

Ramírez Calzadilla, Jorge. **El campo religioso latinoamericano y caribeño. Efectos de la globalización neoliberal.** *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/Calza.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

Jorge Ramírez Calzadilla*

EL CAMPO RELIGIOSO LATINOAMERICANO Y CARIBEÑO EFECTOS DE LA GLOBALIZACIÓN NEOLIBERAL

APUNTES PARA UN ANÁLISIS

Un hecho es evidente en el devenir histórico americano: las culturas nacionales de sus pueblos, pese a la notable diversidad entre ellas, tienen en común su conformación en una etapa relativamente reciente, muy posterior a la consolidación cultural de las respectivas metrópolis europeas, las que, finalizando el siglo XV y más propiamente a lo largo del XVI, y por un extenso período histórico posterior, iniciaron y desarrollaron una expansión que sentó las bases de la llamada modernidad con las consabidas secuelas en diversos campos, tanto el económico y político como también el cultural y, consecuentemente, el religioso.

Cada una es resultante de un peculiar proceso de síntesis, mayor en unos casos que en otros, de culturas dominantes –la de los colonizadores– y culturas dominadas –las de los pueblos autóctonos y las de los importados, con más o menos violencia, por la esclavitud o por engañosos contratos–, a las que posteriormente se fueron sumando otros aportes a la vez que se producían, y producen, influencias internas de culturas americanas entre sí, aunque no siempre en iguales proporciones y condiciones.

* Doctor en Ciencias Filosóficas, Investigador Titular y Profesor Titular Adjunto de la Facultad de Filosofía e Historia de la Universidad de La Habana. Jefe del Departamento de Estudios Socioreligiosos del Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas (CIPS), La Habana, Cuba.

En América Latina los rasgos comunes son significativos. Se puede hablar de una aproximación histórica en cuyo proceso, sobre todo de emancipación, se crearon las culturas nacionales con la presencia ibérica –hispana o lusitana, por cierto cercanas entre sí–, que impuso su lengua, costumbres, religión, ideología, sistemas organizativos, y la de los pueblos aborígenes, en unos casos, y africanos –o ambos–, en otros. Una estructura socioeconómica colonial caracterizada por un capitalismo dependiente con rasgos semif feudales en el vasallaje, la posesión de la tierra y la superestructura sociopolítica e ideológica fueron compartidas, así como también fue compartido, en la mayor parte de los casos, el posterior decurso neocolonial.

Pese a notorias diferencias, el Caribe dispone de rasgos que lo identifican en sí mismo, pero al mismo tiempo lo vinculan con el área continental latinoamericana. Los pueblos que lo conforman actualmente fueron también sometidos al colonialismo europeo en igual época histórica, al tiempo que se establecieron economías dependientes. En esas condiciones surgieron nacionalidades en similares procesos de síntesis de culturas dominantes y dominadas. No obstante, por muy variadas razones, el Caribe resulta mucho más complicado a la hora de definir identidades, pero ello no es imposible ni inútil.

A riesgo de lo polémico que puede resultar esta afirmación, considero que hay argumentos suficientes para afirmar que existe una identidad cultural latinoamericana y caribeña, con su dialéctica de semejanzas y diferencias. La identidad es un concepto en el que se incluyen la semejanza y la diferencia en una unidad dialéctica. Ningún fenómeno o proceso social es absolutamente idéntico a otro –como tampoco lo es respecto a sí mismo–, pero tampoco absolutamente diferente. La identidad cultural dentro de una misma sociedad, o comparativamente con otras, comporta un conjunto de rasgos en los que prevalecen las semejanzas por encima de las diferencias.

Sobre este tema creo que resta mucho por estudiar, aunque hay una literatura extensa si bien no exhaustiva. Coincido, además, con muchos autores que sostienen que, inserta en la cultura de un pueblo, la religión forma parte de la identidad cultural. La religión es una forma de producción humana, es parte de la cultura y cultura ella misma. Por ejemplo, y sólo citando a dos clásicos de las ciencias sociales, para Max Weber la religión es una categoría cultural y para Marx es un reflejo de la realidad externa a la conciencia y un fenómeno social. En ello coinciden muchos otros teóricos desde perspectivas laicas o incluso religiosas. Estas últimas no siempre explican ese reflejo en tanto realidad, para ellas subalterna, entendida desde sistemas teóricos religiosos con un origen y como resultado de una realidad extranatural, fuera del alcance de la acción del hombre.

En resumen, insisto, se puede afirmar que la religión ocupa un espacio en la identidad cultural latinoamericana y caribeña.

En este trabajo justamente parto de ese presupuesto. A riesgo de incompletudes ante la imposibilidad evidente de abordar aquí tan extensa y compleja problemática, pretendo examinar la religiosidad latinoamericana en algunos de sus rasgos fundamentales. Me detengo en las particularidades religiosas caribeñas por ser tratadas con frecuencia más fragmentariamente y quizás menos conocidas.

LA RELIGIOSIDAD LATINOAMERICANA Y CARIBEÑA

América Latina es considerada una región eminentemente católica. Ello incluye básicamente a la parte continental y al Caribe hispano y francófono, pero también hay que considerar que, aunque en algunos lugares minoritaria, la Iglesia Católica existe en el resto de las Antillas. Ello se fundamenta en un hecho histórico y sociológico que tiene repercusiones culturales, políticas e ideológicas. Con la conquista primero y después con la colonización –la hispano-lusitana y en cierta medida la francesa– se impuso el catolicismo como religión oficial, aunque en un proceso de transculturación por el cual la cultura dominante se interrelacionó con otras y sometió, y en algunos lugares destruyó, la cultura autóctona.

Comúnmente se acepta el cálculo según el cual, al iniciarse el siglo XXI, en América Latina y el Caribe residirá la mayor población católica del mundo. La Iglesia Católica es allí la institución eclesial más antiguamente establecida, por largo tiempo hegemónica, con mayores posibilidades de influencia a nivel social y estrechamente vinculada con los sistemas sociopolíticos e ideológicos establecidos en la mayoría de los países. Ella ha dispuesto y dispone de estructuras organizativas de distinto carácter, de recursos de divulgación y enseñanza y de centros asistenciales. En algunos países se conservan concordatos y otras regulaciones para las relaciones Iglesia-Estado e incluso, constitucionalmente, el catolicismo llega a ser reconocido como religión oficial. El Vaticano presta a esta zona una especial atención y a ella dedica uno de sus dicasterios. Históricamente se han producido importantes hechos políticos y sociales nacionales, con una connotada incidencia católica.

