

## LAS PREMISAS IDEOLÓGICAS DE ALGUNOS ESTUDIOS RECIENTES SOBRE LA IGLESIA EN AMÉRICA LATINA

Jeffrey Klaiber, S.J.

El propósito de este trabajo es hacer un aporte para una comprensión interdisciplinaria de la relación estrecha que hay entre la historia y la filosofía. Concretamente, proponemos analizar algunas de las distintas tendencias ideológicas en algunos estudios recientes sobre la Iglesia en América Latina. Por «ideología» entendemos la visión del mundo y de los valores básicos que subyacen en la obra intelectual de cualquier autor. No usamos el término en el sentido peyorativo de Karl Mannheim o de Karl Marx que definen la ideología como un conjunto de ideas que legitiman el *status quo*. Las ideologías pueden ser buenas o malas, progresistas o conservadoras. Lo que es necesario subrayar es el hecho de que siempre hay una ideología, o si se quiere, una cosmovisión o conjunto de valores que sustentan cualquier «construcción social» (frase de Peter Berger) de la realidad. Es necesario hacer esta precisión sobre todo con referencia a los estudios sobre la Iglesia. Durante mucho tiempo los estudios eclesiásticos, y particularmente en América Latina, constituían un campo especial reservado a los eclesiásticos o personas íntimamente ligadas a la Iglesia institucional. El esfuerzo de presentar a la Iglesia como una institución «fuera y por encima de la política» -una frase que los obispos de la época de la Acción Católica usaban para definir la relación entre la Iglesia y el mundo secular- de hecho encerraba una visión determinada del mundo, es decir, una ideología, aunque tal vez en ese momento los autores de la frase no eran conscientes de esa verdad.

En realidad, la Iglesia puede ser legítimamente sometida al análisis de las ciencias humanas como cualquier otra institución social. De hecho, desde los años sesenta la historiografía se ha enriquecido con muchos nuevos estudios sobre la Iglesia latinoamericana. Y estos estudios reflejan la misma gran variedad de perspectivas que se observa en los estudios históricos sobre otros temas. No obstante, también conviene notar que algunos de estos nuevos estudios padecen de serias limitaciones, sobre todo porque subordinan la realidad a una teoría determinada, o a su propia visión ideológica. Desde luego, esta es una limitación o un peligro de cualquier investigación sobre cualquier

tema. No obstante, parece que los estudios sobre la religión o las iglesias son más susceptibles de tales distorsiones intelectuales. La razón fundamental es obvia: la religión, por su naturaleza, es un tema que se refiere a lo más íntimo de la vida de las personas. Pertenece a una zona de la realidad humana que es especialmente subjetiva y psicológicamente compleja. En este sentido, conviene recordar los consejos de R. C. Collingwood en *Idea de la historia*. La historia consiste sobre todo en comprender la mentalidad y la realidad interior de los protagonistas. Este esfuerzo de comprender exige usar la «imaginación» para acercarse a la experiencia vivida de otros. Una historia que se limita a describir las acciones exteriores de las personas, pero no sus motivaciones interiores, no satisface las exigencias de la ciencia que busca la verdad total de las cosas. Pero una historia que intenta interpretar las motivaciones interiores sin tomar en cuenta el testimonio de los propios actores tampoco avanza la causa de la ciencia, porque no se esfuerza en comprender seriamente ese mundo interior. Y sin esa comprensión, en el mejor de los casos, dicha historia se limita a presentar las ideas o las premisas del autor acerca de los sujetos bajo estudio. En el peor de los casos, corre el peligro de presentar una visión distorsionada de las intenciones y las motivaciones de las personas. Por eso, el estudio de la religión y de las iglesias presenta un problema especialmente difícil. Y en esto consiste la limitación principal de algunos estudios sobre la Iglesia: la tendencia a teorizar sin entender las motivaciones interiores. Podemos agrupar los nuevos estudios sobre la Iglesia bajo dos grandes categorías: el enfoque funcionalista-estructuralista y el enfoque culturalista-existencialista. Antes de definir estos enfoques y presentar ejemplos, conviene explicar brevemente en qué consiste el enfoque tradicional.

