

Movimientos y transformaciones en la religiosidad de América Latina y el Caribe

Lic. Juana Berges Curbelo (CIPS)

Lic. Silvio Platero Irola (CEA)

Introducción

A nivel internacional se advierte un proceso de rápida expansión de modalidades de organización religiosa que ha alcanzado particular impacto en América Latina y el Caribe introduciendo variaciones respecto a lo que se percibe más tradicional en los países del área.¹ A la vez, y bajo la influencia de lo que ocurre, se ha comprobado un decrecimiento de membresías, capacidad de influencia y posibilidades de intervención social así como modificaciones litúrgicas y teológicas en iglesias y otras agrupaciones religiosas por tiempo instaladas, las que de distinto modo han incidido en la construcción de la identidad cultural.²

De tal manera, el campo religioso latinoamericano y caribeño ha pasado a un nivel de mayor complejidad, acentuadamente desde los 60 y 70 del siglo XX. Irrumpen grupos nacidos localmente o llegados desde otros ámbitos para integrar un amplio escenario. Entre ellos se incorporan o crecen religiones orientales o variantes de estas a través de la acogida de elementos específicos. Manifestaciones que habían tenido escaso peso e influencia, como el Islam, anuncian su despertar³. Organizaciones de corte neopentecostal y neocarismático se están extendiendo generando procesos de conversión y reconversión. Especial presencia han ganado las expresiones que se identifican en la amplia red que conforma la Nueva Era.

En este contexto las religiones amerindias se fortalecen y reivindican públicamente sus derechos. Se produce la difusión de religiones africanas, surgidas en las condiciones americanas de esclavitud incluso en zonas donde antes no alcanzaban repercusiones, aunque también con variaciones de contenido y forma o mezclando rasgos propios con los de otras religiones en nuevas articulaciones.

En el gran conjunto de expresiones de los Nuevos Movimientos es posible encontrar grupos que enfatizan rasgos o elementos mesiánicos, fundamentalistas, apocalípticos, esotéricos, etc. Difieren por el origen, manera de establecerse, antigüedad, creencias y prácticas, liderazgos,

¹ Y todo esto a pesar de la fuerte oposición que le hacen las denominaciones tradicionales y, sobre todo, la privilegiada situación de la Iglesia Católica. Ver: Fernández Domínguez, Rafael; La libertad religiosa en el marco de los derechos humanos. Su expresión legislativa en América Latina y el Caribe, Colección Reflexiones No. 3, Centro de Estudios sobre América, 2005.

² Nos basamos sustancialmente en el Informe final del Proyecto “Los llamados Nuevos Movimientos Religiosos en el Gran Caribe. Características e incidencias sociales y sobre religiones tradicionales y el ecumenismo”, realizado por el Centro de Estudios sobre América (CEA) que dirigió la investigación con la participación de investigadores del Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas (CIPS) con el aporte del Centro de Estudios del Consejo de Iglesias de Cuba (CE-CIC), y el respaldo del Consejo Mundial de Iglesias. Además de los autores del presente ensayo, participaron en la ejecución del Proyecto, Jorge Ramírez Calzadilla y Pedro Triana y se contó con la contribución de colaboradores de las instituciones referidas. El estudio se propuso sistematizar informaciones, crear una base de datos, determinar factores incidentes en la expansión de nuevas modalidades religiosas y examinar, en lo posible, consecuencias en el campo religioso y social.

³ En EEUU se asegura que puede llegar a ser la segunda religión más numerosa. Ver: Aurelio Alonso Esquema global y religión: la hegemonía estadounidense. En Globalización Religiosa y neoliberalismo, Vol I. Publicaciones para el Estudio Científico de las Religiones, México, 2004:58 Cita a Carla Power y Allison Samuels. Batting for souls. Newsweek, 30-10-95. En casos como estos lo novedoso es sobre todo la revitalización y expansión fuera de las fronteras donde nacieron y se desarrollaron.

teorías, proyecciones hacia el individuo, el espacio religioso y la sociedad, exteriorizaciones culturales y tipos de organización (incluyendo entidades convertidas en empresas de negocios que invierten capitales y levantan grandes y lujosos templos). En algunas, los estudiosos advierten acciones perniciosas, como el estímulo a una fe intimista, individualista, que deriva en actitudes socialmente descomprometedoras y una extrema sujeción o dependencia, en especial, del líder. Sin embargo, puede suponerse que no todas estas novedosas formas religiosas resulten socialmente nocivas, ni que siempre se desconozcan valores éticos. Se divulgan, además, otras corrientes religiosas. Se destaca la Teología de la Prosperidad, sustentada en criterios económicos opuestos a tradiciones teológicas cristianas.

Los indicadores del crecimiento religioso operan dentro de condiciones generales de crisis, de la que se derivan búsquedas de alternativas espirituales y de modelos de vida. Incide en este cuadro la implantación de fórmulas neoliberales sobre la base de la inevitabilidad -aunque surgen aspiraciones alternativas contestatarias- en un proceso de globalización, que implanta y promueve uniformidad en lo económico y político, pero también en lo cultural, desde intereses de centros de poder. Resulta imprescindible tener en cuenta las influencias mutuas entre los hechos de la sociedad y las relaciones que se establecen con otros factores locales y regionales.

Comúnmente se designa “Nuevos Movimientos Religiosos” a la generalidad de modalidades surgidas a pesar de que la heterogeneidad y considerable extensión de lo que intenta definir, reproducida en una larga lista de expresiones y corrientes, lo hace insuficiente, ambiguo, impreciso. Tal imprecisión se manifiesta en las diferentes concepciones sobre qué definir Nuevo Movimiento Religioso. Un hecho que siempre existe en el devenir organizacional y que aquí trata de aprehender expresiones y significados. Sin embargo, optamos por Nuevos Movimientos Religiosos porque otros términos no logran atrapar el fenómeno. El concepto secta, utilizado por algunos autores y en textos eclesiales, contiene una carga peyorativa históricamente acumulada. Por otro lado, existen nuevas organizaciones a las que puntualmente se les puede adjudicar características sectarias, pero no todo lo considerado “nuevo” es secta. “Sectas destructivas” sólo agrupa a una parte del universo en estudio. “Implantadas” apunta a una acción externa, lo que no siempre ocurre, “No tradicionales o no denominacionales” remarca, como en los casos citados, un rasgo, en este la ruptura.

Las problemáticas que se plantean son propias del estudio de un acontecimiento social de tales características, en pleno desarrollo y de rápido crecimiento. A ello se agrega la reducida disponibilidad de literatura sobre estudios integrales acerca de la religiosidad en el Caribe y desde una perspectiva caribeña, los escasos intercambios estables entre especialistas del área y la reconocida complejidad y diversidad del campo religioso latinoamericano y caribeño estructurado en un largo proceso que no ha estado exento de mestizajes en lo biológico, económico y cultural.

El efecto de un proceso: la diversidad religiosa latinoamericana y caribeña

La historia de América no comenzó con el "descubrimiento". Los pobladores autóctonos en algunos pueblos habían alcanzado un alto estadio de desarrollo, pero su organización social, economía, cultura, tradiciones y religión, fueron radicalmente transformadas y hasta destruidas con la imposición de modelos de dominación europeos. Aún así no pudo arrancarse la producción cultural aborígen, que quedó subsumida, entremezclada en la del dominante, o conservada en comunidades, a veces como minorías o reductos poblacionales. La

trascendencia de las religiones de los pueblos aborígenes siguió cursos diferentes. En el Caribe, donde las poblaciones autóctonas fueron prácticamente exterminadas, es escasa mientras que en el continente persisten con vitalidad aunque con variaciones regionales.

La “conquista” y “colonización” significó ante todo un impulso a la llamada modernidad y al desarrollo capitalista, de cuya incipiente evolución fue a su vez resultado; estimuló el conocimiento científico y el avance tecnológico; consolidó el poderío de naciones europeas; modificó la estructura de estados nacionales; viabilizó el intercambio de culturas y pueblos, en buena medida bajo condicionamientos de violencia y migraciones forzadas o por estímulos engañosos; determinó el surgimiento del colonialismo moderno y posteriormente del imperialismo; recrudesció el racismo y produjo el sometimiento de unas culturas por otras, dominantes. Al igual que las religiones autóctonas, creencias y prácticas africanas, asiáticas y otras no cristianas fueron subvaloradas.

La colonización trajo consigo el cristianismo diversificado en las vertientes católica y protestante. Teologías de conquista, dentro de las posiciones triunfalistas de la llamada cristiandad, argumentaron que las Indias eran para los españoles la Tierra Prometida, como Canaan para el pueblo hebreo, con derecho a someter y esclavizar a los que se resistieran. Desde otro ángulo aparecieron construcciones teóricas y hasta teológicas desde opciones populares.

Al Caribe fue donde primero se instalaron los colonizadores españoles. Para 1550 el Mar Caribe era para España un *mare clausum*⁴ pero el curso de los acontecimientos decidió el cese de la exclusividad española con la posesión compartida de las islas. En las zonas colonizadas por España, Portugal y Francia se instaló el catolicismo en tanto religión oficial. Es el caso de América del Sur, el istmo centroamericano y las regiones insulares de Puerto Rico, Cuba, República Dominicana, Haití, Guadalupe, Martinica, incluso Trinidad Tobago, ocupada por España y luego por Inglaterra, que dejó su idioma y otros rasgos.

En los territorios dominados por España y Portugal, el Vaticano reconoció la autoridad real sobre las tierras conquistadas otorgándole a ambas coronas facultades en la vida interior de la institución eclesial. El vínculo entre el poder civil y religioso sobrevivió en muchos países luego de rotos los lazos coloniales y sólo en algunos- donde los conflictos entre la Iglesia y los liberales fueron más agudos- se hizo en cierto modo efectiva la separación Iglesia-Estado. Todavía, pese a la influencia librepensadora, hay Constituciones que favorecen al catolicismo o se conservan concordatos que lo privilegian. (AQUÍ SE PUEDE PONER NOTA 1)

Importaron una religiosidad permeada de creencias medievales y precristianas, alejada de la ortodoxia sostenida por la dirección de la institución eclesial y de los grandes místicos. Se expresaba en supersticiones, creencias en brujas, duendes, diablitos y se exteriorizaba profusamente en gestos, utilización de objetos, y devociones a seres que fungían de intermediarios con lo divino. Sus atributos eran lo mágico, el milagro, las promesas. Estas características favorecieron la relación del catolicismo con las religiones aborígenes y africanas generando un singular sincretismo religioso.

⁴ Bisnauth, Dale. *History of Religion in the Caribbean*, Africa World Press, Inc. Trenton, NJ, 1996: 13.

No es osado afirmar que cuando menos en tres de los principales enclaves de la Iglesia católica: Puerto Rico, Santo Domingo y Cuba, esta religión no ha alcanzado una considerable influencia, lo que no niega que varios de sus elementos se hayan popularizado. Es probable situaciones similares en otras partes.

