

EFFECTOS DE LA GLOBALIZACIÓN NEOLIBERAL EN EL CAMPO RELIGIOSO LATINOAMERICANO Y CUBANO¹

Jorge Ramírez Calzadilla

La globalización, en tanto actividad orientada desde centros de poder en función de intereses económicos y políticos, ha tenido un extenso tratamiento desde el ángulo económico y político, pero creo podemos coincidir con los que opinan que ha sido menos enfocada en su dimensión cultural e insuficientemente en lo que respecta al campo religioso (Oro e Stein 1997).

Este fenómeno alcanza en la actualidad su expresión más alta y aguda con el incalculable crecimiento del carácter monopolista del capitalismo en su fase imperialista que, si finalmente resultara la última de su evolución, es sin dudas prolongada y de efectos hasta ahora crecientes en las condiciones de unipolaridad y bajo esquemas neoliberales impuestos y presentados sin alternativas posibles. Pero una revisión detallada de su comportamiento conduce a estimar que las condiciones de su existencia parten desde la expansión colonial europea por el mundo que quedó finalmente en el subdesarrollo, es decir comparativamente en niveles inferiores a la otra parte enriquecida y dominante.

Evidentemente la principal derivación globalizadora es la pobreza; al menos en la versión de globalización a la que nos referimos, toda vez que no se trata de esa otra extensión de evoluciones materiales y culturales en síntesis, préstamos, divulgaciones, intercambios, sincretismos, transculturaciones, que son consecuencias lógicas y quizás pudiéramos decir naturales del propio avance tecnológico, de las comunicaciones y en

¹ Presentado al equipo ARA (Análisis de la Realidad Actual) del Centro de Estudios del Consejo de Iglesias de Cuba, para su publicación, 2003

general del desarrollo de la humanidad, comprensible sobre todo si éste se hubiera producido de forma humanitaria y que, además, ha tenido versiones de imposición de culturas dominantes sobre otras dominadas.

Examinar la pobreza, y más aun la miseria, comporta necesariamente tener en cuenta tres aspectos fundamentales: 1) el carácter relativo del concepto, es decir, la existencia de pobreza, y por tanto de pobres, implica una comparación, pues presupone la existencia de riqueza y, por tanto de ricos, además de que la relación entre unos y otros siempre está en dependencia de diversos factores, en qué medida unos son ricos y en cuál otros son pobres; 2) se trata de un proceso de acumulación histórica, no es algo que surja en la actualidad, es la resultante de siglos de sistemas socioeconómicos que se sustentan en la desigualdad, aunque coyunturalmente tenga variantes determinaciones, y 3) la pobreza y la miseria tienen una connotación básicamente económica, social, medible cuantitativamente, pero también otra moral, determinable por categorías éticas, que nos conducen a considerar sobre todo la justicia, las condiciones a las que una parte de la humanidad está sometida a vivir en buena medida sin esperanzas inmediatas de cambio (Ramírez 2002).

La pobreza tiene indicadores referidos, entre otros, a: empleo, posibilidades de alimentación, vestido, vivienda, educación, salud, recreación, capacidad de reproducción de la familia y de la propia persona, acceso a agua corriente, a la electricidad y demás comodidades elementales del mundo actual; pero también vida digna, sin humillaciones.

Pretendo ahora, a modo de recoger elementos para el análisis posterior sobre efectos de la globalización que es el objetivo central, examinar muy brevemente la relación entre la pobreza y la religión, atendiendo a la asociación que históricamente se ha producido entre ambas. En América Latina y el Caribe este nexo tiene una peculiar significación, por ello me limito a referirme sólo a esta parte del mundo y, con la intención de examinar más en detalles una modalidad de tal nexo, me remito al caso

cubano, más conocido y vivenciado por nosotros, específicamente en el incremento religioso verificado a lo largo de la década de los noventa del pasado siglo en condiciones sociales de una crisis económica que entre cubanos se conoce por “período especial”.

Por supuesto que no parto de la idea que la crisis en Cuba sea resultado directo de la globalización, pues en ella intervienen otras particularidades de la singularidad cubana; pero el país no puede quedar inmune a efectos globalizadores.

La pobreza latinoamericana y caribeña en cifras

La pobreza y miseria que marca a una buena parte del mundo actual es sobradamente conocida. Quisiera, no obstante, hacer algunas escuetas referencias a índices en América Latina y el Caribe², región particularmente afectada como lo es el resto del llamado Tercer Mundo, a modo de ejemplificación.

El crecimiento económico latinoamericano en las dos últimas décadas ha sido insuficiente, por debajo del considerado por la Comisión Económica para América Latina de Naciones Unidas como indispensable. Actualmente la deuda externa de los países de la región, en conjunto, es de unos 750 000 millones, más del doble que sólo década y media antes. Pero solamente entre 1992 y 1999 por servicio de esa deuda se pagó 913 000 millones de dólares, lo que compromete hoy el 56 % de los ingresos de exportaciones de bienes y servicios de la región.

Hoy el 44 % de la población latinoamericana es pobre –mientras en 1980 era el 39 %- es decir, ahora son 224 millones de latinoamericanos, de los cuales 90 millones son indigentes, están en el extremo último de la pobreza. La distribución del ingreso, después de la aplicación por dos décadas de fórmulas neoliberales, es la más injusta e

² Los datos son tomados de la intervención del Presidente de la Comisión Económica del Parlamento de Cuba y Director del Centro de Investigaciones de la Economía Mundial, Dr. Osvaldo Martínez, en la Mesa Redonda Informativa del 20 de abril del 2001 (reproducido en impresión ligera).

inequitativa del mundo: el 20 % más rico de la población latinoamericana recibe un ingreso que es diecinueve veces superior al 20 % más pobre.

