

Respuestas religiosas latinoamericanas a los ajustes Socio-culturales de la globalización

Alicia Hamui Sutton*

En este comienzo del tercer milenio, estamos asistiendo al final de una era macada por la hegemonía del cristianismo europeo y por la creciente globalización de un cristianismo desterritorializado y descentrado. Ejemplos de ello son los movimientos espirituales de salvación individual, como el pentecostalismo evangélico y el movimiento carismático de renovación católica en América Latina. El presente artículo analiza cómo dichos movimientos basan su éxito en el pragmatismo de sus rituales ante agudas situaciones de crisis personales, dando respuestas rápidas y una sensación de seguridad, en la imagen de un Dios cercano y accesible para todos, en su adecuación a las nuevas condiciones del mercado, en su ajuste al proceso de ciudadanización, propio de las democracias modernas y en la satisfacción de las necesidades afectivas y espirituales de las personas en situación de intenso cambio, intentando crear nuevas identidades para restablecer el entramado social.

Palabras clave: Cristiandad, globalización, América Latina, democracia, pentecostalismo, Movimiento católico de renovación carismática

Latin American Religious Responses to Socio-cultural changes of Globalization

At the beginning of this third millennium, we are witnessing the end of an era marked by the hegemony of European Christianity and the globalization of a deterritorialized and decentered Christianity. Evangelical Pentecostalism and the Catholic Charismatic Renovation Movement are examples of this type of individual salvation spiritualism in Latin America. This article illustrates how these movements base their success on their ritual pragmatism with regard to personal crisis situations and the image of a near and accessible God. Moreover, the success of these movements is because of the adjustment to new conditions of the global market, the adaptation to the new processes of citizenship typical of modern democracies, and the satisfaction of spiritual and affective needs in a context of intense shifts trying to create new identities to reestablish the social framework of society.

Key Words: Christianity, globalization, Latin America, democracy, Pentecostalism, Catholic Charismatic Renovation Movement

Fecha de recepción: 09/11/04

Fecha de aceptación: 27/01/05

América Latina está experimentando un intenso cambio religioso al igual que otras regiones del mundo. El contexto cambiante e incierto de las últimas décadas, ha desatado procesos económicos, políticos, sociales y culturales diversos y plurales. En Latinoamérica, la democratización de los régimes políticos, el avance de la ciudadanización y la modernización económica han ido acompañados del empobrecimiento, la marginación y la violencia ante el retiro de la asistencia social del Estado nacional. El deterioro de los lazos colectivos y la solidaridad han desgarrado el tejido social desde la década de los setenta, aunque con mayor énfasis en los ochenta y noventa del siglo pasado. En este ambiente de intensas transformaciones, las religiones adquieren nuevas modalidades para incidir en la realidad, resolver las crisis individuales y grupales, así como ayudar a reconstituir la confianza y solidaridad necesarias para la convivencia. Con el desbordamiento de los límites institucionales de las religiones tradicionales, los sociólogos

de las religiones han ensayado nuevas explicaciones ante la insuficiencia de la teoría de la secularización para dar cuenta de la evidente necesidad humana de experimentar una vida espiritual más intensa en el ámbito de lo sagrado.

La globalización ha extendido una lógica tecnoeconómica que privilegia la funcionalidad y la eficiencia de los mercados en el renovado sistema capitalista. Sin embargo, ha descuidado el aspecto afectivo y existencial de las personas. El neoliberalismo latinoamericano ha seguido las normas internacionales para ajustarse a la globalización económica, lo que ha generado marginación y pobreza en amplias capas de su población, que se expresa en violencia, desolación e inseguridad. En este marco, ciertas modalidades religiosas que surgieron en el contexto de una intensa modernización en la región, durante el siglo XX, encuentran un espacio social propicio para su crecimiento y desarrollo en las nuevas configuraciones de

* Facultad de Medicina, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). lizhamui@hotmail.com

la sociedad global, que tiende a la desterritorialización. No obstante, estos movimientos religiosos muestran una ambigüedad ante el fenómeno global; por un lado, aprovechan en la medida de lo posible, los recursos tecnológicos, los beneficios económicos y los sistemas democráticos que defienden la pluralidad y la tolerancia y, por otro, rechazan los estragos sociales y la desigualdad que provoca. La hipótesis que se maneja en este artículo es que: los movimientos espirituales de salvación individual, como el pentecostalismo evangélico y el movimiento carismático de renovación católica, basan su éxito: 1) en el pragmatismo de sus rituales ante agudas situaciones de crisis personales, dando respuestas rápidas y una sensación de seguridad, 2) en la imagen de un Dios cercano y accesible para todos, 3) en su adecuación a las nuevas condiciones del mercado, 4) en su ajuste al proceso de ciudadanización, propio de las democracias modernas y sobre todo 5) en la satisfacción de las necesidades afectivas y espirituales de las personas en situación de intenso cambio, intentando crear nuevas identidades para restablecer el entramado social.

