

Alonso, Aurelio. **Exclusión y diálogo en la confrontación de hegemonías. Notas sobre la relocalización de influencias en el campo religioso latinoamericano.** *En publicación: América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo. Aurelio Alonso (Compilador).* CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires. Febrero de 2008. ISBN 978-987-1183-82-1

Disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/grupos/alonso/AAlonso.pdf>

Red de Bibliotecas Virtuales de Ciencias Sociales de América Latina y el Caribe de la Red CLACSO
<http://www.clacso.org.ar/biblioteca>
biblioteca@clacso.edu.ar

Aurelio Alonso*

EXCLUSIÓN Y DIÁLOGO EN LA CONFRONTACIÓN DE HEGEMONÍAS NOTAS SOBRE LA RELOCALIZACIÓN DE INFLUENCIAS EN EL CAMPO RELIGIOSO LATINOAMERICANO

NOS HA TOCADO VIVIR un tiempo decisivo para el futuro de la humanidad. Decisivo porque tiene que ver con las respuestas a dos preguntas clave. Una: ¿subsistiremos como grupo zoológico o terminaremos arrasados por lo que nosotros mismos hemos creído construir? La segunda es consecuencia de una respuesta afirmativa a la primera: ¿cómo vamos a subsistir? Un mundo mejor es posible, pero uno aun peor que el actual también lo es, y se asoma en los proyectos de los que dominan.

De más está decir que el propósito de las líneas que siguen no es referirme de manera integral a estas preguntas, pero tampoco mantenerme ajeno a las coordenadas que las mismas nos imponen. El universo religioso (el de la espiritualidad y el de las instituciones) ocupa un espacio de suma importancia en el complejo societal, en su configuración presente y en su futuro, a través de las elites y de las masas, en las condiciones en que unas y otras se conducen y persiguen sus objetivos propios. No hay que olvidar que cuando hablamos de religión aludimos a creencias, a una espiritualidad, a la fe; pero también a las iglesias, a estructuras, instituciones, con un tipo de relaciones diferentes al resto de la institucionalidad social (Levine, 1992).

Debo confesar que suelo desconfiar de los esquemas abarcadores, aunque tampoco puedo evitar la tentación de generalizar. En con-

* Investigador titular adjunto del Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas, La Habana, Cuba (CIPS). Subdirector de la revista *Casa de las Américas*.

secuencia, con este ánimo contradictorio voy a tratar de orientar la mirada a través de la antinomia del diálogo y la exclusión, concentrando en la realidad latinoamericana lecturas de un presente que se extiende, con peculiaridades distintivas, por muchas latitudes.

EL DIÁLOGO POR DEFINIR: UN TEMA DE DEBATE

El concepto de diálogo sólo puede ser definido en contraposición con su ausencia, es decir, con lo que no es, o su contrario, que vagamente podría referirse a la carencia de comunicación, se origine esta última en la estricta falta de contacto o en algún grado de antagonismo. El desarrollo impetuoso de las comunicaciones nos obliga a poner la vista más en el antagonismo que en la falta de contacto. No quisiera, por lo tanto, llegar al objeto puntual de este trabajo sin precisar antes algunas convenciones conceptuales a las cuales me voy a atener. A nadie se le puede ya escapar que la humanidad está viviendo tiempos de incertidumbres que entrañan también una sostenida crisis conceptual, especialmente en el campo del conocimiento social. Y ante esta crisis, la manipulación interesada de los conceptos, las ambigüedades y las imprecisiones, se vuelve un lugar común.

Como nos hallamos ante una relación social, tanto si hablamos de diálogo como de incomunicación, discriminación o exclusión (conceptos que con distinta connotación aluden todos a lo contrario del diálogo), debemos comenzar por reconocer la existencia de una dimensión histórica, decisiva para explicarnos el presente que vivimos, aun si mi exposición va a tratar de concentrarse estrictamente en el problema actual, sin mayores posibilidades de espacio para valorar aquí los orígenes.

Podríamos convenir que cuando vinculamos el concepto de *diálogo* (u otro que por el contrario aluda a su ausencia, como exclusión) al de *religión*, estamos obligados a diferenciar, al menos, tres extensiones, ya se trate de un contexto nacional o global: el diálogo que propiamente llamamos *interreligioso*, que tiene lugar entre una religión y las otras; el que podríamos llamar *intrarreligioso*, por tener lugar en el interior de una misma religión; y otro que llamaría *extrarreligioso*, que puede aludir a los vasos comunicantes entre la religión y el mundo arreligioso e irreligioso, y que incluye el diálogo con la ciencia, con la política e incluso con el ateísmo, en un plano extremo. Y, en sentido opuesto al diálogo, podemos distinguir la discriminación de una fe religiosa hacia otras, el rechazo de las heterodoxias doctrinales dentro de una misma religión y la crítica o el distanciamiento del mundo secular y en especial de la irreligiosidad. Toda esta diversidad se revela interactiva en cualquier realidad social a la cual nos pudiéramos aproximar.

Si comienzo por afirmar que el campo religioso latinoamericano se caracteriza por ser plural y complejo, estaré ofreciendo probablemente una caracterización irrefutable, pero también del todo insufi-

ciente y vaga. Lo mismo sería posible afirmar del campo religioso en Europa Occidental, en Estados Unidos, en el subcontinente indio y, posiblemente, en cualquier otro entorno geográfico de análogas dimensiones territoriales y poblacionales.

De lo que se trata, a mi juicio, es de asomarnos a esa pluralidad y a esa complejidad, y problematizar el contorno, la génesis y las determinaciones que les son propias.

AMÉRICA LATINA EN EL FUTURO DEL CATOLICISMO

En primer lugar, el mundo que se extiende al sur del Río Bravo y del Golfo de México está compuesto por dos grandes complejos culturales, vinculados por un cordón identitario, pero muy lejos de ser iguales. Uno es el latinoamericano propiamente dicho, en su mayoría continental, con mucho el más extenso en territorio y población y el más significativo en el plano económico y político, culturalmente hispano y lusitano, donde de tres a cuatro siglos de colonización española y portuguesa impusieron el catolicismo como religión dominante sobre las creencias autóctonas y las que después llegaron de África con la trata esclavista.

El otro es el Caribe, mayoritariamente insular, multicultural a partir de la diversidad colonial misma (hispana, francesa, británica, holandesa), a lo que se suma la concentración de la herencia africana, musulmana e hindú, que llegó a generar idiomas propios de la región como el creole y el papiamentu. Un espacio integrado por tantos estados como el continente. Estados diminutos como el área de las islas que fueron colonias, algunas más como refugio para el corso y la piratería que como enclaves de comunidades dedicadas a asegurar su subsistencia y su reproducción. Las islas mayores, por su parte, estuvieron articuladas con la primera división internacional del trabajo (a través de sus metrópolis) cuando el azúcar devino la mercancía más importante del mercado europeo, que en aquel entonces era el mercado mundial. Región que identificamos por el nombre del mar que las separa, Caribe, y no por una designación propiamente territorial.

Ambos complejos regionales, el latinoamericano y el caribeño, convergen en el caso del Caribe latino, en particular Cuba, Santo Domingo, Haití y Puerto Rico, que ocupan la mayor extensión territorial y más de la mitad de la población de las Antillas, y constituyen el puente que da armazón al conjunto continental. Aun cuando en el plano político y económico hay que hacer la salvedad de que Puerto Rico constituye el más anacrónico de los fenómenos coloniales de nuestro tiempo.

Así vemos que Cuba, República Dominicana y Haití aparecen siempre en un doble inventario de estados, el latinoamericano y el caribeño. En tanto Puerto Rico, por ser parte de los Estados Unidos, no puede acudir a su propia identidad, pero tampoco puede escapar a sus propias realidades.

No me detengo en este panorama por creer que con él revele algo que no sepa ya el lector, sino porque me importa comenzar mostrando cómo veo la geografía de nuestro hemisferio.