Los índices de desempleo son del 9 % de la población, por lo que se da una paradoja, la que irónicamente Franz Hinkelantmer la caricaturizó en que el ser explotado es hoy una especie de suerte como para sentirse afortunado³ (obviamente es peor no tener empleo). Lo que se agrava realmente con el hecho de que cada 100 de los considerados empleados, 85 lo están en el llamado sector informal, con muy bajos salarios y desprovistos de derechos laborales y a la jubilación.

La mortalidad infantil en el primer año de vida es, como promedio, de 35 por 1 000 nacidos vivos. El 13 % de la población es analfabeta, sólo uno de cada tres estudiantes alcanza a llegar solamente a la enseñanza secundaria. La tasa de homicidios que refleja la situación de pobreza, de extrema violencia en esta región, es de 300 por un millón de habitantes, que es el doble del promedio mundial.

Para un análisis objetivo de las reales posibilidades que ofrece un tratado entre los países del área con Estados Unidos, que se concreta en los intentos por crear el ALCA (Acuerdo de Libre Comercio de las Américas) es conveniente insistir en el examen, como ya aquí se hizo con anterioridad, de los resultados de la experiencia del Tratado de Libre Comercio (TLC) entre Estados Unidos, Canadá y México. Para el socio más pobre de ese acuerdo tripartito, la aplicación de medidas neoliberales con el TLC por medio, ha significado una reducción de la economía mexicana en más de la mitad, al tiempo que otros índices importantes también reportan notables decrecimientos.

Indicadores de esta naturaleza alertan sobre lo que puede ser el futuro latinoamericano si los gobiernos aceptan el ingreso al Acuerdo de Libre Comercio de las Américas y no buscan otras formas de asociación en reales condiciones de igualdad. Por ello desde Cuba se ha lanzado la propuesta a los pueblos de grandes marchas en contra del ALCA y a favor de otras soluciones.

³ Conferencia impartida en el Centro de Estudios Martianos, La Habana, 17 de noviembre de 2000.

La relación religión-pobreza

La religión⁴ y, obviamente, sus formas concretas de manifestarse, no escapan de estos procesos sino que, por el contrario, tienen una incidencia de variable envergadura en dependencia principalmente de circunstancias históricas y culturales. Se puede afirmar que es una regularidad que en circunstancias socialmente críticas, incluyendo las de razones básicamente económicas, como acontece hoy en América Latina y el Caribe, según acabamos de ver, la religión tiende a incrementarse y a hacer más alta su significación social. Entonces las diferentes formas religiosas también se modifican y las organizaciones que las sustentan –eclesiales o de otro tipo- reacomodan tanto sus concepciones sobre la sociedad como su modo de accionar en ella.

La religión tiene una capacidad de intervenir en múltiples campos, lo mismo en la subjetividad, en la cultura, en la psicología, como en el terreno de las relaciones sociales, éticas, políticas y hasta en la economía. Puede desempeñar funciones sociales, grupales e individuales, con disponibilidad de regulación de conductas de grupos y sujetos creyentes y una alta incidencia en procesos emocionales.

Si bien la modernidad desplazó en el mundo occidental a la religión del poder político directo, y formas extremas de racionalismo la redujeron a lo privado, pronosticando su desaparición sobre la base de valoraciones negativas que le excluían aportes positivos, las organizaciones religiosas preservaron una capacidad de influencia social y en las actuales circunstancias de crisis, no sólo económica, la religión mundialmente atraviesa por un significativo incremento o reavivamiento.

Las organizaciones religiosas tienen en la pobreza un tema privilegiado. Por lo general se promueven, aunque sea en la teoría, conductas de preferencia en oposición a la riqueza. Los textos religiosos son abundantes en ideas de este tipo, como lo es la Biblia cristiana, en especial los Evangelios, pero también en relatos mitológicos y otras

⁴ La religión es un concepto abstracto –como todo concepto- y por tanto general, que abarca un campo muy amplio y diverso de la realidad en la que se dan expresiones concretas, a las que denomino formas de religión, en las que el elemento que las identifica es la aceptación de lo sobrenatural en cualquier modo con que sea concebido o representado.

leyendas de religiones aborígenes y africanas se recogen enseñanzas orientadas a modelos de vida que tienden a formas humildes y contrarias a la dilapidación de los bienes naturales. En estas religiones, en contra de las opiniones derivadas de concepciones etnocentristas occidentales, hay valores y normas de conducta.

Las instituciones religiosas, por lo general, expresan sus concepciones sobre los problemas sociales de forma sistematizada. Un ejemplo de ello, posiblemente el más complejo, lo constituye el conjunto de documentos que integran un cuerpo teórico donde la Iglesia Católica defiende sus criterios oficiales al respecto. Me refiero a la llamada Doctrina Social Cristiana (o de la Iglesia). Estos textos presentan, respecto a lo legitimado o su contrario, diferentes orientaciones. En cuanto al capitalismo se asume la legitimación del sistema. La denuncia del neoliberalismo, y en general del denominado *capitalismo salvaje*, no busca la desaparición de las relaciones capitalistas, sino la superación de un modo de establecerlas, en el supuesto de que sea superable y que hay un modelo de capitalismo *humanista*. Sobre estas bases se entiende la necesidad de la obra caritativa –en la que la Iglesia tiene la excelencia– que tiende no a la desaparición de las causas que generan diferencias y con ellas pobreza y otras carencias, entendidas como naturales y por tanto eternas, sino su atenuación. Al respecto el Estado debe intervenir con una función de subsidiariedad mediante políticas de asistencia social y evitando excesos, pero no haciendo desaparecer la iniciativa privada, lo que se valora como sobrepasar sus atribuciones (Alonso e. a. 2002).

