

Religión y Poder

Hacia una construcción de la problemática en América Latina

JAVIERA ARAYA MORENO

Licenciada en Sociología, Universidad de Chile

javieraarayamoreno@gmail.com

Resumen: Este artículo reflexiona sobre la construcción de la problemática de la religión en la región a partir de su carácter de orden legítimo basado en relaciones de dominación (Weber). El análisis de la relación entre poder y religión constituida como problema social y como problema sociológico en sociedades que asumen la pluralidad religiosa (Francia y Canadá) permitirá argumentar que la construcción de esta problemática en América Latina resiste a un sesgo político en la región.

Palabras claves: *sociología de la religión, asociación religiosa, Estado, América Latina.*

Introducción

La relación entre poder y religión en América Latina no ha sido problematizada por las ciencias sociales de la región. Éstas últimas han tendido a adoptar una definición de la religión de tipo culturalista, vinculada al estudio de lo *exótico* (sobre todo en grupos indígenas), o lo *popular* (considerada como variante de la religión católica dominante). En el caso de Chile, una sociología de la religión auxiliar a la teología y a la pastoral, y desarrollada en instituciones ligadas a la Iglesia, fue reemplazada por análisis que privilegiaban la dimensión simbólica y ética de ciertas confesiones religiosas y su relación con los procesos de modernización¹. La situación de letargo en el estudio de la religión en América Latina, que dominó hasta la década de los setenta, fue reemplazada por una visión enfocada en lo esotérico y lo introspectivo de los nuevos movimientos religiosos, dejando de lado la dimensión institucional. “En el lugar de la fe, o de las creencias, o del diseño institucional, tendremos por lo tanto el simbolismo, el rito, el mito, la desgracia y la etnicidad”² como temáticas predominantes. Sin embargo –y es la apuesta del presente artículo– la sobrerrepresentación de la rasgos culturales en los estudios de sociología de la religión en América Latina no contribuye al desarrollo de la disciplina y constituye en sí misma un sesgo de carácter político. La desacralización de la investigación de la religión en América Latina resulta provechosa en términos heurísticos y, en términos normativos, es condición de posibilidad de la democracia en estas sociedades, por cuanto la relación que la(s) religión(es) establecen con el poder político –y en sentido inverso– no son el producto de configuraciones azarasas y mágicas que podrían calificarse como propias del continente de Macondo, sino que son el resultado de disputas de legitimidad –y de otras de carácter más concreto– ancladas en el terreno mucho menos mágico y menos azaroso del poder. Es cierto que las religiones no son sólo el conjunto de creencias asociado a una institución determinada –imagen típica de la Iglesia Católica–, y que era necesario ir a estudiar las

1. C. Parker, “Trajectoire de la sociologie de la religion au Chili”, *Social Compass*, 43(3), 1996, pp. 391-410.

2. D. Lehmann, “La religión en las ciencias sociales contemporáneas en América Latina”, *Revista Mexicana de Sociología*, 66, 2004, p. 220.

formas que las religiones tomaban en su práctica no institucional, tanto en sus variantes dominantes como no dominantes. No obstante, reconociendo el valor de ese tipo de líneas de investigación, las que además pudieron beneficiarse de la facilidad de acceso a los sectores populares en comparación con las clases privilegiadas, se reconstruyeron los rasgos de las culturas divergentes y minoritarias sin darse cuenta que aquello también hablaba de la cultura dominante y mayoritaria: si las religiones afrobrasileñas y ciertos cultos argentinos fueron despreciados en forma deliberada hasta hace poco tiempo³, es pertinente considerar que el desprecio va más allá del choque de culturas y que se ancla en Estados, marcos jurídicos y estructuras sociales que fomentaron y permitieron, y que fomentan y permiten, que esto ocurra.