Este trabajo estará estructurado de la siguiente manera: para iniciar haremos una breve revisión sobre el cambio religioso global experimentado en las últimas décadas, principalmente en la cultura occidental. Después haremos una revisión general de la manera en que los sociólogos de la religión abordan actualmente el fenómeno de la revitalización de lo religioso en la vida pública. En un siguiente apartado ubicaremos en el contexto latinoamericano los cambios experimentados desde que el neoliberalismo hizo su aparición en la región: por un lado la tendencia a una mayor apertura democrática, al aumento de la conciencia ciudadana y al pluralismo y, por otro, el aumento de la pobreza y la marginación social. Una vez explicado este entorno, describiremos dos de los fenómenos religiosos más extendidos en el área y que responden a la renovada sensibilidad espiritual de los seres humanos en estas condiciones: el pentecostalismo evangélico y el movimiento carismático de renovación católica. Ambos redefinen la participación de los laicos y reelaboran la religiosidad popular.

1. EL CAMBIO RELIGIOSO GLOBAL

En este comienzo del tercer milenio, asistimos al final de una era marcada por la hegemonía del cristianismo europeo a través de un proceso dual caracterizado por una secularización avanzada en la modernidad tardía occidental y por la

creciente globalización de un cristianismo desterritorializado y descentrado. Europa occidental ha dejado de ser el corazón de la civilización cristiana, y el cristianismo en sus formas más dinámicas es menos europeo (Casanova, 2001: 418). El cambio del siglo XX al XXI, estuvo exento del fervor milenarista y de la angustia del fin de siglo que se manifestaron al final del primer milenio en la Edad Media dominado en Occidente por la ideología católica. Esta ausencia puede significar el agotamiento de la filosofía de la historia progresista característica de la Ilustración. La visión moderna del progreso y la filosofía teleológica de la historia, según los racionalistas ilustrados, tiene un origen judeo-cristiano y puede ser vista como la versión secular del milenarismo bíblico (Hervieu-Léger 1996:27). El idealismo moderno estuvo acompañado por la expansión del capitalismo y por visiones utópicas de un nuevo orden social antropocéntrico experimentado en la historia. Así, la creencia moderna en el progreso se alimentaba del milenarismo cristiano secularizado por un lado y del utopismo racional ilustrado por el otro. En este inicio de siglo, el milenarismo secular se ha debilitado, aunque no así el religioso; y el utopismo se ha colapsado, la promesa de un mundo mejor es un ideal que hoy se ve con escepticismo, de tal suerte que uno de los pilares que sostienen la creencia en el progreso histórico se ha derrumbado. Las críticas de los pensadores posmodernos van en ese sentido cuando hablan de lo insostenible de las grandes meta-narraciones. Al entrar en el siglo XXI, la historia ha dejado de tener un significado teleológico, progresista e inmanente y esta ausencia ha estado acompañada de un acelerado desarrollo tecnológico y notables revoluciones científicas en el ámbito de una nueva era global.

La crisis de las propuestas utópicas y de la filosofía progresista de la historia, ha abierto el camino al inesperado resurgimiento del milenarismo trascendental, cristiano y no cristiano. Por ejemplo, es sorprendente la vitalidad del protestantismo histórico tradicional¹ y el crecimiento sostenido de las versiones más milenaristas de las denominaciones cristianas como los Testigos de Jehová, los Mormones o los Adventistas del Séptimo Día. La comprensión de una interpretación moderna de Jesús como un líder carismático de un culto eschatológico ayuda a explicar la presencia de sectas milenaristas en la historia del cristianismo.

Lo interesante es que la menos milenarista de las corrientes cristianas es la católica, apostólica y romana. La adecuación a la modernidad y al mundo secular que experimentó después del Concilio Vaticano II, hizo que la Iglesia católica

¹ Por protestantismo histórico tradicional, me refiero a las corrientes que a partir de la Reforma han surgido desde el siglo XVI, tanto en Europa como en América. El luteranismo, el calvinismo, el anglicanismo y el anabaptismo fueron las primeras ramas que después tenderían a diversificarse en denominaciones tan importantes como los evangelistas, los baptistas, los pietistas, los adventistas o los fundamentalistas, entre otros. El "nuevo" protestantismo, surge en el siglo XX en los Estados Unidos y se desprende de los grupos evangélicos fundamentalistas. Se le refiere como pentecostalismo o, en su versión más carismática, neo-pentecostalismo. Es este último el que ha experimentado un crecimiento notable en las últimas décadas del siglo XX en América Latina.

aceptara el principio de historicidad y la continua revelación de los planes de salvación de Dios en y a través de la historia. Esta visión revelada debía ser adoptada para leer los signos divinos en todos los tiempos. En la dimensión espacial, el proceso interno de secularización implicó una reorientación en la interpretación del sentido del pasado, del presente y del futuro de la humanidad. A partir de ese momento, las acciones terrenales a favor de la justicia y la paz, así como la transformación del mundo, se volvieron una dimensión constitutiva de la misión divina de la Iglesia. Esta reorientación historicista ha llevado al catolicismo a abrazar una orientación progresista de la historia a pesar de su tradicional visión negativa de la era moderna, vista como una concatenación de herejías desde el protestantismo hasta el ateísmo comunista.

En esta perspectiva, el milenarismo personal del papa Juan Pablo II se expresó en las celebraciones del jubileo del año 2000, que fue interpretado como un claro signo de la gracia divina y como confirmación de su misión papal. En el sentido pragmático durkheimiano, estas festividades sirvieron para reforzar la potencialidad de las creencias religiosas y los rituales como expresión de la integración social al recrear los lazos de solidaridad de la comunidad imaginada de la Iglesia. También se encontró la liga entre la historia sagrada y la historia secular, al leer los signos de los tiempos en clave profética. De acuerdo con los planes redentores de Dios, los creyentes deben mostrar una actitud de arrepentimiento, de cambio en sus sentimientos, y un compromiso auténtico como condición para la realización de los designios divinos. Este tipo de estrategias están íntimamente relacionadas con la acción y pueden abonar el terreno de transformaciones sociales radicales².