Hechas estas salvedades, paso a recordar que América Latina (incluido el Caribe latino) no sólo constituye el espacio de mayor expansión del catolicismo en el mundo actual sino la esperanza de recuperación de una hegemonía religiosa occidental para la Iglesia Romana, que en términos de influencias contribuye cada vez más a su importancia ideológica a escala mundial. Al comienzo de los años noventa del siglo pasado se estimaba que, a pesar de los efectos de desgaste confrontados, el continente contaba con aproximadamente el 42% de los católicos del mundo (en términos de sumatoria de población bautizada) (Stefanini, 1993), y se calcula que hacia la mitad del presente siglo pueda representar el 50% de la población católica mundial (que rebasa hoy 1071 millones de fieles, según estadísticas eclesiales recientes).

El catolicismo fue implantado en América Latina durante varios siglos de dominación colonial, bajo la institución del Patronato Regio. Esta herencia da lugar a que todavía hoy algunos países latinoamericanos se definan oficial o *quasi* oficialmente como católicos (contraponiendo a un enunciado de libertad de culto la obligación de elegir presidentes católicos, por ejemplo), como son los casos de Argentina y Bolivia; y a que otros que ya no lo hacen preserven para el catolicismo, de todos modos, un tratamiento privilegiado, como sucede en Chile, Colombia, Ecuador y Perú. Esto se traduce, en la práctica, en unos casos, en la inclusión de la enseñanza religiosa (católica) en el sistema de educación pública; en otros, en el acceso sin restricciones del catolicismo a los medios masivos de comunicación; en casi todos, en la exención de este último del requisito de inscripción e información sistemática en un registro nacional de asociaciones no gubernamentales (a lo que se obliga a otras organizaciones religiosas); y, en algunos otros, hasta en el acceso a subsidios monetarios del erario público a la Iglesia Católica. En este aspecto, un tercer grupo de países, entre los cuales figuran Brasil, Cuba, México, Uruguay y Venezuela, se amparan en un concepto de libertad religiosa de corte más claramente liberal, centrado en la separación explícita de la Iglesia y el Estado, el carácter laico de este y la definición de la religión como fenómeno de carácter privado. La normación liberal supone que no se legitimen diferencias en el tratamiento a las distintas religiones (lo cual pocas veces se cumple en la práctica), pero también que se definan deberes de convivencia institucional a observar por las organizaciones religiosas, y no sólo derechos.

Es precisamente con la norma liberal que se introduce progresivamente un contexto propicio al diálogo para comunidades de fe diferentes que conviven en un espacio nacional dado. Contexto propicio al

diálogo que, aunque entra en la historia republicana del continente con el predominio absoluto del catolicismo, se va diversificando en el siglo XX más y más, hasta nuestros días. Es decir que un entorno social de carácter extrarreligioso funciona también como condicionamiento del diálogo interreligioso.

Lo primero que nos interesa observar es que, en la demografía religiosa de la segunda mitad del siglo XX, la proporción de católicos ha mostrado una tendencia a la reducción, a pesar de los canales de comunicación abiertos por el Concilio Vaticano II desde mediados de los años sesenta y a pesar también, posteriormente, de los innovadores empeños pastorales desplegados bajo el pontificado de Juan Pablo II en el último cuarto del siglo (Zizola, 1996). Este declive se va a manifestar en el efecto dual de las tendencias de secularización, primero, y más tarde en una reanimación espiritual que cobra cuerpo al margen del catolicismo y, en general, como una reacción de rechazo a la Iglesia y el ritual. E incluso, con frecuencia, a los contenidos doctrinales de la fe.

En un continente que hacia mediados del siglo XX se declaraba católico en más de un 90% (aunque ni el bautizo ni la declaración tienen fuerza de medición fiable), el cuadro de las estadísticas de finales de siglo exhibe un cambio sensible. Trato de reflejarlo a continuación en una tabla en que recojo datos estimados de católicos y protestantes en el conjunto de países más importante por su extensión, su población y el peso de sus economías. Me atengo a los esquemas de cálculo más utilizados, cuestionables en términos absolutos, pero de utilidad relativa por lo que pueden expresar comparativamente.

País	Población 2003 (en millones)	Católicos 1999 (%)	Protestantes 1999 (%)
Argentina	39	70	8
Bolivia	8	80	8
Brasil	182	75	20
Chile	15	77	12
Colombia	41	88	11
Ecuador	14	90	-
Guatemala	14	60	40
México	105	70	6
Perú	28	89	7
Venezuela	25	70	29

Para integrar esta tabla –sujeta a las prevenciones que señalo– me he valido de estadísticas locales de población, de publicaciones oficiales del Vaticano y de reportes del Departamento de Estado de los Estados Unidos, que monitorea desde finales de los años noventa, a través de sus embajadas, el panorama religioso latinoamericano. Estas estadísticas, basadas en la población bautizada en el caso del catolicismo, son menos confiables que las que hacen referencia al porcentaje de protestantes, tomadas de registros de asociaciones (salvo en el caso de Ecuador donde ninguna organización religiosa está obligada a registrarse). En cuanto a los católicos, no se llevan estadísticas que reflejen las abjuraciones, expresas o tácitas, que constituyen el factor de mayor incidencia negativa para el catolicismo ante la secularización y los movimientos de conversión.

Estudios realizados en los años noventa, sobre la base de muestreos, permiten estimar la población que se reconoce católica en América Latina en un 41,6% y, entre estos, los practicantes en alrededor del 20%. Un pequeño país como Uruguay, de tradición muy liberal y que presenta los niveles culturales y de realización social más altos del continente, exhibe en la tabla la menor presencia católica con sólo el 52% de la población bautizada. En tanto, otros estudios sociológicos arrojan que gran parte de la población uruguaya se declara no creyente y que los que se identifican a sí mismos como católicos practicantes no rebasan el 3,8% de la población total. Sería este el menor porcentaje mundial para un país de tradición católica (Stefanini, 1993). En Brasil se estima que el número de católicos sufre una caída de cientos de miles por año, en tanto los evangélicos constituyen el 15,1% de la población y dos tercios del total son protestantes, y en México los católicos son hoy 10% menos de los que eran a mediados del siglo XX (Cevallos, 2004). En encuestas efectuadas en Colombia desde mediados de los noventa, no más de 2 de cada 3 entrevistados se declaraban católicos, cuando hace cincuenta años la casi totalidad de la población lo hacía (Cevallos, 2004).

Expuesta con brevedad, mi primera observación sería que el continente donde se reúne estadísticamente cerca de la mitad de los católicos del mundo se convierte progresivamente en un continente menos católico y más plural en el plano religioso. Si hablamos de diálogo es obvio que no podemos pasar por alto que la diversidad religiosa no responde a un escenario estático sino cambiante.

LA PLURALIZACIÓN RELIGIOSA LATINOAMERICANA

¿A qué se debe el declive que se discute hoy en el catolicismo latinoamericano? ¿En qué consiste la pluralidad a la cual el catolicismo y otras religiones históricas tributan? ¿Cómo se articulan estas alteraciones con la transformación integral de la sociedad?

Considero que las grandes tendencias que caracterizan el proceso mundial de acumulación de capital han tenido un papel decisivo en estos cambios. Más que en respuesta a dinámicas raciales y de género, el paisaje religioso latinoamericano se diversificó en el contexto de transiciones frágiles y cuestionables a una democracia acompañada de programas neoliberales de reestructuración económica (Vázquez y Williams, 2005). Es una constatación que comparto, y no como una mera coincidencia, sino a partir de una funcionalidad hegemónica buscada y favorecida por el modelo de dominación.

El edificio institucional del catolicismo se mostró incapaz de ofrecer asidero simbólico (y mucho menos material) a las crecientes masas de latinoamericanos sumidos en la miseria y el desamparo por la dependencia neoliberal y la corrupción desatada por ella en los medios políticos y el empresariado. En las dos décadas finales del siglo XX la Santa Sede llegó a desautorizar formalmente todo esfuerzo relevante por acercar su misión pastoral a las necesidades sustantivas del pueblo cristiano (Congregación para la Doctrina de la Fe, 1986) y obstruir el espacio para propuestas eclesásticas que buscaban dar cuerpo concreto a la *opción preferencial por los pobres*, reduciendo el concepto a un recurso retórico en manos de las jerarquías; vaciándolo, en otras palabras, de contenido estratégico. Espacios que parecían haber sido definitivamente abiertos por el Concilio Vaticano II fueron cerrados por el pontificado que acaba de concluir, que reorientó en una dirección distinta el cuerpo de la doctrina social católica.