El énfasis en la igualdad como condición de la democracia –que atraviesa el presente número–, nos incita a pensar en la religión desde otro punto de vista: como aquello por lo que la posibilidad de ser diferentes nos otorgaría la igualdad. Grosso modo y con dos ejemplos de actualidad chilena: la inclusión el año 2008 de un feriado que conmemora las 95 tesis de Lutero sería democrático porque toma en cuenta a los evangélicos –los que a fin de cuentas representan el 15% de la población⁴– y la instauración de una ley que permite divorciarse en el 2004, aunque sólo en situaciones restringidas, es democrática porque se hace cargo de que hay chilenos que no quieren o no pueden mantener un matrimonio por toda la vida, como lo exige la doctrina católica en la que se basa tal contrato. Así, y al contrario de las diferencias de tipo socioeconómico o de posición en la estructura de producción, las que acarrearían necesariamente una relación de dominación, las diferencias de tipo religioso son consideradas como compatibles y, es más, deseables en democracia y en el contexto de estados laicos que separaron lo político de lo religioso. Sin embargo, en la práctica, la operación de estos principios presenta problemas: si al César hay que darle lo que es del César y a Dios lo que es de Dios, no está muy claro qué es lo específicamente del César ni al dios de quién no dársele...

El objetivo del presente artículo es precisamente presentar algunos elementos para un análisis político de la religión en América Latina y en Chile en particular, que conciba a las asociaciones religiosas como actores políticos, cuya realidad sólo puede ser entendida en su relación con el Estado; a partir de una discusión que toma distancia respecto de las posibles respuestas –al fin y al cabo la separación entre iglesias y Estado pareció zanjar el debate– para concentrarse en la construcción misma de la pregunta sobre la problemática de la relación entre poder y religión en la región. En un primer momento, se reflexiona sobre una definición de ésta última que nos permita ponerla en un mismo plano con el poder, distinguiendo su especificidad como institución pero también integrando su dimensión simbólica en tanto orden legítimo. En un segundo momento, revisaremos cómo la pregunta por la relación entre poder y religión ha sido planteada en algunas sociedades concretas calificadas de democráticas y modernas, de tal forma de identificar algunos conceptos críticos que pudiesen ayudarnos –o no– a la formulación de tal problemática en América Latina, y de establecer ciertos puntos importantes de análisis desde una perspectiva comparada. Finalmente, a modo de conclusión, proponemos algunas bases de orden teórico y metodológico para comenzar a problematizar la relación entre religión y poder y constituir la como objeto de estudio apropiado en América Latina.

3. *En el caso de Argentina, precisamente hasta la proclamación de la ley de cultos a fines de la década de los 90. Véase Lehmann, op. cit.*

4. *INE, Censo 2002.*

El Poder de la Religión y la Religión del Poder

Si la relación entre política y religión es compleja, la relación de ésta última con la cultura no lo es menos pero aparece como más evidente. Las concepciones de la religión apuntan a su dimensión ideológica –en el sentido de simbólica y en el sentido de falsa– más allá de la crítica particular a una iglesia dominante en un momento histórico determinado. En términos empíricos, este tipo de definiciones de la religión se reflejan en estudios que intentan dar cuenta de ciertos rasgos de la cultura de las personas y su relación con ciertas creencias de tipo religioso: para el caso de Chile podemos mencionar por ejemplo un estudio cualitativo que identifica un *ethos* de devoción por la familia y el control de la voluntad y el sacrificio, de base católica, en los empresarios y altos ejecutivos de los principales grupos económicos del país⁵, y un estudio cuantitativo que analiza los niveles de religiosidad de los estudiantes de ciencias sociales de la Universidad de Chile⁶ a través de una Escala General de Creencias Cristianas y una Escala de Creencias New Age.

Relativamente opuesta a este tipo de concepciones de la religión, situamos la definición que Max Weber propone en *Economía y Sociedad*⁷, donde inscribe la sociología de la religión dentro de la sociología de la dominación. Si la célebre afinidad electiva que el autor alemán señala entre el espíritu del capitalismo y la ética protestante⁸ alude claramente a un fenómeno de tipo cultural –las conexiones de sentido de la acción –; al momento de definir la asociación religiosa como un tipo de formación comunitaria, Weber se dio cuenta de que las disputas que opusieron iglesias y Estado no eran producto de intenciones coyunturales de una Iglesia en particular, sino que la religión, por definición, integra un elemento de dominación. No en el sentido negativo en el que la Ilustración o incluso los movimientos anticlericales pensaron las iglesias, sino que en aquel sentido por el que cualquier institución llega a serlo: la teoría de la institucionalización elaborada por Weber⁹, cuyo centro es la noción de *legitimidad* –la creencia en la validez del orden– nos permitirá entonces superar la especificidad del contenido de una religión particular o de una situación histórica concreta, para concentrarnos en el estudio del *orden religioso legítimo*, constelaciones de sentido más o menos estables que reposan en el ejercicio de algún tipo de dominación, la que aparece como justificada para los actores.