### ***EL ENFOQUE TRADICIONAL***

Ciertas obras clásicas, como las de Mariano Cuevas sobre la Iglesia en México y las de Rubén Vargas Ugarte sobre la Iglesia peruana, representan esfuerzos monumentales, pero que también han sido criticadas por carecer de un análisis social más crítico. También, están escritas en un estilo apologético en defensa de la Iglesia. Por otro lado, se nota la influencia del positivismo al estilo de Leopoldo Von Ranke: prestan gran atención a los hechos institucionales (obispos, diócesis, órdenes), pero poca atención a la práctica misma de la religión y mucho menos a la religiosidad popular. Para el positivista del siglo pasado, todo lo que es del mundo popular, los mitos y las costumbres de la vida diaria, no gozaba del mismo prestigio que temas más serios como la política o las grandes instituciones. No es necesario agregar que la visión histórica que sustentaba este enfoque era fundamentalmente conservadora.

## **EL ENFOQUE FUNCIONALISTA-ESTRUCTURALISTA**

Este enfoque se inspira en distintos sociólogos como Max Weber, Emile Durkheim, o bien antropólogos como Malinowski, y políticos como Carlos Marx. Estos pensadores consideraban que todo fenómeno social importante cumple una «función» en la sociedad. La religión, por ejemplo, cumple la función de dar legitimidad a tal o tal orden social, o en otras palabras, con sus mitos y creencias viene a ser el pegamento que da cohesión a la «estructura» de la sociedad. Este enfoque ofrece nuevas avenidas para estudiar la religión en la sociedad, y concretamente, el rol que ha cumplido el catolicismo en América Latina. Vamos a presentar a continuación ejemplos de distintas obras que se inscriben en esta línea. Pero, en los ejemplos, también vamos a ver usos válidos y abusos de la teoría.

Ivan Vallier. *Catolicismo, control social y modernización en América Latina* (Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1970). Esta sociología de la Iglesia latinoamericana es una obra ya clásica, y también es un ejemplo excelente de la aplicación de una teoría tomada de las ciencias sociales para estudiar a la Iglesia. La aplicación en este caso ayuda a comprender mejor la realidad de la Iglesia. Al mismo tiempo, es evidente cuáles son los valores preferidos de Vallier, sociólogo norteamericano: la democracia, el pluralismo, la participación comunitaria, etc. En el mismo título vemos cuál es el propósito del autor: pretende indagar hasta qué punto el catolicismo en América Latina es un factor de «control» que frena el cambio social, y hasta qué punto es una fuerza de «modernización». Es evidente, también, la influencia de Max Weber, sobre todo por su obra clásica, *La Ética protestante y el espíritu del capitalismo*. La premisa fundamental de Weber y de Vallier es la misma: la religión puede ser en determinadas circunstancias un factor que influye en el resto de la sociedad. No es, por lo tanto, un mero reflejo de la sociedad, sino un factor variable que influye en otros fenómenos sociales, y a veces decisivamente. Vallier desarrolla su tesis indicando cómo la Iglesia colonial, mediante su organización, sus ritos y sus relaciones con los distintos sectores sociales, fue sin duda un factor de control social. Pero, con la Independencia y el asalto del liberalismo en el siglo XIX la Iglesia sufrió una crisis interna. Por estar demasiado vinculada al poder político, no había desarrollado una vida independiente y autónoma. Lentamente, a lo largo del siglo XIX y sobre todo en el siglo XX finalmente logró recomponerse. Se distanció del poder político y al mismo tiempo desarrolló sus propios resortes espirituales internos que le ayudaron a conseguir esta autonomía y plasmar una identidad propia y distinta. Según Vallier, aún antes, pero sobre todo después del Concilio Vaticano II, la Iglesia cambió el modelo

que tenía de sí misma: de una fuerza de orden, a ser una fuerza en favor del cambio, y hasta inclusive de la revolución. En general, la Iglesia latinoamericana de los años sesenta en adelante se ha dedicado a promover el modelo de una sociedad democrática y participativa. Lo interesante para destacar en la obra de Vallier es el concepto de la religión como un factor variable e independiente: puede ser en algún momento una fuerza conservadora, pero en otro contexto histórico, puede ser una fuerza que legitima el cambio social.

Ahora vamos a considerar otras dos obras que también se inspiran en enfoques muy parecidos, pero con resultados menos felices. Menos felices, porque la teoría, en vez de esclarecer un proceso histórico, deja una visión muy distorsionada de la realidad. En estos casos, la Iglesia católica es presentada como una institución a la par de cualquier otro grupo en pos del poder. La motivación fundamental viene a ser la misma: conseguir o mantener el poder. En este contexto, la religión viene a ser esencialmente una fuerza conservadora, y aun cuando aparenta promover el cambio, lo hace generalmente con el fin de mantener el control o el poder. Estas obras vienen a ser ediciones modernas de las teorías clásicas ya superadas.

