

RELIGIÓN, POLÍTICA Y ESTADO: UNA MIRADA CULTURAL COMPARATIVA

Religion, Politics and State: a comparative cultural approach

Ingrid Hecker. desertsafta@verizon.net
Particular, Nueva York, Estados Unidos.

Recibido: Abril 2007. Aprobado: Mayo 2007.

RESUMEN

El artículo se refiere a lo relevante de la conexión activa que existe en los Estados contemporáneos entre religión y política. Se intenta mostrar un acercamiento cultural comparativo de la relación “religión/Estado”. Se distinguen cuatro tipologías sociales en términos del tratamiento de libertades individuales, derechos humanos, responsabilidades colectivas y acciones represivas/no-represivas de parte del Estado. Estas son: a) Estados religiosos con una política religiosa; b) Estados seculares con una política secular; c) Estados religiosos con una política secular; y d) Estados seculares con una política religiosa.

PALABRAS CLAVES: Estado, Religión, Política, Economía, Sociedad, Iglesia.

ABSTRACT

The article deals with the relevance of the active connection between religion and politics in present day States. The intent is to produce a comparative cultural approach to the relationship between “Church and State”. It distinguishes four different types of relationships that produce different types of societies in terms of their treatment of individual freedoms, human rights, collective responsibilities and repressive/non-repressive State actions. These are: a) religious States with a religious politics; b) secular States with secular politics; c) religious States with secular politics; and d) secular States with religious politics.

KEY WORDS: State, Religion, Politics, Economics, Society, Church.

I. INTRODUCCIÓN

Hace 30 años atrás, la mayoría de los científicos sociales habrían considerado la religión como un vestigio de eras pasadas. Un residuo cada vez más irrelevante de una época en que reinaban la superstición y una mala educación.

Pero alrededor de 1979, las cosas empezaron a cambiar. Sorpresivamente, la religión adquirió una importancia política nueva en la medida en que frases como “teología de la liberación”, “fundamentalismo”, “solidaridad” y “mayoría moral”, se gritaban desde los distintos entornos políticos de países como Nicaragua, Irán, Polonia y los Estados Unidos.

De pronto, los tópicos religión y política fueron menos aburridos y los estudios diversos dieron cuenta del interés que las personas tenían en lo que ocurría en esos terrenos.

En los últimos años, varios académicos se han dedicado a registrar la nueva urgencia de la religión en la política en diversos países. Por ejemplo, los estudios de Martin Riesebrodt (1990), Mark Juergensmeyer (1993), José Casanova (1994), Lester Kurtz (1995) y el trabajo magistral de Martin Mary y R. Scott Appleby sobre fundamentalismo (5 volúmenes) (1991-95).

El trabajo de N.J. Demerath (Departamento de Sociología de la Universidad de Massachusetts) junto a Rhys Williams, plantea desde hace 10 años más o menos, que la violencia, el vacío, la vulnerabilidad y la sobrevivencia han sido fundamentales cuando se examinan las relaciones existentes en el presente entre religión, política y Estado en alrededor de 15 países del mundo. Ha visitado Guatemala y Brasil en América del Sur; Irlanda del Norte, Polonia y Suecia en Europa; Egipto, Israel y Turquía en el Medio Oriente; Pakistán, India, Indonesia y Tailandia en el Sudeste Asiático; China y Japón en el Lejano Oriente.

Estados Unidos aparece siempre como telón de fondo como base comparativa. Se incluyen varias formas de cristianismo, Islam, hinduismo y budismo, así como también sistemas políticos que presentan una dinámica amplia, desde las democracias a Estados monopartidarios.

Un tema común incluye las relaciones diferentes existentes por un lado entre religión y política, y por otro lado, entre religión y Estado. Pocos se sorprenden ya de que las campañas políticas en cualquier parte del mundo, apelan a temas religiosos locales y a

símbolos como fuentes de legitimación y lo que Demerath/Rhys Williams han llamado el “poder cultural” (1992).

Lo que es más sorprendente aún es la tendencia frecuente de los regímenes de gobierno y su oficialidad a alejarse de la religión una vez que se han asegurado en el poder; la religión es vista entonces como un freno indeseable a los distintos procesos de la administración estatal.