Sin embargo, en los últimos años se verifican ciertos signos que ponen en cuestión la hegemonía católica, y se realizan análisis que reflejan quiebres en la unidad en torno a la jerarquía eclesiástica o, al menos, hacen suponer que la influencia de esta Iglesia no alcanza en todos los planos de la vida social y espiritual, ni en todos los sectores poblacionales, grados tan altos como los que pretenden demostrar las afirmaciones triunfalistas que responden a intereses eclesiales.

Las cifras de miembros se basan en datos oficiales sobre bautizados, pero estudios sociológicos concretos demuestran que la población que lleva una vida religiosa activa y sistemática, con una identificación o conocimiento de principios doctrinales, es bastante más reducida. Incluso se constata que para muchos el propio bautizo tiene más bien un sentido mágico, supersticioso, protector o de tradición que de sacramento con el que se inicia un compromiso y una pertenencia a una institución.

Una extensa literatura analiza el fenómeno –sobre el que más adelante nos detendremos– del notorio crecimiento de las llamadas sectas y nuevos movimientos religiosos que vienen invadiendo el continente, en especial ciertas zonas del mismo como Centroamérica, lo que ha provocado una explícita preocupación del Papa y del Vaticano ante el espacio que ganan a costa del catolicismo que supuesta o realmente es practicado por las mayorías con mayor o menor ortodoxia. Estudiosos del pentecostalismo reportan aumento de actividades y captaciones en las últimas dos décadas en diferentes países. Este fenómeno reta no sólo a la Iglesia sino también a los científicos sociales en cuanto a desentrañar la lógica de ese crecimiento. Es, dicho sea de paso, una problemática a resolver atendiendo sobre todo a que, si bien proceden de centros de poder con otra cultura y bajo intereses de globalización cultural, se dan casos en los que el pueblo recrea dichas adhesiones según sus aspiraciones y tradiciones.

El protestantismo tradicional, por su parte, tuvo que instalarse y extenderse en competencia no sólo con sus propias denominaciones sino en especial, dada su llegada tardía a los países no colonizados por Inglaterra, con las religiones existentes desde antes. Por esta razón, y debido a su modo de expresarse más racional, carente de santos, imágenes y otros objetos, diferente del modo en que el creyente latinoamericano y parte del caribeño mayoritariamente acostumbran a concebir y exteriorizar su religiosidad, no alcanzó por largo tiempo, ni aun en varios países, cifras significativas de membresía.

Respecto del origen del protestantismo incorporado a América Latina, cabe coincidir con José Míguez Bonino en que es necesario tener en cuenta las “procedencias del protestantismo”, o los “protestantismos –como suele decir Jean Pierre Bastián– latinoamericanos”, es decir “las raíces nordatlánticas de las iglesias protestantes latinoamericanas como dato interpretativo” (Míguez Bonino, 1995: 29).

Principalmente desde finales de los años sesenta, en textos eclesiales como los documentos de las Conferencias de Obispos de Medellín y Puebla, entre otros, se examina críticamente la actuación que históricamente ha tenido la Iglesia en la evangelización de los pueblos latinoamericanos. A pesar del tono triunfalista prevaleciente que resalta las

*luc*es, se hacen referencias a *sombras* que denotan no sólo errores en la conducción de la institución y en sus relaciones políticas, sino también deficiencias en la atención espiritual y la educación religiosa de amplios sectores de la población. Las posiciones políticamente avanzadas de cristianos latinoamericanos progresistas y revolucionarios, así como de movimientos católicos de base, coinciden en estas críticas a la institución en el pasado y en la actualidad.

En unos países más que en otros las guerras anticoloniales opusieron a independentistas y clérigos españoles. Como resultado, en algunos pensadores latinoamericanos se refleja un anticlericalismo de repercusiones, a mi criterio, aún no bien valoradas, además de que otras expresiones y prácticas religiosas pudieran constituir alternativas al catolicismo oficial.

América Latina, para la Iglesia Católica, ha sido, y en algún modo sigue siendo en ciertas zonas, un territorio de misión. Significa que hacia este continente acuden continuamente sacerdotes y monjas extranjeros para cubrir los déficits provocados por las insuficientes vocaciones sacerdotales y religiosas en abierta contradicción con el carácter católico que se le atribuye a la población. En principio este dato permite poner en duda una intensidad religiosa de tipo católico en la mayoría de los creyentes.

Al arribar a las tierras de conquista y colonización, el catolicismo encontró competencia en sistemas religiosos con distinto nivel de estructuración, varios de ellos, en las culturas más desarrolladas (mesoamericana e incaica), con un alto grado de organización y sistematización. En los pueblos africanos, traídos bajo condiciones de esclavitud, existía también una cultura religiosa que en algunos de ellos, como los yoruba, habían alcanzado cierta complejidad e influencia. En las condiciones en que se realizó la dominación colonial de España, Francia y Portugal, las culturas precolombinas, excepto en el Caribe, y africanas no fueron totalmente aniquiladas, ni el proceso de asimilación mediante la evangelización fue completo. En lo religioso, según opinión generalizada y comprobada por múltiples investigaciones, esto se tradujo en la supervivencia de mitos, ritos, devociones, símbolos, concepciones, valores, sacralizaciones propios de los pueblos autóctonos y africanos que, en algunos lugares más que en otros, se manifiestan con cierta autenticidad en relación con sus orígenes o que se han sincretizado con el catolicismo y, también, han asimilado elementos de otras expresiones, como el espiritismo y en menor medida el protestantismo, especialmente el tardío.

