría a partir de testimonios orales, observaciones participantes y entrevistas semiestructuradas y abiertas. Para complementar la metodología, la recolección de la información y el análisis correspondiente se piensa que se podría llevarse a cabo en intervalos de dos meses mínimo por país, cuatro meses máximo, durante los primeros cinco años previendo que el periodo total para culminar

la investigación es indefinido o quizás unos diez años como máximo. Como parte de los resultados de este proyecto se piensa que se empezaría a dar resultados con un artículo especializado, un congreso internacional, un coloquio o seminario especializado, y así sucesivamente, según lo establezca el proceso de la propia investigación.

Cabe mencionar que la recopilación de los testimonios orales se realizaría de tres maneras: 1) La primera se refiere a la captación de los argumentos grabados mediante entrevistas, con lo cual se obtendrá la información principal que proporcionarán los propios personajes principales implicados en el fenómeno que aquí ocuparía. 2) La segunda consiste en el registro de información con apuntes en libreta, anotando los detalles que se considerarían sobresalientes.

Finalmente, la tercera forma se refiere a la realización de charlas informales, en muchos casos delimitadas, seguramente, por un par de cafés y un acercamiento cordial que significaría el inicio de un acercamiento estrecho a los principales actores lo cual también simbolizaría el comienzo de amistades perdurables que hasta el final de los periodos de cada trabajo de campo nos proporcionarían mayor acceso a mucha información importante.

Los testimonios orales serían obtenidos por medio de entrevistas exploratorias que permitirían indagar aspectos básicos del objeto de estudio. Se realizarían entrevistas con el fin de monitorear y describir la evolución de los grupos religiosos y analizar las relaciones entre actores y ministros de culto, las formas de vida intra y extra-eclesial y la trayectoria de los credos para identificar las características de los asentamientos. Se utilizarían entrevistas profundas con el fin de recabar información que en primera instancia sería difícil de obtener, a modo de dilucidar la idea de cultura y religión que posee la población de la región.

APORTES DEL MANUSCRITO

Este documento ha tenido el propósito de contribuir por lo menos brevemente al conocimiento de la evolución de campo socio-religioso y cultural en México y compararlo con América Latina. Por lo menos brevemente en lo que subyacen a los asentamientos de credos no católicos, congregaciones pentecostales y presbiterianas, en los diferentes territorios y dar cuenta de la evolución del ámbito cultural.

Se contribuye que para explicar el principal objeto de análisis que aquí se estudia, se obtendrán mediante un esquema en red los testimonios orales que desvelarían las conexiones entre diversos actores como son: Actores eclesiales, económicos, políticos, culturales, entre otros. Se prevé que esta investigación contribuya a la comprensión de la diversificación de la oferta religiosa en Latinoamérica en cuanto al proceso que diferentes iglesias han

tenido para su asentamiento, y se identificarán las diferentes problemáticas, tensiones, fortalezas, gestiones públicas, entre otras, así como la influencia que han ejercido en la cultura de cada región.

COMENTARIOS FINALES

Para concluir con este manuscrito, se arguye que es menester analizar la dinámica de determinadas iglesias en los siguientes países, para redondear la investigación: La Iglesia Universal del Reino de Dios (IURD), en Brasil, que dirige el apóstol Edir Macedo. Es una de las iglesias más populares de Brasil y del mundo con cerca de ocho millones de feligreses. Mantiene a 9.600 pastores, 4.700 templos instalados en 172 países. El Centro de Fe, Esperanza y Amor (CFEA) con presencia en todo México, en 26 estados de la república y con más de 40,000 seguidores, propagando un evangelio social y de liberación que ha incidido en las actividades sociales y culturales de la población mexicana.