Fred Spier. *Religious Regimes in Peru. Religion and State Development in a Long-Term Perspective and the Effects in the Andean Village of Zurite* (Amsterdam University Press, 1994). Esta obra fue presentada originalmente como tesis doctoral en la Universidad de Amsterdam. El autor, que cita como sus fuentes teóricas básicas a Durkheim, al norteamericano Marvin Harris y al científico social holandés Mart Bax, pretende describir la evolución y la formación de un sistema o «régimen» religioso en el Perú desde los Incas hasta el momento actual, con un enfoque especial en Zurite, un pueblo cerca del Cusco. Aunque el autor señala que no es su intención hacer juicios de valor, porque dichos juicios «no caben en el mundo de la ciencia» (Spier, pág. 23), no obstante procede a hacer justamente esto al proponer una teoría de la religión que es esencialmente reduccionista. Según Spier, la religión es una respuesta a la inseguridad o al sufrimiento. Es posible, además, establecer una correlación entre el nivel de inseguridad y la religión, «especialmente en el caso de los que han recibido una formación religiosa (pág. 19)». Los grupos humanos primitivos obligan a los miembros de la sociedad a internalizar los conceptos religiosos para el bien y la protección del organismo social. En este contexto aparecen los «especialistas religiosos»: son los encargados de mantener la religión, adoctrinar a los nuevos, y velar por la cohesión y estabilidad de la sociedad. Ellos crean una relación de dependencia con respecto a los demás miembros de la sociedad.

Este análisis de la religión como factor de control y de cohesión social se parece mucho y no difiere esencialmente del análisis que hizo José Carlos Mariátegui en *Siete ensayos* en 1928. Spier aplica el mismo esquema al catolicismo colonial. La Iglesia católica se convirtió de una pequeña religión urbana antes de Constantino en un «régimen moral eclesiástico-militar» en la Edad Media, y ésta fue la institución que se trasladó al Nuevo Mundo. Los conceptos claves que funcionan en este concepto son: «control», «elites de poder», «especialistas religiosos», y «lucha por el poder». Roma es el «centro supremo del comando»(108). El clero colonial fue una «casta» privilegiada que ejercía el poder para castigar o premiar a «los que se resignaban a sufrir en esta vida para conseguir una vida mejor en la vida del más allá»(101). Las distintas órdenes coloniales y el clero secular disputaban el control sobre los indios, y cada grupo buscaba establecer monopolios y esferas de influencia. Por ejemplo, Spier afirma que los concilios limenses servían, entre otras finalidades, para que el clero secular desplazara a los religiosos y asegurar así su dominio sobre la sociedad colonial (114).

En el siglo XX el «régimen católico» sigue siendo el dominante, aunque frente al avance del protestantismo, necesita recurrir a métodos no coercitivos para mantener a los fieles dentro de la Iglesia o para atraer a nuevos adeptos(241; 266-267). El clero católico ha respondido a los nuevos desafíos adoptando una «política de servicio»: promover la educación y la salud, distribuir alimentos, etc. Este cambio de política refleja un esfuerzo de «adaptarse a las necesidades seculares de los laicos y mantenerlos dentro del catolicismo»(239). Finalmente, el autor nota que la «balanza del poder entre el clero y los laicos está en un proceso de cambio».

Podemos resumir nuestra crítica a Spier en cuatro puntos. Primero, su obra es un ejemplo del reduccionismo. Presenta a la Iglesia como un «grupo de poder», y únicamente la estudia bajo esta perspectiva. Sin duda la Iglesia fue y es un «grupo de poder», pero no lo es única ni esencialmente. Segundo, en la misma línea, el autor atribuye motivaciones a los protagonistas de su obra que no se distinguen en nada de las motivaciones de los miembros de un partido político o un ejército (Roma es el «centro supremo del comando», etc.). En el fondo no reconoce la existencia de una motivación específicamente religiosa. Detrás de las motivaciones supuestamente religiosas subyacen motivaciones seculares. Tercero, no reconoce la existencia de una verdadera libertad dentro de la Iglesia. Habla de un «régimen religioso» como si fuera un régimen militar. Se refiere a la influencia y al control de la Iglesia sobre los miembros, los religiosos, el clero secular y los laicos. No reconoce que ellos escogen libremente ser