En resumen, específicamente 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 a su vez no puede desconocerse que ha habido una intelectualidad emergida en condiciones de lucha política e ideológica, con rasgos definidamente antidogmáticos, librepensadores, en algunos anticlericales, cuya influencia ha derivado en cierta promoción secularizante si bien no necesariamente antirreligiosa.

En lo que respecta al Caribe en particular es conveniente tener en cuenta que los fenómenos culturales verificados en el continente americano son seguramente todavía más complicados en esta área, donde, como destaca Enrique Dussel, se advierte una historia universal en una zona reducida, en la cual todos los imperios quisieron tener presencia y en la que se hablan todas las lenguas coloniales europeas (Lampe y Silva Gotay, 1995). Podría añadirse que, además de europeos conquistadores y pueblos autóctonos sometidos, ingresaron portadores de culturas dominadas o preteridas, o ambas, de muy diverso origen, africanos, hebreos, hindúes, chinos, javaneses, árabes, cuyas lenguas, junto a las predominantes —inglés, español, francés y flamenco—, también se hablan, o persisten vocablos o términos rituales de lenguas propias de múltiples pueblos.

En el campo religioso, en esta relativamente pequeña zona del continente americano, se advierte la mayor pluralidad de concentración de expresiones con sus respectivas agrupaciones e influencias culturales. Al lado de religiones universales, no sólo la cristiana de los dominadores, se practican religiones nacionales o de comunidades más reducidas y varias de unas y otras sincretizadas. No todas en la actualidad están asociadas a factores etnoculturales, aunque sí lo estuvieron en los orígenes. Es también significativa la existencia de formas religiosas emergidas en las condiciones sociales de la región, es decir, propiamente caribeñas, resultantes de una singular transculturación. El estudio de tales formaciones resulta sumamente complejo, pero a la vez de un apasionante interés.

Esta diversidad es examinada según distintos criterios clasificatorios. Lampe asume dos: la descolonización tardía respecto a los países del continente y la esclavitud de los africanos. Coincido con ello, aunque creo necesario explicar el tipo de esclavitud impuesto por la plantación, con sus consecuencias de una trata intensa, extensa y prolongada y el mayor rigor respecto a la esclavitud doméstica, además de considerar, prácticamente, el exterminio de la población aborígen (taínos-arawacos, caribes, como apunta Lampe) (Lampe y Silva Gotay, 1995). Un rasgo común es también la pobreza, en disímiles grados, determinada por el subdesarrollo en los límites de una economía dependiente orientada básicamente a la exportación. Todo esto considerado en conjunto.

Quedaron así configuradas diferenciaciones con la parte continental latinoamericana, tanto en lo cultural en general como en lo religioso en particular, con una multiplicidad de formas. En resumen, la característica principal que define al Caribe es su peculiar diversidad.

En esta porción geográfica, en la que no es posible desatender por demás las peculiaridades culturales del modo de ser isleño, confluyeron las principales potencias en trasposos de dominación por intercambios y por rivalidades coloniales, a veces a ritmos bélicos, al tiempo que las economías determinaron una esclavitud de grandes proporciones. Ello obviamente ha incidido en el cuadro religioso de la región.

Al Caribe fue donde primero llegaron y se instalaron los colonizadores españoles, y de ahí partieron las expediciones hacia la conquista del continente. La legitimación de tales empresas adquirió un contenido teológico con las argumentaciones hacia el año 1513 de Martín Fernández de Encino, sustentadas en que las Indias eran para los españoles la Tierra Prometida como Canaan lo fue para el pueblo hebreo. Ya para 1550 el Mar Caribe era para España un *mare clausum* (Bisnauth, 1996: 13). Pero el curso posterior de los acontecimientos decidió el cese de la exclusividad española con la posesión compartida de las islas. En 1624 los ingleses se establecieron en San Cristóbal y se fueron extendiendo por otras islas hasta que en 1655 Jamaica pasó a sus posesiones. Los holandeses se apoderaron de Curazao, Aruba y Bonaire en 1634, mientras que un año después los franceses lo hicieron con Guadalupe y Martinica. Para el Caribe el siglo XX estuvo marcado por la fuerte dependencia y la hegemonía, en condiciones neocoloniales e incluso coloniales, de Estados Unidos.

España implantó el catolicismo, del modo descrito, en sus colonias caribeñas, en particular las islas mayores, en una parte de las cuales mantuvo su dominación por más tiempo y centró inicialmente su poderío colonial, a la vez que fue allí donde la Iglesia instaló la sede de sus primeras estructuras jerárquicas. En otros países, incluso finalmente bajo colonización no católica, el catolicismo ha persistido no siempre en minoría a pesar de ser otra la religión oficialmente reconocida o favorecida. Es curioso que aun no siendo globalmente mayoritaria, la Iglesia Católica participa de la organización regional existente, la Conferencia de Iglesias del Caribe (CCC), de predominio protestante, lo que no es usual en el continente, donde esta Iglesia se reconoce prevaiente, funcionando paralelamente una estructura católica, el Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), y otra protestante ecuménica, el Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI), lo que se repite en la práctica del resto de los países.

Haití se convirtió gradualmente en una plantación cañera y cafetalera con gran demanda de mano esclava. En esas condiciones se

produjo el sincretismo entre el catolicismo francés y religiones africanas, originando el llamado vodú, que en realidad es un conjunto de formas diversas y el término que las incluye es un vocablo dahomeyano con el que se designa lo sobrenatural, que da connotación a diferentes *loas*: más de un centenar de deidades africanas, figuras del santoral católico y ancestros. Después de la revolución esclava iniciada en 1781 que concluyó con el establecimiento del primer país independiente del área en 1804, el vodú quedó por un tiempo como única religión, como consecuencia del compromiso eclesial con el colonialismo y la esclavitud, conservando más tarde primacía –en opinión de algunos– en competencia con el catolicismo –que para otros es la religión de las mayorías–, hasta tiempos recientes en que según estadísticas ha crecido considerablemente el protestantismo en sus formas neocarismáticas.