La Iglesia Cristiana Internacional de Santiago (ICIS), en Chile, la cual es parte de un Movimiento Mundial de Discípulos (MMD) con la misión de evangelizar a la población de América Latina. También la Iglesia Casa de Oración Bolivia (ICOB), de nominación Evangélica Apostólica y Profética (EAP), que hasta hace un par de años contaba con 5,000 feligreses tan solo en su sede central y que aumenta la cantidad si se toma en cuenta que tiene diversas sedes, por ejemplo: Iglesia Casa de Oración Tropical (ICOT), Obra Misionera “Sumuque” (OMS), Obra Misionera “Trinidad” (OMT), entre otras. La Iglesia Misión Carismática de Colombia (IMCC), de índole pentecostal, con 200 mil miembros en la ciudad de Bogotá y con más de 160 sedes a nivel mundial. Finalmente, la Iglesia Pentecostal Unida Internacional de Ecuador (IPUIE), en Ecuador, registrándose con mucha fuerza en Guayaquil y Quito, además de tener un ministerio editorial interesante, en el que aproximadamente 1200 líderes conforman el cuerpo ministerial de la iglesia.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bastián, J.P.** (1983). *Protestantismo y sociedad en México*. México: CIPSA.
- Bastián, J. P.** (1990). *Historia del protestantismo en América Latina*. México: Casa Unidad de Publicaciones.
- Bastián, J. P.** (1997). *La mutación religiosa de América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Barrera Luna, R.** (2013). “El concepto de la cultura: Definiciones, debates y usos sociales”. *Revista de Claseshistoria*. [Consultado el día 08 de noviembre de 2017] Disponible en <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5173324.pdf>.
- Berdejo, E.** (2014). *Cifras muestran realidad de católicos y protestantes en América Latina*. Aciprensa. [Consultado el día 08 de noviembre de 2017] Disponible en <https://www.aciprensa.com/noticias/cifras-de-catolicos-y-protestantes-de-america-latina-40024>.
- Blancarte, R.** (2003). “Discriminación por motivos religiosos y Estado laico: Elementos para una discusión”. *Estudios Sociológicos*. México: El Colegio de México.
- Bourdieu, P.** (1985). “Espacio social y génesis de las clases”. *Revista Espacios*, pp.24-35.
- Bourdieu, P.** (1988), “Espacio social y poder simbólico”. *Cosas dichas*. Buenos Aires: Gedisa.
- Bourdieu, P.** y Wacquant. L. (1995). *Respuestas, por una antropología reflexiva*. México: Grijalbo.
- Camargo Martínez, A.** (2019). “El andar de las creencias. Algunos determinantes de la movilidad religiosa en América Latina” *Revista internacional de fronteras, territorios y regiones*. Vol. 31. El Colegio de la Frontera Norte. [Consultado el día 18 de diciembre de 2019] Disponible en: <http://www.scielo.org.mx/pdf/fn/v31/0187-7372-fn-v31-e1978.pdf>
- Casillas, R.** (2007). “Trayectorias de las preferencias religiosas por estados (1050-2000)”. *Atlas de la diversidad religiosa en México*. México: CIESAS/ Conacyt/ Colegio de Jalisco/ Colegio de Michoacán/ Colegio de la Frontera Norte/ Universidad de Quintana Roo/ SEGOB.
- Freidenberg, F.** (2003). *Selección de candidatos y democracia interna en los partidos de América Latina*. Lima: Asociación Civil Transparencia e Internacional IDEA.
- Giddens, A.** (1991). *La teoría social, hoy*. México: Editorial Alianza.
- Giménez G.** (1997). “Materiales para una teoría de las identidades sociales”. *Revista Frontera Norte*, El Colegio de la Frontera Norte., vol. 9, núm. 18, pp.9-28.
- Grimson, A.** (2008) “Diversidad y cultura: Reificación y situacionalidad”. *Tábula Rasa*, número 8, pp.45-67.