Puerto Rico ha sido sometido a un prolongado proceso para protestantizarlo. Según Silva Gotay, analizando el período de entrada de los norteamericanos y la firma del Tratado de París, a fines del XIX: “La catolicidad del pueblo puertorriqueño era sumamente débil como para enfrentar el golpe de una invasión de esta naturaleza... La población rural había desarrollado su propio catolicismo al margen de la institución...”. El autor se apoya en varios documentos. Uno de ellos, el informe que por encargo del gobernador militar, realizara en 1898 el capellán católico del ejército americano en la Isla, el Padre Thomas Sherman, s.j: “El estado de la religión en Puerto Rico es muy insatisfactorio... la asistencia a los cultos es muy pobre... La religión en la Isla está muerta”⁵ Las razones de esta debilidad católica las encuentra, principalmente -coincidiendo con estudios cubanos- en el accionar de la Iglesia al lado de la Corona española y otras deficiencias del clero, mayoritariamente español.

En República Dominicana la Iglesia católica ha atravesado por variables coyunturas que erosionaron su significación social. William Wipfler subraya el estado casi endémico de debilidad y reducida capacidad de influencia que la caracterizaba al comenzar la tercera década del siglo XX: “Así la Iglesia entró en la era de Trujillo con una nulidad legal, amenazada con la enajenación de sus ya escasas posesiones. Su estructura, que consistía en una simple arquidiócesis, no había cambiado en cuatro siglos (...) El clero de menor jerarquía- demasiado reducido en número para servir adecuadamente a las masas católicas, con sólo pocas excepciones era pobremente educado, destemplado en su celo y débil en moral. La membresía de la Iglesia, aunque estadísticamente numerosa, estaba en gran parte sin evangelizar, con las clases más bajas atraídas por la superstición e impresionadas por las ceremonias de su religión y las clases más altas, indiferentes y materialistas”.⁶ .

Respecto a la debilidad del catolicismo cubano se ha apuntado: “...que acomoda perfectamente a sus creencias y que no ha alterado en el fondo las ideas religiosas de la mayoría”⁷. A mediados del siglo XIX una visitante europea comentaba: “Se cuenta que el clero es bastante poco religioso, que la mayoría vive en opuesta contradicción con sus votos... ”Luego de observar la procesión del domingo de resurrección de 1851 concluyó: “¡La religión ha muerto en Cuba!”⁸. Sobre la formación y conducta del clero, finalizando el siglo XIX, se recogía la siguiente apreciación: “De la ignorancia general del clero se pueden señalar evidentes testimonios”⁹. Transcurrido más de medio siglo, una encuesta sobre “sentimientos religiosos”,

⁵ Silva Gotay, Samuel. *Protestantismo y política en Puerto Rico (1898-1930)*, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, segunda edición revisada, San Juan, 1998: 107, 108-109.

⁶ Wipfler, William. “La Iglesia Católica y la dictadura de Trujillo en la República Dominicana”, en A. Lampe y S. Silva Gotay (coordinadores), *Historia General de la Iglesia en América Latina, IV, Caribe*, Universidad de Quintana Roo, Ediciones Sígueme, México, 1995: 365 y 369

⁷ Cabrera. L. *El monte*, Ediciones C.R. La Habana, 1954: 17

⁸ Bremer, F. *Cartas desde Cuba*, Fundación Fernando Ortiz, La Habana, 2002: 36 y 149.

⁹ Cabrera, R. *Cuba y sus jueces*, La Habana, 1987

aplicada a alrededor de 4 mil personas por una organización en nada calificable de anticlerical, recogía 2 760 objeciones al clero y a la Iglesia por el 39,4 % de los encuestados¹⁰.

Mientras, el protestantismo se estableció en América Latina y el Caribe en épocas diversas. Cualquier análisis al respecto no debe pasar por alto que un rasgo esencial de esta vertiente cristiana es la diversidad en todos los sentidos. Míguez Bonino habla, por ejemplo, de las "procedencias del protestantismo -o `los protestantismos` (...) como dato interpretativo"¹¹

Aunque se podrían citar antecedentes esporádicos, la estabilidad de la obra, en sus inicios estuvo vinculada al posesionamiento colonial inglés en los territorios. Durante la etapa colonial fueron declaradas protestantes Jamaica, Belice, Bahamas, Dominica, Antigua, Guyana, Santa Lucía, etc. En los territorios holandeses de Surinam, Aruba y Curazao aparecía el catolicismo junto a la influencia reformada de Holanda. El modelo europeo protestante también se asentó en las colonias inglesas del norte americano. Con el tiempo, ya convertidas en los Estados Unidos, pasaría a ser un relevante emisor de misiones. También desde allí se expandió el espiritismo, teorizado en Europa. En América, el protestantismo se pluralizó mucho más

A diferencia de lo ocurrido en las posesiones hispanolusitanas católicas, donde la difusión del protestantismo fue lenta, por los obstáculos impuestos, en los territorios de metrópolis protestantes se accedió a cierta tolerancia. El principio de la "tolerancia religiosa" estaba en referencia al cristianismo, no a las religiones de los esclavos cuya legitimidad nunca se reconoció¹². En Surinam, por ejemplo, los holandeses establecieron la Iglesia Reformada como oficial pero se permitió la obra de misioneros católicos y desde el siglo XIX el catolicismo alcanzó una influencia notable. Esto ha repercutido en la integración ecuménica regional, confiriéndole un rasgo singular.

El Caribe fue escenario singular de pugnas entre los partidarios del mantenimiento de la esclavitud y los abolicionistas. Los primeros argumentaban que el negro no era apto para recibir el cristianismo por su primitivismo y hasta por una dudosa, e incluso negada, condición humana. Voces en algunas iglesias se levantaron a favor de la evangelización del esclavo. En la medida que se impusieron los intereses de los industriales capitalistas en Inglaterra y en sus colonias, fue perdiendo importancia la trata esclavista. Después la esclavitud. Aumentaron las iglesias que decidían bautizar negros y admitirlos en sus congregaciones. Muchas optaron por conformar comunidades negras separadas.

La abolición de la esclavitud, iniciada por Inglaterra en 1838, produjo una reducción de mano de obra en las plantaciones de caña de azúcar. Al Continente americano fueron traídos braceros

¹⁰ ACU *Encuesta sobre sentimientos religiosos en la población cubana*, Buró de Información de la Agrupación Católica Universitaria, La Habana, 1954.

¹¹ Míguez Bonino, José. "*Las iglesias protestantes y evangélicas en América Latina y el Caribe: Un ensayo interpretativo*". En Cuadernos de Teología, Vol. XIV, No. 2, Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos (ISEDET), Buenos Aires, 1995:27. Bonino refiere que la expresión "los protestantismos" se debe a Jean Pierre Bastian. A su vez, Bastian, en su "Breve historia del protestantismo en América Latina", Casa Unida de Publicaciones, México, 1986:15 remite a Christian Lalive D'Epinay quien ha mostrado que "conviven varios tipos de protestantismo en el Continente"

¹² Hurbon, Laënnec. "La Iglesia Católica y la esclavitud en las Antillas Francesas durante el siglo XVII", en A. Lampe y S. Silva Gotay, Ob cit: 185.

desde la India, una parte de los cuales practicaba el hinduismo y otra, en menor medida, el islamismo. Las migraciones hindúes fueron mayores en Trinidad, Surinam, Jamaica y en la parte continental en Guyana. También las hubo en Santa Lucía, Granada, San Vicente, Guadalupe y Martinica¹³. Por similares razones hubo otras inmigraciones asiáticas, de javaneses y chinos.

El judaísmo entró al “Nuevo Mundo” prácticamente desde los viajes de “descubrimiento” y con la colonización en formas presuntamente veladas y en mayores cantidades en la época de las dos guerras mundiales, instalándose en diferentes territorios. El Caribe tuvo desde temprano asentamientos procedentes, en particular, de los Países Bajos. La primera sinagoga en América fue fundada en Curazao¹⁴. De Asia, se incorporaron desde hace más de siglo y medio, tradiciones chinas de coolíes (campesinos), grupos budistas, hinduístas e islámicos, alcanzando cierta capacidad de influencia.

La influencia africana en la religiosidad americana es altamente significativa. Determinados antecedentes influyen en que la connotación sea más acentuada en el Caribe y Brasil, donde hubo una crecida inmigración africana forzada por la esclavitud. En las peculiaridades culturales del modo de ser isleño se destaca esa significativa huella que en el plano religioso se expresa a través de formas locales, emergidas como resultantes de una singular transculturación, entre ellas, el Vodú haitiano, la Santería cubana y puertorriqueña y el Rastafari jamaicano. Se añaden el Palo Monte y los Abakuá, también de Cuba; Shangó en Trinidad; Winti en Surinam; con menos componentes africanos y más europeos, Kutnina, y Convince, la danza Kromanti en Jamaica, Kelé en Sta. Lucía, la danza del Tambor Grande de Granada, y los cultos “revivalistas” que en el caso de Jamaica surgen del Gran Avivamiento (“Revival”) de 1861-62, Revival Zion de Jamaica, Spiritual Baptists (Shouters) de Trinidad, los “Shakers” de S. Vicente¹⁵. De Brasil el Candomblé, la Umbanda y la Macumba.

La diversidad del campo religioso latinoamericano y caribeño y de su cultura se complejiza aún más por la extendida religiosidad popular (fe popular, piedad popular, religión del pueblo). Su génesis se sitúa entre sectores pobres y en la asimilación y síntesis de aportes e influencias, notoriamente del catolicismo, religiones autóctonas y de origen africano, que dieron paso a formas sincréticas, difusas y prácticas espontáneas y asistemáticas asociadas a la vida cotidiana y a la inmediatez.

Significativas son la devoción y peregrinación a la Virgen de Guadalupe, en México; María Leonza, en Venezuela; Santo Domingo, en Managua; la Asunción, en Masaya; la Inmaculada y la Semana Santa, en toda Nicaragua; la peregrinación a la Virgen de Luján, las prácticas rurales en Santiago del Estero, los cultos a los “santos porteños” (San Cayetano, Santa Lucía, Santa Catalina y Santa Rita) en Argentina; la fiesta patronal en Loja, Ecuador; el Diablado de Oruro, en Bolivia; la peregrinación de la Virgen de la Tirana, en Chile; las peregrinaciones a la Virgen de Altagracia, en Higüey, y a San Martín de Porres, en Baní, República Dominicana; las

¹³ Bisnauth, 1996 Ob Cit: 140-141.

¹⁴ Lampe y Silva, 1995:15

¹⁵ Asumimos la propuesta del teólogo y estudioso de la religión cubano Adolfo Ham, quien sigue la clasificación de G. E. Simpson. En A. Ham, Adolfo. *La fe cristiana y la cultura: una perspectiva caribeña*, en Revista Caminos, Centro Memorial Martin Luther King, No. 6, abril-junio, La Habana, 1997

festividades en torno a figuras sincretizadas (la Caridad, La Merced, La Virgen de Regla, Santa Bárbara y las peregrinaciones al lugar donde se venera a San Lázaro), en Cuba. Se producen también cultos a personas fallecidas sobre las que se han construido mitos atribuyéndoles capacidades milagrosas. Más recientemente desde La Higuera, en Bolivia, donde fuera ultimado el Comandante Ernesto Guevara, se ha ido extendiendo una peculiar devoción a San Ché de las Américas o San Ernesto de la Higuera.