De esta forma, la teoría weberiana nos sirve de base para la formulación de la problemática de la relación entre poder y religión, puesto que la legitimidad de las asociaciones religiosas entrará en tensión con el orden político, que persigue también su mantención como orden legítimo y que se materializa en el Estado. Esta tensión se hará aún más flagrante en sociedades históricas donde la validez del orden político no reposa en la validez del orden religioso, como lo son las sociedades seculares modernas. Porque si en las declaraciones de separación de la Iglesia y el Estado, ambos aparecen como dos instituciones funcionalmente distintas –cuyos ámbitos de aplicación no se interceptan, una en lo

5. M. A. Thumala, *Riqueza y Piedad. El catolicismo de la élite económica chilena. Debate, Santiago, 2007.*

6. K. Rodríguez, *El impacto de la formación universitaria en ciencias sociales sobre las creencias y prácticas religiosas cristianas y New Age. Tesis para optar al título profesional de sociólogo, Universidad de Chile, Departamento de Sociología.*

7. M. Weber, *Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva, FCE, México, 2004.*

8. M. Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo, FCE, México, 2003.*

9. Esta idea es desarrollada por B. Thériault, "Ordres légitimes et légitimité des ordres chez Max Weber", *La légitimité de l'État et du droit. Autour de Max Weber, Presses de l'Université Laval, Québec, 2005.*

privado y el otro en lo público–, en la práctica la tensión es permanente, especialmente en lo que concierne principios morales frente a los que uno y otro deben pronunciarse: “cuanto más sistemática y racionalmente se conforma [el mundo] en un cosmos, por la acción de puntos de vista religiosos, tanto más fundamental puede hacerse la tensión ética con el orden secular, y en tanto mayor grado cuanto más este orden, por su parte, se sistematice según su propia legalidad”¹⁰. Las teorías políticas republicanas que acompañaron la Revolución Francesa y la aplicación normativa de la separación Iglesia-Estado, las que hicieron primar la condición de ciudadano por sobre las diferencias religiosas –no importaba si los sujetos eran judíos, cristianos o musulmanes, ellos devenían igualmente ciudadanos, miembros de una misma comunidad política–, establecieron también la distinción entre dos áreas de validez o aplicación de la legitimidad del orden: lo público y lo privado.

Sin embargo, las dificultades para circunscribir la religión a la esfera de lo privado son evidentes: la religión podrá ser una práctica individual, pero reposa en concepciones colectivas –en rigor, no hay religiones individuales–, y las asociaciones religiosas, para ser coherentes, no pueden integrar a sus constelaciones de sentido la posibilidad de que otro tenga una verdad tan verdadera como la propia, lo que sin embargo no impide la coexistencia de diferentes creencias en la práctica. Las religiones no distinguen áreas de validez: la profecía que da lugar a una asociación religiosa implica siempre “una visión unitaria de la vida lograda por medio de una actitud consciente, de sentido unitario pleno, frente a ella [...] un ensayo de sistematización de todas las manifestaciones de la vida, la coordinación de todas las acciones humanas en un modo de vida, sea cualquiera la forma que éste adopte”¹¹. Así, la separación de la Iglesia y el Estado, que en cierto sentido otorgó más autonomía a la primera¹², sentará las bases para un conflicto profundo, tanto por los problemas propios de lo político para incorporar cuestiones éticas, como desde lo religioso en sus intenciones de negociar privilegios históricamente establecidos. La ilusión de la separación de ambas instituciones en el concepto de laicidad¹³ presentará problemas en las sociedades que la crearon y, a la vez, planteará un desafío en términos prácticos para manejar la pluralidad religiosa que la libertad de religión y culto permitió. Además, un desafío teórico importante lo presentan las sociedades que no se asumen religiosamente plurales, cuya organización política fue autoritariamente constituida –a veces en relación a una religión dominante–, que se encuentran ancladas en relaciones de colonización, y que presentan una regulación laica de lo religioso al mismo tiempo que culturalmente tienen una religión dominante en términos históricos, una renovada en términos cuantitativos, y una poderosa en términos económicos. Es el caso de América Latina.