miembros de la Iglesia, y libre y personalmente se adhieren a sus doctrinas. En la época colonial, desde luego, no existía la misma libertad que existe hoy. Sin embargo, uno siempre podía aceptar o rechazar internamente las creencias y las doctrinas de la Iglesia. Y al examinar la sociedad colonial más de cerca uno puede discernir distintos grados de pertenencia religiosa, desde los santos hasta los indiferentes. En el siglo XX no existe ninguna obligatoriedad de ser católico. Sin embargo, el autor persiste en presentar la imagen de una Iglesia controlada por «especialistas religiosos» (los obispos, el clero, los religiosos) que se dedican a controlar las vidas de los feligreses. La imagen general que se presenta de la Iglesia es la de un títere manejando las vidas de títeres que responden mecánicamente a directrices que reciben desde arriba. Esta imagen viene a ser, en realidad, una caricatura de la vida real. En cuarto lugar, aparte de sus observaciones sobre las tensiones entre los religiosos y el clero secular, el autor no distingue entre los distintos miembros y grupos dentro de la Iglesia. Tal vez la Iglesia católica preconiliar pareciera un tanto monolítica, pero nunca fue en realidad un «monolito». Siempre hubo diferencias políticas, sociales y hasta teológicas en la misma Iglesia. Las ideas teológicas de los jesuitas del siglo XVIII fueron consideradas peligrosas, y Túpac Amaru se consideraba a sí mismo un buen católico, aun después de ser excomulgado por el obispo Moscoso.

Pilar García Jordán. *Iglesia y poder en el Perú contemporáneo, 1821-1919* (Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de las Casas», 1991). La segunda obra que vamos a considerar está en la misma línea de Spier. Se limita a la época entre la Independencia y el Oncenio. Estudia especialmente las relaciones entre la Iglesia y las elites culturales del mundo andino. Lo más interesante de su obra es su tesis de que el liberalismo peruano, tras hostigar a la Iglesia, finalmente descubrió en ella un aliado. En el caso del Perú estos liberales modernizantes eran los civilistas que se dieron cuenta de la importancia de la Iglesia, por su influencia sobre las clases populares, como una fuerza de estabilidad y orden. Por su parte, la Iglesia vio la conveniencia de pactar con el nuevo estado liberal con el fin de asegurar su influencia y conservar algunos de sus privilegios.

No obstante algunas intuiciones interesantes, esta obra padece de las mismas limitaciones que hemos observado en la obra de Spier. Presenta a la Iglesia estrictamente como un grupo de poder que no se diferencia substancialmente de cualquier otro grupo de poder. La visión que se presenta de la Iglesia es estática y monolítica. No profundiza el conservadurismo de la Iglesia que en realidad respondía a una mentalidad muy distinta de la de los grupos de poder económico

que utilizaban a la Iglesia para sus propios fines. La Iglesia, por ejemplo, defendía los valores religiosos tradicionales del pueblo común frente a un liberalismo agresivo e intelectualmente elitista que despreciaba esos valores. Como lo nota Claudio Véliz en *La Tradición centralista de América Latina*, el catolicismo seguía siendo la religión de las masas populares en el siglo XIX precisamente porque se ajustaba a su cosmovisión religiosa<sup>1</sup>. La Iglesia vio en el liberalismo y el positivismo un competidor ideológico que amenazaba su lugar en la sociedad, y que representaba una amenaza a los valores del pueblo. Irónicamente, la Iglesia hizo un pacto con el estado liberal no sólo para mantener sus privilegios, sino también para contrarrestar el avance del mismo liberalismo.

Por eso, la descripción que la autora hace de la Iglesia como el «brazo administrativo y coercitivo del Estado» (García, 259) es bastante simplista e inexacta. Es cierto que la Iglesia hacía las funciones del Estado en muchos lugares de los Andes donde el Estado prácticamente no existía, y es cierto también que en algunos casos la Iglesia cooperaba con el Estado para «pacificar» a los indios en algunas sublevaciones. Pero la Iglesia también cumplió otro papel, no oficial, pero muy real de ser el representante y la defensora de la clase indígena ante el Estado y las elites dominantes. La autora se muestra igualmente implacable en su crítica al referirse a los proyectos del gobierno para colonizar la Amazonía. Estos proyectos fueron alentados sobre todo por el Presidente Nicolás de Piérola, ex-seminarista, que ayudó a financiar distintas obras misionales, porque vio en la Iglesia un aliado para sus planes de incorporar la Amazonía a la nación. García califica dicha actividad misional como la «avanzada de la 'civilización' y método más eficaz para obtener sujetos productivos en régimen de esclavitud...» (García, 298). La cita se refiere, desde luego, al hecho de que el nuevo impulso misional coincidía con el avance de los caucheros. Aunque la autora reconoce el hecho de que los misioneros criticaron a los colonos y caucheros por su explotación brutal de los nativos, señala que no llegaron a formular una crítica al sistema mismo de explotación. De esta manera, presenta a los misioneros como agentes que prepararon el camino de la explotación, y luego como cómplices, aunque a regañadientes, del sistema. En general no reconoce ningún mérito a la actividad educativa, hospitalaria o religiosa de la Iglesia.