Han sido mencionadas las fiestas, la alegría y el “factor peregrinante” como rasgo de las creencias populares en Nicaragua¹⁶, la supervivencia, en ciertas zonas y grupos, de mitos cosmogónicos, ideas supersticiosas sobre la muerte, los ritos agrarios alrededor de la Pachamama y los apus, que en cierto modo personifican fuerzas sobrenaturales de la tierra¹⁷, la carencia de una práctica religiosa sistematizada, expresión de la presencia de cultos africanos y precolombinos, en los que no había una estructura eclesial y una doctrina teológica.¹⁸ Brasil y Cuba reportan alrededor de la religiosidad popular una considerable actividad de curanderismo¹⁹.

En la historia de América Latina y el Caribe han intervenido europeos conquistadores, pueblos autóctonos, africanos, chinos, hindúes, católicos, protestantes, hebreos, árabes islámicos. Lenguas, creencias, prácticas, colores, costumbres se entremezclan en este mosaico cultural. Además de geográficamente fragmentada, es una región pluriétnica, pluri cultural, pluri religiosa y pluri lingüística. Es en ese medio cultural variado y complejo, con su rico mundo simbólico y sus grandes contrastes sociales, donde ganan espacio los Nuevos Movimientos Religiosos.

La religiosidad en sustanciales cambios

En los años 60 del siglo XX se mantenía como algo natural considerar a América predominantemente católica. Esa imagen ha ido asumiendo un rostro diferente. En el 2002, según estadísticas de la iglesia, en esta parte del mundo habitaban la mitad de todos los católicos²⁰. Sin embargo, impacta la presencia de un 12-16%²¹ de población evangélica, un hecho sin precedentes, y

¹⁶ Richard e Irarrázabal, *Religión y política en América Central. Hacia una interpretación de la religiosidad popular*, DEI, San José de Costa Rica, 1981:36-37.

¹⁷ Marzal, M. (1975): “Evangelio y mitos populares. ¿Es posible una iglesia indígena en el Perú?”, en *Panorama de la Teología latinoamericana II*, recopilación de materiales, Equipo SELADOC, Edic. Sígueme, Salamanca, 1975: 143-160.

¹⁸ Pollak-Eltz, El culto de María Leonza en Venezuela, en *Caribbean Studies*, V.7, No. 4, Río Piedras, 1968:45-55.

¹⁹ Un estudio interesante y documentado sobre el curanderismo en general y en Brasil en particular es de Carlos Rodríguez Brandao: “O festín dos bruxos-relações sociais e simbólicas na prática do curanderismo no Brasil”. *Religiao e Sociedade*. 13/31, nov., 1986. Los estudios en Cuba sobre la relación salud- enfermedad se han organizado en los últimos tiempos dentro de las investigaciones de centros académicos y universidades, contándose ya con algunos resultados.

²⁰ Según el Anuario “Iglesia 2002”, de la Oficina Central de Estadística de la Iglesia, publicado por la Librería Editora Vaticana, a América corresponde el 49.92% de católicos, el resto se encuentra en Europa (26.15%); África (12.84%); Asia (10.3%) y Oceanía (0,78%). Ver La Crónica/ www.acpress.net, mayo del 2004. De acuerdo con el reporte, en términos netos hay más católicos que hace 2 décadas a causa del crecimiento demográfico mundial (para 1978 dan la cifra de 757 millones de católicos y para el año 2002 afirman que son mil 70 millones de personas teniendo en cuenta que se considera católico a todos los bautizados. No obstante, apuntan que durante el pontificado de Juan Pablo II ha habido una disminución leve en los porcentajes: de 17, 99 % en 1978 a 17, 68% en 1990 y 17, 20% en el 2002

²¹ 16% dice Mario Escobar en “¿Latinoamérica se hace protestante?”, *Protestante Digital* 44, 18 julio del 2004. Otros reportes indican, para finales de la década de los 90, unos 55 millones de evangélicos en América Latina y el Caribe, que correspondería al 12 % más o menos.

existen países en los que las proporciones son todavía mayores. Aún cuando se opte por los estimados más conservadores, siguiendo la cautela que aconsejan los que alertan del encasillamiento de todo lo no católico romano en el heterogéneo mundo protestante, los índices expuestos mantienen relevancia, si tenemos en cuenta que décadas atrás sólo por excepción se encontraban naciones- fuera del Caribe inglés- con más de un 3% de protestantismo y aún en 1961 el total de protestantes no era mayor de un 7%²².

Algunos ejemplos, en lugares considerados de tradición católica, son los siguientes: reportes desde México señalaron un descenso de católicos del 96,2% en los '70 al 87,8% en el 2000, mientras los protestantes aumentaron de 1,8 a 7,3 en el mismo período. En Brasil divulgaban retrocesos de la religión católica y un avance de evangélicos y agnósticos. Fuentes de El Salvador, destacaban la disminución de un 11, 9% de católicos en las últimas décadas, casi el mismo porcentaje en que crecieron los protestantes en igual período²³

La Santa Sede ha expresado de manera clara su preocupación por el avance de la afiliación a grupos no católicos por lo que esto significa para la representatividad de la Iglesia de Roma en particular en el Continente americano.

Los documentos de la reunión del Episcopado en Puebla, México, 1979, al recoger los cambios en el espacio religioso no católico, los describió como el crecimiento de sectas, movimientos pseudo espirituales y movimientos religiosos libres y sugirió causas que los hacían florecer. Más que establecer delimitaciones de términos, significaba la reacción a la erosión de su monopolio. Por ello primaron las posiciones de prepararse frente a los nuevos grupos.

En mayo de 1986, L'Osservatore romano publicó el Informe del Vaticano "Sectas o nuevos movimientos religiosos. Desafíos pastorales". Este recogía el análisis de las respuestas a un cuestionario que se hizo llegar a las Conferencias Episcopales en todos los continentes y a algunas estructuras episcopales regionales²⁴.

El documento abordó las dificultades terminológicas: "Los términos 'secta' y 'culto' tienen algo de derogatorio y parecen implicar más bien un juicio negativo. Se prefieren usar términos más ambiguos como "nuevos movimientos religiosos, "nuevos grupos religiosos". Advirte asimismo "el brote y la rápida proliferación de todo tipo de 'nuevas' religiones o pseudo movimientos religiosos, grupos y prácticas", considerándolos una amenaza a la iglesia y un "desafío pastoral". Los redactores no minimizaron la existencia de un entorno problemático matizado por crisis de identidad, desempleo, peligro de guerra nuclear, incertidumbre, falta de confianza en la política; etc. y advierte que los nuevos grupos "obtienen el mejor éxito positivo cuando la sociedad o la iglesia (entiéndase católica romana) no les han ofrecido una buena motivación". En las conclusiones agregaron: "en muchos países sospechamos, y en algunos casos estamos ciertos, de que una potente fuerza ideológica, así como intereses económicos y políticos están trabajando a través de las sectas, que son totalmente extraños a un genuino interés por lo "humano" para fines y propósitos inhumanos".

²² Mario Escobar , Protestante Digital, septiembre del 2004.

²³ Véase al respecto informaciones publicadas por Nuevo Siglo, Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI), replicando varias fuentes en abril del 2005:5 y junio del 2005:6.

²⁴ L'Osservatore Romano. Edición semanal en lengua española. Año XVIII No 21, mayo 25 de 1986.

Refiriéndose a los grupos emergentes, el Papa Juan Pablo II, que fue testigo de acelerados cambios religiosos en su largo Pontificado (1978- 2005), exhortó a no descuidar el “grave problema de los 'nuevos grupos' que siembran confusión entre los fieles, especialmente en los ambientes medios y marginales o pobres”²⁵ y entre aquellos “que han recibido escasa instrucción religiosa”²⁶, en reconocimiento explícito a la pertenencia poco formal de una parte de los bautizados atribuida a defectos de la evangelización. Con la Nueva Era estableció distancias por la “incompatibilidad de esas ideas con la fe de la Iglesia”²⁷.

Un interesante análisis explica cómo el Concilio Vaticano II, celebrado entre 1962 y 1965 había desdibujado fronteras. En primer lugar entre lo sagrado y lo profano, descubriendo que lo sagrado no sólo está dentro de la iglesia católica sino también en otras formas religiosas, en el universo entero. En segundo, la frontera de la iglesia misma y la manera de concebir la acción del Espíritu Santo. Hasta ese momento se reconocía voz al Espíritu Santo sólo en la iglesia católica por boca de los obispos y el Papa. El rasgo predominante de aquella histórica reunión fue una actitud respetuosa de diálogo, de escucha, de apertura, un acento pluralista a pesar de que eran visibles al menos dos posiciones: la que se pronunciaba por abrir las puertas de la Iglesia al mundo, sacarla de su encerramiento, y la conservadora, distante a los cambios. Ambas enmarcaban dos grandes modelos de iglesia²⁸.

La reunión del Episcopado latinoamericano en Medellín, 1968, enfrentó de lleno la realidad regional de explotación, represión y miseria. Aunque desde antes se evidenciaban reservas respecto a las actitudes de compromiso social, a partir del encuentro efectuado en tierras colombianas fue más evidente la contraofensiva del ala conservadora. Su sello definitivo no en pocas ocasiones se asocia directamente a la asunción de Juan Pablo II al Papado

Wojtyla la emprendió abiertamente contra la Iglesia Popular y la Teología de la Liberación²⁹. Luego contra las sectas y nuevos movimientos que han aumentado la competencia. No por casualidad entre sus más insistentes llamados se destacaron temas orientados hacia las Américas, en particular una nueva evangelización. Junto a ello, el reforzamiento del exclusivismo católico. La exhortación Apostólica “Ecclesia in America”, dada a conocer a finales de la década de los 90, remarcó el “proselitismo” de “sectas y nuevos grupos religiosos” como

²⁵ México, mayo de 1990. En L'Osservatore Romano # 34, 1990.

²⁶ De palabras pronunciadas en Brasil. Urrea, J C. "Los NMR en América Latina" s/f.

²⁷ Visita de obispos norteamericanos al Vaticano, 18 de mayo de 1993, “Palabra”, 343/4, Madrid, agosto 1993:129.”

²⁸ Nos referimos a las palabras del sacerdote Alejandro Daussá en el Taller sobre los Nuevos Movimientos Religiosos celebrado en La Habana, noviembre del 2003. Ver también de Moya, Daniel: “El totalitarismo católico en el poder de España y de la Iglesia”. Revista Alandar. Año XXI, No. 203, diciembre del 2003.

²⁹ En particular fue muy fuerte en la primera parte de la década de los 80. Recuérdese la carta a los obispos nicaragüenses en 1982 pidiéndoles unidad alrededor de su Santidad el Papa y condenando a la Iglesia Popular. Remitimos a las Instrucciones dadas a conocer en 1984 y 1986 por la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe firmadas por el cardenal Joseph Ratzinger. La primera, titulada “Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la Liberación” critica “las desviaciones” y “riesgos de desviaciones ruinosas para la fe y para la vida cristiana” al asumir sin suficiente crítica- dice el texto- conceptos tomados “de diversas corrientes del pensamiento marxista”. La 2da, “Instrucción sobre libertad cristiana y liberación”, reiteró en tonos más moderados- el valor de la Doctrina Social de la iglesia. El sacerdote Leonardo Boff, quien fuera una vez condenado al silencio, diría: “Lo que yo siento en Roma es la fuerza de la institución más que la fuerza de la verdad”. En “La iglesia es una casta meretriz” (entrevista) Cristianismo y sociedad, año XXIII, no. 84, México, 1985, p115

“grave obstáculo para el esfuerzo evangelizador”. En septiembre del 2000 sería publicada- con menor rango pero con igual efecto en la acogida del público- la Declaración “Dominus Iesus” sobre la unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia. Para que no quedaran dudas, la Iglesia católica se pronunciaba única y verdadera detentora de la verdad y de los medios para recibir la salvación, lo que hizo tambalear el avance del diálogo interreligioso, siempre en equilibrio inestable.