Porque en las sociedades contemporáneas de vocación laica, es el Estado quien decide quién es religión válida y quién es secta, las iglesias no son más que las sectas aceptadas o elegidas por la administración estatal y la libertad e igualdad religiosas resultan ser “ficciones jurídicas”.¹⁴ Paradójicamente

10. *M. Weber, Economía y Sociedad, Esbozo de sociología comprensiva, FCE, México, 2004, p. 454.*

11. *Ibíd, p. 364*

12. *Para el caso de Chile, véase el trabajo de S. Serrano, ¿Qué hacer con Dios en la República? Política y secularización en Chile (1845-1885), FCE, Santiago, 2008, quien analiza la separación de la Iglesia y el Estado en Chile como un proceso a través del cual la Iglesia Católica obtuvo más libertad.*

13. *La definición de la laicidad no es unívoca. Sin embargo, existe consenso en que tres principios deben cumplirse: la separación institucional, la neutralidad del Estado, la igualdad entre asociaciones religiosas y la libertad de conciencia y culto jurídicamente garantizadas. M. Milot, La laïcité, Novalis, Ottawa, 2008.*

14. *Estas ideas son desarrolladas por P. Côté, “Autorité publique, pluralisation et sectorisation religieuse en modernité tardive”, en Archives des Sciences Sociales des Religions, 121, 2003, pp. 19-39*

te si consideramos la definición de la laicidad como separación, es el Estado quien selecciona los actores religiosos legítimos y las iglesias tradicionales llenan de forma los referentes públicos y se alinean con su régimen simbólico: “si la religión contribuye a la legitimación de la autoridad pública, la estructura de plausibilidad de la empresa religiosa misma se dirige hacia los privilegios estatales”¹⁵. A modo de ilustración, para el caso de Chile, la definición de una secta descansa en la enumeración de una serie de características como la utilización de “mecanismos de lavado de cerebro”¹⁶. Éstas son citadas por la *Comisión Investigadora sobre la existencia y actividades de las sectas religiosas*, en cuyo informe “se constata un desconocimiento generalizado en la sociedad chilena, respecto de la existencia, actividades, y métodos de acción de este tipo de grupos sectarios religiosos destructivos”, en el que también se reconocen diferencias de tratamiento con la Iglesia –en singular–, la que es definida como “un movimiento religioso, generalmente de mayorías, fuertemente asentada sobre una doctrina, y que se compromete con la sociedad buscando servirla”¹⁷. De esta manera, a través de una definición esencialista de la religión, explícitamente ligada a un modelo de Iglesia Católica que se asume como dominante, deseado y mayoritario; un Estado que se dice laico contribuye a la gestión del campo religioso. Porque finalmente lo que está en juego no son las prácticas ni las creencias –tanto en ciertas sectas como en la Iglesia Católica se han cometido abusos sexuales con niños, por ejemplo¹⁸– sino que la legitimidad de una religión frente a otras. De esta misma manera, la configuración del calendario, la realización de un *Te Deum* en la conmemoración de la independencia, la existencia de cursos de religión en las escuelas públicas (cuyos profesores son pagados por el fisco), la subvención de universidades religiosas y de ciertas organizaciones comunitarias (de caridad, por ejemplo, las que acceden a una exención de impuestos) entran en la compleja trama de relaciones entre asociaciones religiosas y Estado, sobre la que la investigación sociológica no se ha concentrado, más allá de la denuncia.

La Relación entre Poder y Religión: problema sociológico y problema social en las democracias liberales modernas

En esta sección, revisaremos la situación de algunas sociedades históricas contemporáneas que se han planteado la pregunta que nos concierne en estrecha relación con las decisiones que han tomado en el plano de la regulación práctica de las asociaciones religiosas. En coherencia con una concepción weberiana de la religión, nos interesaremos en su materialización en formaciones sociales comunitarias y en sus relaciones con el Estado o con la comunidad política. Nos interesa dar cuenta de ciertos casos paradigmáticos europeos y norteamericanos que nos permitirán poner en marcha ciertas reflexiones respecto de las relaciones entre religión y poder en el contexto latinoamericano y chileno en particular ya que la tensión que describíamos entre asociaciones de carácter político y de carácter religioso, y que tiene su correlato en el plano simbólico en la disputa por la legitimidad, adquiere un carácter especialmente problemático en las sociedades que se pretenden democráticas y liberales. De hecho, la construcción de la pluralidad religiosa como condición de hecho –asociada a la necesidad

15. *Ibid*, p. 27.