En el contexto del fenómeno de la globalización, las relaciones entre las asociaciones religiosas, los Estados y la sociedad civil se reformulan y adquieren características globales y locales al mismo tiempo en modalidades distintas a las conocidas en la modernidad clásica. En esta última había una vinculación intrínseca entre Iglesia y Estado, ambos estaban definidos por el mismo principio dual de territorialidad y reclamos de monopolio: en el caso de la Iglesia, sobre los medios de salvación; y en el caso del Estado sobre los medios de la violencia legítima. La relación entre estas dos instancias de poder puede ser de colaboración, de dependencia y de complicidad, legitimándose una a la otra, o puede ser mutuamente excluyente y por lo tanto antagónica. La Iglesia, según Casanova (2001: 426), históricamente ha fusionado dos tipos de expresión religiosa que analíticamente podría definirse como

una comunidad de culto y una religión de salvación. La coexistencia de la Iglesia con una comunidad en un territorio político específico juega así un papel fundante en la constitución de la identidad de una nación. Sin embargo, no todas las religiones funcionan así, existen denominaciones religiosas, cultos o sectas que operan como religiones de salvación individuales.

El modelo de la fusión del Estado y la Iglesia fue desafiado por el liberalismo democrático y sigue siéndolo por el proceso de globalización. El estado liberal confrontó las intenciones monopólicas de la Iglesia al introducir la separación constitucional de la Iglesia y el Estado y, con ello, la libertad religiosa y la tolerancia a las distintas creencias. La globalización extiende este proceso soterrando el principio de territorialidad a varios niveles. La universalización y globalización de los derechos humanos desterritorializa la jurisdicción basada en el Estado, es decir, la persona humana es portadora de derechos inalienables y la libertad de conciencia es el más sagrado de estos derechos personales. El sistema mundial en Estados y los organismos e instituciones supranacionales limitan la soberanía territorial del Estado y socavan el principio territorial que fusiona al Estado con el mercado, la nación y la sociedad civil. La globalización también desgasta el modelo de la cultura y la religión nacional con base territorial, volviendo menos relevante esta asociación en el análisis y en la realidad (Hamui 2000: 154-169).

2. DE LA TEORÍA DE LA SECULARIZACIÓN, A LA TEORÍA DEL MERCADO RELIGIOSO

La tradicional teoría de la secularización europea postula un vínculo estructural entre la diferenciación en ámbitos sociales de la modernidad y el declive de la religión en este contexto. Dicha teoría da cuenta de los desarrollos europeos, sin embargo es insuficiente para explicar la intensa vitalidad y la gran pluralidad de las denominaciones religiosas con características salvacionistas en América, a pesar de la pronunciada separación del Estado y las asociaciones religiosas. Los estudiosos del fenómeno norteamericano, aplicando el modelo de la "elección racional", hablan de un mercado abierto, libre, competitivo y plural donde las ofertas de salvación individual se adecuan a las demandas de los potenciales consumidores de bienes espirituales. Desde esta perspectiva, los bajos índices de religiosidad europeos se explican a partir de instituciones religiosas casi monopólicas altamente reguladas, como en

2 La celebración mundial del año nuevo 2000 se experimentó como el primer festejo colectivo común global en la historia de la humanidad. La transmisión simultánea y recíproca en las cadenas televisivas durante las 24 horas de ese día alrededor del planeta hicieron del evento un asunto especial. Se trató de una fiesta secular exenta de simbolismo o significado religioso, sin embargo puede ser interpretado como un evento sagrado, en términos de Durkheim, pues fue la primera celebración colectiva virtual que reúne a la humanidad, en la simultaneidad espacio-temporal, en una era común.

Polonia o en Irlanda, o mercados religiosos oligopólicos. Lo interesante es notar que a pesar de los esfuerzos de agrupaciones religiosas diversas por extender sus movimientos en Europa, que de hecho cuenta también con un mercado abierto y plural, éstos no han tenido éxito, pues no han logrado movilizar a las poblaciones hacia una mayor demanda religiosa. Ante el desgaste de las instituciones religiosas tradicionales las personas prefieren alejarse que acoger movimientos religiosos alternativos.

Con la secularización, el cristianismo, al pasar de ser un culto comunitario a la situación del Estado nacional, perdió su habilidad para funcionar como una religión de salvación individual. Sin embargo, las necesidades espirituales no siempre permanecen constantes en todos los tiempos y en un espacio social y geográfico determinado; las condiciones históricas son cambiantes y así también las respuestas personales y colectivas. Como sostiene Toby Lester (2002: 44) los misioneros de los nuevos movimientos cristianos en América Latina y en Asia se están moviendo de sur a norte logrando bastante éxito en su expansión; su potencial es enorme a futuro y en unas cuantas décadas podríamos ver a un norte secular definiéndose a sí mismo ante un sur ampliamente cristianizado.