Respecto al socialismo la posición de la Doctrina Social de la Iglesia es de deslegitimación. Es suficiente recordar que el actual Papa lo ha declarado explícitamente al afirmar no está en correspondencia con los postulados doctrinales. La crítica del Papa Juan Pablo II al capitalismo es formal, respecto al socialismo es estructural, esencial.

Es conveniente insistir en el carácter histórico, y por tanto variable, de esta doctrina. Baste citar algunas afirmaciones de los llamados padres de la iglesia, varios siglos antes de la *Rerum Novarum*, para constatar las sustanciales diferencias entre el pensamiento de una época y otra. Por ejemplo: “no es la casualidad lo que hizo ricos y pobres sino la rapiña y la acumulación de riquezas” (Crisóstomo); “la propiedad privada es la fuente de desigualdades” (Agustín); “la riqueza exige el sufrimiento del pobre” (Zenón de Verona); “las riquezas provienen de la explotación de lo ajeno” (Teodoreto de Ciro); “cuando se da una limosna se devuelve al pobre lo que le pertenece, es por tanto obra de justicia” (Ambrosio); “no se puede practicar la caridad sin antes haberse practicado la justicia”(Crisóstomo)⁵.

No debe perderse de vista que la Doctrina Social Católica conforma el pensamiento de la institución, por tanto es sustentada básicamente por la jerarquía. Pero la Iglesia no es homogénea, en su interior se pueden producir, y de hecho se producen, las más variadas y hasta contrarias posiciones. En la práctica se verifican posturas coincidentes o cercanas al “magisterio”, pero también disidencias y oposiciones, frecuentes en los medios católicos latinoamericanos.

Una de las formas de discrepancia con las posiciones oficiales del Vaticano más significativa en América Latina en el campo de las ideas sociales y políticas, lo constituye sin dudas la Teología de la Liberación. Surgida en circunstancias de auge del movimiento revolucionario, en medio de las contradicciones sociales que impulsaron a los obispos reunidos en Medellín, Colombia, en 1968, a examinar y condenar la dominación económica y las profundas desigualdades que sumían en la pobreza y la marginación a los más amplios sectores de la población, esta corriente del pensamiento cristiano asumió un compromiso político con el pobre y se pronunció a favor de cambios revolucionarios en la estructura socio económica y política del continente de evidente carácter injusto, cuya existencia era concebida como pecado social.

⁵ Las citas –no textuales- han sido extraídas de Antoncich, R. y J. M. Sans (1986: 32-33) (en portugués el original,

Particularmente en Cuba, muy temprano en los '60, surge un pensamiento teológico que con sus especificidades se inscribe en similar línea liberacionista. Se trata de lo que Juana Berges ha denominado la “Nueva Teología Cubana” (Berges 1990), de un notorio compromiso político con el pueblo que protagonizaba un novedoso movimiento de transformaciones sociales. Además de su surgimiento anterior al del continente, dos rasgos, sin distanciarlo, lo diferencian de éste: se genera en medios protestantes y ecuménicos, mientras que en América Latina la producción es mayoritariamente de católicos, y se desarrolla sobre la base de un contexto social diferente, lo que determina que uno de sus principales autores lo identifique como “Teología en Revolución” (Arce s/f)

En sus análisis de la realidad histórica y social contemporánea, los teólogos de la liberación latinoamericanos se apoyaron en las ciencias sociales, incluso utilizando categorías marxistas y al marxismo en general en tanto instrumento de análisis, creando con ello, según los propios autores, un nuevo modo de hacer teología. Asumiendo como punto de partida la opción por los pobres –no una opción preferencial como se advierte en el discurso jerárquico- o los “empobrecidos” al ser despojados por los ricos, como prefieren algunos de estos teólogos, se aspira alcanzar una nueva sociedad exenta de injustas desigualdades, llámese Reino de Dios o socialismo, cuya construcción se concibe en la tierra y no en un momento escatológico.

La ofensiva vaticana unida a la respuesta represiva de los gobiernos latinoamericanos, no sólo contra la Teología de la Liberación, sino también contra sus derivaciones prácticas en las Comunidades Eclesiales de Base, inspiradas en el pensamiento liberacionista y a su vez, según los teólogos, fuente de generación teológica, han determinado una cierta recesión, pero no una desaparición (Varios 2000).

Con variaciones en las temáticas –como la marginación del indio, el negro y la mujer, los problemas ecológicos, más recientemente la globalización y el neoliberalismo- y en los énfasis, se sigue produciendo en algunos autores y otros nuevos, un modo de enfocar la realidad sobre bases cristianas orientado al cambio social. La situación latinoamericana denunciada por los teólogos de la liberación no ha cambiado, y mientras esto sea así es obvio que esta teología mantendrá vigencia.