16. H. Lagos, *La máscara derrumbada: sociología de las sectas religiosas*, Ediciones Chile-América, CESOC, Santiago, 1996

17. Texto completo disponible en http://sectas.cmact.com/documentos/documento_04.htm [10/05/09].

18. En los dos casos la práctica es inaceptable y corresponden ambos a la competencia del código penal y no a una regulación que establece diferencias según la pertenencia religiosa de quien comete el delito.

de cohesión e integración social en sociedades de mucha inmigración y que han concebido, en último término, al pluralismo en sí mismo como bien público– constituye una constante en estos países. Las problemáticas de la migración y la etnicidad aparecen entonces como transversales al estudio de la religión y también a su regulación a través de las políticas públicas, más aún cuando consideramos que la mayoría de los inmigrantes –y por lo tanto los miembros de confesiones religiosas específicas– se encuentran en una situación de desventaja, especialmente en términos de los factores tradicionalmente asociados a la exclusión social, como el acceso al empleo. Además, en estos contextos el estatus de ciertos grupos religiosos va a estar asociado estrechamente a pertenencias étnicas, siendo las nociones de *minoría religiosa*¹⁹ y de *discriminación religiosa*²⁰ conceptualizadas a partir de sus equivalentes en lo étnico. Así, los gobiernos implementarán centros de monitoreo y estudio de la situación de las minorías religiosas, tanto a nivel nacional como supranacional en el caso de la Unión Europea, asumiendo el fenómeno no sólo como problema sociológico sino que también como problema social.

De esta manera, en vistas de un análisis centrado en la aplicación práctica de políticas de regulación religiosa –de “gestión de la diversidad”– hemos considerado para este artículo dos informes públicos que constituyeron en sus contextos respectivos verdaderas declaraciones de principio respecto de posiciones normativas claras y siguiendo dos modelos distintos de regulación de lo religioso: el *informe Stasi* en Francia y el *informe Bouchard-Taylor en Quebec*²¹, Canadá. Ellos se presentan como respuestas a inquietudes públicas que configuraron una situación en que el Estado –y no sólo los gobiernos– se vio obligado a tomar posición y enfrentar algo que devenía problema social y no sólo una caracterización estadística de la población. En el caso de Francia, con el objetivo de garantizar la laicidad, será a partir del informe Stasi que se adoptará la ley que prohíbe portar signos religiosos en instituciones públicas como las escuelas y que sancionará una polémica que había comenzado en 1989 cuando tres niñas musulmanas fueron expulsadas del colegio por negarse a sacarse el velo “islámico”. En el caso de Canadá, el informe Bouchard-Taylor reafirmará la existencia de una figura jurídica válida desde 1985 que permite hacer una excepción en la aplicación de una norma o ley para garantizar la igualdad de personas que pudiesen resultar discriminadas si dicha ley o norma se les aplicase, siempre y cuando esta excepción no implique un costo excesivo para la institución que la otorga. Aunque esta figura se aplica a todo tipo de diferencias –por ejemplo, embarazadas que piden ciertos arreglos en sus lugares de trabajo– la noción fue especialmente mediatizada para el caso de diferencias religiosas, como arreglos en los casinos para adaptar la comida o el establecimiento de los días libres en ciertos días de la semana. Si bien los debates que estos informes generaron son amplios, tres elementos atraviesan los dos informes y dan cuenta de la naturaleza del problema: primero, el elemento de la *identidad nacional*, pues por más separados que se encuentren Estado e iglesias, el catolicismo formaría parte del patrimonio histórico de ambas sociedades. Para el caso de Francia, incluso la laicidad adquiere en ella misma una fuerza identitaria, que le valdrá ser calificada de un nuevo tipo de religión y, en el caso de Quebec, asumir una identidad

19. Sociológicamente, el término *minoría*, a pesar de su etimología, no hace referencia a una condición cuantitativa sino que al producto de relaciones desiguales de poder.

20. No está claro si la *discriminación religiosa* tendría un carácter específico en relación a la *discriminación basada en diferencias étnicas*. Un tratamiento diferenciado injustificado de ciertas comunidades religiosas es evocado en términos como *islamofobia* o *antisemitismo*.