No cabe aquí extendernos al respecto, pero debía regresar a algo que anunciaba al principio: se haría equívoco abordar el diálogo *interreligioso* sin tomar también en cuenta el diálogo al interior de las religiones (que llamo *intrarreligioso*). Lo mismo es válido cuando hablamos de su opuesto: las figuras de confrontación y de exclusión. ¿Cuáles modos de vivir la fe son aceptados y cuáles no? La identificación de la intolerancia es indispensable sobre todo en el interior de una religión tan relevante como ha sido y es el catolicismo en América Latina. Es cierto que el discurso católico (creo que todavía más el de las jerarquías locales que el propio discurso del Vaticano) se ha convertido en algo distante de los intereses populares. ¿Es que habría terminado acaso la Iglesia por contentarse en el continente con mantener un primado teórico? Lo cierto es que hoy, en las realidades latinoamericanas, el sostén de las bases sociales del catolicismo parece descansar, en buena medida, en la tolerancia hacia el compromiso sincrético del culto de los santos, como base de la religiosidad popular. Esto resulta paradójico, en tanto las religiones sincréticas siguen siendo tratadas como cultos primitivos, a través de patrones claramente discriminatorios.

La pluralidad religiosa que vemos desplegarse ahora (no sólo en América Latina) es la resultante de un largo movimiento histórico que vincula las tendencias secularizadoras con otras de retorno, de reanimación y búsqueda de asideros espirituales por caminos distintos. No exclusivamente nuevos, pero casi siempre otros, que desde las posturas doctrinales tradicionales fueron y son discriminados, despreciados, censurados y hasta condenados. Las tendencias de secularización dan lugar a un efecto de atenuación de la memoria religiosa dentro de las religiones tradicionales, que contribuye a cortar los procesos normales de transmisión entre generaciones, los cuales aseguran la reproducción fluida del sistema de creencias en la sociedad. Esto explica tanto el incremento de los que se declaran sin religión como el terreno propicio a las conversiones (Alonso, 2004).

François Houtart distingue tres direcciones en las cuales tiene lugar el movimiento de conversión prevaeciente en América Latina en nuestros días: el auge del pentecostalismo; el rescate de la identidad indocristiana y afrocrisiana; lo que ha sido codificado por los estudiosos (reticentes a utilizar el concepto de “sectas”) bajo el nombre genérico de *nuevos movimientos religiosos* (NMR) (Houtart, 2001). Movimientos estos no todos cristianos y que, en muchos casos, muestran incluso la transculturación de expresiones religiosas orientales.

Los estimados más moderados indican que hoy uno de cada ocho cristianos es pentecostal. Otras apreciaciones estadísticas más audaces calculan en unos 500 millones el número de pentecostales en el mundo (Stälsett, 2005). Al margen de la densidad institucional de las iglesias, es indispensable no perder de vista la importancia de la demografía religiosa. Debemos tener en cuenta que no existe religión sin creyentes, y que la extensión de una doctrina religiosa es el primer dato relevante de sus potencialidades.

El pentecostalismo comenzó a crecer sostenidamente en Chile y Brasil desde mediados del siglo XX (los estudios pioneros de los años sesenta del sociólogo suizo Christian Lalive d’Epinay y del jesuita brasileño Prudencio Damboirena lo consignan con elocuencia) (Lalive d’Epinay, 1968), provocando un aumento sostenido del protestantismo en el continente, cuyo número total en América Latina se elevó a cerca de diez millones en 1960 y cuarenta millones en 1995, calculado solamente a partir de las denominaciones adscriptas al Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI) y la Confraternidad Evangélica Latinoamericana (CELA). América Latina es hoy el continente con más creyentes pentecostales y adventistas en el mundo, y el segundo (después de los Estados Unidos) en número de mormones y Testigos de Jehová (Stefanini, 1993). En realidad, cuando hablamos de crecimiento de religiones evangélicas (que es el término más utilizado), además de aludir a las pentecostales

se alude a otras dentro de los movimientos de conversión que también tienen al Nuevo Testamento como referencia doctrinal exclusiva (aunque los nuevos movimientos en América Latina, como en todas partes, están lejos de limitarse a denominaciones tipificables como evangélicas e incluso como cristianas).

No hay que olvidar que el pentecostalismo, como la mayoría de los movimientos de reciente impacto en América Latina, procede de los Estados Unidos, donde también ha tenido lugar un declive de las iglesias llamadas tradicionales frente a las nacidas allí, desde los inicios del siglo XIX, como los mormones (verdaderos fundadores de una tradición), los adventistas del séptimo día, los testigos de Jehová, por citar sólo las que entiendo que más han tributado a un nuevo estilo de religiosidad. La diversidad del arco denominacional sería inabarcable, y la especialización en el trabajo misionero se reconoce en instituciones como el Instituto Lingüístico de Verano y sus *intérpretes de la Biblia*. Llama la atención que de las 1.600 organizaciones religiosas existentes en los Estados Unidos en 1998, unas 800 fueron fundadas después de 1965 (Alonso, 2004), lo cual muestra el dinamismo denominacional de estas tendencias.

En muchos países de la América Latina el número de organizaciones religiosas alcanza hoy varios centenares, y quizás la proporción más impresionante se observe en Ecuador, un país pequeño, donde se calcula que existe más de un millar de credos organizados institucionalmente (iglesias, denominaciones, sectas, asociaciones o comunidades, según se quieran autodenominar). Lo anterior contrasta en ese país con una estadística católica también muy elevada. Y con el hecho, además, de que se nos presenta como una de las áreas geográficas más activas del indigenismo. La explicación de esta aparente incongruencia radica a mi juicio en dos elementos: uno es que la mayor parte de los conversos de los últimos cuarenta años, que integran este abanico denominacional, son bautizados católicos, y así aparecen contados en la estadística eclesiástica. El otro dato es que la religiosidad indígena es casi en su totalidad una religiosidad sincretizada, de modo que también se contabiliza por la estadística eclesial dentro de las cifras de católicos.

Por supuesto que estos solapamientos estadísticos no sólo se presentan en el caso de Ecuador, al que acudimos como ejemplo, sino que son comunes a todos los países de la región, y sólo a través de ellos podemos discernir tendencias generales.

Otro caso interesante es el de Guatemala, donde el proceso misionero de nuevo corte ha sido el más intenso, llevando las proporciones (se trata de una ponderación polémica) a un 60% de católicos y un 40% de protestantes. Aunque parecería que no existe margen para otras expresiones religiosas, baste notar que los cultos propios de mayas y

de otras etnias autóctonas son practicados por un elevado porcentaje de la población contabilizada como católica, y que la Iglesia no puede evitar una estrategia de tolerancia en una nación donde gran parte de la población indígena ni siquiera se comunica en español.

Algunas denominaciones, como la Iglesia de Jesucristo de los Santos del Último Día, conocida generalmente como mormones (sistema de creencias que podemos catalogar como el primero y el más influyente de los nacidos en Estados Unidos, donde constituyen hoy la sexta religión), han extendido sus misiones por todo el continente (Alonso, 2004). Los mormones se convirtieron igualmente en un factor de influencia política y económica en la América hispana.

La religión Bahai tiene una presencia menos numerosa pero extendida también por casi todos los países americanos. La Iglesia de la Unificación (secta Moon) posee incluso su sede mundial (y sus finanzas centrales) en Uruguay y ha proliferado bastante, aunque posiblemente sea la organización religiosa que haya encontrado más obstáculos por parte de autoridades gubernamentales para establecer sus misiones; son varios los países que no las aceptan. Estas y otras denominaciones, muchas de ellas mesiánicas, forman parte del espectro de lo que llamamos *nuevos movimientos religiosos*, en los cuales los grados de novedad se refieren principalmente a su expansión reciente y rápida, y no sólo a la fecha de creación, ya que algunos cuentan con uno o dos siglos de existencia, es decir, no son tan nuevos. Y en no pocas de ellas, como en franjas del evangelismo que se suele calificar de neopentecostal, el culto a la riqueza, la salud y la prosperidad como bendiciones y pruebas de salvación adquiere un papel central, y la definición del creyente se suele aproximar a la de un cliente (Stålsett, 2005).