Con Juan Pablo II se inauguró un proyecto restaurador de signos centralistas y autoritarios. Dispuso del reforzamiento de mecanismos de control y del uso redoblado de los medios de comunicación, sustitución de obispos de corte progresista por otros de tinte conservador y la creación de espacios significativos para movimientos neoconservadores.

El Movimiento Camino Neocatecumenal fue iniciado en España, en 1964. En 1990 Wojtyla reconoció la validez de la propuesta y del movimiento mismo por su vigor y resultados en el impulso a la nueva evangelización. La organización Legionarios de Cristo, creada en 1941, más contemporáneamente se le ha situado entre las organizaciones con mayor capacidad para dar continuidad a la política conservadora de ese Pontífice. El Movimiento de los Focolares, procedente de Italia, 1943, consiguió la aprobación del Vaticano en 1962 promovido por Juan Pablo II. Comunión y Liberación formó parte de la contraofensiva a la Teología de la Liberación. La Renovación Carismática Católica surgió en América y está hoy atravesando múltiples comunidades católicas. Juan Pablo II la consideraba de vitalidad para la iglesia en tiempos que se necesita comunicar “la fascinación del Evangelio”. El Opus Dei, que data de 1928, fue elevado en 1982 a la categoría de prelatura personal, una categoría inédita en la iglesia católica. Su fundador, José María Escrivá de Balaguer, quien murió en 1969, fue beatificado y canonizado.

Todos estos movimientos han sido concebidos como sujetos en un proceso de restauración que busca devolver a la iglesia católica un puesto central.

En tanto esto ocurre, los nuevos grupos religiosos se acentúan fuera del marco católico y crece el índice de protestantismo. Chile, Brasil, Haití, Guatemala y el resto de Centroamérica están entre los territorios de mayor crecimiento evangélico. Tal crecimiento protestante en el Continente se ha debido sobre todo al pentecostalismo. El consenso general admite que el 70 u 80% del protestantismo latinoamericano y caribeño lo componen comunidades pentecostales, lo mismo surgidas por misiones provenientes principalmente de EEUU que las originadas localmente.³⁰ Norberto Saracco apunta al respecto “No contamos con cifras confiables sobre la ‘población pentecostal’ del Continente, pero basta decir que la Iglesia evangélica sería hoy una minoría imperceptible si no fuera por la presencia pentecostal. Qué decir del futuro inmediato, cuanto es evidente una creciente pentecostalización en la fe y práctica de otros sectores del protestantismo”.³¹

³⁰ Sobre los datos puede verse a: Benjamín Gutiérrez (editor) “En la Fuerza del Espíritu AIPRAL-CELEP, Guatemala, 1995, Carmelo Álvarez (editor), Pentecostalismo y Liberación, una experiencia latinoamericana, DEI, Costa Rica, 1992 y Heinrich Schafer, *Protestantismo y Crisis social en América Central*, Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), Costa Rica, 1992.

³¹ Saracco, Norberto. Prólogo al libro de Donald Dayton “*Raíces teológicas del pentecostalismo*”, Nueva Creación (edición castellana), Buenos Aires, 1991: VII

El pentecostalismo, surgido en zonas del sur de Estados Unidos a fines del siglo XIX, se expandió en poco tiempo por América Latina y el Caribe en concomitancia con crecimientos de ciudades, demografías, desigualdades, pobreza y violencia. Las explicaciones del avivamiento pentecostal incluyen aspectos psicológicos y propiamente religiosos. Es una forma religiosa que no aparece ajena a tradiciones culturales de nuestros pueblos por sus puentes de contacto- en lo simbólico y en la forma de exteriorizarse- con la religiosidad popular. Han ayudado a las personas a sortear adversidades y sentirse protegidos. En el aspecto de las proyecciones sociales y políticas se constatan respuestas que conducen al conformismo y la inmovilidad ante tensiones sociales, apoyados en supuestos contenidos doctrinales, pero también sobresalen acciones comunitarias y experiencias de compromiso en actividades relacionadas con la justicia social.

Heinrich Schafer distingue pentecostales de neopentecostales³² considerando sectores sociales que respectivamente privilegian y posiciones que sustentan. Los pentecostales tradicionales aparecen asociados a las “clases bajas”. Ahí separa la agrupación establecida, procedente de las grandes iglesias misioneras de los EEUU (como las Asambleas de Dios), y la simple “agrupación” (comunidades autóctonas independientes de escaso tamaño). Para él, la situación de los creyentes en ambos colectivos es muy similar por estar en medio de los conflictos y sus secuelas. “Muchas de las grandes iglesias misioneras pentecostales ofrecen orientarse hacia el rapto inminente de la iglesia que la sacará del mundo”. Ahora bien, en su apreciación “cuando se vislumbran posibilidades de actuar a favor de la sobrevivencia o de mejorar las condiciones de vida, la separación estricta del mundo mengua y el rapto de la iglesia ya no se espera tan inmediatamente.

También Samuel Palma y Hugo Villela afirman que al hablar de pentecostalismo se refieren exclusivamente a aquel que ha sido apropiado de misioneros extranjeros a comienzos de siglo, luego producido y reproducido desde las propias necesidades religiosas de los diversos segmentos existentes en el campo popular. “No nos referimos a los pentecostalismos de las transnacionales religiosas especialmente norteamericanas, ni aquel que arriba al pueblo por la vía de las llamadas “iglesias electrónicas”, suponemos que ambos son un impacto sobre una matriz de pentecostalismo autóctono producido y reproducido al margen del hecho religioso transnacional”³³

Pero no siempre se establece una diferenciación entre pentecostalismo y neopentecostalismo. Los pentecostales suelen ser incluidos- o no- como Nuevo Movimiento Religioso. A su vez, el neopentecostalismo se entiende como parte integrante del fragmentado mundo evangélico, modalidad pentecostal, o como expresión genuina de los Nuevos Movimientos. Sin dejar de considerar que junto a las rupturas entre pentecostales y neopentecostales hay también determinadas continuidades, existen elementos que permiten distinguir ambas expresiones por la manera y medios sociales en que surgen, y porque en los últimos la fe ha pasado a convertirse en una transacción para ascender en la escala social. Por ello optamos por inscribirlo como parte del

³² Heinrich Schafer “Protestantismo y crisis social en América Central”, Ob cit: 185 y del mismo autor “Pentecostales y neopentecostales ¿son fundamentalistas?”, Material para un libro en preparación (multicopiado), mayo de 1998.

³³ Samuel Palma y Hugo Villela. El pentecostalismo: la religión popular del protestantismo latinoamericano Cristianismo y Sociedad No 109, México, 1991.

conjunto de organizaciones y expresiones que han transformado el campo religioso del continente en un proceso catalizado por las circunstancias contemporáneas cuando la religión, como nunca antes, se tornó “globalmente disponible”.

A menudo se califican de sectas a grupos que tienen mayor o menor tiempo de creados sin considerar adecuadamente su nivel organizativo y los vínculos sociales. También a iglesias con una historia, estructura y teología, como por ejemplo, los propios pentecostales tradicionales y los bautistas. Secta ha designado a través de la historia escuelas, facciones, aquello “que se separa” o “desvía” de algo anterior más formalizado, o que se “aisla” del entorno. A las ciencias sociales llegó expresamente con los aportes de Max Weber y Ernst Troeltsch, alejándolas del carácter institucional de la iglesia.

Con el incremento cada vez más notable, desde el comienzo de la segunda mitad del siglo XX, de grupos que se separaban de sus matrices o aparecían en el continente americano, el término conservó su importancia, adoptado y readaptado. Richard Niebuhr había sumado la “denominación”, un intermedio entre la secta y la iglesia. La denominación presenta un relacionamiento positivo con el mundo, a diferencia de la secta cuyos miembros tenderían a denominarse con el paso generacional. La clasificación de Niebuhr contribuyó a dar cuenta de la multiplicación del protestantismo americano y sus lazos con grupos y económicos y sociales³⁴. En numerosa literatura iglesia y denominación son utilizadas de manera indistinta.

Lalive D'Epina y aportó la relación secta- secta establecida- denominación- iglesia. Bryan Wilson en sus análisis sobre las sectas, reconoció el carácter de “asociación libre y voluntaria” y el acento en la “exclusividad” de sus miembros considerados a sí mismos “huestes elegidas”, rechazando lo que pueda institucionalizarla.

Wilson, quien entiende “simplificación excesiva querer afirmar que la segunda generación hace de la secta una confesión”, ya que dependería de mantener rigurosamente valores y sentido de separación, creó una clasificación mínima “no meramente exhaustiva”: la secta conversionista (concentradas en la evangelización), la adventista, la introversionista (pietistas) y la gnóstica³⁵. En el primer grupo puso de ejemplo a los pentecostales, por el celo evangelizador y el fundamentalismo. En el segundo, subrayó la centralidad bíblica y la espera de la segunda venida de Cristo de los adventistas. Sin embargo, tales rasgos pueden ser compartidos hoy por otras iglesias cristianas que se vuelquen con ahínco al proselitismo religioso y asumen con fuerza el fundamentalismo. Mientras que en iglesias como las mencionadas se han abierto grietas al fundamentalismo más estricto entre otras variaciones. Es obvio que no pretendemos descalificar excelentes propuestas que conservan valores, sino de advertir que los cambios han sido profundos, que tendencias disímiles atraviesan iglesias, incluso a las de un mismo nombre, que la irrupción de tantas agrupaciones y tantos caracteres hacen necesario perfilar puntos de partida.

Contemporáneamente surgen grupos con características sectarias, pero vale insistir en la presencia de instituciones que reciben en ocasiones el nombre de sectas a las que cada vez se

³⁴ En 1929 apareció su libro “The Social Sources of Denominationalism”, considerado un aporte al análisis de lo religioso en vínculo con los procesos sociales

³⁵ Wilson, Bryan. Un análisis de la evolución de las sectas” en Furstenberg Friedrich, Sociología de la Religión. Ediciones Sígueme, Salamanca, 1976: 258-278

aplica menos esa acepción. Tampoco sorprende que grupos que son subestimados como sectas en un lugar del mundo, reciban tratamientos de instituciones reconocidas en otros.

Carlos Duarte afirma que los Nuevos Movimientos no participan de la principal nota sectaria: “no desean necesariamente separarse de la institución madre cuando esta existe”. Entiende que sectas y NMR se alejan porque no actúan igual, dada su diversidad, donde se establecen desde liderazgos muy fuertes hasta espontáneos, posiciones de intervención en la política o de evasión del mundo e inclinaciones a reconocer que el hombre es básicamente bueno o exactamente lo contrario³⁶.