En efecto, son pocos los países que tienen una separación legal/formal de “Estado e Iglesia”, como por ejemplo en los Estados Unidos de Norteamérica. El lugar común es una separación informal de facto. Las excepciones conspicuas en este caso no son “Estados religiosos” sino que “religiones de Estado”, las cuales los gobiernos intentan controlar. Esto involucra apoyo estatal para el mundo religioso con el ánimo de cooptarlo y anularlo como base de poder independiente.

En el presente artículo, intentaremos una aproximación similar, pero un poco más amplia. Específicamente, hablaremos de cuatro tipos de situaciones implícitas en la intersección de dos distinciones básicas: a) entre lo religioso y lo secular, y b) entre la política y el Estado. Así, uno puede imaginar una política religiosa con un Estado religioso; una política secular con un Estado secular; una política secular y un Estado religioso y, finalmente, una política religiosa con un Estado secular.

II. ESTADOS RELIGIOSOS CON POLÍTICA RELIGIOSA

Desde un punto de vista conceptual simple y desde una visión histórica simplista, el asesinato de Itzhak Rabin deja en claro que lo que está en juego es mucho y que los niveles y tipos de violencia son correspondientemente altos. Pero quizás la combinación más clara de Estado y religión políticos se encontró en el Norte de Irlanda. Allí no había duda de que el Estado se percibía (a lo mejor hasta hoy en día) como protestante, ya sea *de jure* como resultado de su inclusión dentro de lo que es la Gran Bretaña anglicana, o *de facto* a causa de los 300 años de dominación de los protestantes locales. Ciertamente, no hay duda alguna que la política está conducida por cuestiones religiosas, por lo menos en la medida en que involucran bloques religiosos civiles extremos que son “culturalmente” y siempre “religiosamente” protestantes y católicos respectivamente. Los avances recientes (históricamente hablando) que dieron paso a una salida negociada señalan un cambio en la política religiosa, pero por cierto no es el término del conflicto. Lo que fuera alguna vez una pequeña mayoría católica, pudo convertirse en una mayoría política efectiva a comienzos de este siglo y los católicos ganaron terreno a través del voto en vez de hacerlo por los ataques del IRA.

La combinación de un Estado religioso con una política religiosa ha ocasionado la violencia histórica y sociológica más trágica en el mundo contemporáneo. Esto hace que considerar alternativas sea especialmente importante, aunque una cosa es hablar de esta combinación en abstracto y otra totalmente distinta es prevenir que los países se inclinen hacia ella en la realidad. En ese caso, las alternativas mismas presentan sus propias e inherentes debilidades.

III. ESTADOS SECULARES Y POLÍTICA SECULAR

Podemos asumir que la primera combinación es (estereotipadamente hablando) no-occidental, es decir, no se asocia comúnmente con el Occidente. En un sentido, representa la realización del Iluminismo y su visión a través de lo que Bryan Wilson (1966) llamó la “secularización de la religión pública”, y que Rodney Stara y Lawrence Iannaccona (1994) llamaron la “de-sacralización del Estado”.

No hay duda de que la segunda combinación se asocia a menudo con Europa Occidental en particular. A pesar de la existencia continua de partidos demócrata ‘cristianos’ en Alemania y en Francia, ambos países caen dentro de esta categoría; así como también Italia a la luz de la reciente revocación del largo concordato con el Vaticano. Lo mismo es verdad si uno mira funcional más que formalmente la Inglaterra anglicana y/o la Escandinavia luterana. En Suecia, la Iglesia ha funcionado más bien como una oficina de censo informal y es subvencionada con ese propósito.

Aunque Europa no es única en la categoría secular/secular, su influencia es aparente en dos casos adicionales: Turquía y China.

Turquía se ha estado inclinando hacia el Occidente desde los últimos días del Imperio Otomano a fines del siglo XIX, cuando existía una fascinación especial con la teología secular del positivismo francés. En ese sentido, Kemal Attaturk tomó el poder en 1921 y llevó a cabo una de las revoluciones político-culturales más avanzadas y duraderas del siglo XX. Attaturk estaba familiarizado con el argumento del sociólogo Emile Durkheim de que una sociedad ética y una política cultural efectiva podían ser algo sagrado sin que fueran algo religioso.