No obstante, para comprender el fenómeno religioso, no sólo en Europa o en Norteamérica sino en el mundo entero, deberíamos pensar en las religiones más como sistemas culturales (Bastian 1998: 335) que como monopolios o mercados religiosos. Uno de los efectos que sobre los sistemas culturales ha tenido la globalización es la desterritorialización, es decir, el desarraigamiento de los fenómenos culturales de sus territorios "naturales", donde los territorios, más que definidos por su dimensión geográfica, se distinguen como espacios imaginados, como mapas mentales. La globalización ha empezado a soltar las ataduras de los Estados soberanos, pues sus fronteras se vuelven más porosas. El sistema mundial de Estados, heredado de la era moderna, no está desapareciendo; sin embargo, los Estados están estableciendo redes de intercomunicación cada vez más fluidas. Las personas y sus identidades, bienes y firmas comerciales, sistemas mediáticos y de comunicación, movimientos sociales y ámbitos de la vida pública transgreden las fronteras nacionales y se vuelven expresiones transnacionales.

Con la globalización, lo local adquiere preponderancia sobre lo nacional, lo nacional se fragmenta en unidades

particulares más pequeñas que así se mantienen. Lo "glocal" es también una manifestación de la desterritorialización que caracteriza a la modernidad tardía: los espacios locales o regionales, las comunidades reales o imaginadas, las identidades, los grupos étnicos, los subgrupos..., ganan autonomía espacial en el ámbito del Estado nacional al que habían estado circunscritos hasta entonces. La humanidad global se convierte en una unidad auto-reflexiva y auto-referencial, sin embargo la humanidad en sí misma no puede constituirse en un grupo identificado o en comunidad imaginaria, en términos de Benedict Anderson (1991). Las identidades individuales y colectivas son necesariamente plurales, requieren del "otro" para darse cuenta de sus propias particularidades. Así, la sociedad global se convierte en un espacio transnacional, en una red de asociaciones, movimientos, organizaciones y comunicaciones que trascienden los *Estados nacionales* definidos territorialmente, pero que en sí mismas no son dominios o sociedades organizadas con base en un territorio.

En torno a la religión, la globalización ha facilitado el retorno de las viejas civilizaciones y las religiones mundiales, no sólo como unidades de análisis sino como sistemas culturales significativos y como comunidades imaginarias, inclusive compitiendo con las naciones entendidas también como comunidades imaginadas. Las religiones pueden incidir en las identidades locales por su carácter transnacional, por lo que la globalización representa para ellas la gran oportunidad de liberarse de las limitaciones del esquema del Estado nacional y la oportunidad de recuperar su dimensión transnacional y su rol de liderazgo amplio. La globalización también representa una gran amenaza en la medida en que desterritorializa los sistemas culturales y puede disolver la liga intrínseca entre tiempo sagrado, espacio sagrado y pueblo sagrado, conceptos comunes a todas las religiones mundiales y con ello socavar la vinculación esencial entre las historias, los pueblos y los territorios que han definido a las civilizaciones (Casanova 2001: 428). Dos buenos ejemplos de la reconfiguración religiosa en las últimas décadas del siglo XX, los encontramos en dos versiones del cristianismo actual: el pentecostalismo y el movimiento carismático de renovación católica en América Latina.

3. AVANCES DE LOS NUEVOS MOVIMIENTOS RELIGIOSOS EN AMÉRICA LATINA

3.1. El pentecostalismo “glocal”

La diversidad eclesiástica del protestantismo³, su flexibilidad institucional y la fuerte permeabilidad de sus agrupamientos religiosos a los cambios globales lo vuelven especialmente interesante para analizar el cambio social. Los protestantismos liberales históricos están perdiendo pertinencia en beneficio de los protestantismos de tipo sectario, es decir, los protestantismos más acordes con la modernidad secularizada, ven que su base social disminuye, mientras que los de tendencia evangélica aumentan (Willaime 1996 : 61). El pentecostalismo en el mundo y en América Latina, en particular, se caracteriza por ser un protestantismo emocional de masas que recluta a sus seguidores esencialmente entre las capas subalternas de la población, mismas que han sido afectadas por el cambio social y cultural. La deslegitimación, en esas capas sociales, de los grandes aparatos de regulación, que son el Estado y la Iglesia, favorece las expresiones de una religión de proximidad –más móvil, ligera y efervescente–, en una situación de crisis, de desestabilización sociocultural, de ruptura (Zermeño 1996: 14-37). La referencia al “Espíritu Santo” y la experiencia de un Dios inmediato que interviene concretamente en la vida terrenal, pueden ofrecer recursos simbólicos congruentes en una situación de cambio y de movilidad. Esto puede ser una manera de entrar en la modernidad, una modalidad que acusa la ruptura con lo religioso institucional descalificado, a la vez que revalora una cultura religiosa tradicional, indígena: la ruptura está inscrita en la permanencia, la innovación religiosa en la tradición (Bastaian 1997: 33-35). Aunque reactiva formas tradicionales y no democráticas de poder –modelo de pastor-patrón autoritario– y aunque parece muy ligado a los rasgos culturales tradicionales, el pentecostalismo en América Latina puede también constituir un modo de entrada paradójico en la modernidad, al mezclar elementos de protesta contra la modernidad con elementos de testimonio de esa misma modernidad. En tanto que afirmación religiosa autónoma en relación con los grandes aparatos de regulación de las creencias que son el Estado y la Iglesia católica, en todo

caso el pentecostalismo es vector de modernidad religiosa contribuyendo a la pluralización de lo religioso y a su individualización.