Pero esta contradicción entre las posiciones jerárquicas oficiales y la base de la propia institución no es exclusiva en la Teología de la Liberación (de católicos y de protestantes de diferentes denominaciones), ni entre doctrinas actuales y sistemas teóricos originales. Existen otras concepciones sobre la sociedad basadas en teologías que diferencian “lo mundano”, en tanto perverso, diabólico, del cual el creyente debe apartarse, y “lo celestial”, que incluye a la iglesia, hacia el que debe orientarse la vida terrenal. Esto genera alejamiento o abstenciones en la participación social, especialmente en interpretaciones fundamentalistas, por cierto no siempre seguidas del todo por las respectivas membresías. Es que la religión es tan contradictoria como cualquier forma de conciencia y fenómeno social; recordando a Marx, se puede afirmar que tiene funciones lo mismo de opio, enajenantes, que de protesta.

En la vida social práctica, por otra parte, el pueblo creyente acerca sus representaciones religiosas a sus propias condiciones, problemas, expectativas, esperanzas y también sus fiestas. Las historias que se construyen alrededor de las figuras más devocionadas en nuestros pueblos (San Lázaro, la Virgen de Guadalupe, María Leonza, el Diablado de Oruro, los Santos porteños, y otros muchos), tenidas por milagrosas con oídos para los pobres y secularmente desprotegidos, nos conducen a afirmar que la condición de popularización de los mismos está justamente en que reflejen los problemas de los humildes, bien sea por sufrir persecución, pobreza, enfermedades, martirio o muerte, por su mulatez o por haberse presentado a

pobres o desvalidos. Pero siempre hay en esas narraciones populares un sentido optimista, al final todas resultan victoriosas frente a las adversidades.

Cambios en el campo religioso latinoamericano y caribeño

En América Latina, por razones históricas y culturales, entre otras, el catolicismo ha logrado una cierta capacidad hegemónica –lo que no comporta siempre participación directa en el poder político- en competencia con religiones de culturas autóctonas y africanas y más tarde con el protestantismo, este último en crecimiento al concluir el siglo XX. Pero también ha habido una intelectualidad emergida en condiciones de lucha política e ideológica, con rasgos definitivamente antidogmáticos, librepensadores, en algunos anticlericales, cuya influencia ha derivado en cierta promoción secularizante si bien no necesariamente antirreligiosa.

En la contemporaneidad latinoamericana y caribeña se advierte un crecimiento de tendencias igualmente cristianas, alejadas de formas tradicionales, o varias paracristianas en el criterio de algunos, o filosóficas religiosas orientales, que han invadido el campo religioso hasta en conjunto alcanzar predominio en algunos países. Esto que se ha dado en llamar nuevos movimientos religiosos⁶, presenta diferentes modalidades y en lo propiamente político se mueve desde la promoción de posturas socialmente evasivas y descomprometedoras hasta la colocación de figuras de determinadas iglesias en el terreno de la lucha política por encima de declaraciones de apoliticismo. En correspondencia se mueven concepciones teológicas en extremo dicotómicas y otras que regresan a la presentación del éxito personal como indicador de respaldo celestial, como la llamada “Teología de la Prosperidad”. No obstante, a niveles populares se verifica también el estímulo de la lucha por conquistas sociales o del entorno comunitario.

⁶ En algunos autores generalizados por sectas, aunque incorrectamente dadas las imprecisiones en la definición del concepto y porque no en todas estas formas se advierten proceder sectarios, si bien se producen fundamentalismos y concepciones estrechas.

En este sentido se debate hoy acerca de la llamada crisis de la racionalidad que para algunos conduce a soluciones irreales y para otros revela la necesidad de una mística nueva o renovada (Betto, 1991 y Boff, 1993). Pero en realidad se trata de una crisis no de la racionalidad en abstracto, lo que sería una absurda negación de un rasgo esencial al hombre, sino de tal racionalidad en concreto, de esa racionalidad sobre la que se ha construido el mundo moderno con sus irracionales atentados al entorno natural, a la vida misma, con el incremento también irracional de individualismos egoístas, de desigualdades e injusticias, de ansias irreflexivas de consumo, de tendencias hegemónicas, todo ello complejizado con un mundo unipolar aparentemente sin alternativas.

Las fórmulas neoliberales aplicadas han tenido diversos efectos negativos en los países subdesarrollados. Entre otros cabe apuntar, además del aumento de la pobreza ya comentado, la inseguridad económica que se traduce en soluciones como la llamada actividad informal de subsistencia frente al desempleo, así como la migración a las ciudades y a países ricos. “Se estima que a principios de los años 90, entre el 45 y el 50% de la población activa del continente latinoamericano pertenecía al sector informal de la economía” (Houtart 1997:12). Significa una ruptura de lo tradicional, tanto en lo económico como en la organización familiar y en las relaciones inter e intragrupalas, por las cuales se debilitan o desaparecen tradiciones regionales, étnicas y de clases, difíciles de sostener en las nuevas condiciones sociales que exigen mayor capacidad de adaptación que de preservación.

En el campo religioso tales modificaciones derivan en cambios principalmente en dos direcciones: una mayor demanda de la religión –pero también una mayor oferta- y un proceso de reconversión, en especial a formas no tradicionales, como lo son ciertas formas evangélicas nuevas o no tan nuevas pero no antes difundidas en estos pueblos, corrientes orientalistas y religiones asociadas a la cultura africana en diferentes partes del mundo occidental. Adviértase que se produce una inclinación hacia lo no tradicional y en especial a alternativas de lo que ha acompañado a la cultura occidental.