Sería imposible dejar de aludir, incluso como elemento sintetizador de esta religiosidad, a la corriente de espiritualidad conocida como *New Age*, cuya aparición se localiza a principio de los años sesenta en los Estados Unidos bajo la identidad de Religión de Acuario, la cual escapa por completo a la tipología de un sistema definido de creencias y, por supuesto, a una corporeidad institucional determinada, y que se ha extendido igualmente por la América Latina en las tres últimas décadas.

En tercer lugar, siguiendo la clasificación de Houtart, hay que señalar que se evidencia también en los años recientes una revitalización de la religiosidad afrocristiana, principalmente en Brasil, Cuba y Haití (verdaderos depósitos culturales de la herencia yoruba y bantú en América), pero también en otros enclaves en países de la Cuenca del Caribe, como México, Colombia y Venezuela y, a veces, más allá. Aunque también debemos recordar que el mosaico del Caribe anglófono tiene una presencia importante de la religión rastafari, el islam, el hinduis-

mo y de algunas corrientes del budismo, paralelas a un protestantismo bastante arraigado y un catolicismo minoritario. Tal vez debido a la inexistencia histórica de un catolicismo dominante en esta zona del Caribe el diálogo interreligioso, desprovisto de aquella credencial de superioridad presente en la cultura latina, haya avanzado más que en el entorno continental. La Iglesia Católica forma parte incluso de la Conferencia de Iglesias del Caribe, asociación que parece impensable en las culturas latinoamericanas, donde el catolicismo institucional acude a todos los resortes imaginables para no perder su tradicional posición hegemónica entre los sistemas de creencias.

En otros espacios latinoamericanos completa el cuadro de la diversidad religiosa el renacer sincrético de la herencia indocristiana. En el mundo andino (principalmente en Bolivia, Perú y Ecuador) vemos reverdecir, con el ascenso de la presencia social de los movimientos indígenas, el recurso a las creencias ancestrales en la veneración de la Tierra (Pachamama) y numerosos cultos locales vinculados a las tradiciones autóctonas (Houtart, 2001). La religiosidad indocristiana y, de manera similar, la afrocristiana suelen contribuir a la formación de un bastión de resistencia cultural, por oposición al conformismo al cual suelen inducir otras manifestaciones religiosas carentes de créditos de autoctonía.

Como he señalado desde el principio, las estadísticas tienen un valor limitado para medir la espiritualidad religiosa, y si en un punto se revelan totalmente engañosas es cuando se aplican a las religiones sincréticas o a la religiosidad popular. En Brasil he visto citas que reportan sólo un 4% de la población vinculado al candomblé, la umbanda y las otras religiones de raíz africana, y en algunos países los porcentajes ni siquiera son tomados en cuenta. Pero sabemos (también por la experiencia cubana) que muchos de los que aparecen en las estadísticas consignados como católicos (porque han sido bautizados o incluso por declararse católicos en las encuestas) son más bien creyentes de religiones sincréticas o, dicho más exactamente, transculturales, de origen africano o amerindio.

DIÁLOGO Y EXCLUSIÓN

La dificultad del diálogo, pensada otrora como el problema de la superación del patrón discriminatorio y excluyente generado por el dogma, hoy presenta otras complejidades. Nos puede llamar la atención que, a pesar de que el acortamiento de las distancias logrado por la revolución tecnológica en las comunicaciones permitiría un giro radical que vindique la verdadera pluralidad, no se haya avanzado linealmente hacia un proceso de superación de los obstáculos para una comunicación real y desprejuiciada. Dicho de otro modo, el diálogo, que debió constituir la

gran conquista de los años sesenta del siglo XX, se ha convertido en uno de los problemas y los retos clave del comienzo del siglo XXI.

Durante los primeros diez siglos del cristianismo, el edificio institucional eclesiástico constaba de cinco patriarcados y lo ecuménico tenía un sentido histórico para designar la unidad del mundo cristiano dentro de la diversidad cultural en la cual se había extendido la doctrina. Hacia el año 1054 se produjo la separación de Roma de los restantes patriarcados y el sentido ecuménico original se disolvió con el cisma. La reforma protestante introduciría en el siglo XVI un nuevo rango de diversificación en el cristianismo y nuevas distancias y exclusiones doctrinales.

En el sentido moderno, el ecumenismo, expresión cristiana de la voluntad de diálogo interreligioso, fue un movimiento que renació en el seno del protestantismo europeo a principios del siglo XX, y se fue extendiendo progresivamente a todo el mundo protestante tradicional. Desde el primer conflicto mundial, jugó un papel relevante en la lucha por la paz y se convirtió en un signo social positivo de la realidad cristiana. La Iglesia Ortodoxa se sumó también desde fecha temprana a este movimiento. Sin embargo, debemos aclarar dos cosas: la primera es que el ecumenismo, tal como surgió y como se aplica, se refiere en esencia al diálogo dentro del cristianismo; la segunda es que no es posible afirmar que todo el espectro denominacional del protestantismo se inscribe por igual en la perspectiva ecuménica. Más exacto sería distinguir dos tendencias en el protestantismo de hoy: una de inspiración ecuménica y otra de tintes fundamentalistas (implícitos la mayoría de las veces) que hacen que prevalezca la perspectiva excluyente.

Desde el prisma católico institucional, el ecumenismo no hizo su reaparición formal hasta el pontificado de Juan XXIII y el Concilio Vaticano II, a comienzos de los años sesenta. Esta asunción abrió caminos a posturas de acercamiento en el mundo cristiano de base, las cuales no se han cerrado, a pesar del proceso de restauración doctrinal experimentado bajo el pontificado de Juan Pablo II. Aunque uno de los reconocimientos que ha merecido el papa Wojtyła es el de la ampliación de los espacios de diálogo con el resto del mundo cristiano (y también con el judío y el musulmán), el ecumenismo católico no consigue sortear el escollo de la vindicación del monopolio de la Verdad teológica. Por el contrario, todo el sentido profundo de la homilética del último pontificado se orienta en una perspectiva doctrinal esencialmente excluyente.

Claro está, sería inadecuado atribuir la exclusión, en un plano estricto, al catolicismo. Es algo que se da también desde otros esquemas denominacionales cristianos, y aun desde otras religiones: se hace complicado aceptar la idea de que el Dios realmente existente tiene que

estar necesariamente por encima de las formas en que se manifiesta en las religiones a través de las cuales lo veneramos. Y, por encima, por supuesto, de la imagen de Dios en la cabeza de cada uno de los creyentes, como he escuchado afirmar con acierto al teólogo metodista brasileño Jung Mo-Sung.

En la América Latina una constante en los nuevos movimientos religiosos, y en parte del pentecostalismo, que los sitúa fuera de la percepción ecuménica, se manifiesta en una respuesta de rechazo cerrado al contacto con el catolicismo; reacción explicable ante una presencia institucional omnímoda y el monolitismo doctrinal que esta ha tratado y trata de restablecer. Pero también, por paradójico que parezca, es frecuente que ese rechazo toque igualmente, por motivos de orden diferente, a las corrientes o movimientos cristianos populares. Y también a los sincretismos indocristianos y afrocristianos.

Muchas de las propuestas que emergen de los movimientos cristianos populares, y de algunas corrientes de los movimientos indígenas, más o menos sincréticas, especialmente en los países andinos, se orientan a procurar el cambio hacia horizontes de justicia social, y no son compatibles con una proyección espiritual que tiende a catalizar el inconformismo por la vía de la sublimación religiosa.

Por el contrario, la mayoría de los nuevos esquemas religiosos, muchas veces mesiánicos, apocalípticos o milenaristas, adoptan, como expone François Houtart, una lectura dicotómica de la fe: la lucha entre Dios y el Diablo, el bien y el mal, la vida y la muerte, la salvación y la perdición, el poderoso y el que carece de poderes, el triunfador y el perdedor, la salud y la enfermedad. Lectura reductible siempre en estos casos a las esferas de las teofanías y las diablofanías (Houtart, 2001). Ese tipo de religiosidad cerrada es más propensa a derivar en posiciones fundamentalistas y excluyentes que a avanzar en los derroteros del diálogo.