En un ilustrado artículo en el que introducía comentarios de la neopentecostal Iglesia Universal del Reino de Dios y de otras iglesias, entre ellas la Asamblea de Dios y la Iglesia de Dios, escribía André Corten: “en el sentido corriente del término se trata de “sectas” en razón del proselitismo y el fuerte compromiso que exige de sus miembros. Sin embargo, el movimiento no responde a otros de los varios criterios que caracterizan a la secta (en especial el carácter ultraminoritario) porque en el sentido sociológico del término no existe exclusivismo (no se aplica la fórmula ‘fuera de la iglesia no hay salvación’, lo que cuenta es la ‘conversión a Jesús’) y la retirada ‘del mundo’ es cada vez menos acentuada”³⁷

El tema sectas ha dado vida a una importante literatura especialmente luego de la II guerra mundial acentuando el carácter político instrumental del fenómeno sectario cuyos hilos serían movidos por las administraciones norteamericanas³⁸. Esta tesis, calzada con denuncias fundamentadas en acciones de apoyo a regímenes militares ha sido muy divulgada recibiendo al mismo tiempo críticas y aceptaciones por círculos eclesiásticos, sectores políticos y medios académicos. Todavía hoy, en el nuevo siglo, la administración del presidente Bush ha mostrado mantener el propósito de utilizar organizaciones religiosas para fines desestabilizadores. No obstante, es necesario no dejar de tener en cuenta un aspecto esencial: la complejidad por diferentes visiones del mundo hace que no todas sean injerencistas o manipulables.

Sin perder importancia el tema sectas, progresivamente ha ido prevaleciendo la tendencia a reducir la referencia a ellas por su especificidad y connotación negativa- según ya hemos apuntado- y privilegiar Nuevos Movimientos Religiosos o acepciones similares aunque siga apareciendo la utilización indistinta de los términos para designar grupos iguales. Tal relativismo revela la dificultad de establecer una clasificación estricta en medio de los cambios vertiginosos del campo religioso. Atinadamente se ha dicho que el término nuevos movimientos

³⁶ Duarte, Carlos, “Sectas y Nuevos Movimientos Religiosos en América Latina”. Revista Caminos No. 22 abril junio del 2001:6 y 8

³⁷ Corten, André. *Pentecostalismo en África y América Latina. Instrumento del imperialismo o cultura popular* En . Le Monde Diplomatique, junio del 2002: 8-9 Remite a Jean Paul Willaime “Les définitions sociologiques de la secte et le droit en France”, Paris, PUF, 1999 y a Danièle Hervieu Leger “Les religions en miettes ou la question des sectes”, Calmann- Levy-Paris, 2001

³⁸ Nelson Rockefeller, en informe al presidente norteamericano R. Nixon, aconsejaba sustituir a católicos con protestantes conservadores, difundir ‘sectas conservadoras’. Posteriormente Santa Fe I (1980), convertido en cuerpo doctrinario de la política de Ronald Reagan, y Santa Fe II (1988) refrendaron- entre las actividades que debía ejecutar el gobierno norteamericano- el enfrentamiento a la Teología de la Liberación. (Ver Una nueva política interamericana para los años 80. Documento secreto de la política Reagan para América Latina. En Estudios. Uruguay, No. 78 marzo de 1981) Entre uno y otro, nació el Instituto de Religión y Democracia (abril de 1981), un medio o vía para los grupos más conservadores de EEUU de influir en el terreno religioso dentro y fuera de su país

religiosos llegó cuando todo “lo otro”- es decir, lo no católico- ya se denominaba “secta protestante”³⁹.

Nuevos y plurales movimientos de lo religioso

La información analizada y las consultas realizadas permitieron definir nuevas agrupaciones en diferentes países, la transnacionalización creativa de creencias y prácticas así como la presencia alcanzada por el modelo de iglesia neopentecostal. En el glosario de expresiones aparecen Hare Krishna, Ananda Marga, Brahma Kumaris, Iglesia para la Unificación del Cristianismo Mundial (Secta Moon), Misión Luz Divina o Impulso Vital, Rajneeshismo, Niños de Dios o La Familia, Luz del Mundo, Meditación Trascendental, Movimiento Maranatha, la Iglesia Universal del Reino de Dios y otras mega iglesias en diferentes naciones, por sólo citar algunos ejemplos. La vitalidad del movimiento de renovación carismática, de iglesias neopentecostales y otras similares confirman la apreciación de Elio Masferrer en el sentido de que “los sistemas religiosos vinculados con los Espíritus son el campo más dinámico y fértil en el terreno de las reformulaciones religiosas”⁴⁰. En esos sistemas está la huella de símbolos que han estado funcionando durante centurias.

Las religiones de origen africano cobran mayor institucionalidad y se expanden. Brasil exporta el candomblé a sus vecinos argentinos y uruguayos, entre otros receptores. La santería cubana se ha diseminado por el Caribe, especialmente en Puerto Rico y Santo Domingo. También llegó a México, a Centroamérica, a varias ciudades de Estados Unidos (no sólo en la Florida) y a Europa (España, Suiza, Hungría y países nórdicos). El vodú se ha establecido fuera de Haití (en República Dominicana, Cuba y otros lugares). El Rastafarismi ha traspasado los límites de su originaria Jamaica. Laennec Hurbon introduce un dato que no debe perderse de vista: considerar las religiones de tipo hindú, en su opinión a menudo opacadas por la tendencia a representar las características de la cultura caribeña exclusivamente conectada a la era de la esclavitud soslayando migraciones posteriores⁴¹. En efecto, tal y como apunta, esas religiones siguen floreciendo en Guadalupe, Martinica, Trinidad, Guyana, Surinam.

Actualmente ganan ventaja lo no tradicional de nuestros territorios y la mezcla de distinto origen. Se aprecia la aparición de variantes o alternativas de lo que ha acompañado a la cultura occidental. El avance de grupos organizacionales de nueva factura y de sus ideas así lo muestran.

Ha sido notable la difusión ganada en los últimos años por el abanico de expresiones New Age o Nueva Era. Más que de una institución, se trata de un modo de asumir e interpretar la realidad a través de la convergencia de concepciones religiosas, filosóficas, éticas, también con fines terapéuticos, y cuya amplitud de puntos de vista permite acoger a cualquier persona sin que tenga que rechazar creencias anteriores. En líneas generales, plantean que cada quien crea su Dios y

³⁹ Gutiérrez, Cristina. Los nuevos Movimientos Religiosos. ¿Nuevos movimientos sociales? Religión y sociedad No. 8, México, 2000:77

⁴⁰ Elio Masferrer, *Nuevos Movimientos y tendencias religiosas en América Latina*, En Religiones Latinoamericanas 1, México, enero- junio 1991: 51

⁴¹ Laennec Hurbon. Nuevos Movimientos Religiosos en el Caribe. Revista Cristianismo y Sociedad XXV/3 No 93, México, 1987

cada ser humano puede llegar a ser Dios salvándose a sí mismo⁴². Ofrecen la práctica de una espiritualidad en la que la persona busca hacia dentro su propia luz, su guía, sin jerarquías, ni autoritarismos.

A su vez, la aparición del neopentecostalismo se sitúa a fines de la década del 70 y en los 80 del seno de iglesias tradicionales, pentecostales o como nuevas creaciones. Hubo una notable influencia proveniente de Estados Unidos. En su expansión han abarcado todos los sectores sociales aunque han sido preferenciados los segmentos medios y altos. Con los neopentecostales vio la luz un nuevo modelo de organización y de templos (en el sentido constructivo y de concepción de la comunidad religiosa): la mega iglesia. Cada culto de una mega iglesia da cabida a miles de personas. Ya se adelanta un nuevo nombre: el de meta iglesias.

En algunos textos se le califica de “revolución eclesiológica”. En su mayoría no aparecen en listados de denominaciones tradicionales ni mantienen nexos con organismos eclesiásticos internacionales. Generalmente son iglesias nativas, aún en su liderazgo, pero independientes, sin estructuras superiores a las cuales rendir cuentas. Se concentran más en la experiencia de la fe. Los milagros se aprecian a la manera práctica y rápida de la religiosidad popular. Hacen un destacado uso de los medios masivos de comunicación exhibiendo con ello sus grandes templos y poder económico en medio de la pobreza de capitales del tercer mundo. El apego por esos espacios llegó a través de los telepredicadores de la llamada “iglesia o religión electrónica” extendida desde EEUU a los países vecinos.

Tras la II Guerra mundial evangelistas norteamericanos y de otras nacionalidades radicados en EEUU, recorrieron el continente. Predicaron, realizaron campañas de sanidad divina, levantaron congregaciones. Sucedió en Brasil, Cuba, América Central, etc. En los 70 la televisión se unió a la radio para ayudar a las tareas evangelísticas pero este medio, mucho más costoso, favoreció a predicadores con recursos y supersanadores. En las cruzadas de evangelización y sanidad se han destacado figuras como Jimmy Swaggart, Luis Palau, Kenneth Copeland, Oral Roberts, Jerry Falwell, Pat Robertson, Benny Hinn y Robert Schuller. A través de visitas en los años siguientes, la utilización de la tecnología comunicativa y la fundación de centros y asociaciones de diverso tipo, junto a la incursión de algunos por los escenarios políticos de la derecha más conservadora, intensificaron sus influencias.

Recientemente Pat Robertson, líder máximo de la organización fundamentalista Coalición Cristiana fundada en 1989, precandidato a la presidencia por el Partido Republicano en 1992, llamó al asesinato del presidente venezolano Hugo Chávez. Coalición Cristiana nació encaminada a influir en el ámbito político y electoral norteamericano. Gary Bauer, ex director ejecutivo de la Coalición, en una entrevista con The Washington Post declaró que Robertson

⁴² Carozzi María Julia. *La autonomía como religión: la nueva era*, En Revista Alteridades Año 9, # 18, Universidad Autónoma Metropolitana, México, julio diciembre de 1999: 20- 22. y Jiménez, Sonia El movimiento de la Nueva Era: Una visión desde Cuba. En Globalización Religiosa y neoliberalismo Vol 1 Publicaciones para al estudio científico de las religiones, México y CIPS, Cuba, Impreso en México 2004: 247-252

había decidido dejar su puesto al frente de la organización, en parte porque el propio presidente Bush ha asumido el liderazgo de la derecha religiosa⁴³.

La época en que comenzaron a salir a la palestra pública algunos de los teleevangelistas más famosos, luego de transcurrida la primera mitad del siglo XX, ha sido comentada por Hugo Assman en su análisis acerca de la iglesia electrónica. El capital transnacional había pasado a ser por entonces el principal conductor de la casi totalidad de la economía doméstica de los países dependientes, acentuándose el proceso de monopolización de la producción y del comercio internacional. En lo político, fue un período marcado por el macartismo y un virulento anticomunismo. Por eso, frente a la teología norteamericana de mayor peso en la época (menciona a Reinhold y Richard Niebuhr, Paul Tillich, Edwin Lewis, L. Clahoun, etc) y la tendencia liberal modernizante que caracterizaba a la mayoría de las iglesias establecidas, “se abre un espacio para que nuevos teólogos religiosos comiencen a cumplir funciones sustitutivas para el ‘In God We Trust’ (‘En Dios confiamos’)”. Las dos décadas siguientes enfrentarían el país a una crisis de valores tradicionales y el consiguiente levantamiento de la causa por los derechos civiles, el mismo escenario que ambientó “la nueva era”.