21. Ambos son producto de comisiones asesoras de gobierno, respectivamente la *Commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité dans la République* y la *Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles*. Informes disponibles en <http://lesrapports.ladocumentationfrancaise.fr/BRP/034000725/0000.pdf> (2003) y en <http://www.accommodements.qc.ca/documentation/rapports/rapport-final-integral-fr.pdf> (2008).

religiosa específica reafirmaría su especificidad como cultura francófona dentro del contexto canadiense anglófono dominante. Segundo, el problema de la *igualdad* como haciendo referencia a cualidades políticas –todos somos iguales ante la ley– versus la desigualdad de estar sometido a las mismas leyes aún cuando ellas afectan a unos más que otros si consideramos las diferencias culturales. Por ejemplo, la prohibición de signos religiosos afecta especialmente a ciertos creyentes, lo que reafirma una lógica de la humillación de ciertos creyentes. Tercero, en la regulación de las diferencias religiosas hay implícita *una interpretación de lo religioso de la parte del poder*: el velo “islámico” considerado como opresor para las mujeres, en el caso de Francia, y los límites de aquello que valdría verdaderamente el recurso a la figura jurídica canadiense, que se expresa en la posibilidad de aprovecharse de la ley, inventando por ejemplo “nuevas religiones” para obtener ciertos beneficios particulares.

Así, el debate es complejo y remite a múltiples rutas, como la del multiculturalismo y de la constitución de una identidad nacional versus las identidades comunitarias. Sin embargo, nos interesa principalmente mostrar cómo la pregunta por la relación entre poder y religión ha sido articulada en estas sociedades: con las mismas intenciones democráticas que fundamentaron la laicidad francesa desde sus primeras configuraciones –¿cómo evitar que las religiones tengan poder?– y que justifican las políticas de integración y de excepción a la ley en Canadá –¿cómo hacer que las minorías religiosas tengan poder?– la pregunta por la relación entre poder y religión es planteada de forma totalmente distinta y en relación con contextos históricos particulares. Las respuestas que han sido propuestas a estas preguntas no han estado tampoco exentas de críticas: la prohibición de signos religiosos fomenta la deserción escolar en las niñas musulmanas en Francia, por ejemplo, y el debate mismo sobre las diferencias religiosas en estas sociedades alcanzó en algunos momentos niveles de descalificación y radicalización del discurso que no correspondían a las intenciones democráticas que motivaron la adopción de tales políticas públicas en Canadá.

A Modo de Conclusión: hacia una lectura en clave política de la Religión en América Latina

¿Cómo estudiar en América Latina *las minorías religiosas* o *la discriminación religiosa*, fenómenos que son presentados como marginales en la región? La imagen de una Europa secularizada –donde las religiones habrían sido relegadas a la esfera privada y sus prácticas asociadas estarían en declive– a la que se contrapone una América Latina donde los comportamientos y actitudes de masas estarían influenciadas por el catolicismo²², merece ser re-analizada. Y esto, para constatar que el alcance del catolicismo en la definición de las relaciones entre los actores religiosos y el Estado explica esta invisibilidad de lo minoritario y la atribución de lo mayoritario de parte de la Iglesia Católica, para descifrar las relaciones que asociaciones religiosas y Estado mantienen en las nuevas condiciones actuales (una pluralización religiosa creciente marcada por el aumento del pentecostalismo y una verdadera debilitación del catolicismo en la esfera privada), o para poner a prueba la supuesta “cultura de formas católicas”, “la América Latina nacida en la modernidad con y por el catolicismo”²³. Concretamente, algunos trabajos de orden periodístico así como el desarrollo de ciertos debates públicos que constituyeron *escándalos* en su momento –como por ejemplo en Chile la decisión del Tribunal Constitucional sobre la píldora del

22. Postura que puede encontrarse en J. P. Bastian (ed.), *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*, FCE, México, 2004.

23. J. P. Bastian, “Pluralisation religieuse, pouvoir politique et société en Amérique latine”, *Pouvoirs*, 98, 3, 2001, p. 136.