- Harvey, E. R.** (1990). *Políticas culturales en Iberoamérica y el mundo: Aspectos institucionales*. Madrid: Tecnos.
- INEGI** (2005). *La diversidad religiosa en México*. México: Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática.
- Lanzaro, J.** (2008). “La socialdemocracia criolla”. *NUEVA SOCIEDAD. Democracia y política en América Latina*. Septiembre-octubre. [Consultado el 27 de marzo de 2016] Disponible en: <http://nuso.org/autor/jorge-lanzaro/>
- Latinobarómetro**, (2014). Latinoamérica, menos católica y más evangélica. *Protestantedigital.com*. Es-paña [Consultado el 15 de diciembre de 2015] Disponible en: http://protestantedigital.com/internacional/30945/Latinoamerica_menos_catolica_y_mas_evangelica.
- Mallimaci, F.** (2017). *Modernidades religiosas latinoamericanas. Un renovado debate epistemológico y conceptual*. Francia: Presses universitaires du Midi.
- Mendes, V. H.** (2013). “América Latina, cambio de época y destino histórico común. Notas de estudio sobre la pluralidad cultural y religiosa”. *Revista RAM 4.2* (2013) pp.253-264.
- Melucci, A.** (1996) *Challenging Codes: Collective Action in the Information Age*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Melucci, A.** (1999). *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*. México: El Colegio de México.
- Molano, O. L.** (2007). “Identidad cultural, un concepto que evoluciona”. *Revista Opera*, número 7, Universidad Externado de Colombia, pp.68-84.
- Mudde, C.** (2007). *Populist Radical Right Parties in Europe*. Cambridge: University Press, Cambridge.
- Najenson, J.L.** (1982). “On Culture and Politics”, en id. *et al.* (eds.). *Culture and Politics in Latin America*, Ottawa: LARU.
- NoticiaCristiana.com** (2008). *El 20% de la población Latinoamericana es evangélica*. [Consultado el 23 de febrero de 2016] Disponible en: <http://www.noticiacristiana.com/sociedad/2008/12/el-20-de-la-poblacion-latinoamericana-es-evangelica.html>.
- NoticiaCristiana.com** (1997). *De La Reforma protestante a la pentecostalidad de la Iglesia*. Ecuador: Ediciones CLAI.
- Ochoa, M. J.** (2012). “América Latina y el concepto de cultura en el orden jurídico internacional”. *Boletín Mexicano de Derecho Comparado*. Nueva serie, año XLV, número 135, pp.1221-1238.
- Pleyers, G.** (2006). “En la búsqueda de actores y desafíos sociales. La sociología de Alain Touraine”. *Estudios sociológicos*. vol. XXIV, núm. 3, 2006, pp. 733-756.
- Pew Research** (2014). “Religión en América Latina. Cambio generalizado en una región históricamente católica”. *Pew Research Center*. [Consultado el día 9 de enero de 2016] Disponible en: www.pewresearch.org.

- Restrepo, E.** (s/f). “Estudios culturales en América Latina”. Revista sobre cultura urbana popular. [Con-sultado el día 19 de noviembre de 2017] Disponible en: http://www.each.usp.br/revistaec/sites/default/files/artigos-em-pdf/03_ed1
- Rovira Kaltwasser, C.** (2014). “La derecha en América Latina y su lucha contra la adversidad”. *Revista Digital Nueva Sociedad. Democracia y política en América Latina*. [Consultado el 24 de noviembre de 2017] Disponible en: <http://nuso.org/articulo/la-derecha-en-america-latina-y-su-lucha-contra-la-adversidad/>
- Stavenhagen, R.** (1986). “Cultura y sociedad en América Latina: Una revalorización”. *Estudios sociológicos*, IV: 12, pp.445-457.
- Stoll, D.** (2002). ¿América Latina se vuelve protestante? Las políticas del crecimiento evangélico. Nó-dulo. [Consultado el 20 de enero de 2018] Disponible en <http://www.nodulo.org/>.
- Stokes, S.** (2009), “Globalization and the Left in Latin América”. [Consultado el 20 de enero de 2015] Disponible en: http://www.yale.edu/macmillanreport/resources/Stokes_GlobalizationLeft.pdf.
- Touraine, A.** (1984). *La constitución de la sociedad*. Argentina: Amorrortu Editores.
- Touraine, A.** (1994). *Crítica a la modernidad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Touraine, A.** (1995a) *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*. España: Península.
- Touraine, A.** (1995b). *Producción de la sociedad*. México: IIS-UNAM/IFAI/ Embajada de Francia.