En parte como resultado de esto, Attaturk prohibió la religión tanto en el gobierno como en la política, así como también verbos irregulares y números romanos del discurso cotidiano. En su mayoría, las reformas han permanecido en el tiempo. Aunque han existido numerosos ejemplos en los cuales los militares han intervenido para mantener la

secularidad, es característico de Turquía que incluso algunos miembros del partido Refah (guerra) Islámica, describen el proceso como “fundamentalismo-lite”.

Sin embargo, desde el atentado terrorista del 9/11 en Estados Unidos y sus subsecuentes trágicos eventos en el Medio Oriente, los intereses políticos islámicos se movilizaron rápidamente (de hecho desde 1996) y ahora Refah comparte el poder con el anteriormente dominante partido “Camino Verdadero”.

China también califica dentro de esta doble categoría secular, también sobre la base de una ideología occidental importada –en este caso, por supuesto, el socialismo marxista-. Actualmente, la oposición del régimen a la religión se ha suavizado considerablemente e incluso se habla de una “Tercera guerra del opio”, que sería una disputa intra-partidaria en relación a lo que acaso Marx argumentó correctamente al criticar a la religión como “el opio de las masas”.

Por supuesto, hay muchos aspectos en que el marxismo se asemeja a la religión, incluyendo su reciente secularización. De hecho, una de las razones por las cuales algunos líderes chinos se han inclinado a aceptar comunidades religiosas islámicas, budistas y cristianas (siempre que operen dentro de los límites permitidos por el Estado) es un vacío lamentable al centro mismo de la sociedad china en donde solamente el dinero tiene valor. Y aunque algunos sostienen que éste sería el momento para la reintroducción del confucianismo, este último aparece como el menos preferible, comparado a otras “creencias importadas”, porque hay miembros del Partido Comunista chino que lo ven como un anacronismo feudal y anti-revolucionario a pesar de su persistencia informal. Éste es un momento de transición profunda en China, pero no uno que amenace un movimiento serio del Estado o de la política hacia la religión.

Claramente, la combinación de un Estado secular y una política secular tiene una base empírica y en alguna medida está asociado correctamente con los eventos ocurridos en el Occidente después del Iluminismo. Pero ello no significa que todos los casos se limiten solamente al Occidente o que la religión esté completamente ausente de cualquier situación. Las situaciones reflejan un proceso en el cual hay variantes hacia alguna forma de alternativa religiosa o “sagrada” que en la mayoría de los casos debe ser oficialmente, y en algunos casos coercitivamente aplacada.

Así, hemos visto dos combinaciones opuestas: la doblemente religiosa asociada con la violencia y una doblemente secular tendiente hacia la vacuidad. Por supuesto, dentro de ellas existen muchas anomalías.

IV. ESTADOS RELIGIOSOS Y POLÍTICA SECULAR

Básicamente, existen tres escenarios para combinar un Estado religioso con una política secular. El primero implica aquellas circunstancias en que la religiosidad del Estado es básicamente un símbolo en vez de un compromiso obligatorio –más que nada una forma anacrónica que una función contemporánea–. De hecho, existen varios países bajo esta fórmula religiosa (simbólica) /secular, como por ejemplo, Suecia (religión luterana) que es un caso típico. El Estado es formalmente religioso pero refleja una cultura y un escenario político altamente secular; los movimientos y/o cuestiones religiosas ocasionales que promueven interés y/o atención son más que nada una excepción.

Si bien este primer modelo sugiere una cierta indiferencia ritualizada hacia la religión, una segunda versión involucra una presencia religiosa mucho más activa y precisa. En estos casos, la religión es una fuente importante para la legitimación del Estado y, en muchos casos, no se toleran puntos de vista religiosos alternativos. Sin embargo, aunque la religión aparece prohibida de todo formato político porque potencialmente es una fuerza de gran contenido emocional en la macro-cultura, ésta tiene gran importancia informal. A menudo, los problemas y quejas religiosas en contra del Estado se suprimen como todas las demás.