En la realidad práctica nos hallamos ante una religiosidad que se mueve, en sentido histórico, entre la opción de colocarse en la corriente de la subversión espiritual, orientada al mejoramiento y al cambio del orden social, y otra que, apoyada en la predestinación, el literalismo y el fundamentalismo, predica una postura conformista, la inmovilidad, un modo de vivir la fe que no toque el *statu quo*. La visión de la religión como asunto privado obra en función de esta enajenación. Es una opción que, con diferentes ropajes, se ha presentado muchas veces en la historia.

De manera que los obstáculos que se levantan frente al avance del diálogo interreligioso (y el diálogo en el sentido más amplio) en América Latina son de dos tipos: los estrictamente doctrinales, ligados a la interpretación del dogma, y los sociales, vinculados a la pobreza, la

desigualdad, la subsistencia y la necesidad de justicia social en un mundo con potencial productivo para acabar con las miserias humanas, pero imposibilitado de hacerlo por un ordenamiento socioeconómico y político que lo impide. Un ordenamiento que requiere ser transformado en la Tierra, y que no puede asumirse como ajeno o secundario desde una Verdad de fe.

En el contexto de la polémica celebración del V Centenario (onomástico del descubrimiento para los opresores de hoy, para sus séquitos y para las víctimas de la miopía histórica que aquellos difunden; del comienzo de la opresión y el saqueo colonial del continente latinoamericano para quienes no se resignan a ver con lentes ajenos), se hizo patente esta confrontación, incluso al interior del catolicismo, entre la Conferencia Latinoamericana de Religiosos y Religiosas (CLAR) y el Vaticano. No se trata de un grupo de teólogos de izquierda sino del órgano representativo de 160 mil religiosos y religiosas, que elaboró un proyecto de evangelización, realmente nuevo y liberador, fundado sobre el protagonismo del pueblo oprimido, cuestionador de la evangelización conquistadora y alternativo con respecto a ella (Girardi, 1994). Cobraba forma así una visión católica del *ecumenismo popular* frente al *ecumenismo institucional* propio de las jerarquías de las iglesias. Este movimiento de unificación parte de considerar la prioridad atribuida a los pobres y los excluidos como criterio de autenticidad evangélica del amor. Y de que el protagonismo no corresponde a las jerarquías sino al propio pueblo de Dios.

Este ecumenismo se orienta en el rescate del diálogo que desde los años sesenta, animado por el espíritu del Vaticano II, la II Conferencia del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) en Medellín en 1968 y la carta encíclica *Populorum Progresso* del papa Pablo VI, inspiró, o por lo menos sirvió para legitimar, iniciativas como las de la Teología de la Liberación, los movimientos sacerdotales y laicos de cristianos por el socialismo, las comunidades eclesiales de base, la *pedagogía del oprimido* de Paulo Freire y otras experiencias liberadoras.

La época que atravesamos es ciertamente otra, pues aquella marea renovadora afrontó una cadena de embates. Desde el primer documento de Santa Fe, elaborado en 1980 por asesores de la presidencia de Ronald Reagan en los Estados Unidos, se llamaba *a enfrentar, y no solamente a reaccionar contra, la Teología de la Liberación*. De nuevo en 1988 Santa Fe II proclamaba que *se debe entender la Teología de la Liberación como doctrina política disfrazada de creencia religiosa con un significado anti-papal y anti-libre empresa* (Alonso, 2004). La proscripción de parte de la Santa Sede no se hizo esperar. De manera formal, la Congregación para la Doctrina de la Fe censuró este movimiento en dos conocidas instrucciones pastorales de 1984 y 1986 (Congregación para

la Doctrina de la Fe, 1986), que ya he citado, y posteriormente aplicó sanciones al teólogo franciscano brasileño Leonardo Boff, una de las figuras más prominentes de este movimiento.

No está de más recordar que en el plano teórico el nacimiento de la Teología de la Liberación tuvo lugar, paralelamente, en los inicios de los años setenta, en los trabajos del teólogo católico peruano Gustavo Gutiérrez y del protestante brasileño Rubem Alves. Lo cual nos indica con claridad el eje ecuménico llamado a armarse en torno a ella. Esta corriente del cristianismo da muestras de recuperación en el entorno presente, no tanto como construcción teológica o cuerpo doctrinal, sino vinculada ahora, en el plano pastoral a importantes movimientos sociales de nuestro continente, como los movimientos indigenistas, los que luchan contra el racismo y la discriminación de carácter étnico, las organizaciones ecologistas, algunos movimientos campesinos y otros. El Movimiento Sin Tierra (MST) de Brasil, el más numeroso, organizado e influyente movimiento popular en el marco de las fuerzas actuales de resistencia a la globalización neoliberal en América Latina, cuenta con una presencia declarada y decisiva del cristianismo popular en sus filas, así como Vía Campesina, prácticamente un sucedáneo a escala continental de reciente constitución. También es el movimiento más asediado desde las fuerzas de derecha dentro y fuera de Brasil.

Finalmente, otra dimensión del diálogo que no podemos perder de vista (que denominé extrarreligioso) es la que nos lleva a confrontar con la negación o el rechazo de lo religioso. Esto puede tener muchos escalones y modalidades: secularismo, laicismo, escepticismo, agnosticismo, anticlericalismo y, finalmente, ateísmo, conceptos que no coinciden pero que guardan entre ellos una relación tangencial.

En tanto la Iglesia fue poder, la confrontación con las manifestaciones de increencia (apostasías, herejías, blasfemias, etc.) las enfrentaba con el castigo espiritual y corporal, incluida la hoguera. Con la modernidad se expande la ideología liberal, y es esta la que introduce coordenadas de legitimación para el derecho a no creer. No tenemos espacio aquí para consideraciones históricas, pero baste apuntar que el esquema liberal no logró impedir por muchos años y en muchas latitudes que la increencia concitara una reacción de rechazo en el plano ético. Era, en última instancia, un signo de soberbia no aceptar la existencia de una fuerza sobrenatural, una divinidad creadora, un poder extraterrenal por encima de todo, un espíritu absoluto. Por tal motivo, la libertad religiosa consignada en los documentos jurídicos no incluye a menudo, en igualdad de condiciones, la validación de la no creencia.

En el siglo XX la confrontación con el ateísmo devino confrontación con el socialismo y, en especial, con el marxismo, por razones que pueden ser obvias pero, así y todo, son con frecuencia poco entendidas.

La noción de una doctrina “intrínsecamente perversa” desde la mirada de la fe religiosa puede dejar en la sombra la otra cara de la realidad, que es prácticamente toda la realidad material. En particular cuando se yerra al identificar los presupuestos de la *perversidad*.

De tal modo, quiero decir que creo que la barrera más sensible levantada en esta dirección del diálogo no fue la doctrinal. El esquema liberal ya había asestado este golpe a la religión al convertirla en asunto privado. El socialismo del siglo XX (ese que equívocamente llamamos *real* y al cual no hay por qué reducir el marxismo) no fue capaz de rectificar esta simplificación, este dogma liberal. Ni de revalorizar la dimensión de lo público en el impulso de transformación social que la fe religiosa es capaz de aportar. Pero no es este el único pecado del socialismo: fue más allá al hacer del ateísmo, al revés de la religión, un asunto público, despropósito que ni podía ser admitido desde la fe ni podía sostenerse en el plano social. La experiencia socialista que hemos vivido también ha tenido luces y sombras, y tan nefasto como desconocer sus realizaciones y su legado sería creer que ocultando sus sombras valorizamos sus virtudes.

No me he detenido en estas consideraciones animado por motivaciones teóricas, sino por otras muy concretas, de carácter histórico, vinculadas a la realidad de hoy. La realidad de América Latina y más allá. Es a través de un compromiso coherente, razonado también teológicamente, en la búsqueda de una sociedad más justa que se podrá construir el diálogo, en las tres dimensiones. No hablo de un esquema ilusorio, sino de una proyección que ya ha tenido referentes en las jerarquías católicas latinoamericanas, en obispos como Helder Cámara, Sergio Méndez Arceo, Oscar Arnulfo Romero, Pedro Casaldáliga y otros, en el clero que de muy diversas formas se ha internado en la lucha por cambiar la realidad opresiva de los pobres, en sectores del laicado que se mantienen en crecimiento.