Assman apunta una característica más del período: el fundamentalismo que emergió, una corriente que en su opinión rebrota en EEUU conectada a las crisis de legitimidad del sistema para suplir deficiencias. La sitúa “en una línea de refuerzo y encausamiento del sentido común” (...) “el sentido común del pueblo, influenciado por la ‘religión civil’ del Destino Manifiesto había sufrido fuertes golpes”⁴⁴.

El apogeo de la iglesia electrónica desde Norteamérica y hacia el resto del Continente tuvo lugar en los 80. Por aquella época un estudio sobre su impacto entre católicos y evangélicos de cuatro países de América Central⁴⁵ determinó que el 70% de las personas hallaban más utilidad para su vidas cotidianas en las enseñanzas que recibía del tele predicador que en su congregación o parroquia.

Poco a poco se fue rompiendo el monopolio norteamericano sobre las transmisiones religiosas y los medios en que se apoyaba. Con independencia del desprestigio de ciertas figuras de la predicación electrónica norteamericana, hubo otros factores, (pueden considerarse circunstancias internas sociales, económicas y religiosas en variadas dimensiones, y externas, por el estímulo y la competencia,) que contribuyeron a levantar las iglesias neopentecostales y su orientación hacia el uso de los medios. En 1977 surgió la Iglesia Universal del Reino de Dios y en 1980 y 1986, respectivamente, la Iglesia Internacional de la Gracia de Dios y la Iglesia Apostólica Renacer en Cristo, ambas también de Brasil. En Guatemala, Fraternidad Cristiana nació en 1978, El Shaddai en 1983, La Familia de Dios en 1990 y la Iglesia Casa de Dios en 1994. En todos los países serán estos los años en que se crean, por lo general en ciudades principales donde hayan grandes núcleos poblacionales y, desde el principio, volcándose al poder mediático asegurando capacidad técnica para hacer entrar su mensaje e influir en opiniones y conductas. Una avalancha de transmisiones promueve el conservadurismo

⁴³ <http://www.paginadigital.com.ar/articulos/articilil.asp>

⁴⁴ Assmann, Hugo. “La iglesia electrónica y su impacto en América Latina”, DEI, san José de Costa Rica, 1987: 23, 25 y 135

⁴⁵ Smith, Dennis. *La religión electrónica y la pastoral en América Latina*. En “la comunicación, los medios y la espiritualidad en tiempos de globalización”, cedepca, Guatemala, 2001:21

, el escapismo social e intensifica el interés por lo material⁴⁶.

Puede pensarse que aún las iglesias neopentecostales y neocarismáticas representan sólo un segmento de la religiosidad, pero no caben dudas que constituyen una red muy bien organizada en todo el continente. Por lo general se ubican en las zonas metropolitanas- un fenómeno típicamente urbano-. Quienes las representan son admirados como caudillos o “pequeños Papas”. En las membresías se destacan no los sectores acomodados de siempre, sino más bien aquellos que han logrado un lugar- tienen trabajo, vivienda, auto, tarjetas de crédito- y no quieren perderlo. En ciertos casos las directivas de las agrupaciones han declarado la aspiración de llegar a profesionales, hombres de negocios, empresarios, específicamente a la “clase media alta” con la que supuestamente nadie trabaja⁴⁷. Los discursos contienen elementos apegados a la línea del modelo neoliberal que va resumiendo el valor del ser humano en su capacidad de consumir.

Se ha señalado que asistimos a una época de construcción de iglesias desterritorializadas donde cambia la importancia de la iglesia local y las mega constituyen un tremendo rival. Ya no se trata de la aparición eventual en la televisión, sino de comprar ingresar “a la competencia en el mercado de los medios y de la propia industria cultural masiva”. La congregación virtual, televisiva, “se ha llegado a constituir en muchos casos en una especie de iglesia paralela a las congregaciones comunitarias”, es “todo un movimiento paraeclesiástico que se mueve en el mundo de los megaeventos, de los movimientos misioneros transnacionales⁴⁸.

La brasileña Iglesia Universal del Reino de Dios ha sido calificada el mayor suceso empresarial religioso del tercer mundo. La compra de la TV Record, una red que controla varias decenas de emisoras, le ha abierto el camino para entrar en millones de hogares a todas horas al tiempo que continúa instalándose en distintos lugares del mundo. Otras neopentecostales erigen templos por Centroamérica, el Caribe, el cono sur. En México, Luz del Mundo es una gigante iglesia con cuantiosas inversiones.

No en todos los espacios geográficos el sistema de creencias y las prácticas que las acompañan son idénticas pero hay un punto de contacto con el pensamiento religioso del contexto. En Brasil, por ejemplo, aparece la unidad simbólica con religiones de origen africano y el espiritismo, aunque públicamente los neopentecostales las ataquen y rechazen. Utilizan elementos considerados mágicos siguiendo sus lógicas: agua bendita, aceite bendito, manto sagrado o la rosa mística que ayuda y cuida la vida espiritual liberando de las malas influencias. De hecho pasa a ser un amuleto, un azabache que protege del mal de ojo según las creencias de zonas rurales en Cuba y otros lugares.

En países donde las expresiones de ascendencia africana no han tenido igual fortaleza no ocurre exactamente así. Se ha observado que el rechazo de la comunidad evangélica es más fuerte hacia la Universal del Reino de Dios. Los neopentecostales coinciden en enfatizar dones espectaculares, entre ellos, las curas de enfermedades de forma inmediata, prácticas de sueño

⁴⁶ Por lo pronto así opinan académicos y religiosos de Guatemala, Jamaica, Trinidad Tobago y República Dominicana entre otros consultados

⁴⁷ Opiniones recogidas en entrevistas realizadas en Guatemala, 2003

⁴⁸ Smith. Ob /cit. Cita a Rolando Pérez, *La iglesia y su misión en la opinión pública*. En “Iglesias, medios y estrategias de evangelización”, Buenos Aires, Asociación Mundial para la Comunicación Cristiana- América Latina, 1997: 20-21 y 23

espiritual inducido (un momento de comunicación con Dios), ‘guerra espiritual’ y exorcismos con el fin de expulsar los espíritus del mal. Todo aparece concentrado en la lucha contra el diablo, causante de dolencias, pobreza, desorden de vida. El ser humano, frágil, queda sujeto a los poderes fatales de los que debe liberarse.

Los creyentes son movilizados para jornadas especiales de milagros y descargas espirituales por una propaganda que los insta a participar bajo fórmulas atrayentes con énfasis en el sentido individualista “¿no logra avanzar?”, “no espere de nadie. La felicidad depende de Usted mismo”, “Pare de sufrir”⁴⁹ No obstante, sería un reduccionismo suponer que la aceptación de estas propuestas sea sólo el efecto de la propaganda.

En Haití crecen las llamadas “iglesias independientes”. Una encuesta del Ministerio de Relaciones Exteriores y de Cultos realizada en el 2000, en la parte metropolitana de Puerto Príncipe, reportó 557 nuevas formaciones, muchas llevadas por misioneros de Estados Unidos y Canadá. En Jamaica, un especialista en historia eclesiástica detalló un listado también de más de 500 grupos pentecostales y neocarismáticos registrados entre 1972 y 1999 surgidos de divisiones o implantados desde el exterior con nombres como Santa Iglesia de Dios del Monte Everest, Red Caribeña de Oración y Templo de los Ministerios Milagrosos. Es de destacar un líder de una nueva agrupación producto de un fraccionamiento en la pasada década del 80, quien declaró su deseo de distanciarse de todas las denominaciones porque ellas representan la vieja religión “que ya pasó”. No están interesados en la política, no quieren nada de Estados Unidos, y anhelan llegar a ser una iglesia de identidad caribeña, “recuperar una imagen de Dios para el Caribe que sea nuestra, no importada”.

Iglesias nuevas y otras de más historia en la región se han unido a dos fenómenos contemporáneos: El primero, “la bendición de Toronto”, que tomó su nombre de la ciudad donde radica la Iglesia canadiense de la Viña desde la que se propagó a mediados de los 90, aunque sus orígenes se sitúan en Sudáfrica. De ahí nació la “risa santa” o “avivamiento de la risa”: las personas irrumpen en risas incontrolables orientados por un líder en una especie de catarsis colectiva. Argumentan que se trata de una manifestación del Espíritu Santo que regala bendiciones, poderes curativos. A las risas se ha sumado llantos, caídas, desmayos, temblores, “bajo la influencia del Espíritu”.

El segundo es el movimiento del Apostolado importado de Estados Unidos. Se nombran Apóstoles de autoridad no cuestionable. El Apóstol es alguien diferente, bendito, con posibilidades de proteger aún más- si seguimos la lógica de las agrupaciones donde se instalan- y con poder de nombrar a otros. Implica una renovación del ministerio pastoral de consecuencias difíciles de prever en cuanto a los límites y las proyecciones que se plantean.

Como tendencia, el liderazgo emergente hace gala de su “carisma” y asume características patriarcales, autoritarias. Son figuras de éxito. Éxitos en el crecimiento numérico de sus congregaciones y, además, en el aspecto constructivo, comercial, inversionista. La imagen no puede ser otra que la del individuo próspero. Justamente la teología que más han propagado,

⁴⁹ Puede verse en las diferentes publicaciones. En este caso nos remitimos al Periódico “El Universal”, un diario al servicio de Dios, año VI #351 mayo del 2005, Argentina (tirada de 150 mil ejemplares)

promovida por evangelistas norteamericanos, es la de la Prosperidad cuyos enunciados constituyen una expresión impactante de los nuevos tiempos en la religiosidad.

La “Teología de la Prosperidad” surgió en Estados Unidos en la década del 40 del siglo XX ,pero su consolidación se produjo 30 años más tarde. Se difundió también como “Movimiento de Confesión Positiva” contentiva de elementos que puede ser aceptados en cuanto a la relación de la salud mental con un estado de bienestar general de la persona, pero que alcanzan un nivel criticable, debido a las exageraciones, distorsiones y manipulaciones que introducen. Se ha situado aquí el punto de partida de teorías como la “visualización”, “el poder de la palabra hablada” y el “Evangelio de la Prosperidad”, de manera que la Teología de la Prosperidad ha sido fruto de la confluencia de distintas fuentes. El neopentecostalismo la expandió.

Robert Schuller, de los telepredicadores norteamericanos más influyentes, escribió en su libro “Autoestima. La nueva Reforma”: “Si el Evangelio de Jesucristo verdaderamente puede ser proclamado como una teología de la autoestima, entonces imagínese el restablecimiento que eso produciría en nuestra sociedad”...”Mientras que la reforma en el siglo XVI hizo que nos concentrásemos otra vez en las Sagradas Escrituras como base infalible y única para la fe y la vida cotidiana, la nueva reforma (véase la connotación que se trata de introducir) hará concentrarnos en el derecho santo de cada humano de experimentar el valor propio”⁵⁰.