Según recoge Houtart, apoyándose en *World Christian Encyclopedia, de Oxford University Press* (1987), el crecimiento del protestantismo en América Latina en los diez años que van de 1980 a 1990, es de alrededor de 12 millones de personas, y se puede estimar que en su mayoría se trata de formas pentecostales (Houtart, 1997:8), o mejor pudiera decirse de un pentecostalismo no tradicional, o neopentecostalismo, el cual acentúa en el carismatismo bajo formas extremas, insiste en una religiosidad intimista, pietista y en interpretaciones y posturas fundamentalistas, todo lo cual lo diferencia del pentecostalismo tradicional nacido en las condiciones del sur de Estados Unidos en la segunda mitad de l siglo XIX . Tal crecimiento duplica al verificado entre las décadas de los 70 y los 80⁷.

En varios países de tradición católica los protestantes han llegado a constituir el 25 % de la población, aunque la mayoría se mueve entre el 5 y el 15 %. En Nicaragua se da un caso de particular incremento justamente en años del sandinismo: entre 1980 y 1986 las congregaciones protestantes, estimuladas desde el exterior, aumentaron de 682 a 2 012 para una tasa de crecimiento del 195 % (Martínez 1989).

En territorio de los propios Estados Unidos se verifica una reconversión hacia las nuevas formas religiosas neocarismáticas principalmente en la población latina emigrada, aunque no sólo en ella. Los tres Encuentros Internacionales sobre la Cultura Yoruba y los dos Encuentros Internacionales de Estudios Sociorreligiosos, celebrados en La Habana, han aportado también indicadores, aun no cuantificados, de expansión de las religiones de origen africano, procedentes en especial de la santería cubana, en la sociedad norteamericana, tanto en latinos como estadounidenses blancos y negros. Lo mismo ocurre en Latinoamérica, mayormente en la cuenca del Caribe, y en el sur del continente se ha difundido el candomblé y otras manifestaciones similares desde Brasil.

⁷ Evolución del protestantismo en América Latina:

<u>Año</u>	<u>Cantidad</u>	<u>Año</u>	<u>Cantidad</u>
1900	6 400	1970	12 725 223
1938	632 563	1980	18 661 505
1949	3 171 930	1990	30 000 000 (estimado)

Una notable difusión ha ganado en los últimos años el llamado *new age* (nueva era). No se trata de una religión específica ni de una institución religiosa, sino un modo de enfocar la realidad, un estilo de interpretarla, una “mentalidad”. Admite la validez de todas las religiones en una modalidad de multirreligiosidad. Se nutre de corrientes “premodernas” y de concepciones filosófico-religiosas orientales. Dentro del *new age* se incluyen elementos de doctrinas de los rosacruces, de las variantes del budismo dsen y tibetano, del hinduismo, del yoga, así como ideas del ocultismo, la astrología, la quiromancia, la brujería, y otras (Masferrer 1991). Recurre a sistemas de adivinación y a prácticas de la medicina verde y oriental, y construye teorías acerca de la energía universal o piramidal.

Han surgido y expandido nuevas iglesias apartadas de las tradiciones cristianas como la llamada Secta Moon y los Mormones, concebidas al estilo de grandes empresas que han acumulado fuertes recursos económicos, y también la Iglesia Universal, nacida en Brasil, la que une aspectos cristianos, espiritistas y de origen africano con posesiones demoníacas y el exorcismo, instalada en ese país y en otros vecinos.

Estos hechos demandan otro análisis en búsqueda de factores no muy directamente evidentes, como un posible cansancio de las formas religiosas tradicionales, pero también un apoyo desde el exterior en proyectos de globalización cultural de centros internacionales de poder, específicamente Estados Unidos. Esto último implicaría la necesidad de precisar en qué medida se afecta la identidad cultural, de la cual la religión forma parte, lo que debe realizarse en primer lugar en los países latinoamericanos y caribeños donde el crecimiento carismático es mayor.

También se requiere determinar las implicaciones sociopolíticas, por cuanto algunas de estas manifestaciones, comúnmente denominadas “nuevos movimientos religiosos”, promueven actitudes descomprometedoras y evasivas, aunque es necesario insistir en que no siempre es así pues hay pruebas de proyecciones hacia problemas de la comunidad en

grupos de este tipo (véase el conjunto de artículos contenidos en: Arce y Quintero 1997). Contra lo que por algunos se ha afirmado, el pentecostalismo no es en modo alguno exclusivamente alienante y descomprometedor, aunque la carga alienante en formas de extremo carisma en modalidades neopentecostales, hay que insistir, es significativa.

Como resulta obvio, no se trata de cuestionar el crecimiento pentecostal y mucho menos del protestantismo, sino de qué tipo de pentecostalismo -justamente formas enajenantes en zonas de mayor conflictividad social y política, como Centroamérica y otros países de agudas contradicciones- y, por supuesto, sus derivaciones en cada país.

Incremento religioso cubano en condiciones de crisis

Específicamente respecto a la sociedad cubana de los años 90, la que atraviesa por una profunda crisis económica de notables repercusiones, es opinión generalizada que se verificó una explosión religiosa.

Es sabido que esta crisis se inicia abruptamente con la desaparición del campo socialista con el que Cuba sostenía el 85 % de su comercio exterior y con ciertas ventajas que le ofrecían sus relaciones con el CAME, como el precio estable del azúcar. A ello se sumó la agudización de las medidas del bloqueo norteamericano mediante las leyes Torricelli y Helms Burton y una mayor agresividad en general. De pronto la economía cubana tuvo que enfrentar la entrada al mercado internacional con una economía largamente sustentada en la monoproducción, sin contar con una fuerte industrialización ni una alta tecnología en una infraestructura industrial de relativo retraso y escasa, dependiente de la adquisición desde el exterior de materias primas, sin energía y altos costos de transportación para la adquisición de combustible y pocas posibilidades de obtener financiamientos favorables.