En este caso se encuentran las verdaderas teocracias representadas por algunos Estados tradicionalmente católicos de América del Sur, así como también un número de hegemonías islámicas del Medio Oriente, incluyendo a Pakistán en muchos momentos de su historia. También este modelo se encuentra en muchos países del Sudeste Asiático, tales como la Tailandia budista. Allí, el Estado controla fuertemente el mundo político y abraza a la religión con el afán de controlarla más que de someterse a ella.

En varios sentidos, estos dos modelos de Estados religiosos de política secular son opuestos. El primero representa un “simbolismo religioso” en medio de la apatía; mientras que el segundo revela un orden religioso impuesto para reprimir potenciales desórdenes de carácter religioso. Existe una tercera variante de este último que resulta bastante perversa: Estados que construyen cuidadosamente su propia religión para así frustrar la movilización política que ofrezca una verdadera y/o genuina alternativa religiosa.

Indonesia es un claro ejemplo de esto último. El Estado ha utilizado a la llamada “pancasila” como una religión civil obligatoria buscando unir sincréticamente las lealtades de cristianos, hindúes, budistas y animistas –sin mencionar el 90% de la población que es formalmente musulmana–.

Leyes electorales que son muy estrictas hacen virtualmente imposible el que alguien de un grupo religioso en particular se pueda alzar en contra del régimen y del aparato administrativo del Estado (*golkar*) que funciona también como una estructura de control político. Lo que se pretende más que nada es impedir el desarrollo de los así llamados “fundamentalistas islámicos”, algunos de los cuales tienen agendas políticas francamente seculares más que religiosas.

Por lo tanto, la combinación de Estado religioso con políticas seculares produce asociaciones bastante extrañas marcadas por una condena brutal de las diferencias individuales o circunstancias especiales que puedan manifestarse entre las personas y/o grupos sociales.

V. ESTADOS SECULARES Y POLÍTICAS RELIGIOSAS

Una mirada inicial nos indicaría que ésta es otra combinación complicada y difícil; de inclusiones involuntarias. Después de todo, si un Estado es capaz de sostener un gobierno básicamente secular, ¿no es acaso porque la acción religiosa que anima su política es mínima?

Por oposición, cuando cualquier política social se “contamina” religiosamente, ¿cómo pueden las estructuras estatales protegerse de dicha acción? Ambas preguntas son legítimas; sin embargo, la lógica de un Estado secularmente neutral con una política religiosa abierta, es que lo uno complementa y a la vez regula lo otro. No hay necesidad de límites para el ejercicio libre de la religión en política siempre que exista una prohibición estricta a la ingerencia de cualquier establecimiento religioso en el Estado.

Los políticos como tales pueden hacer sus campañas e incluso votar de acuerdo a sus conciencias religiosas; tampoco existen medidas para evitar que obedezcan instrucciones de sus organizaciones religiosas. Pero los funcionarios públicos y estatales tienen responsabilidades diferentes. Deben aparecer formal y funcionalmente neutrales, no solamente en torno a las cuestiones religiosas sino que también en relación a la lucha entre religión y mundo secular. El resultado total debería ser una vida política competitiva enmarcada por un Estado de equidad que garantice justicia e igualdad electoral para todos.

Esto es lo que, al menos, plantea teóricamente la política constitucional y el entusiasmo fundador de dos países que constituyen las dos democracias más grandes (numéricamente hablando) del mundo: India y Estados Unidos. Cuando la India se independizó en 1947, le tomó tres años desarrollar una constitución. El resultado fue el reflejo de un sinnúmero de modelos occidentales, incluyendo el de Estados Unidos.

Pero, aunque la India vivió un período de calma relativa y legitimación intacta por casi 30 años, todo comenzó a cambiar en la década de los '80.