La Teología de la Prosperidad proclama voluntad de Dios que sus hijos sean sanos y felices por el éxito en todos los ámbitos. La pobreza es manifestación de pecado, es decir, responsabilidad de la persona; la riqueza es sinónimo de agradar a Dios. A un padre rico debe corresponder una descendencia próspera que se le una en una alianza. Los neopentecostales entienden que hay posibilidades de mejorar por el camino de las bendiciones que debemos recibir si cumplimos con nuestra parte en el Pacto aquí y ahora. Si se ofrenda generosamente- dicen- Dios lo devolverá multiplicado y si el milagro no aparece (dinero, salud, éxitos) es culpa del creyente. Las bendiciones serán recibidas en relación directa con lo que se da. Quien más entrega más obtiene . De cierto modo una legitimación de las diferencias sociales. Con sobradas razones se ha dicho que esta teología ha sabido ubicarse en el actual panorama social y político (...) sus énfasis en la prosperidad material y el disfrute de lo terrenal han hecho del cristianismo- por lo menos el que ellos propugnan- una religión inofensiva al sistema”⁵¹.

El obispo Edir Macedo, fundador de la IURD, enseña en sus doctrinas⁵² que “el dinero es una herramienta sagrada usada en la obra de Dios. El es el dueño de todas las cosas pero nosotros somos sus socios en sus proyectos, de esta manera nosotros ponemos el dinero, que es humano, mientras que Dios pone la otra parte, el poder espiritual y los milagros, que son divinos”. “A Dios no le alegra que sus hijos sean pobres y necesitados (...) El hombre fue colocado en la tierra para vivir en abundancia sobre la fortuna y la prosperidad... “En resumen, una sobrevaloración del dinero y los bienes materiales.

⁵⁰ Buhne, Wolfgang. “Explosión carismática, Editorial CLIE, 1996: 6

⁵¹ Nuevo siglo, junio del 2005: 15 La afirmación la hizo el teólogo peruano Martín Ocaña, autor de un libro que lleva un sugestivo título “Los banqueros de Dios”

⁵² Ver Obispo Macedo, “Vida en Abundancia”, Colección Reino de Dios, Quebecor, Perú, S.A, s/f: 28, 30 34 y 72-73 (el volumen está dedicado a aquellos que deseen vivir en alegría, en abundancia y en fortuna

Algunas propuestas de clasificación de los Nuevos Movimientos MNR sugieren considerar lugar de origen (no sólo por el aspecto geográfico, también la religión de la que parte), momento de aparición o corriente religiosa que más lo caracteriza, grados de peligrosidad, algo cuya justa ponderación es sumamente compleja, salvo en las “sectas destructivas”⁵³

No parece que hayan vuelto a registrarse en Latinoamérica y el Caribe actos de violencia parecidos al de Guyana, en 1978, cuando los seguidores del autotitulado Reverendo Jim Jones, del Templo del Pueblo, llevó a la muerte a cerca de mil personas por ingestión de cianuro de potasio, pero si en otros lugares. Un acontecimiento similar tuvo lugar en Texas, Estados Unidos, en 1993. Ochenta seguidores de David Koersh perdieron la vida. Se dice que los davidianos suponían que después de morir se transformarían en seres de fuego que acabarían con los ejércitos del Armagedón. Los suicidios de miembros de la Orden del Templo Solar en Suiza y Canadá en 1994, y los de integrantes de la organización Puerta del Cielo, en California, 1997, cuyo líder se creía un extraterrestre encarnado, así como los acontecimientos, en 1995, de Verdad Suprema lanzando gas tóxico en el metro de Tokio⁵⁴, provocaron numerosas reacciones.

En Francia, la preocupación por los suicidios masivos y la actividad realizada por religiones emergentes motivaron la aprobación de una ley para preservarse de esos hechos. Se ha echado a andar un debate en el que sobresalen acertados planteamientos en torno al respeto al pluralismo. También la necesidad de consensuar el problema de cómo actuar ante casos extremos, y bajo qué parámetros definir los grupos “socialmente nocivos”. El acuerdo no es fácil cuando los tratamientos se diferencian según contextos. En la propia Francia, por ejemplo, la Iglesia de la Cientología es considerada secta totalitaria. Mientras, en EEUU obtuvo, en 1993, el status de religión y por tanto, exonerada de impuestos.

Así, alcanza a tierras americanas un asunto ahora examinado en su fase “multinacional”, en la “transnacionalización del hecho religioso”. Según Danièle Hervieu- Léger, en un volumen dedicado a analizar sobre todo la situación francesa, un número de grupos que están en el corazón de la discusión sobre ‘el problemas de las sectas’ entre los que cita a la Cientología, Sokka Gakkai, la iglesia de la Unificación, la Universal del Reino de Dios y otras “están organizadas como empresas multinacionales”: controlan bancos, periódicos, cadenas de radio y televisión, compañías aéreas, casas editoras, “sus actividades escapan al control directo del tal o cual estado nacional. Su vigilancia, suponiendo que sea posible- opina- es una cuestión delicada, pues requiere de complicadas prácticas de coordinación dadas las mencionadas diferencias de evaluaciones de los grupos”⁵⁵.

En el campo de la política una irrupción de candidatos evangélicos aspira a ocupar puestos en estructuras de gobierno de nivel local y nacional. En los Congresos de Venezuela, Guatemala, Jamaica, Nicaragua, Brasil y otros países hay representación de iglesias y partidos

⁵³ Pueden consultarse los siguientes textos: Mayer, Francois. El mundo de los Nuevos Movimientos Religiosos. En Cristianismo y Sociedad. No. 93, 1987:21-35 propone los primeros 6 grupos o familias citadas. Hurbon, Ob Cit, 1987::37-63 para el Caribe. “Las sectas: ese sucedáneo” Cfr. Semanario “Alfa y Omega” No 1- 17-96. También <http://www.aciprensa.com/suscribir.htm>

⁵⁴ Sobre estos hechos puede consultarse a Jorge Erdely, “Suicidios Colectivos. Rituales del nuevo milenio”, Publicaciones para el Estudio Científico de las Religiones, México, 2000

⁵⁵ Danièle Hervieu- Léger, La religión en miettes ou la question des sectes Ob Cit: 189

evangélicos, estos últimos también multiplicándose. En Guatemala, la Iglesia neopentecostal El Verbo ha tenido una activa participación política. Dos presidentes evangélicos pasaron por la presidencia haciendo público su liderato cristiano. Esta actitud tiene que ver con el convencimiento que desde las posiciones gubernamentales pueden lograr soluciones materiales y espirituales. Contrasta con extendidas posiciones anteriores de rechazo al ámbito público en general y político en particular más propios de las iglesias históricas. En la opinión de dirigentes religiosos caribeños el clima creado por el teleevangelismo y la actitud de iglesias conservadoras empeñadas en programas sociales sigue su rastro en la política: neutralizar tensiones y empoderarse.

En las misiones también aparecen nuevas modalidades. Un misionerismo transcultural, organizado por agencias o llevado a cabo por instituciones eclesiásticas de crecimiento, ha provocado que estas se extiendan a países vecinos y distantes, del tercer mundo o del primero.

En Estados Unidos, donde habitan millones de latinoamericanos y caribeños, existen ahora iglesias llegadas de Brasil, Guatemala, México y otras naciones. Se ha roto el esquema de movimiento sólo del Norte al Sur. Pero hay otro esquema que se ha quebrado. De acuerdo a datos aportados por un historiador francés, contradictoriamente a la situación de fines del siglo XIX, la mayoría de los misioneros en el mundo (75%) son de iglesias evangélicas, no de las católicas como ocurría entonces⁵⁶.

CONSIDERACIONES GENERALES

El fenómeno que conocemos como globalización neoliberal aunque ampliamente tratado desde el ángulo económico y político apenas ha sido examinado en su dimensión cultural y mucho menos en lo que respecta al campo religioso.⁵⁷ Sin embargo, existen elementos suficientes para afirmar la incidencia significativa que ha alcanzado sobre ese escenario y de modo muy particular en América Latina y el Caribe, con efectos diversos y hasta contradictorios. Bajo su influencia surgen ideologías, se producen procesos en las organizaciones, emergen grupos que prometen un futuro mejor, se globaliza el intimismo e individualismo religioso y se refuerza un fundamentalismo bíblico y teológico, que al descontextualizar el texto bíblico abre paso a cualquier tipo de manipulación. Se ha alertado la relación entre el neoliberalismo, el neoconservadurismo y el fundamentalismo cristiano⁵⁸.

Expresiones religiosas y sus instituciones han adquirido mayor connotación ante la necesidad de hallar soluciones y explicaciones en medio de la crisis por la que atraviesa el mundo moderno. Es muy difícil desvincular este proceso de las situaciones sociales en cada país, en toda la región y en el ordenamiento mundial

⁵⁶ www.acpress.net, 15/4/05

⁵⁷ Coincidimos con la apreciación que en tal sentido expresa Pedro Ari Oro e C.A. Stein (orgs) *Globalizacao e religiao*, Ed Vozes, Petrópolis, 1997, citado por Jorge Ramírez Calzadilla, “Efectos de la globalización neoliberal en el campo religioso latinoamericano y cubano. Apuntes para un análisis”, Departamento de Estudios Sociorreligiosos, La Habana, octubre de 2002. No se puede hablar sólo de un modelo económico sino que interviene en todas las esferas de las relaciones sociales.

⁵⁸ Hinkelammert, Franz. “El cautiverio de la utopía – las utopías conservadoras del capitalismo actual, el neoliberalismo y el espacio para alternativas”, en: *Ensayos*, Editorial Caminos, La Habana, 1999:200.

Esta situación ha estado sirviendo de telón de fondo a los cambios religiosos donde, desempeña un importante papel el peso de las propias culturas locales en las cuales el factor religioso ha sido tradicionalmente importante. Creencias y prácticas se incrementan y pluralizan en medio de uno de los más complejos procesos sociales regionales donde la principal derivación globalizadora es la pobreza- al menos en la versión de globalización a la que nos referimos- no la extensión de evoluciones materiales y culturales. En síntesis, préstamos, divulgaciones, intercambios, sincretismos, transculturaciones, que son consecuencias lógicas y pudiéramos decir naturales, del propio avance tecnológico, de las comunicaciones y en general del desarrollo de la humanidad, comprensible sobre todo si éste se hubiera producido de forma humanitaria y que, además, ha tenido versiones de imposición de culturas dominantes sobre otras dominadas. En América Latina y el Caribe el nexo pobreza y religión ha tenido y tiene una peculiar connotación.

Se puede afirmar que es una regularidad que en circunstancias socialmente críticas, incluyendo razones básicamente económicas, como acontece hoy, la religión tiende a incrementarse y a hacer más alta su significación social interviniendo en múltiples espacios, lo mismo en la subjetividad, en la cultura y en la psicología, que en el terreno de las relaciones sociales, éticas, políticas y hasta en la economía. En tales condiciones “las iglesias están entre los espacios que se ofrecen como colectivos de recomposición vital, en particular aquellas que proponen un rechazo a la historia y entre las que se pueden encontrar liderazgos y carismas revitalizadores⁵⁹.

Varias décadas de transformaciones paulatinas de la religiosidad latinoamericana han pluralizado y complejizado el escenario religioso. Hoy quedan mostrados plenamente sus efectos con la profusa irrupción de iglesias independientes, ministerios, grupos, corrientes y movimientos espirituales en cada uno de los países.