El resultado fue una estrepitosa caída de su PIB a los niveles más bajos durante los cuatro primeros años de los '90 del siglo XX, logrando la detención en el '95 y a partir

de entonces una cierta recuperación todavía distante de lo alcanzado en la década anterior y bajo el peso de una abultada deuda externa.

Se aplicaron entonces por el Estado un conjunto de medidas urgentes para paliar esas circunstancias tan adversas e intentar la recuperación, como la despenalización del dólar y la dualidad monetaria, el incremento del turismo, creación de una economía mixta con capital extranjero, aplicación de mecanismos de mercado, ampliación de la pequeña producción urbana y rural y otras que si bien contribuyeron a la solución gradual de los problemas económicos, tuvieron ciertas derivaciones sociales.

Las medidas han tenido repercusiones en diversos campos de la sociedad y en marcos menos amplios, como la construcción de estrategias de supervivencia familiar y personal; pero las consecuencias de la crisis económica generan riesgos lo mismo en la vida material que en la espiritualidad. Entre otros están: surgimiento de diferencias sociales con los consiguientes sentimientos de desigualdad después de un período largo tendiente a la homogeneización; tendencias consumistas sobre todo en los sectores más favorecidos; prácticas antisociales y delictivas emergentes o ampliadas; corrientes de pensamiento y actitudes de desaliento, frustración y evasión.

Un aspecto muy discutido es si se está verificando una crisis de valores. Lo cierto es que hay modificaciones en el conjunto de valores construidos o estimulados en los años precedentes; de modo que algunos se reducen, crecen o cambian de sentido y surgen o resurgen otros incluso tradicionalmente tenidos por antivalores. Este es un aspecto que merece un estudio a profundidad.

Un primer examen de esta realidad revela de inmediato un conjunto de datos en indicadores cuantitativos y cualitativos que conducen a considerar efectivamente, como antes se ha dicho, un reactivamiento, reavivamiento o incremento religioso respecto al momento inmediato anterior y a otros precedentes al concluir la década de los ochenta y a lo largo de la siguiente, en especial en su primera mitad.

El incremento en cuestión, en diferentes grados, ha alcanzado a todas las formas religiosas existentes en el país. Al respecto es necesario tener en cuenta que la diversidad y heterogeneidad de formas concretas es uno de los rasgos definitorios del campo religioso cubano, lo que no le es exclusivo respecto al resto de la vida espiritual de esta sociedad ni en comparación con otros países, aunque tal vez esté más acusado en Cuba que en varios del continente. Consecuentemente el sincretismo religioso alcanza niveles de consideración, con una lógica coincidencia con el comportamiento cultural del cubano y su idiosincrasia; al mismo tiempo, el encerrarse en formas religiosas excluyentes no ha sido característico en la religiosidad cubana en la que la intolerancia no es rasgo tipificante sino más bien la multiplicidad simbólica.

En la sociedad cubana, en resumen, como es frecuente en el mundo contemporáneo, la religión existe en diferentes formas; unas de ellas, a las que hemos venido llamando expresiones religiosas, adquieren diversos niveles de sistematización, elaboración teórica y de organización hasta en agrupaciones; otras son espontáneas, asistemáticas, con elementales modos organizativos que no llegan a constituir agrupaciones. En estas últimas hacemos coincidir la religiosidad popular -tan abordada en la literatura latinoamericana- aun cuando hay expresiones organizadas que por su origen o extensión en sectores populares son formas también popularizadas. Lo peculiar en Cuba es que la religiosidad espontánea, relativamente independiente de sistemas religiosos organizados aun cuando se ha construido con aportes de varios de ellos, en específico elementos del catolicismo, la santería y el espiritismo, es significativamente prevaeciente⁸.

Es en el campo protestante donde mejor se visualiza en Cuba, aproximándose al fenómeno latinoamericano y caribeño, aunque en varios aspectos todavía distante, el reavivamiento religioso dentro del cristianismo. Su recuperación en los 70 y 80 fue tal vez algo más acelerada que en el catolicismo, pero es en los 90 que los indicadores se

⁸ En algo más del 50% de la población al concluir la década de los '80, según estudios realizados sobre una muestra estadísticamente representativa de la población (Colectivo DESR 1993).

disparan más notoriamente, en especial en la membresía, los locales de culto y el número de dirigentes de culto.

El análisis al interior del crecimiento de membresías protestantes arroja datos de particular interés. El mayor incremento se advierte en las 24 iglesias hasta ahora calificadas de pentecostales, en la mayoría de las cuales las cantidades de miembros han sido reducidas. Al concluir los 90 se ha producido un cambio por cuanto son ahora las pentecostales las que suman más miembros, seguidas de las históricas y de las restantes. Una proyección hacia la pentecostalización del campo protestante si no un hecho evidente lo es al menos hipotético.

Un comentario particular merece el hecho que el carismatismo, por su incidencia en curaciones mediante la práctica de la sanidad divina, sus cantos movidos, el trance, sus rituales menos formales con mayor espacio a lo espontáneo, que hacen que su liturgia y producción simbólica estén próximas al modo con el que el común de los creyentes cubanos acostumbra a expresar su religiosidad, parece ser que tiene condiciones favorables para un crecimiento (Berges, 1998). Pero este fenómeno, como vimos anteriormente, no es exclusivo de Cuba; el común de los latinoamericanistas estudiosos de la religión coincide en asociar el incremento pentecostal en el continente con sectores populares.