RELIGIÓN Y DIÁLOGO EN CUBA

Cuatro décadas y media de experimento socialista en Cuba nos obligan a otras precisiones. Al momento de la victoria revolucionaria de 1959 no había tenido lugar la marea de renovación católica que se desataría después del Concilio Vaticano II, y las iglesias (incluyo en esta apreciación a las principales denominaciones protestantes) no estaban preparadas para asimilar un cambio tan radical. En la jerarquía católica se abrió paso una reacción de rechazo al nuevo ordenamiento social, la cual culminó en una relación verdaderamente difícil, por momentos con tintes de ruptura.

Una parte apreciable del protestantismo encontró caminos pastorales para articularse al proyecto social de la Revolución; la tradición

ecuménica posiblemente contribuyó a ello, en tanto otras denominaciones se mantuvieron distantes de cualquier postura que pudiera implicar un alineamiento político. No se excluye que en algunos casos la influencia de las denominaciones *madres* en Estados Unidos haya podido tener un peso significativo en las posturas más distantes. En el caso del catolicismo, la formación de una comunidad católica emigrada, opuesta políticamente al cambio que ocurría en la Isla, también trató de dar un sentido espiritual a esta polarización, que en el fondo tenía que ver muy poco con la fe y mucho con los intereses materiales.

La libertad religiosa, proclamada en los textos constitucionales de 1901 y 1940, cobró a partir de 1959 un sentido distinto. Por primera vez las religiones afrocubanas, las organizaciones espíritas y otras creencias tradicionalmente discriminadas iban a encontrarse en igualdad de condiciones que el resto de las religiones. Del mismo modo, no tener creencia religiosa de tipo alguno era aceptado desde entonces sin reservas éticas o sociales. El ateísmo dejó de ser visto como un defecto moral, y eso era un logro; más adelante sería visto como una virtud, y eso se convertiría en una anomalía. Muy pronto aquella ola libertaria inicial cedió ante los patrones discriminatorios de los esquemas ateístas propios del marxismo de corte soviético, y la radicalización de las posiciones de la jerarquía eclesiástica al lado de la burguesía cubana, expropiada y desplazada del centro del espectro social, se convirtió en pretexto.

El diálogo sólo comenzaría a dar signos de restablecimiento hacia finales de la década del sesenta, y con muchas reticencias de ambos lados. El paso de los ochenta a los noventa propició un escenario de cambio y la normalidad de las relaciones quedó delineada por una apertura de comunicación cualitativamente mayor entre las iglesias y el contexto institucional, político y societal.

El mapa religioso cubano está conformado básicamente por tres grandes grupos: el catolicismo, el arco que conforman las denominaciones protestantes y las religiones de raíz africana. Debemos señalar que la demografía religiosa del país sufrió una modificación significativa a partir de los años sesenta. La proporción de católicos (que en términos de practicantes efectivos era ya bastante baja: ponderada en el 75% en las encuestas católicas de los años cincuenta) disminuyó dramáticamente. Sólo dos décadas después se iban a observar signos de recuperación, aunque guardando desde entonces proporciones muy distintas de las que predominaron hasta los años cincuenta.

Aunque los datos nominales de bautizados indiquen aún una población superior al 40% de católicos, lo cierto es que muestreos recientes han estimado en unas 150 mil las asistencias a misa dominical y en

no más de 350 mil la cifra de católicos declarados¹. O sea, menos un 3,13% de la población total (similar al dato que citamos con respecto a Uruguay). El número de protestantes se calcula hoy sobre el medio millón, debido al crecimiento muy significativo en las últimas décadas (también en Cuba) del pentecostalismo y, en proporciones más moderadas, de otras expresiones religiosas, como los Testigos de Jehová. Las cifras de santeros iniciados se evidencia incluso más alta. Las investigaciones sobre religiosidad realizadas a finales de los ochenta arrojaban un 16% de la población con pertenencia religiosa definida, y cerca de un 70% con una religiosidad devocional, o con creencias vagas en lo sobrenatural, sin compromisos eclesíasticos reconocidos y a menudo con un fuerte rechazo de las religiones institucionales (Ramírez Calzadilla, 1995). Es muy probable que hoy se vean incrementadas estas proporciones en beneficio de una mayor densidad de la vida religiosa, pero no se ha repetido un estudio de religiosidad que permita actualizar la comparación.

Este panorama nos ha permitido algunas conclusiones: nos encontramos ante un país de religiosidad arraigada, lo cual es un dato común en la América hispana; no es un país definible como católico sino que predomina una religiosidad popular, impregnada de la herencia africana; el ateísmo no reemplazó a la religiosidad extendida, a pesar de ser privilegiado política y socialmente entre los años sesenta y noventa del siglo pasado.

El diálogo ha avanzado en estos años con altibajos. En el plano propiamente interreligioso hay que señalar que en el sector más abierto del protestantismo también se ha logrado establecer en Cuba una proyección ecuménica, en la medida en que se encuentra reciprocidad. Algunas denominaciones protestantes permanecen en posturas menos abiertas, pero llama la atención que incluso una fe tan centrada en sí misma como la de los Testigos de Jehová haya terminado por asimilar la convivencia con el Estado socialista, tal vez más que con el resto del espectro religioso. Por su parte, el catolicismo cubano logró mantener un monolitismo conservador con pocos matices visibles en el seno de la institución. No se tradujo la enseñanza conciliar de mediados de los sesenta en una expresión teológica de compromiso popular: en consecuencia, en Cuba las únicas construcciones teológicas y pastorales cercanas a las de la Teología de la Liberación se han dado en el marco del protestantismo. Es un rasgo interior imposible de pasar por alto para explicarse también los límites locales del ecumenismo católico.

¹ Me atengo a estimados de investigaciones parroquiales católicas; otros estimados sitúan el total de católicos practicantes por debajo de los 100 mil.

En la perspectiva extrarreligiosa, la interpretación de la normalidad en la relación Iglesia-Estado ha recorrido una trama compleja. Prevalece en el mundo católico la sintonía con los polémicos enunciados de la doctrina social cristiana para buscar sus propuestas, ya sea que estas constituyan apreciaciones puntuales o se encuentren armadas con la intencionalidad de plantearse una opción distinta al proyecto socialista en vigor. De modo que, sin que pueda hablarse de un proyecto católico contestatario, en sentido institucional, el contenido teórico de la independencia que la Iglesia defiende exhibe signos alternativos inconfundibles.

No me extendiendo, pues, si he aludido a Cuba en particular, ha sido sobre todo con el propósito de no pasar por alto una especificidad que contiene elementos que pueden ser encontrados nuevamente en otros momentos y experiencias del continente. Recuerdo que la victoria de la Revolución Sandinista en Nicaragua, a pesar de lograrse con una considerable presencia de cristianos comprometidos (y con una lectura cristiana popular), vivió también, en los años ochenta, la polarización de la jerarquía católica local contra el nuevo proyecto social, e igualmente una división en el arco del protestantismo. De modo similar llama la atención que hoy la jerarquía católica venezolana dé señas de alineamiento con la oposición política, frente a un proyecto de gobierno que recientemente ha reconocido su orientación socialista.

AMÉRICA LATINA EN MEDIO DE UNA CONFRONTACIÓN DE HEGEMONÍAS

América Latina vive un tiempo decisivo de tensiones y desafíos, ocasionado por el hecho de que tres décadas de dependencia neoliberal la han conducido a una subordinación precaria a la dominación de los Estados Unidos. España saqueó el oro y la plata durante varios siglos de dominación colonial. Estados Unidos en menos de medio siglo ha llegado a desmoronar algunas de las columnas estructurales sobre las que se formaron las repúblicas del continente.

Hoy vemos envueltos a todos los países latinoamericanos en un endeudamiento que los despoja implacablemente de sus ganancias, los vemos arrastrados a una marea de privatizaciones que ha llevado a la desnacionalización del capital, vemos compradas sus burguesías y puestas inescrupulosamente al servicio del capital transnacional, vemos erosionadas las posibilidades de los estados de ejercer su soberanía en función del interés nacional, vemos la escalada de la corrupción gubernamental alimentada por el clientelismo fomentado desde las potencias dominantes, vemos desmontadas sus estructuras agrarias y en consecuencia las posibilidades de seguridad alimentaria, mediante tratados de *libre comercio* en los cuales no pueden competir con los

productos subsidiados de su contraparte rica. Vemos mucho más, pero para no hacer interminable el recuento menciono solamente la espiral diabólica de la pobreza y la desigualdad, que el sistema implantado genera en progresión incontenible y que se ha convertido ya en preocupación universal.