En las colonias inglesas se estableció el protestantismo, en especial el anglicanismo, además del metodismo, el presbiterianismo y el bautismo, logrando una reducción notoria de la cultura y las religiones africanas con un proceso de conversión de la población esclava al parecer más eficiente. Incluso se sabe de misioneros negros que se dispusieron a predicar el protestantismo entre esclavos en colonias de predominio católico, como sucedió en Cuba. Mientras duró el dominio colonial, la Iglesia Anglicana era la oficial. Con la independencia se instaló una práctica liberal no exenta de conflictos.

De Holanda y también de Inglaterra se exportó al Caribe la Iglesia Morava, la cual se estableció también en Centroamérica y otros países latinoamericanos.

El judaísmo procedente de varias partes de Europa, primero de España –en la que en la época de la conquista y colonización estaba prohibido– y de Holanda –donde muchos judíos se refugiaron por causa de la intolerancia española–, llegó al Caribe en fecha temprana. La primera sinagoga en América fue fundada en Curazao (Lampe y Silva Gotay, 1995: 15). Ya en la segunda mitad del siglo XVII la comunidad de origen hebreo era relativamente numerosa en Jamaica y, aunque discriminada, era una religión tolerada. En años próximos a las dos guerras mundiales aumentaron las inmigraciones judías en diferentes países de la zona.

La abolición de la esclavitud, iniciada por Inglaterra en 1838, produjo una reducción de mano de obra en las plantaciones de caña de azúcar de las colonias inglesas y poco después en las francesas, también al quedar abolida la esclavitud, y en otras al dificultarse la continuación de la trata esclavista. Por entonces se buscó solución importando braceros desde la India. Una parte de los mismos era practicante del hinduismo y otra, en menor medida, del islamismo. Las migraciones hindúes fueron mayores en Trinidad, Surinam, Jamaica y Martinica y

en la parte continental en Guyana (Bisnauth, 1996: 140-141). Por similares razones hubo otras inmigraciones asiáticas, de javaneses y chinos.

En condiciones de transculturación se fueron conformando religiones autóctonas, no sólo el vodú ya referido, una parte de ellas con fuerte influencia de religiones africanas sincretizadas entre sí y mezclas de elementos del catolicismo y a veces del espiritismo. Es típico de este fenómeno lo sucedido en Cuba y Brasil, así como en varios países más. Un caso singular de cierta connotación es el movimiento rastafari.

El rastafarismo surge en Jamaica en la década del treinta del siglo XX. Sobre bases cristianas, hay una evidente búsqueda de identidad negra con una vuelta a África. Tiene rasgos de movimiento político liberacionista, realmente contradictorio, junto a elementos de mesianismo y el milenarismo. Una idea central radica en un cierto triunfalismo africanista, el cual asegura un dominio final de África sobre el mundo. Curiosamente asume como centro del culto al último emperador etíope, Haile Selassie.

Esta coincidencia en una misma área geográfica, bajo condiciones de vida complejas, de religiones diferentes, procedentes de la Europa católica y protestante, del África multirreligiosa y del Asia lo mismo amarilla que hindú, del judaísmo que persiste en tanto religión de límites étnicos y del islam arábico pero extendido a otras regiones, no podía menos que generar un amplio mosaico enriquecido con la referida producción religiosa autóctona, extendida sobre todo en sectores populares.

De este modo el escenario cultural caribeño, y con él el cuadro religioso, se fue complejizando de forma creciente hasta la actualidad, cuando, paralelamente a la globalización con una vertiente de culturalización homogeneizante, se introducen los nuevos movimientos religiosos procedentes en su mayoría de Estados Unidos, tanto el neopentecostalismo como formas dentro de la llamada nueva era (*new age*). Al mismo tiempo, formas autóctonas en sus inicios locales, como la santería cubana, el candomblé brasileño y el rastafari jamaicano, se difunden dentro y fuera del Caribe.

En lo propiamente religioso, la diversidad de formas es mayor que en otras partes del continente y tal vez del mundo. Su clasificación se hace por ello difícil, así como por lo distante que culturalmente resultan unas de otras, pero también por las proximidades que se dan entre ellas.

En resumen, la cultura latinoamericana y caribeña actual, la que ha recibido otras influencias culturales también de Europa y Estados Unidos, presenta en el campo religioso, en la mayor parte de la zona, junto al catolicismo oficial sustentado institucionalmente por la Iglesia Católica, sus jerarquías y elites, otras formas religiosas y una religiosi-

dad que, si bien tiene elementos católicos popularizados, se aleja en diferentes grados de las ortodoxias, incluyendo componentes de religiones autóctonas aborígenes en algunos lugares y africanas en otros, ambas con una existencia actual en grupos, sectores y comunidades étnicas, con diversos niveles de preservación de las formas originales.

En una extensa literatura se examina esa peculiar síntesis cultural que en distintas modalidades existe matizando el campo religioso, a la que se ha dado en llamar religiosidad popular, aunque también piedad popular, religión del pueblo o catolicismo popular. No siempre se aporta una definición del fenómeno y a veces incluso se describen formas locales sin darles una denominación genérica.

Dicha religiosidad interesa a los académicos por ser expresión de la interrelación de culturas, por los modos vivenciales de expresarse, por su relación con factores referidos a grupos, etnias, sectores, clases o aspectos económicos. Los textos eclesiales le han dedicado atención incluso en documentos conciliares, conferencias de obispos latinoamericanos y en una encíclica (*Evangelii Nuntiandi* de Paulo VI), clasificándola inicialmente como fe imperfecta, más tarde como fe legítima con un sentimiento evangélico y, por último, como auténtica fe católica.

El común de los estudiosos y analistas de esta religiosidad coincide en apuntar como factor causal de la misma la conservación de elementos religiosos autóctonos y africanos durante y posteriormente a la colonización. Por ello, tal vez no parece desacertado asegurar que esta religiosidad es el producto más significativo de cinco siglos de evangelización.