Vale la pena comentar que al iniciarse el nuevo siglo los que de un modo u otro siguen la doctrina cristiana con una pertenencia determinada a alguna institución, puede calcularse que sobrepasa el 3% de la población cubana, mientras finalizando los 80 apenas llegaba al 1,5%. Clero católico y pastorado protestante en los 90 suman 1988 dirigentes de culto cristianos, 733 más que en la década anterior. Un indicador y otro revelan un relativo peso numérico cristiano y a su interior una mayor proporción protestante, pero el ritmo de crecimiento no es similar al latinoamericano y el fraccionamiento en instituciones diversas no permite hablar todavía de una protestantización de la sociedad cubana.

Llamo la atención sobre tres aspectos de importancia respecto al reactivamiento religioso en análisis: a) tal incremento comienza a revelarse como explosión religiosa en modo advertible a partir de 1989; b) tiene su momento de mayor expresión a mediados de la década de los 90, y c) finalizando la misma comienza a observarse un cierto decrecimiento aunque irregularmente⁹. De ello puede inferirse la asociación del incremento religioso con el período especial al tener un comienzo similar, alcanzar su manifestación mayor en igual tiempo y comenzar un decrecimiento, más bien estabilización del fenómeno, a un ritmo próximo. En varias investigaciones hemos constatado la relación entre el movimiento de la sociedad, sus cambios, y variaciones en el modo y contenido de la religiosidad, aunque en modo alguno esto permite establecer dependencias mecánicas y simplistas.

Las razones por las que se produce este reavivamiento son numerosas. Siendo la religión un fenómeno multideterminado, interactuante con diversos aspectos, incidente en muchos campos de la vida social e individual, sus movimientos no pueden ser explicados por un solo factor o un número reducido de ellos, sino por un conjunto o más bien un sistema de factores que se deduce operan en una relación causal. En ausencia de un estudio causal es preferible considerar esos factores, por el momento, en tanto concurrentes con el incremento religioso.

Pero no cabe dudas que insatisfacciones, desorientaciones, sentimientos de desprotección, que caracterizan las crisis sociales, potencian el recurso religioso como explicación, respaldo, esperanza y la búsqueda de protección en lo sobrenatural.

Otros riesgos de presentan coincidiendo con los que amenazan al campo religioso más amplio, latinoamericano y caribeño y con toda seguridad al resto del mundo subdesarrollado.

⁹ Para una mayor información sobre el incremento religioso, puede consultarse, de un colectivo de autores, *El incremento en el campo religioso cubano en los '90, reactivamiento y significación social*, Departamento de Estudios Sociorreligiosos, La Habana. Octubre de 1999 (inédito).

Efectos de la globalización en el campo religioso

Hay elementos suficientes, en mi opinión, para afirmar que la globalización neoliberal ha incidido significativamente en el campo religioso en general y latinoamericano y caribeño en particular, de cierto modo incluyendo a Cuba, con efectos diversos y hasta contradictorios. Analizarlos con la necesaria objetividad obliga a un examen cuidadoso de los datos, cuya constatación en verdad es todavía insuficiente, y un cuidado especial en la evitación de parcializaciones.

En primer lugar no puede perderse de vista que los apologistas del neoliberalismo se esfuerzan por presentar ese proceso como inevitable y difunden la globalización en términos de un modo de mirar al mundo, una especie de metodología para pensar la realidad con un curso inalterable y sin alternativas. En la práctica este fenómeno actúa en una descomposición de identidades colectivas e individuales a la vez que induce a recomposiciones y búsquedas de alternativas fuera del mundo social asumido como inalterable (Oro y Stein 1997).

De ahí que la religión adquiera una connotación de búsqueda de soluciones y explicaciones en el campo de lo metasocial. Se hace comprensible, en resumen, que la crisis por la que atraviesa el mundo moderno, más grave en los pueblos subdesarrollados al sur del Río Bravo, sea un factor facilitante de la necesidad religiosa y por tanto de incrementos religiosos.

Pero una revisión más cuidadosa de ese incremento permite encontrar en él cinco aspectos que nos inclinan a asumirlos como riesgos más que como un proceso normal de crecimiento. Es decir, lo que mueve a preocupación no es el incremento religioso en sí mismo, sino el por qué y el cómo del mismo, y en ese alerta pueden y deben participar no creyentes y los creyentes más convencidos.

1. Se puede suponer sin temor a equivocación que el movimiento de la religión en tales condiciones tiene indicadores cuantitativos en los que pueden estar interviniendo atracciones inherentes a las formas religiosas, pero también, y al parecer en mayor

medida, adhesiones impensadas, espontáneas, desorientadas, por experimentación y no por convicciones maduras.

2. La lógica inferencia que la crisis es resultante del fracaso del modelo racionalista occidental, tiene una resultante en que la búsqueda religiosa, y también filosófica y cultural, se oriente hacia el mundo no occidental con un consiguiente cansancio, cuando no rechazo, de la tradicionalidad y en ella de la identidad cultural. No es cuestionable el enriquecimiento de las perspectivas culturales y religiosas, eso quizás puede ser motivo de preocupación de dirigencias religiosas institucionales, pero es innegable que comporta un riesgo identitario.