El universo sociorreligioso no es ajeno a esta realidad; todo lo contrario, está dentro, constituye parte de ella, como de cierta manera he tratado de reflejar hasta aquí.

Una anécdota de hace más de 30 años, que he visto contar varias veces, recuerda cómo los *Bible Translators* del Instituto Lingüístico de Verano convencieron a tribus Aucas y Huadrani de la Amazonía ecuatoriana para que abandonaran sus territorios ancestrales, con el propósito oculto de que se pudieran consignar áreas de explotación a la Texaco y a otras compañías petroleras norteamericanas. Esto figuró entonces entre las imputaciones por las cuales el Instituto Lingüístico de Verano fue expulsado de Ecuador. En los años que corren, la pérdida de soberanía en los países periféricos facilitaría al imperio algún instrumento para castigar esta expulsión. No tengo idea de cuántas manipulaciones de ese tipo desde otras organizaciones similares han sido contabilizadas. Pero ya ocurrió el primer conflicto de naturaleza análoga en Venezuela por una secta de reciente aparición denominada Nueva Tribu, involucrada en actividades sediciosas bajo el auspicio de la misma institución estadounidense.

El problema que trato de referir es que la marea de reanimación religiosa en América Latina llega cargada de misiones norteamericanas, fuertemente subsidiadas para su gestión de proselitismo, promotora de cualquier opción que santifique el estado actual de las cosas y sin noción alguna de diálogo interreligioso o, en todo caso, con una que contribuya a la expansión del conformismo. No hubo ni habrá patrocinio desde los Estados Unidos para el cristianismo popular, para los teólogos de la liberación ni para la *pedagogía del oprimido*.

Por su parte, la Iglesia Romana, víctima ella misma de esta erosión (de la *invasión de las sectas*, suele decir en abstracto, como si ignorara de dónde salen), no genera institucionalmente otra variante de confrontación que sus propios *nuevos movimientos* (tal vez vistos también como entidades sectarias por su proyección), como Comunión y Liberación, los Legionarios de Cristo, el Movimiento Neocatecumenal, el Movimiento Focolare o el poderoso Opus Dei. Organizaciones perfectamente preparadas para un tipo de pastoral, básicamente fundamentalista, que contribuya a que todo quede como está o, en última instancia, a cambiar lo que sea necesario cambiar para que nada cambie, como diría Lampedusa.

Sabemos que desde 1981 un grupo de evangélicos y activistas políticos norteamericanos de la tendencia neoconservadora afiliada a

la implantación del modelo neoliberal de dominación creó el Instituto de Religión y Democracia (IRD), supuestamente para el fortalecimiento de los vínculos entre la fe cristiana y los valores democráticos. El IRD se planteaba explícitamente desde sus inicios la rivalidad entre dos fuerzas para obtener el apoyo popular, la izquierda democrática y la izquierda totalitaria (Ezcurra, 1982). Obsérvese la coincidencia en tiempo con la aparición de la primera Instrucción de la Congregación de la Doctrina de la Fe, en el Vaticano, dirigida contra la Teología de la Liberación (Congregación para la Doctrina de la Fe, 1986). Y con la elevación del Opus Dei al rango de prelatura pontificia.

Es un hecho reconocido que, debido a su lealtad al sistema de poder norteamericano, a su sentido de la eficiencia, su disciplina y su laboriosidad, los mormones (cuyo ritmo de crecimiento se hizo impresionante después de la Segunda Guerra Mundial y sobre todo en las décadas recientes) se han convertido en una fuente importante de cuadros profesionales para el mundo empresarial transnacionalizado y los dispositivos gubernamentales estadounidenses. La expansión de los mormones encuentra, a juicio mío, un paralelo católico en el auge del Opus Dei, en uno y otro caso organizaciones elitarias que concretan su proyección pastoral en contribuir con un patrón de excelencia al propósito a cuyo servicio se deben.

En un plano diferente al de los mormones, los Testigos de Jehová, asentados sobre el más estricto literalismo bíblico, hacen un principio doctrinal del no comprometimiento con ningún gobierno terrenal. Una y otra religión inducen claramente al distanciamiento de las masas de la defensa de sus propios intereses y al inmovilismo político, y contribuyen al debilitamiento de la soberanía en los países periféricos, a la inercia y al conformismo. Se trata de doctrinas muy diferentes pero sus efectos son complementarios en el apuntalamiento de la subordinación y el sometimiento político de los países que padecen los efectos de la dominación imperialista. Seguramente podrían citarse otros ejemplos, sin tener que aludir siquiera al hecho escandaloso de escuchar a uno de los telepredicadores más influyentes de Estados Unidos proponer públicamente, con toda impunidad, el asesinato de un gobernante para desembarazar a Washington de la incomodidad que le provoca la desobediencia de un Estado del continente donde la soberanía, la justicia social y la lucha contra la pobreza se han puesto en el centro de la estrategia gubernamental.

El IRD tiene ya un cuarto de siglo estudiando coyunturas, diseñando estrategias de expansión, fomentando misiones en América Latina y en el resto del mundo. Sin embargo, esta institución no parece ser ya el instrumento central de la manipulación política del fenómeno religioso desde Estados Unidos, como se percibía, con sobradas razones,

en los años ochenta. Más recientemente se ha creado una institucionalidad jurídica y política, diseñada con estos propósitos y sancionada por el sistema. Es decir que el ejercicio de la hegemonía religiosa ha entrado en la esfera gubernamental con un perfil propio.

El primer paso tuvo lugar en 1993, cuando el Congreso de los Estados Unidos votó la Ley de Restauración de la Libertad Religiosa, con un claro tono correctivo frente a las tendencias hacia la secularización. Esta legislación condena toda acción que obstaculice cualquier actividad de culto, salvo que se pueda probar que el culto mismo implica otras violaciones de la legalidad. A partir de su existencia ha cobrado un carácter marcadamente polémico la connotación antisocial de determinados fanatismos. Las fronteras de estas libertades se pueden llegar a confundir con una tolerancia enmascarada del delito. Aun así podemos decir que hasta aquí se trataba de un dilema interno.

Pero en 1998 el Congreso votó una nueva ley, llamada de Apoyo a la Libertad Religiosa Internacional, cuyo texto asigna responsabilidades al aparato gubernamental norteamericano en la tutela y la definición de cumplimientos e incumplimientos en materia de libertades religiosas en el resto del mundo. Confiere al presidente de Estados Unidos la potestad de revisar anualmente la conducta de cada país en este tema y sancionar los casos de especial preocupación (*concern*) y, por el contrario, aquellos en los cuales se estima que prevalece un respeto general (*generally respects*), que viene a ser la máxima calificación positiva que conceden los órganos del imperio. Estos órganos son la Oficina para la Libertad Religiosa Internacional, constituida en 1998 dentro del Buró para la Democracia, los Derechos Humanos y el Trabajo, del Departamento de Estado, y la Comisión de Estados Unidos para la Libertad Religiosa Internacional (USCIRF), creada en el mismo año y adscripta directamente a la presidencia (Alonso, 2004).

La primera la dirige un embajador itinerante y cuenta con funcionarios diplomáticos que *monitorean* la situación de las libertades religiosas desde las embajadas norteamericanas. Esta dependencia elabora minuciosos informes anuales integrales e informes parciales que son documentos públicos. Se trata de una maquinaria burocrática que procesa información y constituye una primera instancia de elaboración de diagnósticos, evaluaciones y propuestas de políticas gubernamentales.

Por su parte, la USCIRF (entre cuyos miembros aparecía hasta fecha reciente el controvertido representante que acaba de designar Washington en Naciones Unidas, John R. Bolton) elabora sus propios informes anuales a la presidencia, partiendo de los análisis e informaciones de la Oficina, y los destina igualmente al Departamento de Estado y al Congreso.