Hay autores como Manuel Vázquez (1999: 1-20) que incluso consideran que las nuevas religiones populares contribuyen a la construcción de un nuevo ciudadano en el contexto de la democratización de América Latina a partir de la década de los noventa, pues las agrupaciones religiosas actúan en la reconstitución del tejido social al desarrollar estrategias para combatir la pobreza causada por el modelo económico neoliberal implementado por los gobiernos nacionales. En la medida en que la sociedad civil se ha pluralizado en Latinoamérica, también las religiones se han fragmentado; así mismo, el enfoque de los estudios se ha movido de los acercamientos institucionales de los setenta y los ochenta, enfocados principalmente en las élites eclesiásticas en su relación con las autoridades estatales, a las investigaciones más empíricas que dan cuenta de la manera en que las personas viven su religión (Giménez 1996). La imagen que emerge de estos estudios es contradictoria; por un lado, el pentecostalismo se orienta al sectarismo religioso que divide a las comunidades indígenas al rechazar las prácticas rituales centrales a la espiritualidad de los pueblos americanos –como la participación en las fiestas patronales del pueblo, el uso de tabaco y de alcohol o la adoración de imágenes–, consideradas por los pentecostales como formas de paganismo e idolatría. Por el otro lado, pentecostalismos autóctonos están emergiendo como un fenómeno donde se mezcla el misterio del Espíritu Santo con visiones indígenas del mundo, animadas por fuerzas supranaturales. Esta mezcla ha permitido re establecer la autoridad de los chamanes tradicionales como pastores pentecostales que pueden curar y exorcizar espíritus malignos (Bastian 1997: 38).

El éxito del pentecostalismo al desafiar a la hegemonía católica se debe en parte a que provee de un “cielo seguro” ante la desintegración anómica, así como una estructura institucional, prácticas y narrativas que ayudan a navegar en un mundo amenazante e inseguro. El pentecostalismo es un “culto de aflicción” que trata con predicamentos concretos de la vida real a nivel personal y familiar. En contextos de violencia, como los de los cinturones de miseria que rodean a las urbes latinoamericanas, donde la criminalidad, las luchas entre

3 Desde la Reforma en el siglo XVI, el protestantismo que aparece como reacción a lo que los reformadores consideraban abusos de la Iglesia Católica Apostólica Romana, surgieron varias tendencias interpretativas y grupos con prácticas distintas que enfatizaban ciertos aspectos de las escrituras sagradas y de las tesis desarrolladas por su fundador, Martín Lutero. Algunas de las iglesias protestantes consideradas como históricas o tradicionales que surgieron en los siglos XVI, XVII, XVIII y XIX y que han transitado por procesos de institucionalización acentuados son: el luteranismo, el anglicanismo, al anabaptismo, el calvinismo, el puritanismo, la iglesia metodista, la bautista y la presbiteriana, así como el evangelismo. Algunas de estas corrientes se desarrollaron con más fuerza en los Estados Unidos, como la versión evangelista que desde el siglo XVIII desarrolló un movimiento masivo hacia un “Gran Despertar” dirigido a la población más humilde y con un gran apego a la interpretación literal de las sagradas escrituras. Los evangelistas desplegaron una gran actividad misionera de donde surgieron nuevos movimientos como el adventista o el fundamentalista y, en el siglo XX, el pentecostalismo evangélico. El protestantismo sigue siendo una religión viva y cambiante donde se debaten temas de actualidad como el de las modalidades del culto, la modernización del lenguaje litúrgico, la fusión con otros credos, la interpretación de la Biblia y su relación con la verdad científica, así como los problemas del devenir social y político del entorno.

pandillas y las policías son muy intensas, los evangélicos interpretan la realidad como un escenario de luchas cósmicas entre el bien (Jesús) y el mal (Satán), este último representado por los traficantes, pistoleros y delincuentes en general. Al vincular estas estrategias religiosas con el ámbito de lo público, los espacios religiosos pueden ser los contextos donde los individuos aprenden responsabilidad y el cuidado de sí mismos y de otros, es decir, donde se desarrolla una cultura cívica. La infraestructura religiosa de América Latina juega un rol importante en modelar a los "sujetos populares" imbuidos de una ética de participación pública y la capacidad de proponer alternativas al autoritarismo y al clientelismo. Puede, entonces, existir un vínculo entre las prácticas culturales cotidianas y la política electoral.

Rowan Ireland (1999:111-136) sostiene que el pentecostalismo, al igual que movimientos similares, contribuye al desarrollo de la democracia en América Latina, pues la formación de sujetos comprometidos deviene en ciudadanos responsables. Siguiendo el paradigma de Tocqueville, argumenta que la participación en las iglesias deviene en asociaciones civiles. En la medida en que la densidad de las asociaciones religiosas se incrementa, los beneficios mutuos por el intercambio entre ellos y la competencia nutren las nociones de confianza y concepciones del bien común entre los sujetos populares. El resultado es el enriquecimiento sustutivo de la comunidad cívica, la que a su vez constituye el espacio idóneo para que la democracia política florezca, aun en condiciones de cambio acelerado. Tal vez el paralelo con lo que el protestantismo histórico fue en los siglos anteriores para la sociedad norteamericana no se aplique del todo a la realidad latinoamericana donde las formas culturales se rigen bajo otros supuestos; sin embargo, lo que no podemos negar es que el pluralismo religioso es un fenómeno creciente y que las voces de la diversidad social latinoamericana cada vez se dejan oír con más fuerza.