3. La globalización implica procesos de aceptaciones de otros modelos, de sincretismos, tal vez pudiéramos decir neosincretismos, y de borrar fronteras, de lo que se desprende la atracción de formas religiosas novedosas que incorporen valores simbólicos múltiples y diferentes. Pero al mismo tiempo conlleva su opuesto, el afianzamiento en lo tradicional en maneras de fundamentalismos, o nuevos fundamentalismos, siempre de nocivas consecuencias. Paralelamente se presentan posiciones de afianzamiento en las propias denominaciones, en lo que en Cuba los líderes ecuménicos han llamado neodenominacionalismo, que trae como consecuencia el cierre al diálogo y el acercamiento entre iglesias y organizaciones religiosas en general, a veces producidas por la búsqueda de relaciones más intensas con las respectivas denominaciones en el exterior y con ello obtener financiamientos, lo que en definitiva atenta contra el ecumenismo que desde los '60 ha adquirido además proyecciones hacia lo social en América Latina y en el país.

4. Los más interesados en la globalización son los centros de poder, se trata de globalizar no sólo la industria, la banca, las inversiones, la utilización de mano de obra, sino además la cultura y en ella la religión. No están contra la lógica las constantes denuncias de medios religiosos latinoamericanos de la utilización de lo religioso con fines políticos, verificables en los recursos procedentes de los países ricos en grandes

cantidades para expandir nuevos movimientos religiosos en el sur, y éstos por su parte llevan una notable carga de descompromiso social, de alejamiento de las luchas sociales como forma de rechazo a lo mundano sustentado en teologías y doctrinas dicotómicas.

5. Las dificultades económicas y materiales en general en aumento, pero también la cultura del mercado, el consumismo, entre otras condicionantes, han determinado una mayor dependencia del factor financiero y esto se ha reflejado al interior del campo religioso. Se ha ido extendiendo una concepción teológica que asocia el éxito al respaldo de lo sobrenatural; se han construido nuevas agrupaciones que se definen como religiosas y que se conciben como empresas con altas inversiones, por cierto exitosas; se han extendido prácticas curanderas, mágicas, de hechicería, con exorcismos y rituales similares que le dan un sentido práctico-utilitario a lo religioso; en instituciones religiosas que teológicamente promulgan el distanciamiento de lo social y la abstención política, algunos de sus miembros y hasta dirigentes participan en campañas políticas llegando incluso a ser electos para distintas funciones en el aparato político de lo que resultan personalmente beneficiados; ciertas actitudes mercantilistas se han ido expandiendo en la administración de servicios religiosos, como se advierte en religiones de origen africano, pero también en medios cristianos, muy condenadas por practicantes convencidos y defensores de la pureza de su fe religiosa.

Bibliografía

- Alonso, A.; Ramírez C., J.; Jiménez, S. y Sexto, L. (2002): *La Doctrina Social de la Iglesia*, Departamento de Estudios Sociorreligiosos, CIPS, La Habana (Resultado de investigación).
- Antoncich, R. y J. M. Sans (1986): *Ensino social da Igreja*, Editora Vozes, Petrópolis
- Arce, R. y M. Quintero (edit.) (1997): *Carismatismo en Cuba*, Centro de Estudios del Consejo de Iglesias de Cuba, Ediciones CLAI, Quito.
- Arce, S. (s/f): *Teología en Revolución*, Centro de Información y Estudio “Augusto Cotto”, Matanzas
- Berges, J. (1990): “El protestantismo histórico en Cuba”, en Colectivo de autores: *La religión en la cultura*, Editorial Academia, La Habana, pp.56-75.
- Berges, J. (1998): *Proyecciones político sociales de las jerarquías y élites protestantes*, Departamento de Estudios Sociorreligiosos, La Habana (inédito).
- Berges, J., R. Cárdenas y E. Carrillo: "Le pastorat du protestantisme historique", en revista *Social Compass*, Vol. 41, No. 2, junio, SAGE Publications y Université Catholique de Louvain, Bélgica, 1994, pp. 273-292.
- Betto, F. (1991): "Mística y socialismo", en Revista *Casa*, Casa de las Américas, No.185, oct-dic. , La Habana.
- Betto, F.(1983): *Rumo a nova sociedade*, Ediciones Paulinas São Paulo.
- Boff, L. (1993): "Religión, justicia societaria y renacimiento", Revista *Pasos*, San José, Costa Rica, No.45, ene-feb, pp. 1-10.
- Martínez, A. (1989): *Las sectas en Nicaragua. Oferta y demanda de salvación*, DEI, San José
- Oro, A.P. e C. A. Steil (orgs) (1997): *Globalização e religião*, Edit. Vozes, Petrópolis
- Masferrer, E. (1991): “Nuevos movimientos y tendencias religiosas en América Latina”, en “Religiones Latinoamericanas 1”, C. México, enero-junio, pp. 43-56

- Oro, A. P. Y C. A. Steil (orgs.) (1997): “Globalização e religião”, Ed. Vozes, Petrópolis.
- Pérez, O. y A. C. Perera (1998): “Significación de las creencias y prácticas religiosas para el creyente cubano, relación con los cambios sociales”, DESR, La Habana (inédito).
- Ramírez C., J. e. a. (1999): *El incremento en el campo religioso cubano en los '90*, Departamento de Estudios Sociorreligiosos, La Habana (inédito)
- Ramírez C. , J. (2002): “Relación religión/pobreza en las condiciones de América Latina y el Caribe”, en *Polifonia da miséria. Uma construção de novos olhares*, Editora Massangana, Recife, pp 296-310
- Varios (2000): “Théologies de la libération”, revista *Alternatives Sud*, No. 1, CETRI - L'Harmattan, Paris.