Carlos M. Rama (1974), por ejemplo, afirma que las grandes religiones latinoamericanas no son más que el subproducto de las conquistas que implantaron pero no destruyeron totalmente las antiguas creencias indígenas o africanas. Gilberto Giménez (1974:12) sostiene que son “la resultante del cruce de las grandes religiones precolombinas (sobre todo el mundo incaico y azteca-maya) con el catolicismo español de la contrarreforma”. Cristian Parker (1986) considera que el discurso religioso popular conserva temas doctrinales del cristianismo, con creencias mítico-mágicas. Manuel María Marzal (1975) apunta la supervivencia de mitos cosmogónicos y los ritos agrarios alrededor de la Pachamama y los opus. Guillermo Bilbao (1975) comenta las sustituciones de deidades y rituales mayas por figuras cristianas y el recurso, lo mismo al Dios católico que a deidades o a espíritus de los antepasados.

En Cuba, en las devociones populares, se confunden símbolos católicos y africanos con influencias espiritistas. Algo similar se advierte en el resto del Caribe insular y en Brasil.

En las prácticas simbólicas populares es usual el empleo de servicios que se ofrecen en templos católicos, en particular algunos específicos. Ellos son depositarios de imágenes determinadas, generalmente no

sustituibles por otras similares, en torno a las cuales se han generado leyendas míticas basadas en varias versiones pero con aportes de la creatividad imaginativa popular, aunque a veces los devotos no saben, no pueden o simplemente no tienen interés en dar ni buscar una explicación coherente, como tampoco sitúan a su objeto de culto dentro de un sistema religioso, ni siquiera en tanto mediadores, sino aislados, milagrosos en sí mismos. En los templos, además, se realizan bautizos y ritos mortuorios (muy demandados seguramente por su relación con el inicio y el fin de la vida), se bendicen las imágenes, el agua, el guano. Son, en definitiva, reservorio de una sacralidad no discutida.

Los misioneros y en general los conquistadores hispanolusitanos, declarados católicos, no sólo admitieron que figuras de su santoral presidieran cofradías o cabildos caribeños, bajo cuyo manto se ocultaban deidades, y que se incorporaran a las imágenes surgidas en el contexto latinoamericano elementos simbólicos autóctonos, sino que llegaron a construir sus catedrales y monumentales iglesias sobre las ruinas de templos de las grandes religiones de los territorios conquistados. Resulta así difícil precisar si los que acuden a los locales católicos y emplean o solicitan sus servicios lo hacen convocados propiamente por los símbolos de esta religión o por los de otras.

Pese a la heterogeneidad, es frecuente que se señale que dichas religiones consisten fundamentalmente en devociones a santos, vírgenes, cristos. Entre sus características se mencionan las peregrinaciones, las procesiones, la asistematicidad en las actividades culturales, los rezos, los cantos, las promesas, las danzas, la apropiación de imágenes, el empleo de alimentos y plantas, la ausencia de estructuras organizativas formales y de complejas teologías, la presencia del gesto, el diálogo con el objeto de devoción, las prácticas de curación. La modalidad posiblemente más caracterizadora de esta religiosidad la constituye la devoción, bajo formas diversas, de figuras en las que se personifican el milagro y en general lo sobrenatural, una parte de las mismas resultantes de sincretismos o de la capacidad creativa popular. En su diversidad se trata en definitiva de un mismo fenómeno con rasgos diferenciales relativos a zonas y culturas locales y a razones coyunturales.

Por la procedencia popular de la mayoría de sus practicantes, se consideran erróneamente dentro de esta religiosidad manifestaciones de origen africano y derivaciones del espiritismo, a su vez sincretizado. Entre esas formas se relacionan: el vudú haitiano, el candomblé de Bahía, la santería cubana, el shangó de Granada y de Trinidad y Tobago, los cultos africanos de Colombia, Venezuela y Guyanas, el batuque de Porto Alegre (Río Grande do Sul), la umbanda brasileña (mezcla de elementos africanos, católicos, orientales y espiritistas), la macumbé de Río de Janeiro (intermedia entre el candomblé y la umbanda), el espiri-

tismo *de cordón* y *cruzao* de Cuba, el movimiento rastafari. Considero un error que algunos autores hayan ubicado las expresiones religiosas de origen africano y las modalidades del espiritismo dentro de la religiosidad popular por el hecho de haber alcanzado cierta difusión en la población. Obviamente son formas populares, pero me parece evidente la necesidad de reservar el concepto *religiosidad popular* para esa otra forma religiosa espontánea, no organizada, surgida o asimilada por el pueblo, la que pese a su heterogeneidad conforma una tipicidad propia distinguible por sus propios rasgos de las restantes.

CAMBIOS EN EL CAMPO RELIGIOSO LATINOAMERICANO Y CARIBEÑO

En la contemporaneidad latinoamericana y caribeña se advierte un crecimiento de tendencias igualmente cristianas o que se declaran tales, alejadas de formas tradicionales, o varias paracristianas en el criterio de algunos, o filosófico-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 religiosos¹, presenta diferentes modalidades y, en lo propiamente político, implica 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.

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 (Frei Betto, 1991; 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, desigualdades e injusticias, de

¹ En algunos autores se realiza una generalización al emplear el concepto *secta*, aunque incorrectamente dadas las imprecisiones en la definición del concepto en la literatura, toda vez que para algunos autores las sectas son desprendimientos de formas organizadas mientras otros la conciben como organizaciones estrechas en sus relaciones, exigentes en sus normativas, cerradas al diálogo. Además, no en todas estas formas se advierten proceder sectarios, si bien se producen fundamentalismos y concepciones estrechas.

ansias irreflexivas de consumo, de tendencias hegemónicas, todo ello complejizado por 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, 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 países ricos. “Se estima que a principios de los años noventa, entre el 45 y el 50% de la población activa del continente latinoamericano pertenecía al sector informal de la economía” (Houtart, 1997: 12). Esto significa una ruptura de lo tradicional, tanto en lo económico como en la organización familiar y en las relaciones inter e intragrupalas, de modo tal que 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 principalmente en cambios 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 antes no 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.

Según sostiene Houtart (1997: 8), apoyándose en World Christian Encyclopedia, 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, o podría decirse de un pentecostalismo no tradicional o neopentecostalismo, el cual acentúa el carismatismo bajo formas extremas e insiste en una religiosidad intimista y pietista y en interpretaciones y posturas fundamentalistas, todo lo cual lo diferencia del pentecostalismo tradicional nacido en sur de Estados Unidos en la segunda mitad del siglo XIX (difundido en América Latina y el Caribe desde la década del treinta del pasado siglo). Tal crecimiento duplica el verificado entre las décadas del setenta y el ochenta².