Cabría argumentar que los patrones de protección de la libertad religiosa en el mundo distan de ser homogéneos y están marcadamen-

te influidos por la diversidad cultural. Sin embargo, esta Ley no está concebida para el respeto de esa diversidad cultural, sino para imponer el arbitrio del *pensamiento único*: “En última instancia, las políticas y prácticas de cada nación con relación a la libertad religiosa deben ser mediadas según normas internacionales. Los Estados Unidos reconocen su propia responsabilidad con respecto a estas normas, para salvaguardar y proteger estas normas” (Buró para la Democracia, los Derechos Humanos y el Trabajo, 2004: 10; traducción propia). Es evidente que la ley de 1998 constituye un acto inconfundible de intromisión ilegítima de Estados Unidos en el resto del mundo, al cual no cesa de tratar de imponer sus propias normas en todas las esferas de la vida social.

NOTAS PARA UN RESUMEN

Lo que he querido mostrar es que el escenario en el cual se mueven las fuerzas institucionales se nos presenta como el de una confrontación por la hegemonía (por encima de la confrontación de hegemonías) entre los cuerpos eclesiásticos tradicionales, principalmente el del catolicismo, que continúa siendo la religión mayoritaria en el continente a pesar de la erosión sufrida, y las corrientes de conversión a las cuales se ha llamado genéricamente nuevos movimientos religiosos. No hablamos de fuerzas equiparables, por supuesto. La tradición cristiana, sobre todo católica, no es ajena a las sombras históricas de la conquista, pero a la vez constituye un componente cultural identitario significativo de las naciones que se formaron en esta América nuestra. Los movimientos de conversión se nos muestran legitimados por la agudización extrema de las condiciones de existencia y la desilusión ante las respuestas de la religiosidad tradicional, pero en gran medida también sometidos al manejo interesado de fuerzas ajenas a los intereses populares.

Que se trata esencialmente, en las dos tendencias referidas, de propuestas de vocación inmovilista, que objetan la búsqueda de alternativas por la vía de la reconstrucción del paradigma socialista, y tan siquiera de un reformismo que se oriente a la superación de los efectos de la lógica de la acumulación del capital y de la dependencia económica, política y social. Que están signados por rasgos de atomización afines al tipo de descentralización que el debilitamiento de las funciones del Estado propio del modelo neoliberal ha impuesto.

Confrontación que deja traslucir lo que aproxima y lo que distancia a Washington y al Vaticano. El compromiso con miras a sostener las estructuras socioeconómicas vigentes e incluso el orden internacional en el sentido más genérico, por una parte. En enfrentamiento por la hegemonía religiosa, ideológica y moral, en especial en el territorio llamado por la historia a constituir el suelo del catolicismo futuro.

Que los contornos de una religiosidad auténtica no han sido erradicados de la población latinoamericana sino simplemente marginados coyunturalmente por las esferas institucionales de una y otra tendencia, y hostigados por las fuerzas afines a la dominación y por el totalitarismo del mercado. Esta religiosidad auténtica, que en el plano del cristianismo logró cobrar forma a partir de los sesenta, y en otras religiones también da señales de reanimación, se mantiene latente en las venas de un movimiento popular que se hace sentir. Religiosidad que comparte el conjunto de los más genuinos valores culturales del continente americano.

Finalmente, me resta subrayar simplemente que percibo el contorno actual de la espiritualidad religiosa del continente, y de las relaciones institucionales entre las iglesias, como un escenario contradictorio, en el cual los debates se cruzan y la complejidad domina toda la escena, y es a esta complejidad a lo que me he querido acercar en las líneas que anteceden. El diálogo es una realidad aún muy incompleta, imperfecta, pobremente lograda: es sobre todo un desafío, el desafío con el cual comienza el siglo.

BIBLIOGRAFÍA

- Alonso, Aurelio 2002 “Instituciones civiles en Cuba: legitimidad y debate” en *Aula de Cultura Iberoamericana* (La Habana: Centro Cultural de España).
- Alonso, Aurelio 2004 “Hegemonía y religión: el tiempo del fundamentalismo” en *Temas* (La Habana) N° 39-40, octubre-diciembre.
- Alonso, Aurelio 2005a “El laberinto del Papa Wojtyla” en *Le Monde diplomatique* (Bogotá) junio.
- Alonso, Aurelio 2005b “Notas sobre la hegemonía, los mitos y las alternativas al orden neoliberal” en *Pensar a Contracorriente I* (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales).
- Alonso, Aurelio 2005c “Relations between the catholic church and the Cuban government as of 2003” en *Changes in Cuban society since the nineties* (Washington DC: Woodrow Wilson Center/FLACSO-RD).
- Alternatives Sud* 2000 (París: Centre Tricontinental/Syllepse) N° 1, Vol. 7, junio.
- Blancarte, Roberto J. (coord.) 1995 *Religión, iglesias y democracia* (México DF: UNAM).
- Boff, Leonardo 1985 *Church, carism and power. Liberation theology and the institutional church* (Nueva York: Crossroad).

- Buró para la Democracia, los Derechos Humanos y el Trabajo 2004 *International Religious Freedom Report 2004* (Departamento de Estado de los Estados Unidos) 15 de septiembre.
- Cevallos, Diego 2004 “Adiós al catolicismo” en *Il protestantismo in America Latina* (Assisi).
- Congregación para la Doctrina de la Fe 1986 *Instrucciones sobre la Teología de la Liberación* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos).
- Ezcurrea, Ana María 1982 *La ofensiva neoconservadora. Las iglesias de USA y la lucha ideológica hacia América Latina* (Madrid: IEPALA).
- García Mariño, José M. 2004 “Democracia y pluralismo” en *Eclesialia* (Madrid) octubre.
- Girardi, Giulio 1971 *Diálogo, revolución y ateísmo* (Salamanca: Sígueme).
- Girardi, Giulio 1994 *Los excluidos ¿construirán la nueva historia? El movimiento indígena, negro y popular* (Quito: Centro Cultural Afroecuatoriano/Nicarao).
- Houtart, François 2001 *Mercado y religión* (San José de Costa Rica: Departamento Ecueménico de Investigaciones).
- Houtart, François (coord.) 2002 *Religiones: sus conceptos fundamentales* (México DF: Siglo XXI).
- Lalive d’Epinay, Christian 1968 *El refugio de las masas. Estudio sociológico del protestantismo chileno* (Santiago de Chile: Pacífico).
- Levine, Daniel H. 1992 *Religión, sociedad y política. ¿Secularización o nueva síntesis?* (Lima: Instituto Fray Bartolomé de las Casas).
- Pelton, Robert 1994 *From power to communion. Toward a new way of being church based on the Latin American experience* (The University of Notre Dame Press).
- Ramírez Calzadilla, Jorge 1995 “Religión y cultura: las investigaciones sociorreligiosas” en *Temas* (La Habana) N° 1, enero-marzo.
- Ramírez Calzadilla, Jorge 2002 “La religiosidad latinoamericana y caribeña: un elemento de la identidad cultural” en *América Latina y el Caribe. Realidades sociopolíticas e identidad cultural* (San Salvador: Heinrich Böll).
- Ramírez Calzadilla, Jorge 2003 “Cultura y reavivamiento religioso en Cuba” en *Temas* (La Habana) N° 35, octubre-diciembre.

- Richard, Pablo 2003 “La Iglesia y la Teología de la Liberación en América Latina y el Caribe: 1962-2002” en *Temas* (La Habana) N° 35, octubre-diciembre.
- Segreteria di Stato 2000 *Anuario Pontificio 2000* (Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana).
- Stålsett, Sturla 2005 “The return of religion and the struggle against poverty” en *CROP Newsletter* (Oslo: CROP) Vol. 12, N° 4, noviembre.
- Stefanini, Mauricio 1993 “Geopolitica dell’avanzata protestante in America Latina” en *Limes. Rivista italiana di geopolitica* (Roma) N° 3.
- Vázquez, Manuel A. y Williams, Philip J. 2005 “The power of religious identities in America” en *Latin American Perspectives* (Albuquerque, NM) Vol. 32, N° 1, enero.
- Velasco, Juan Martín 1998 *Metamorfosis de lo sagrado y el futuro del cristianismo* (Santander: Sal Terrae).
- Vidales, Raúl y Rivera Pagán, Luis (eds.) 1983 *La esperanza en el presente de América Latina* (San José de Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones).
- Zizola, Giancarlo 1985 *La restauración del papa Wojtyla* (Madrid: Cristiandad).
- Zizola, Giancarlo 1996 *El sucesor* (Madrid: PPC).