días después o la muerte de una mujer en la Comunidad Ecológica de Pirque— nos parecen puntos de entrada válidos aunque aparentemente puntuales. No constituyendo referentes teóricos o antecedentes sino que materiales de análisis —los primeros ligados sobre todo a la denuncia de lazos cuestionables entre grupos religiosos y poderes económicos o estatales²⁴, y los segundos en general a resoluciones legislativas que tocaron temas considerados como parte de la “agenda ética”, las que por su naturaleza intentan vincular principios morales y prácticas concretas—, ellos nos permitirían interrogar el espacio simbólico en el que se juega la legitimidad disputada por asociaciones religiosas y políticas. La apuesta de una sociología *política* de la religión supera los lazos concretos más o menos ocultos para cuestionar y explorar las lógicas de poder que existen entre ambas esferas constitucionalmente separadas en la mayoría de los países de la región. Por ejemplo, el poder y la religión se vieron absolutamente vinculados en el caso del fallo del Tribunal Constitucional en Chile, poniendo en jaque a la democracia: un 64,6% de la población del país declaraba que la píldora debía ser distribuida incluso si se demostrase que puede ser abortiva²⁵, el fallo no incluía los servicios privados de salud, y la legitimidad de la Constitución, herencia de la dictadura, era cuestionada. El cardenal Francisco Javier Errázuriz decía en el *Te Deum* del 2008 “Te alabamos, Padre, porque tanto ella [la Contraloría General de la República] como el Tribunal Constitucional trabajan a conciencia, pensando en el bien de Chile, y sin temor al malestar que muchas veces causarán sus dictámenes o sentencias, ajustándose a la Constitución y a nuestro ordenamiento legal”²⁶. A fin de cuentas, los órdenes legítimos son estructuras dinámicas que guían las conductas pero también reciben y son afectados por la acción de los sujetos²⁷. La tensión entre poder y religión merece entonces ser estudiada no como rasgo cultural constante, sino que en su especificidad conflictiva: ni orden político ni orden religioso son comprensibles sin el análisis de su interacción simbólica, de los procesos de negociación de validez entre ellos. En este sentido, marcos jurídicos y esferas públicas como espacios intermedios entre valores y poderes nos parecen terrenos apropiados para el tipo de análisis que proponemos.

Volviendo a nuestros ejemplos de Francia y Canadá, ¿cómo podríamos plantear la pregunta por la relación entre poder y religión en América Latina? ¿Sería posible hablar de minorías religiosas y de discriminación religiosa en la región y, en consecuencia, adoptar la posición normativa de su integración política, “dar poder a las religiones”? ¿Podríamos considerar la predominancia de la Iglesia Católica, anclada en la constitución autoritaria misma de los Estados que definió la nación como católica²⁸, como

24. Véase, por ejemplo, M. O. Monckeberg, *El Imperio del Opus Dei en Chile*, Ediciones B, Santiago, 2003

25. *Encuesta Nacional CEP Junio-Julio 2004*. La pregunta fue la siguiente: “En el último tiempo en el país se ha debatido sobre un fármaco considerado una contracepción de emergencia, que se conoce como la píldora del día después, y que se vende en las farmacias. El gobierno ha ordenado que se distribuya gratuitamente en los consultorios para que se entregue a las mujeres en caso de violación. Algunos han rechazado esta política porque consideran que esta píldora podría tener características abortivas. Si se demuestra científicamente que la píldora del día después puede ser abortiva, ¿cuál de las alternativas refleja mejor su opinión?”. Además del ya mencionado 64,6% que consideraba que la píldora del día después debía ser distribuida, un 29,1% indicó que no debería serlo, y un 6,2% se abstuvo de pronunciarse al respecto.

26. *Homilía Te Deum 18 de Septiembre 2008*. Disponible en www.emol.com [10/05/2009].

27. B. Thériault, *op. cit.*

28. En América Latina, al contrario de lo ocurrido en Europa, incluso el proceso de laicización de los estados fue autoritario y el producto de disputas entre las aristocracias conservadoras y liberales que no estuvieron acompañadas por procesos de democratización social. Véase F. Mallimaci, “Catolicismo y liberalismo: las etapas del enfrentamiento por la definición de la modernidad religiosa en América Latina”, en J. P. Bastian (ed.), *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*, FCE, México, 2004.