En varios países de tradición católica, los protestantes han llegado a constituir el 25% de la población, aunque la mayoría oscila entre

2 Evolución del protestantismo en América Latina

Años	1900	1938	1949	1961	1970	1980	1990*
Cantidad	6.400	632.563	3.171.930	7.710.412	12.725.223	18.661.505	30.000.000

* Dato estimado.

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 registrando una tasa de crecimiento del 195% (Martínez, 1989).

En territorio del propio Estados Unidos se verifica una reconversión hacia las nuevas formas religiosas neocarismáticas, principalmente en la población latina emigrada, aunque no sólo en ella. Por distintas vías se han recogido también indicadores, aún no cuantificados, sobre la expansión de las religiones de origen africano, procedentes en especial de la santería cubana, en la sociedad norteamericana, tanto entre latinos como entre estadounidenses blancos y negros. Lo mismo ocurre en Latinoamérica, mayormente en la cuenca del Caribe. Y en el sur del continente se han difundido el candomblé y otras manifestaciones similares desde Brasil.

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 de 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 y de las variantes del budismo *zen* 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 se han 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, instalada en ese país y en otros vecinos, que une aspectos cristianos, espiritistas y de origen africano con posesiones demoníacas y el exorcismo.

Resulta de interés examinar el tipo de rituales y cultos empleados por diferentes agrupaciones religiosas que pueden ser incluidas en los nuevos movimientos religiosos en diferentes países latinoamericanos y caribeños. Se trata de formas que promueven el movimiento, con frecuencia a través de cantos rítmicos y frases repetidas en ellos y por medio de la prédica, generalmente también de corte emotivo. Se realizan prácticas de sanación, se tiende a la posesión y a estados de éxtasis. Estas expresiones de intensa emotividad resultan atractivas presumiblemente por dos razones: en tanto se interconectan con problemas cotidianos y necesidades afectivas, y coinciden con formas preferenciadas por manifestaciones religiosas populares extendidas en la zona, en unos países más que en otros.

En resumen, las razones por las que se produce este reavivamiento son numerosas. Dado que la religión es un fenómeno multiterminado, que interactúa con diversos aspectos e incide 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 duda de que las insatisfacciones, desorientaciones y sentimientos de desprotección que caracterizan las crisis sociales potencian el recurso religioso como explicación, respaldo, esperanza y búsqueda de protección en lo sobrenatural.

El incremento religioso que se verifica se explica, entonces, entre otros factores, por las raíces psicológicas del fenómeno, por la función protectora de lo sobrenatural, por las dificultades para encontrar soluciones dentro de la propia sociedad y, por tanto, la creencia en la posibilidad de alcanzarlas fuera de ella, en lo *metasocial* (Houtart, 1992).

Estos hechos demandan otro análisis en la búsqueda de factores no muy directamente evidentes, como un posible agotamiento de las formas religiosas tradicionales, pero también un apoyo desde el exterior a 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 es necesario determinar las implicaciones sociopolíticas, por cuanto algunas de estas manifestaciones promueven actitudes descomprometedoras y evasivas, con un fuerte estímulo del individualismo, en especial de la salvación personal, aunque es preciso insistir en que no siempre es así, pues hay pruebas de proyecciones hacia problemas de la comunidad en grupos surgidos recientemente. Contra lo que ha sido afirmado por algunos, el pentecostalismo no es en modo alguno exclusivamente alienante y descomprometedor³, aunque la carga alienante bajo 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 el del protestantismo, sino de analizar de qué tipo de pentecostalismo se trata –justamente formas enajenantes se hacen presentes en zonas de mayor conflictividad social y política,

3 Ver el conjunto de artículos contenidos en Arce y Quintero (1997).

como Centroamérica y otros países de agudas contradicciones– y, por supuesto, sus derivaciones en cada país.

GLOBALIZACIÓN Y RELIGIÓN

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 que podemos coincidir con los que opinan que ha sido menos enfocada en su dimensión cultural e insuficientemente todavía en lo que respecta al campo religioso (Oro y Steil, 1997).

Este fenómeno alcanza en la actualidad su expresión más acabada y aguda con el incalculable crecimiento del carácter monopolista del capitalismo en su fase imperialista, que, si finalmente resultara ser la última de su evolución, es sin duda prolongada y de efectos hasta ahora crecientes en las condiciones de unipolaridad, 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 resto del 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 podríamos decir naturales del propio avance tecnológico, de las comunicaciones y en general del desarrollo de la humanidad, comprensible sobre todo si dicho desarrollo se hubiera producido de forma humanitaria y no a modo de imposición de culturas dominantes sobre otras dominadas.

Examinar la pobreza, y más aún 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 depende de diversos factores, en qué medida unos son ricos y 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 determinaciones variables; y 3) la pobreza y la miseria tienen una connotación básicamente económica, social, medible cuantitativamente, pero también otra moral, deter-

minable por categorías éticas, que nos conducen a considerar sobre todo la justicia, las condiciones en que una parte de la humanidad está sometida a vivir en buena medida sin esperanzas inmediatas de cambio (Ramírez Calzadilla, 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, electricidad y demás comodidades elementales del mundo actual, pero también a una vida digna, sin humillaciones.

Pretendo ahora, a fin 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.

LA RELACIÓN RELIGIÓN-POBREZA EN LAS CONDICIONES LATINOAMERICANA Y CARIBEÑA

La pobreza y la miseria que marcan a una buena parte del mundo actual son sobradamente conocidas. Quisiera, no obstante, hacer algunas escuetas referencias a índices del año 2002, que permiten suponer incrementos posteriores en América Latina y el Caribe⁴, 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. La deuda externa de los países de la región, en conjunto, es de unos 750 mil millones, más del doble que sólo década y media antes. Solamente entre 1992 y 1999 se pagaron por servicio de esa deuda 913 mil millones de dólares, lo que compromete hoy el 56% de los ingresos de exportaciones de bienes y servicios de la región.