Los cambios en América Latina no se han restringido al proceso de democratización política; muchos de los predicamentos a los que se enfrentan las religiones vienen de la presión creada por las transformaciones económicas. Mucho se ha escrito sobre el fracaso del modelo de sustitución de importaciones, dramatizado por la década perdida de los ochenta. Los efectos sociales de este cambio, sobre todo para las clases más pobres, han tenido costos socio-culturales profundos. La desregulación de los mercados ha significado el alejamiento del Estado y particularmente de los programas de bienestar social. El recorte del gasto social junto con el relativo declive del sec-

tor industrial ha tenido como resultado desempleo y medidas de austeridad como salarios congelados y devaluaciones de las monedas. Esto ha incrementado la pobreza y la desigualdad. Los pobres latinoamericanos han reaccionado a esta situación desechar las estrategias de sobrevivencia vinculadas con sus raíces y acogiendo en vez la economía informal. Un componente central del crecimiento del sector informal son las iniciativas de autoayuda como la creación de centros de cuidado de niños o los comedores populares, muchos de los cuales han recurrido a las iglesias, mismas que funcionan como redes flexibles de ayuda mutua donde la gente pobre no solo recibe caridad, sino que invierten ahí sus propios recursos disponiendo a su vez de los de la institución. Estos recursos van desde el espacio físico, las referencias de trabajo, los créditos iniciales y el entrenamiento vocacional hasta sistemas curativos alternativos para sobrelevar la pobreza que incluyen los tratamientos psicosomáticos⁴.

Un factor adicional a considerar es la manera con que las iglesias evangélicas "domestican" el típico machismo latinoamericano. Las mujeres y los niños pobres han sido el grupo más vulnerable ante la reestructuración económica (Serret 2000: 47-68), de ahí que no sea extraño que la mayoría de los asistentes a las iglesias evangélicas sean ellos. Aunque no podemos deducir las tasas de conversión religiosa por el éxito de las funciones sociales de las iglesias, se puede afirmar que la habilidad de las iglesias para responder a las presiones económicas de una localidad puede coadyuvar a la participación de las personas en determinada asociación religiosa. Al ofrecer estrategias exitosas para abordar los cambios socioeconómicos, las iglesias encuentran un camino para captar miembros potenciales. No obstante, la afiliación y la conversión tienen otra lógica, puesto que la doctrina y las demandas pastorales no siempre coinciden con los aspectos pragmáticos de la vida religiosa.

3.2. La Iglesia ante el cambio: El movimiento Católico de Renovación Cristiana

La versión católica de la pentecostalización de la religión popular en América Latina ha sido la emergencia del movimiento carismático de renovación católica (MCRC), las comunidades eclesiásticas de base y de los grupos de laicos, entre otras. El MCRC comenzó en 1967 en las universidades estadounidenses. En 1969 se publicó, en la conferencia episcopal de Estados Unidos, un estatuto exhaustivo y favorable relativo al MCRC y en 1975 el papa Pablo VI pronunció un detallado

⁴ Hay autores como Andrew Chesnut (1997), que según Kenneth P. Serbin, (1999: 104-109), sobredimensionan las capacidades curativas del pentecostalismo y sus bondades, así como su crecimiento potencial; este último sostiene que el aumento en la institucionalización del movimiento va en detrimento de su atractiva espontaneidad, así como de la dimensión íntima de las reuniones religiosas, características que limitan su crecimiento y universalización.

discurso a una audiencia especial de 10 000 carismáticos que asistían a una conferencia en Roma. El cardenal León Joseph Suenens, de Bélgica, miembro participante en el Concilio Vaticano II, se convirtió en el patrocinador del movimiento dentro de la jerarquía católica, pero muchos de sus líderes más destacados eran seglares. A pesar del esoterismo cultural de algunos grupos independientes, como los latinoamericanos, el movimiento se define como ortodoxo en el plano doctrinal. Su culto es extático, aunque por lo general más sereno que el de los pentecostales y al igual que los protestantes ponen énfasis en el evangelismo y la fe personal en Cristo.

La nueva evangelización promueve simultáneamente la inculturación y la unidad con la jerarquía católica, un fenómeno que hemos denominado como "glocal". El énfasis en la renovación espiritual y emocional, en la devoción y en las experiencias en grupos pequeños, junto con el respeto por la autoridad clerical y la ortodoxia, son ingredientes que en el mercado religioso hacen de estos movimientos competidores atractivos, ya que a través de ellos, la Iglesia católica responde a las necesidades individuales y locales, al mismo tiempo que reafirma los principios de unidad y universalidad de la tradición histórica que la caracteriza.