Una queja constante en la India contemporánea es que los líderes del movimiento independentista se apresuraron demasiado en aplicar formas de gobierno secular occidental a la realidad cultural oriental del país que necesitaba una respuesta específica. Es lo que sostienen intelectuales de gran influencia como T.N. Madan y Ashish Nandy, es decir, que un Estado secular puede funcionar adecuadamente en países como los Estados Unidos de América, pero en la sociedad india es algo difícil, ya que ésta en su interior permanece intransigentemente no secular. De hecho, la imposición del secularismo occidental ha servido de manera perversa para promover una política religiosa al forzar a los que apoyan a la religión a adoptar medidas cada vez más restrictivas, medidas que incluyen incluso la violencia comunitaria. Algunos han sugerido incluso que la India no es solamente un país profundamente religioso, sino que una sociedad básicamente hindú que puede ser conducida nada más que por un gobierno hindú.

Se plantea que en la medida que el hinduismo encuentre su expresión “natural” en el control del Estado, volverá a su cauce histórico natural de tolerancia a las minorías religiosas dentro de su dominio. No obstante, ésta es tan sólo una interpretación del caso de India. No todos los intelectuales del país se dan por vencidos con la idea secular. Estudiosos como Andre Beteille, Dipankar Gupta, y T. K. Ooman continúan defendiendo una lectura a-religiosa en vez de anti-religiosa de la constitución de la India. Desde esta perspectiva, la causa de la violencia comunitaria no es que el Estado sea demasiado secular, sino que no lo es lo suficiente; no que el Estado debiera usar su influencia para reprimir o terminar con la religión, sino que el Estado debería ser neutral entre los distintos grupos religiosos *versus* una ideología no religiosa como un *desideratum* cultural.

De hecho, desde sus comienzos la Constitución de la India incluyó medidas religiosas controversiales como la exención de impuestos para la ley personal musulmana; también sancionó positivamente una serie de reformas religiosas liberales dentro del hinduismo, como por ejemplo la administración de los templos y una continuación de la “política de reservaciones” británica designada para proveer una forma de acción afirmativa ocupacional para los así llamados “intocables” hindúes. Estas excepciones en políticas públicas seculares se han corrompido y por otro lado exacerbado con los años. Desde un punto de vista neutral, las responsabilidades personales religiosas se encuentran cauteladas, a menos que contradigan el mínimo (no el máximo) de los derechos y responsabilidades de los ciudadanos en su mayoría.

En vez de utilizar el status religioso como la base para lograr trabajos/ocupación, algunos argumentan que ello debería basarse en desventajas socio-económicas generales y con una compensación educacional más que ocupacional.

En todo caso, queda en claro que la creciente “violencia comunitaria” en la India (entre hindúes y musulmanes en Ayodyah, Bombay y Cachemira; entre sikhs e hindúes en Punjab; y los rebeldes Tamil en el sur) refleja la tendencia de los líderes y estructuras estatales a verse inmiscuidos en conflictos religiosos. A medida que las concesiones a un grupo implican concesiones al otro grupo rival, las políticas públicas son parciales y temporarias: los resultados nunca son parejos y el asiento del poder es cada vez más inestable.

Los asesinatos de Indira y Rajiv Gandhi son un trágico recordatorio de las consecuencias posibles.

Pero de manera extraña, la lectura que se hace de la India depende de la que se haga de los Estados Unidos y allí también existen opciones opuestas.

Por un lado, Estados Unidos se ha construido también como uno de los países más religiosos del mundo. Con un alto respeto por virtualmente toda medida de religiosidad, con alrededor de un 95% de los estadounidenses afirmando que “creen en Dios”, y más de un 40% que asisten a servicios religiosos los domingos. Y entre la diversidad de movimientos religiosos activos, hoy en día se escucha cada vez más en la derecha religiosa acerca de las “guerras culturales de los Estados Unidos”; presagio cierto de futuros enfrentamientos ideológicos/políticos.

Por otro lado, el país puede considerarse como la nación secular *par excellence*, especialmente en su muy publicitada “separación de Estado e Iglesia”. Esta imagen ha provocado tanto una evaluación positiva como una negativa.

Negativa de parte de Richard Neuhaus, que hace una crítica de lo que llama “la plaza pública desnuda” (1984) y la preocupación más reciente de Stephen Carter acerca de lo que llama una “cultura de la no fe” (1992).