En el presente siglo, el 44% de la población latinoamericana es pobre –mientras que en 1980 lo era el 39%. Es decir, actualmente son pobres 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 inequitativa del mundo: el 20% más rico de la

4 Los datos proceden 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 el programa de la televisión cubana Mesa Redonda Informativa emitido del 20 de abril de 2001.

población latinoamericana recibe un ingreso que es 19 veces superior al 20% más pobre.

Los índices de desempleo abarcan el 9% de la población, por lo que se da una paradoja, que irónicamente Franz Hinkelammert caricaturizó al afirmar que ser explotado es hoy una especie de privilegio como para sentirse afortunado⁵ (obviamente es peor no tener empleo). La situación se agrava realmente por 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 jubilación.

La mortalidad infantil en el primer año de vida es, como promedio, de 35 por mil nacidos vivos. El 13% de la población es analfabeta, sólo uno de cada tres estudiantes llega a la enseñanza secundaria. La tasa de homicidios que refleja la situación de pobreza, de extrema violencia en esta región, es de 300 por millón de habitantes, 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 Acuerdo de Libre Comercio de las Américas (ALCA), es conveniente insistir en el examen 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 de 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 ALCA y no buscan otras formas de asociación en reales condiciones de igualdad.

La religión y, obviamente, sus formas concretas de manifestarse no escapan a estos procesos sino que, por el contrario, tienen una incidencia de variable envergadura, dependiendo principalmente de circunstancias históricas y culturales. Se puede afirmar que es una regularidad que en circunstancias socialmente críticas, incluyendo básicamente las razones económicas –como acontece hoy en América Latina y el Caribe, según acabamos de ver–, la religión tiende a incrementarse y a incrementar 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.

⁵ Conferencia impartida en el Centro de Estudios Martianos, La Habana, el 17 de noviembre de 2000.

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, en cada una de las cuales el elemento que las identifica es la aceptación de lo sobrenatural, independientemente del modo en que sea concebido o representado. Esta forma de conciencia y fenómeno social tiene una capacidad de intervenir en múltiples campos, lo mismo en la subjetividad, la cultura, 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 no le reconocían aportes positivos, las organizaciones religiosas preservaron capacidad de influencia social y, en las actuales circunstancias de crisis, no sólo económica, la religión mundialmente atraviesa un significativo incremento o reavivamiento.

Las organizaciones religiosas tradicionales 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 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 lo que respecta 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 este sea superable y que haya 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 no tiende a la desaparición de las causas que generan diferencias, y con ellas pobreza y otras carencias entendidas

como naturales y por tanto eternas, sino a su atenuación. Al respecto, el Estado debe intervenir con una función de subsidiariedad mediante políticas de asistencia social y evitando los excesos, pero no haciendo desaparecer la iniciativa privada, lo que se valora como exceder sus atribuciones (Alonso et al., 2002). Respecto del socialismo, la posición de la Doctrina Social de la Iglesia es de deslegitimación. La crítica al capitalismo desde posiciones oficiales católicas es formal; respecto del 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)⁶.

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 la 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 socioeconómica y política del continente de carácter evidentemente injusto, cuya existencia era concebida como pecado social.

⁶ Las citas –no textuales– han sido extraídas de Antoncich y Sans (1986: 32-33, traducción propia).

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 (Houtart et al., 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 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 de la Teología de la Liberación (de católicos y protestantes de diferentes denominaciones), ni de la oposición entre doctrinas actuales y sistemas teóricos originales. Existen otras concepciones sobre la sociedad basadas en teologías que diferencian *lo mundano*, concebido como perverso, diabólico, del cual el creyente debe apartarse, y *lo celestial*, que incluye a la iglesia, hacia donde 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 tanto enajenantes como de protesta.

En la vida social práctica, por otra parte, insisto, el pueblo creyente acerca sus representaciones religiosas a sus propias condiciones, problemas, expectativas, esperanzas y también celebraciones. Las historias que se construyen alrededor de las figuras más devotas en nuestros pueblos, tenidas por milagrosas con oídos para los pobres y secularmente desprotegidos, nos conducen a afirmar que la condición

de popularización de las mismas reside justamente en que reflejan 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 estas figuras resultan victoriosas frente a las adversidades.

CONSIDERACIONES EN TORNO A LOS EFECTOS DE LA GLOBALIZACIÓN NEOLIBERAL 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, 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 a fin de evitar 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 el mundo, una especie de metodología para pensar la realidad con un curso inalterable y sin alternativas. En la práctica este fenómeno interviene 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 Steil, 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, 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 parte de 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.

En primer lugar, se puede suponer sin temor a equivocación que el movimiento de la religión en tales condiciones presenta 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.

Segundo, la lógica inferencia de que la crisis es resultante del fracaso del modelo racionalista occidental resulta en que la búsqueda

religiosa, y también filosófica y cultural, se oriente hacia el mundo no occidental con un consiguiente agotamiento, cuando no rechazo, de la tradición y, con 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 si nos atenemos a los modos con que se está verificando.

En tercer lugar, la globalización implica procesos de aceptación de otros modelos, de sincretismos, tal vez podríamos decir neosincretismos, y de borramiento de 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 bajo la forma de fundamentalismos, o nuevos fundamentalismos, siempre de nocivas consecuencias. Paralelamente se presentan posiciones de afianzamiento en las propias denominaciones, en lo que algunos líderes ecuménicos han llamado neodenominacionalismo, que trae como consecuencia el cierre del diálogo y del acercamiento entre iglesias y organizaciones religiosas en general, a veces producido por la búsqueda de relaciones más intensas con las respectivas denominaciones en el exterior a fin de obtener financiamientos, lo que en definitiva atenta contra el ecumenismo que desde los sesenta ha adquirido además proyecciones hacia lo social en América Latina y el Caribe.

En cuarto lugar, 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 con ella la religión. No son ilógicas las constantes denuncias de medios religiosos latinoamericanos respecto de la utilización de lo religioso con fines políticos, verificables en los recursos procedentes en grandes cantidades de los países ricos para expandir nuevos movimientos religiosos en el sur. Estos 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.