Curiosamente, aunque estos autores se encuentran en la misma línea positivista trazada por José Carlos Mariátegui hace más de sesenta años, no comparten con él su apertura y su distanciamiento del antiguo anticlericalismo cuando declaró: «la crítica revolucionaria no regatea ni contesta ya a las religiones, y ni siquiera a las iglesias, sus servicios a la humanidad ni su lugar en la historia»<sup>2</sup>.

### ***EL ENFOQUE CULTURALISTA-EXISTENCIAL***

Este segundo enfoque concibe la Iglesia como una entidad cultural o asociación voluntaria que refleja los valores y las crisis de la sociedad en que existe, pero que también tiene su propia identidad y sus propios valores que a su vez influyen en la sociedad. También prioriza lo «existencial»: el factor de la conciencia y el carisma individual. El primer enfoque enfatiza la relación entre la Iglesia y la sociedad y tiende a definir la Iglesia en términos de esa relación. Por lo tanto, la Iglesia viene a ser una institución que «legitima» el orden establecido, o bien «controla» a las masas populares para que se sometan a los grupos de poder. El segundo enfoque no anula ni contradice necesariamente el primero. En determinados momentos la Iglesia puede cumplir justamente la función de legitimar el orden establecido. El segundo enfoque enfatiza más bien lo que es original y propio de las iglesias: el factor religioso y la religión como un factor independiente y no reducible a ningún otro factor en la vida. Por lo tanto, la Iglesia y las iglesias cumplen una «función» que no se reduce a la de legitimar el orden establecido. Inclusive, se puede afirmar que la religión (y por ende las iglesias) no depende esencialmente de ningún otro factor fuera de sí. Este enfoque señala la importancia de lo carismático, lo profético, y el sentimiento de lo sagrado en la vida diaria, para comprender la religión. Por lo tanto, aunque todas las corrientes políticas se ventilan dentro de la Iglesia (hay católicos de derecha e izquierda), la razón de estar en la Iglesia no responde a ninguna corriente política. Antes bien, la religión puede influir directamente en el comportamiento político.

Este segundo enfoque representa un rechazo a ciertas teorías clásicas acerca de la relación entre la religión y la sociedad, sobre todo a la luz del resurgimiento de la religión en la última parte del siglo XX. La revolución fundamentalista de Komeini y, más próximo, los cambios en la Iglesia católica en América Latina obligaron a muchos científicos sociales a cambiar sus perspectivas y premisas acerca de la religión como un elemento esencialmente pasivo y conservador. Muchos de los autores de este segundo enfoque son creyentes ellos mismos, y estiman los valores que produjeron y acompañaron el surgimiento de la cultura occidental: la democracia, la participación política, la afirmación de la dignidad del individuo, etc. Sobre todo en esta segunda escuela se aprecia el papel que han desempeñado el Judaísmo y el Cristianismo, católico y protestante, en la formación de la cultura occidental. Entre otros autores cabe mencionar a Daniel Levine y sus estudios sobre la Iglesia en Colombia y Venezuela, John Kirk sobre la Iglesia en Cuba y Nicaragua, Scott Mainwaring sobre la Iglesia brasileña, Brian Smith sobre la Iglesia chilena, y Daniel Berryman sobre Centro América. En su

estudio sobre el protestantismo latinoamericano David Martin se inscribe en la misma línea.