La imagen que James Hunter presenta acerca de la hostilidad existente entre las fuerzas religiosas “progresivas y ortodoxas” (1991) es que el proceso puede verse como un ejemplo acerca de una democracia en funcionamiento más que una guerra de culturas que en efecto tiene lugar en otros lados (Demerath, 1991). Y, en relación a aquellos altos niveles de participación y creencia religiosas, ambos han tenido que ser revisados

profundamente a la luz de la realidad contemporánea. Por ejemplo, Hadaway, Marler y Chaves (1993) han demostrado que la asistencia religiosa real es probablemente menos de la mitad de lo que se dice. Si los asiáticos tienden a minimizar su participación en la religión, los estadounidenses por otro lado tienden a maximizarla.

Demerath y Williams sostienen (1992), sin embargo, que estas dos imágenes de los Estados Unidos de América no son tan contradictorias como uno puede suponer. Tal como el recuento anterior de un Estado secular y una política pública religiosa, éstas son contingentemente compatibles en el sentido de que una depende de la otra. Así, podemos tener por un lado una política religiosa altamente movilizadora, precisamente porque existe una separación de Iglesia y Estado en cuanto a los asuntos de gobierno se refiere. Al mismo tiempo, esta separación se haría intolerable si no existieran oportunidades amplias en otros sectores sociales para practicar y expresar las preferencias religiosas individuales –o la falta de una–.

Más aún, Estados Unidos puede ser la excepción que marca la regla en relación a las virtudes de un Estado secular y una política religiosa. Sería ingenuo y poco realista asumir que la misma combinación funcionaría idénticamente en otras naciones.

Y no es solamente el caso de la India que nos advierte esto. En Egipto (así también como en el país vecino: Argelia), la nación en su conjunto aparece por un lado como un campo de batalla entre un “secularismo” estatal coercitivo y anti-religioso (opuesto a uno neutral) y, por el otro lado, un pequeño grupo de extremistas religiosos (liderados por un Grupo Islámico y otros descendientes de la Hermandad Musulmana).

El escenario no es extraño y ha aparecido en una variedad de otros Estados que no han tenido éxito en sus esfuerzos por suprimir la oposición religiosa: por ejemplo, como hemos mencionado ya en Indonesia, Turquía y Tailandia. Por supuesto que existe una multiplicidad de factores involucrados y la “democracia” misma no es la panacea por todos creída y/o interpretada.

Chile es un caso trágico de este argumento. Por lo tanto, las elecciones democráticas son una cosa y el Estado demócrata algo completamente diferente.

Junto a regímenes que limitan la democracia electoral/participativa para mantener un gobierno nominalmente democrático, existen movimientos de oposición que ven a la democracia electoral simplemente como una etapa más en la supresión última de una forma de gobierno democrático y todo llevado a cabo en nombre de la religión. La elección no es algo fácil.

Polonia post-1989 califica también como un Estado secular y una política religiosa. Aunque uno podría suponer que ahora el país es doblemente católico, como un reflejo de su alineamiento religioso cultural dominante y también el publicitado rol de la Iglesia en la organización sindical “Solidaridad” durante la revolución, esta relación ha cambiado gradualmente.

Muchos polacos son católicos culturales más que religiosos y los viejos modelos de oposición a la autoridad eclesiástica han resurgido especialmente cuando la Iglesia ha presionado al nuevo gobierno a declarar el divorcio y el aborto como ilegales. Esta respuesta se hizo más que evidente en la derrota de Lech Walesa en 1995, por un ex-comunista pero secularista a carta cabal –una derrota que puede haber ocurrido a causa de la intercesión (más que a pesar de ella) del cardenal Glimp y el oficialismo católico apoyando a Walesa–.

Y, recientemente, el gobierno puso en efecto una liberalización de la prohibición del aborto apoyado por la Iglesia en 1993. En resumen, aunque Polonia ilustró temporalmente la combinación de un Estado secular con una política religiosa, se ha unido a sus “Estados hermanos de Europa occidental” en la doble categoría de Estado secular a medida que su política general pierde cada vez más su característica religiosa.