El papel de la Iglesia católica en las transformaciones de las sociedades latinoamericanas ha sido diverso. Hay estudiosos, como Anthony Gill (1998), cuya hipótesis sostiene que la Iglesia católica asumió un papel crítico contra los regímenes autoritarios y dictatoriales en América Latina, ahí donde la competencia religiosa, es decir, el pentecostalismo, era más fuerte. Por ejemplo, en los países centroamericanos, la opción de la jerarquía católica fue por los pobres y tomó el legado del Concilio Vaticano II para participar activamente en lo político con el objetivo de crear sociedades más justas. Las estrategias concretas fueron la creación de comunidades de base, el reconocimiento de la religiosidad popular en las localidades y la expansión de la teología de la liberación como justificación ideológica en las décadas de los setenta y ochenta. En los países donde los nuevos movimientos religiosos no se habían expandido significativamente, como en Argentina, la Iglesia permaneció aliada con el Estado aun en contra de los intereses de sus feligreses, privilegiando la relación de los obispos del alto clero con las autoridades estatales (Serbín, 1999: 136-140).

Juan Pablo II desde finales de la década de los setenta, encabezó una revolución global en pro de la defensa de los derechos humanos. La Iglesia en el ápice -el papa, la curia

vaticana, los cardenales- ha dejado de ser una institución predominantemente italiana. Juan Pablo II, como obispo de Roma, asumió el rol de hablarle al mundo, también se volvió un viajador por todo el orbe proclamando la sagrada dignidad de la persona humana. Como expresa Casanova (2001: 434), quiere ser visto no sólo como santo padre de todos los católicos sino como padre común de los hijos de Dios y como un vocero que defiende a la humanidad. La Iglesia católica ha abrazado la globalización dando la bienvenida a la liberación de los límites territoriales de las soberanías nacionales que restringían los proyectos universales de la Iglesia. No obstante, esta acogida no ha sido acrítica; la Iglesia se ha mantenido como una de las voces públicas que aún quedan cuestionando la globalización capitalista, demandando la humanización y moralización de las economías de mercado, así como una división internacional del trabajo y de los recursos mundiales más justa y equitativa. El discernimiento selectivo de los elementos de la globalización, que incluso llegan a parecer contradictorios, es un rasgo característico de la nueva tonalidad religiosa del fin del milenio. Se utilizan los medios de la globalización para combatir la globalización.

Además de la supremacía papal y de la centralización del gobierno de la Iglesia en las últimas décadas, ha habido un resurgimiento impresionante de la dimensión transnacional⁵ como lo muestran el concilio ecuménico, los sínodos, los movimientos laicos vinculados a la Iglesia, las redes de intelectuales, los encuentros internacionales y los centros de peregrinación transnacionales como la Basílica de Guadalupe en México. En este contexto globalizado, el diálogo interreligioso es más importante para el futuro de la fe, que el diálogo entre la Iglesia y el Estado, aunque es importante que el diálogo se mantenga mientras el Estado siga vigente. Y de estos diálogos interreligiosos, el que definirá en gran parte el devenir de la humanidad en este siglo, será la conversación entre los cristianos y los musulmanes, que aún no está muy avanzada.

En América Latina, uno de los movimientos laicos más extendidos y dinámicos desde la década de los setenta ha sido el MCRC, mismo que ha sido aprobado por los episcopados nacionales en la región, a pesar de los recelos iniciales por el parecido de este movimiento con las sectas a las que tanto combatían. Según los datos de su oficina central en el Vaticano, el MCRC, cuenta con más de 70 millones de personas en más de 200 países del mundo, de los cuales 25 pertenecen a Latinoamérica. En su artículo "A preferential option for the spirit: The Catholic Charismatic Renewal in Latin America's new religious economy", Andrew Chesnut (2003: 55-85), analiza,

5 Con transnacional nos referimos a las organizaciones que se estructuran de manera supranacional, es decir, más allá de los límites Estado-nación.

desde el punto de vista de la teoría de la economía religiosa, las razones por las cuales este movimiento ha tenido tanta aceptación y un rápido crecimiento. La tesis principal del autor es que se trata de un movimiento que maneja los mismos recursos del pentecostalismo como el uso de los medios masivos de comunicación y otras técnicas de evangelización similares a las practicadas por los misioneros. El MCRC, por lo tanto, logra competir exitosamente ofreciendo un producto atractivo a la religiosidad popular con estrategias como propiciar la relación de los individuos con el Espíritu Santo, una mayor participación en la liturgia, la formación de grupos pequeños de oración donde se establece un contacto más personal, comunidades de fe, legitimación del estado secular, así como la curación de las enfermedades y de los males psicológicos en épocas de crisis y de desintegración social. Las diferencias significativas con el pentecostalismo son la adoración de la virgen María y el reconocimiento del papa como la máxima autoridad de la Iglesia católica, es decir, se afirma el dogma y la estructura vertical de la institución. El MCRC incluso ha desplazado a las comunidades eclesiásticas de base (CEB), que funcionaron en los setenta y ochenta con una ideología más comunitaria, e incluso marxista, cuya búsqueda estaba enfocada a la justicia social. El MCRN ofrece un trato individualizado que resulta atractivo a sus seguidores; es por ello que los laicos han ido abandonando poco a poco las CEB para sumarse al MCRC, que sustituye la dimensión justicialista por otra más espiritual.