En todos estos estudios se subraya el hecho de que los cambios últimos en la Iglesia latinoamericana no responden meramente a un llamado de una institución tradicional que necesita renovarse para no desaparecer, sino a una verdadera efervescencia desde abajo. Es decir, para referirse a los conceptos weberianos, lo carismático ha irrumpido en lo institucional. La proliferación de las comunidades eclesiales de base, primero en Brasil y luego en el resto de América Latina, así como otros tipos de asociación voluntaria como el movimiento carismático y neocatecumenal, es el ejemplo más notable de esta espontaneidad. También se puede hablar del factor religioso en la revolución sandinista, o bien, de la fuerza del gesto profético de Oscar Romero en El Salvador o de la Iglesia en Brasil y Chile durante las dictaduras recientes. Y finalmente, el fenómeno de Aristide en Haití es incomprensible sin tomar en cuenta el factor religioso. Por eso, se puede entender el viraje conservador que se dio en la Iglesia latinoamericana a partir de 1972 a nivel del CELAM, y posteriormente la polémica sobre la teología de la liberación, como una manifestación de la tensión entre lo carismático y lo institucional. Esta misma tensión se da también en las iglesias evangélicas, sobre todo en la tensión entre las así llamadas sectas y las iglesias pentecostales, por un lado, y, por el otro, las iglesias históricas.

Para poder entender estos fenómenos, los historiadores y los científicos sociales han tenido que hacer lo que habría resultado improbable hace treinta años: estudiar la teología, así como las distintas corrientes eclesiales en el interior de las religiones y la Iglesia. Hoy en día no basta conocer las teorías clásicas de Weber, Marx o Malinowski sobre la religión: es necesario también analizar las distintas eclesiologías (es decir, las visiones teológicas sobre la Iglesia) que funcionan en la Iglesia, así como la motivación y la cosmovisión religiosa de los creyentes. Además, es importante distinguir entre los dirigentes y los fieles ordinarios. No siempre se mueven por la misma motivación. A veces los dirigentes son más conservadores, y los fieles más «entusiastas» o avanzados. O bien: los dirigentes son los avanzados y los fieles son los conservadores. Otra combinación posible: el obispo o religioso que es «conservador» en materia sexual, pero avanzado en lo social. Finalmente, es necesario tomar en cuenta lo personal. ¿Por qué Oscar Romero, conocido como un conservador antes de ser nombrado arzobispo de San Salvador, llegó a ser un símbolo del cristianismo profético en América Latina? Y, ¿por qué el Cardenal Ratzinger, conocido como un progresista en los años sesenta, llegó a ser el Gran Inquisidor de la Teología de la Liberación en los años ochenta? La conciencia, que está íntimamente ligada a la religión, es un

campo interior donde se han llevado a cabo muchas batallas con resultados muy importantes para la historia, desde Martín Lutero, Tomás Moro, Las Casas, Bonhoeffer, hasta el propio Oscar Romero. Es claro que no se puede escribir historia religiosa o eclesiástica sin tomar en cuenta este factor.

En conclusión, las teorías son guías o instrumentos que nos acercan o nos alejan de la verdad. Detrás de cada teoría hay un autor que tiene su propia cosmovisión política y religiosa. En la medida en que el autor, armado con su teoría, hace un esfuerzo serio para comprender a una persona, una religión o una iglesia desde adentro, se acerca a la verdad, o por lo menos está en buen camino. En cambio, en la medida en que un autor sólo intenta demostrar la verdad de su teoría, sin un esfuerzo serio para ver la realidad desde el punto de vista de los sujetos de su estudio, no hace un servicio a la verdad. El producto final de su investigación será una historia ideologizada, no una imagen de la verdad. □

### Notas

1. Claudio Véliz. *La Tradición centralista de América Latina* (Barcelona: Editorial Ariel, 1984), capítulo IX.

2. José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (55ª ed.; Lima: Empresa Editora Amauta, 1989), p. 162.

### BIBLIOGRAFÍA

- BERRYMAN, Daniel.  
1994 *Stubborn Hope. Politics and Revolution in Central America*. Maryknoll, New York: Orbis Books.
- GARCÍA JORDÁN, Pilar.  
1991 *Iglesia y poder en el Perú contemporáneo, 1821-1919*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Bartolomé de las Casas.
- KIRK, John.  
1989 *Between God and the Party: Religion and Politics in Revolutionary Cuba*. University of South Florida Press.
- 1992 *Politics and the Catholic Church in Nicaragua*. University of South Florida Press.

- LEVINE, Daniel (ed.)  
1986 *Religion and Political Conflict in Latin America*. Chapel Hill, North Carolina: The University of North Carolina Press.
- MARTIN, David.  
1990 *Tongues of Fire*. Cambridge, Massachusetts: Basil Blackwell.
- SMITH, Brian H.  
1982 *The Church and Politics in Chile*. Princeton University Press.
- SPIER, Fred.  
1994 *Religious Regimes in Peru*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- VALLIER, Iván.  
1970 *Catolicismo, control social y modernización en América Latina*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.