un defecto de la democracia y en consecuencia adoptar la posición normativa de “quitar poder a las religiones”? La respuesta no es simple y trata de nociones políticas: que una minoría tenga el poder no parece democrático, quitarlo a quienes dicen representar la mayoría, tampoco. La imagen de sociedad pluralista en la que se fundamentan las reflexiones de las sociedades liberales modernas a las que hacíamos alusión, responde más a la construcción social de la situación y no a una condición cuantitativa: en términos estadísticos las realidades son diversas, pero el catolicismo y protestantismo aparecen como las religiones dominantes tanto en las sociedades liberales modernas analizadas como en las latinoamericanas²⁹. Ciertamente las caracterizaciones estadísticas de la religión, producidas la mayor parte de las veces a partir de censos, tienen ciertos problemas considerables³⁰; pero al menos estas cifras nos permiten afirmar que lo que ellas miden no explica las diferencias en la forma de plantear la pregunta por la religión y poder. Las diferencias nos ofrecen también una guía para el análisis: los “disidentes” religiosos en América Latina no se encuentran ligados a diferencias étnicas sino que son más bien el resultado de conversiones –sobre todo en el caso de los pentecostales– y no a la migración, razón por la que las fuerzas comunitarias o étnicas no actuarían de la misma forma que lo hacen en Europa o América del Norte. Esto no implica evidentemente la ausencia de este tipo de desigualdades o exclusiones en América Latina, pero que ellas se encuentran directamente ancladas en las estructuras económicas que sitúan a algunos países de la región entre los más desiguales del mundo. Además, la temática de la construcción de una identidad nacional fuerte desde el Estado –que se actualiza en la conmemoración del bicentenario– se demuestra pertinente cuando estudiamos la religión en América Latina; así como también las relaciones de género en la región, las que juegan un rol importante especialmente en los temas de la “agenda ética”. Así, es posible integrar ciertos elementos de la discusión en Canadá y Francia: la importancia de la religión católica como referente identitario, la situación de desigualdad fomentada por el trato diferenciado a las distintas confesiones religiosas por parte del Estado (y también a quienes no se identifican con ninguna religión) y la interpretación de lo religioso de la parte de la administración, como en el caso de la Comunidad Ecológica de Pirque. Sin embargo, la pluralidad religiosa en Chile no ha sido constituida como problema social ni como problema sociológico en América Latina.

Si las religiones deben ser capaces de hablarle al poder, no de tenerlo –como cualquier organización de la sociedad civil– los contextos históricos dan cuenta de la dificultad para aplicar este principio normativo: las zonas de solapamiento entre la legitimidad de las asociaciones religiosas y la del Estado, como los mecanismos que actúan deslegitimando ciertas de las asociaciones religiosas a partir del Estado dan cuenta de aquello. Si se considera que los estudios de la religión desde una perspectiva política en América Latina son raros, así que sobre su relación con otros grupos de poder, el intento de estudio de este tipo nos parece justificado. En Chile, más allá los empresarios ricos del Opus Dei, del aumento de evangélicos en las clases populares y de las explicaciones que atribuyen a la cultura las falencias de la democracia; las configuraciones simbólicas de legitimación disputadas en las relaciones entre asociaciones religiosas y Estado nos son absolutamente desconocidas. En este artículo hemos

29. *En todas estas sociedades es posible identificar tendencias religiosas mayoritarias a las que pertenecen de un 72 a un 78% de la población (datos de EUREL para Francia, Censo 2001 para Canadá). Nos interesan estas cifras porque si comparamos con la situación latinoamericana, ésta no es menos pluralista en los términos de la demografía religiosa: en Chile, un 70% de la población se declara católica, un 15% evangélica y un 8% sin afiliación (Censo 2002); en Bolivia, un 78% católico y un 16% protestante (Censo 2001); en Brasil (Censo 2000), un 74% Católico, un 15% protestante y un 7% de ateos, agnósticos o sin afiliación.*

30. *La cuantificación de la religión por el Estado resulta extremadamente complicada y tiene un carácter político en sí misma.*

pretendido esbozar las primeras líneas para la construcción de la relación entre religión y poder como objeto de estudio en las ciencias sociales en América Latina, proponiendo ciertos conceptos teóricos weberianos –como los de *asociación* y *legitimidad*–, así como algunas entradas metodológicas: la esfera pública y los marcos jurídicos como terrenos fructíferos de análisis, estrategias como el análisis comparativo, tanto entre países de la región como con otros contextos significantes –Francia y Canadá, en este caso–, y temáticas como la situación de escuelas públicas y la “agenda ética”, los que resultan pertinentes al programa de investigación que proponemos. Que la relación entre poder y religión no sólo sea problema sociológico y devenga también problema social, vinculado a la posibilidad misma de la democracia en la región, dependerá también de otras voluntades. Pero está claro que la religión no es sólo un asunto de cultura, ni en América Latina ni en ninguna parte. **N**