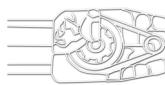
COMENTARIOS FINALES

Las transformaciones experimentadas en los ámbitos económico y político al cambio del milenio, han provocado la reconfiguración de lo social. La definición de nuevas identidades globales y locales, así como la defensa de espacios sociales restringidos, ante la incertidumbre de la libertad irrestricta preconizada por el mercado capitalista, han hecho que los sistemas religiosos encuentren medios propicios para la difusión de sus doctrinas y acción social. Particularmente en América Latina, la introducción del modelo neoliberal y el retiro parcial de las funciones sociales del Estado, que pasó de ser benefactor a ser regulador, han abierto espacios a otras organi-

zaciones, como las iglesias y las organizaciones no gubernamentales, para desplegar su labor en la atención asistencial. Paliar los efectos del desgarre del tejido social con opciones espirituales de salvación individual, así como los conflictos y la violencia que generan dichos reacomodos, sobre todo en las áreas más pobres y marginadas, ha sido una de las tareas que con mayor intensidad han asumido los movimientos religiosos recientes que han encontrado eco entre los latinoamericanos.

Lo notable del fenómeno religioso al que estamos asistiendo es que presenta características que pueden acomodarse a la nueva situación político-económica regional, al promover valores como el individualismo, la participación y el compromiso voluntario en asociaciones sociorreligiosas. Estos ingredientes, que constituyen un capital social importante, también coinciden con los supuestos de los sistemas democráticos, a los que habría que agregar la libertad de elección de los ciudadanos que optan por proyectos alternativos que conviven en un mismo marco social. La pluralidad religiosa, y específicamente los dos movimientos tratados aquí –el pentecostalismo y la renovación carismática–, son expresión de este ajuste, en el cual la jerarquía católica ha tendido a perder el monopolio religioso y los privilegios políticos que mantuvo por siglos. Se trata de un ajuste que tiende a modelar un esquema que hoy coloca al Estado como el defensor de los derechos humanos, la laicidad, la libertad de creencias, la tolerancia, la apertura y la igualdad de las asociaciones religiosas ante la ley, y en este sentido refuerza los valores democráticos.

Las religiones han resurgido como fuerzas poderosas, aunque no exentas de las ambivalencias y las contradicciones que se experimentan en el ámbito de las interacciones interpersonales, y tienen el potencial de actuar como restauradoras de la cohesión social, o como instauradoras de dinámicas de exclusión, basadas en consideraciones morales, que tienden a fragmentar e incrementar el conflicto y la intolerancia social. En el contexto global que se experimenta en este cambio de milenio, los actores supranacionales, los Estados nacionales y las autoridades locales, tienen la tarea de encontrar mecanismos que, sustentados en parámetros comunes como la defensa de los derechos humanos, permitan una convivencia armónica entre las diversas agrupaciones humanas.



Referencias bibliográficas

Anderson, B. (1991) *Imagined Communities*. London: Verso

Bastian, J. (1997) *La Mutación Religiosa en América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica* México: Fondo de Cultura Económica

----- (1997) *La mutación religiosa de América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica

----- (1998) "The new religious map of Latin America: causes and social effects". *Cross Currents*, 48 (3), 330–346

Casanova, J. (2001) "2000 presidential address: Religion, the new millennium, and globalization". *Sociology of Religion*, 62 (4), 415–441

Chesnut, A. (2003) "A preferential option for the spirit: the catholic charismatic renewal in Latin America's new religious economy". *Latin American Politics and Society*, 45 (1), 55–85

----- (1997) *Born Again in Brazil: The Pentecostal Boom and the Pathogens of Poverty*. New Brunswick: Rutgers University Press

Gill, A. (1998) *Rendering unto Caesar. The Catholic Church and the State in Latin America*. Chicago: University of Chicago Press

Hamui, L. (2000) "La religión como recurso cultural en la era de la globalización". *Efectos sociales de la globalización*. Liz Hamui-Halabe (comp.) México: Noriega Editores

Hervieu-Léger, D. (1996) "Por una sociología de las nuevas formas de religiosidad: algunas cuestiones teóricas previas" *Identidades religiosas y sociales en México*

Ireland, R. (1999) "Popular religions and the building of democracy in Latin America: Saving the Tocquevillian parallel" *Journal of Interamerican Studies and the World Affairs*, 41 (4), 111–136

Jiménez, G. (coord.) *Identidades religiosas y sociales en México*. México: IFAL, UNAM

----- (coord.) Instituto Francés de América Latina, Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México. México

Lester, T. (2002) "Oh, Gods". *The Atlantic Monthly*, 289 (2), 37–45

Serbin, K. (1999) "Rendering on to Cesar: The Catholic Church and the State in Latin America". *Journal of Interamerican Studies and the World Affairs*, 41 (2), 136–140

----- (1999) "Born again in Brasil: The Pentecostal Boom and the Pathogens of Poverty". *Journal of Interamerican Studies and the World Affairs*. 41 (1), 104–109

Serret E. (2000) "Mujeres en un mundo globalizado. Entre la tradición y el feminismo". En Hamui-Halabe (coord.) *Efectos sociales de la globalización*. México: Noriega Editores

Vásquez, M. (1999) "Toward a new agenda for the study of religion in the Americas". *Journal of Interamerican Studies and the World Affairs*, 41 (4), 1–20

Willaime, J. (1996) "Dinámica religiosa y modernidad". *Identidades religiosas y sociales en México*. Gilberto Giménez (coord.) México: Instituto Francés de América Latina, Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México

Zermeño, S. (1996), *La Sociedad Derrotada*. México: Siglo XXI Editores, UNAM