Esta breve comparación *cross* cultural da fe de la imperiosa necesidad de un estudio/evaluación sociológico multifacético y constante que explique y dé cuenta de la multiplicidad de respuestas posibles a los conflictos que existen en distintos lugares del mundo entre Estado, religión y política.

VI. CONCLUSIÓN

Como se ha planteado, el tema es de una alta complejidad y no existen respuestas únicas ni tampoco homogeneidad socio-histórica, política y económica que nos permita el lujo de generalizar. Hacerlo es altamente peligroso porque nos lleva necesariamente a una simplificación superficial de un tema de alta complejidad.

Lo que sí es indudable es que se necesita una mirada multicultural/religiosa, para comprender la acción/relación que emprenden los diferentes tipos de Estados contemporáneos con sus ciudadanos, teniendo como marco de referencia la relación activa y cada vez más pertinente entre el Estado y la religión.

La evidencia de diferentes estudios indica que la religión se ha convertido nuevamente, después de muchos años de aparente silencio histórico, en una fuerza de

intervención política incontenible en la mayoría de los países del mundo, incluso en aquellos que sostienen que son democracias seculares.

REFERENCIAS

- Carrier, James G., ed. 1995. *Occidentalism: Images of the West*. Oxford: Clarendon Press.
- Carter, Steven L. 1992. *Culture of Unbelief*. Nueva York: Basic Books.
- Casanova, José. 1994. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.
- Demerath, N. J. III. 1991. "Religious Capital and Capital Religions: Cross-Cultural and Non-Legal Factors in the Separation of Church and State". *Daedalus* 120-3: 21-38.
- _____. 1995. "Lambs among the Lions: America's Culture Wars in Cross-Cultural Perspective". Documento presentado en Messiah College Conference. Pennsylvania: Grantham.
- Demerath, N.J. III y Rhys H. Williams. 1992. *A Bridging of Faiths: Religion and Politics in a New England City*. Princeton, Nueva Jersey: Princeton University Press.
- Hadaway, C. Kirk, Penny Long Marler y Mark Chaves. 1993. "What the Polls Don't Show: A Closer Look at U.S. Church Attendance". *American Sociological Review* 58-6: 741-52.
- Hardacre, Helen. 1989. *Shinto and the State, 1868-1988*. Princeton, Nueva Jersey: Princeton University Press.
- Hunter, James D. 1991. *Culture Wars: The Struggle to Define America*. Nueva York: Basic Books.
- Juergensmeyer, Mark. 1993. *The New Cold War: Religious Nationalism Confronts the Secular State*. Berkeley, California: University of California Press.
- Kurtz, Lester. 1995. *Gods in the Global Village*. Thousand Oaks, California: Pine Forge Press.
- Lipset, Seymour Martin. 1996. *American Exceptionalism: A Double-Edged Sword*. Nueva York: W. W. Norton.
- Marty, Martin E. y R. Scott Appleby, eds. 1991-95. *Fundamentalisms Observed*. 5 volúmenes. Chicago: University of Chicago Press.
- Neuhaus, Richard John. 1984. *The Naked Public Square: Religion and Democracy in America*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans Publishing Co.
- Queen, Christopher S. y Sallie B. King, eds. 1996. *Engaged Buddhism: Buddhist Liberation Movements in Asia*. Albany, Nueva York: SUNY Press.
- Riesebrodt, Martin. 1990. *Pious Passion: The Emergence of Modern Fundamentalism in the United States and Iran*. Berkeley, California: University of California Press.
- Smith, Donald E. 1963. *India as a Secular State*. Princeton, Nueva Jersey: Princeton University Press.

Stark, Rodney y Laurence Iannaccone. 1994. "A Supply-Side Reinterpretation of the 'Secularization' of Europe". *Journal for the Scientific Study of Religion* 33.

Williams, Rhys H. y N. J. Demerath III. 1992. "Religion and Political Process in an American City". *American Sociological Review* 56:417-31.

Wilson, Bryan. 1966. *Religion in Secular Society*. Londres: Penguin Books.