Finalmente, 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, por lo que resultan personalmente beneficiados; ciertas actitudes mercantilistas se han ido expandiendo en la administración de servicios religiosos, muy condenadas por practicantes convencidos y defensores de la pureza de su fe religiosa.

En síntesis, hay suficientes indicadores para concluir que hay una interrelación entre la globalización neoliberal y algunas formas religiosas dentro de los llamados nuevos movimientos religiosos. Esto es muy evidente en las coincidencias de sus proyecciones con respecto a los pobres, los desvalidos y la pobreza. La teoría y la práctica neoliberal conciben la desatención de los que no consumen, por tanto, de las grandes masas de pobres y desfavorecidos. Por su parte, en la prédica de varias de las iglesias en cuestión, sustentadas en la llamada teología de la prosperidad, se sostiene que el progreso económico es índice del respaldo divino, es decir, Dios da a quien lo merece por su dedicación religiosa, mientras priva de riquezas a los que sostienen una conducta no agradable a Dios. Por otra parte, dar, específicamente dinero, a Dios, o sea a la iglesia, comporta el recibir después. De todo ello se desprende que las megaiglesias son centros prestigiosos, y sus líderes, que disfrutan de ostensibles comodidades económicas, tienen la garantía del respaldo sobrenatural. No hay que ser teólogo para considerar que tales posiciones no son coincidentes con los contenidos evangélicos ni con las ideas religiosas tradicionales en América Latina y el Caribe.

BIBLIOGRAFÍA

- Alonso, Aurelio; Ramírez Calzadilla, Jorge; Jiménez, Sonia y Sexto, Luis 2002 "La Doctrina Social de la Iglesia", Departamento de Estudios Sociorreligiosos-CIPS, La Habana, mimeo.
- Antoncich, R. y Sans, J.M. 1986 *Ensino social da Igreja* (Petrópolis: Vozes).
- Arce, Reinerio y Quintero, Manuel (eds.) 1997 *Carismatismo en Cuba* (La Habana/Quito: Centro de Estudios del Consejo de Iglesias de Cuba/CLAI).
- Beckford, James A. 1983 "Young people and new religious movements. An introduction" en *Social Compass* (Louvain-la-Neuve) Vol. 30, N° 1.
- Berges, Juana 2001 "Los nuevos movimientos y sus implicaciones para el estudio del factor religioso" en *Caminos* (La Habana: Centro Memorial Martín Luther King) N° 22.

- Bilbao, G. 1975 "Espiritualidad del hombre latinoamericano" en *Panorama de la Teología Latinoamericana* (Salamanca: SELADOC/Sígueme). Tomo II.
- Bisnauth, Dale 1996 *History of religion in the Caribbean* (Trenton, NJ: Africa World Press).
- Boff, Leonardo 1993 "Religión, justicia societaria y renacimiento" en *Pasos* (San José) N° 45, enero-febrero.
- Erdely, Jorge 2002 *Cómo identificar una secta* (México DF: Publicaciones para el Estudio Científico de las Religiones).
- Frei Betto 1983 *Rumo a nova sociedade* (San Pablo: Paulinas).
- Frei Betto 1991 "Mística y socialismo" en *Casa* (La Habana: Casa de las Américas) N° 185, octubre-diciembre.
- Giménez, Gilberto 1978 *Cultura popular y religión en el Anahuac* (México DF: Centro de Estudios Ecuménicos).
- Houtart, François 1992 *Sociología de la religión* (Managua/La Habana: Nicaragua/CEA).
- Houtart, François 1997 *Religión, sociedad y mercado en el neoliberalismo. Tres ensayos* (México DF: Universidad Nacional Autónoma de México).
- Houtart, François et al. 2000 "Théologies de la libération" en *Alternatives Sud* (París: CETRI/L'Harmattan) N° 1.
- Lampe, Armando y Silva Gotay, Samuel (eds.) 1995 *Historia general de la Iglesia en América Latina* (Salamanca/Quintana Roo: Sígueme/Universidad de Quintana Roo) Tomo IV.
- Marcos, Sylvia 2000 "La luz del mundo. El abuso sexual como rito religioso" en *Revista Académica para el Estudio de las Religiones* (México DF) Tomo III.
- Martínez, A. 1989 *Las sectas en Nicaragua. Oferta y demanda de salvación* (San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones-DEI).
- Marzal, Manuel María 1975 "Evangelio y mitos populares. ¿Es posible una iglesia indígena en el Perú?" en *Panorama de la Teología Latinoamericana* (Salamanca: SELADOC/Sígueme) Tomo II.
- Masferrer, Elio 1991 "Nuevos movimientos y tendencias religiosas en América Latina" en *Religiones Latinoamericanas* (México DF) Tomo I, enero-junio.

- Masferrer, Elio (comp.) 2000 *Sectas o iglesias. Viejos o nuevos movimientos religiosos* (Bogotá: Asociación Latinoamericana para el Estudio de las Religiones-ALER/Plaza y Valdés).
- Míguez Bonino, José 1995 "Las iglesias protestantes y evangélicas en América Latina y el Caribe. Un ensayo interpretativo" en *Cuadernos de Teología* (Buenos Aires: Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos-ISEDET) Vol. XIV, N° 2.
- Oro, A.P. y Steil, C.A. (orgs.) 1997 *Globalização e religião* (Petrópolis: Vozes).
- Parker, Cristian 1986 *Religión y clases subalternas en una sociedad dependiente. Religiosidad popular urbana en América Latina. Un estudio de caso en Chile* (Lovaina: Université Catholique de Louvain).
- Rama, Carlos M. 1974 *La religión en el Uruguay* (Montevideo: Nuestros Tiempos).
- Ramírez Calzadilla, Jorge 2002 "Relación religión-pobreza en las condiciones de América Latina y el Caribe" en *Polifonia da miséria. Uma construção de novos olhares* (Recife: Massangana).
- Schafer, Heinrich 1992 *Protestantismo y crisis social en América Central* (San José: Departamento Ecueménico de Investigaciones-DEI).