Desde hace un tiempo la iglesia católica comenzó a aplicar sanciones y restricciones a aquellos que postularan teologías alternativas, resurgió con fuerza el denominacionalismo del protestantismo histórico y finalmente movimientos neocarismáticos, inspirados en gran medida en visiones conservadoras crecen ostensiblemente. Las posiciones de unos y otros grupos no son las mismas ni en lo doctrinal, ni en lo teológico, ni en el nivel institucional alcanzado, ni en las diversas formas de manifestarse socialmente. En su conjunto, las organizaciones que se expanden se enmarcan, por lo general, en una religiosidad de tipo emocional y de afirmación de la experiencia personal. Entre sí no muestran interés por el trabajo conjunto que respeta lo diverso, contribuyendo a que se debilite el movimiento ecuménico regional de históricas posiciones progresistas. Algunas formas de religiosidad aparecidas a menudo portan cargas apreciables de fundamentalismo. En lo propiamente político, se verifica desde la promoción de posturas evasivas, abstencionistas y descomprometedoras hasta la colocación de figuras de determinadas iglesias en el terreno de la lucha política, tomando distancia de anteriores declaraciones de apoliticismo. En lo teológico, nuevas construcciones discursivas se suman, como enraizadas en la propuesta y visión neoliberal, emplazados en una “prosperidad” que legitima las diferencias sociales bajo slogans publicitarios.

⁵⁹ Gallardo, Helio. “Actores sociales, movimientos populares y sujeto histórico en la América Latina de los 90”. En “Resistir por la Vida”, Red de Centros y Organismos Ecuménicos de Latinoamérica y el Caribe, Impreso en Costa Rica (57-85): 69

Es necesario insistir, sin embargo, que el carácter contradictorio, ambivalente, de la religión y de sus manifestaciones, como lo muestra su papel en la integración y desintegración regional y precisar que no todo lo novedoso es de por sí negativo, que no deben acuñarse caracterizaciones apriorísticas, que cada nuevo momento tiene sus religiones con sus aportaciones específicas. Se ha constatado, en algunos casos, proyecciones de contribución a problemas del individuo y de la comunidad. Tampoco se trata de cimentar preocupaciones sobre la base de aumento de unas expresiones y reducciones de otras, sino de captar lo que hay de dañino o de conflictivo- lo que lamentablemente sucede en muchos casos.

Las reflexiones alrededor del tema coinciden en alentar la profundización de los estudios particulares y generales y la búsqueda de factores no muy directamente evidentes, como un posible agotamiento de las formas religiosas tradicionales. George Reyes ubica ahí un factor fundamental en el surgimiento de la tendencia “postdenominacional”⁶⁰. De los católicos romanos se ha criticado no llegar a los verdaderos dilemas en que se mueven los seres humanos y del protestantismo tradicional, el alejarse de compromisos históricos y de la cultura popular. En ambos casos no saber cambiar convenientemente lenguaje y acciones, adecuándose a los tiempos. Mientras decrecen iglesias tradicionales aumentan las nuevas, indicando, quizás, que situaciones críticas inducen al rechazo de lo tradicional organizado y abre paso a fuentes de ayuda coyuntural en otros modelos. Tampoco pueden ignorarse apoyos desde el exterior a proyectos de globalización cultural lo que implicaría la necesidad de precisar en qué medida se afecta la identidad cultural, de la que la religión toma parte, especialmente en países latinoamericanos y caribeños donde el uso de los carismas se han convertido en eje central de muchas manifestaciones de la religiosidad.

En resumen, consideramos que para explicar los Nuevos Movimientos debe tenerse en cuenta al menos las siguientes perspectivas:

- partir del ser humano y sus demandas de sentidos de vida y experiencias (búsqueda de salvación- y no sólo en el más allá-, de protección, de seguridad, de organización que le brinde vínculos sociales primarios, normas, valores, ayuda frente a dolores, miserias, frustraciones, inseguridades. Muchos de estos grupos satisfacen algo que falta y que explica también las razones de su “clientela”. La enorme pluralidad del fenómeno y el grado de generalidad con el que se trata, señala de por sí, la necesidad de no esquematizarlo ni unilateralizarlo. Diversos movimientos aparecidos contemporáneamente han servido para canalizar motivaciones, inquietudes, incertidumbres, una protesta en el plano simbólico que encierra la crítica a sistemas sociales y sistemas religiosos tradicionales. De ahí la importancia de intentar explicar el asunto, sin obviar las condiciones peculiares de vida de los sujetos. No es casual una cierta correspondencia entre los Nuevos Movimientos Religiosos y la ola neoliberal de la globalización, con sus consecuencias en el crecimiento de más sectores vulnerables.
- las implicaciones sociales, observando que los Nuevos Movimientos Religiosos tomaron auge en concomitancia con un agudo proceso de diferenciación social y la emergencia de nuevos actores sociales prosperando en estrecho vínculo con el recrudecimiento de patologías sociales en la región, representando una forma de reaccionar desde lo religioso

⁶⁰ Reyes, George. “El desafío de la tendencia posdenominacional”, siguiendo a Peter Wagner y Pablo Deiros. en ”Protestantismo en América Latina, ayer, hoy y mañana”, Nashville, USA: Caribe ,1992: 102

para defenderse de la hostilidad externa (lo cual subraya la necesidad de no obviar las dimensiones de clase y relaciones sociales). Téngase en cuenta la impresionante polarización social y concentración del ingreso ocurrida y el consiguiente aumento de incertidumbres de cara al futuro. Jean Pierre Bastian señala una cierta correspondencia, desde la situación económica regional, entre el crecimiento de las economías informales y el crecimiento de las “religiones informales”. Este “otro sendero religioso” es también, como para lo económico, un medio de sobrevivencia, esta vez simbólica, dice. Pero lejos de ser marginal condiciona para él autor, el devenir de un campo religioso que pasa de una economía religiosa de monopolio a una economía religiosa de competencia⁶¹

|

- las implicaciones políticas, por los vínculos de determinados movimientos con organizaciones de la ultraderecha y el interés de utilizar para su provecho el elemento religioso, explícitamente expuesto en el Informe Rockfeller (1969: difundir sectas conservadoras en América); el Documento de Santa Fe (1980: enfrentamiento a la Teología de la Liberación); y la creación del Instituto de Religión y Democracia (1981: contrarrestar influencias de avanzada dentro del pensamiento religioso latinoamericano) como ejemplos elocuentes. Una de las polémicas en los estudios sociorreligiosos de las últimas décadas ha tenido que ver con el carácter instrumentalizado- o no- del crecimiento de nuevos grupos religiosos. No puede ignorarse (más allá de sustentar o negar a ultranzas una “teoría conspirativa” que maneje los hilos de todo el entramado de creencias y prácticas), las acciones de la derecha religiosa interviniendo en el trabajo misionero en franca alianza con intereses de centros de poder y el hecho de que algunos grupos, ministerios e instituciones paraeclesiales han sido manipulados o se han unido a intereses desestabilizadores que cuentan con un fuerte financiamiento particularmente de Estados Unidos. La dirección de expansión de varias de estas iglesias priorizó zonas de conflicto como Centroamérica, en específico Guatemala, con las profundas contradicciones de la situación indígena, y Nicaragua, durante la guerra antisandinista, así como otros países o territorios, como Chiapas en México, donde afloran las crisis raciales y hasta conflictos interreligiosos.

Un continente, en su generalidad considerado tradicionalmente católico, ignorando a veces la diversidad que siempre ha acompañado a la cultura y la religión latinoamericanas, vive nuevas y profundas transformaciones no alejadas de las demandas de sentido de la población, particularmente los amplios sectores humildes, marginados, y excluidos que enfrentan los costos sociales de las políticas neoliberales. En su más amplio sentido señala la presencia de lo religioso en la formación de estrategias de vida para diversos grupos sociales, en ocasiones con resultados benéficos en las demandas de espiritualidad y en otros con saldos no favorables ni enriquecedores, como es el caso de determinados movimientos religiosos que han sido públicamente denunciados por manipular los sentimientos de los creyentes.

⁶¹ Bastian, Jean Pierre. La mutación religiosa de América Latina . Colección Popular, Fondo de Cultura Económica, México, 1997:

Bibliografía

- Alonso, Aurelio, "Esquema global y religión, apuntes sobre la hegemonía estadounidense". En *Globalización Religiosa y Neoliberalismo*. Publicaciones para el estudio científico de las religiones, México, 2004
- Althoff, Andrea. "Iglesias de Fufurufus. Neopentecostales y política en Guatemala". Texto fotocopiado, sin fecha.
- Álvarez Carmelo (editor) *Pentecostalismo y Liberación. Una experiencia latinoamericana*, DEI, Costa Rica, 1992
- Andújar, Carlos. "Las características de la religiosidad popular dominicana" (impresión ligera) s/f
- Arce, Reinerio y Manuel Quintero (edit.) , *Carismatismo en Cuba*, Centro de Estudios del Consejo de Iglesias de Cuba, Ediciones CLAI, Quito, 1997.
- Assmann, Hugo. *La iglesia electrónica y su impacto en América Latina*, DEI, San José de Costa Rica, 1987: 23, 25 y 135
- Berges, Juana. Los Nuevos Movimientos y sus implicaciones para el estudio del factor religioso". En Revista Caminos, # 22, Centro Memorial Martín Luther King, La Habana, 2001.
- Bisnauth, Dale. *History of Religion in the Caribbean*, Africa World Press, Inc. Trenton, NJ, 1996
- Boff, Leonardo,. La iglesia es una casta meretriz. Cristianismo y sociedad, No 84, México, 1985
- Bremer, F.- Cartas desde Cuba. Editorial Arte y Literatura, La Habana, 1981
- Buhne, Wolfgang. *Explosión carismática*, Editorial CLIE, España, 1994
- Cabrera, Lydia.- El Monte, Ediciones, CR, La Habana, 1954
- Cabrera, R. Cuba y sus jueces. La Habana, 1987.
- Campiche, Roland. "Sectas y Nuevos Movimientos Religiosos (NMR) divergencias y convergencias" En, Cristianismo y Sociedad, México, XXV-3, no. 93, 1987
- Carozzi, María Julia. "La autonomía como religión: la nueva era". En Revista Alteridades. Universidad Autónoma Metropolitana, Año 9, #18 julio diciembre de 1999.
- Corten, André. « L' IURD en Afrique du sud ». Ponencia a la XXVI Conferencia de la SISR, Ixtapan de la Sal, México, agosto del 2001-----
- "Pentecostalismo en África y América Latina, instrumento del imperialismo o cultura popular". Le Monde Diplomatique, junio del 2002
- Craham, Margaret. Iglesia y Cambio en América Latina, 1960- 1998, En Prieto y Ramírez. Religión, Cultura y espiritualidad a las puertas del III Milenio. Editorial Caminos, La Habana, 2000
- Dayton, Donald.- Raíces teológicas del pentecostalismo. Nueva Creación. Edición castellana. Buenos Aires, 1991
- Dick Devon. Rebellion to riot. The Jamaican church in nation building, Ian Randle Publishers, Kingston, 2002
- Duarte, Carlos. Las mil y una caras de la religión. Sectas y Nuevos Movimientos Religiosos en América Latina, Consejo Latinoamericano de Iglesias, Quito, 1999-----
- "Sectas y Nuevos Movimientos Religiosos en América Latina". En Revista Caminos, # 22, Centro Memorial Martín Luther King, La Habana, 2001
- Duncan, Neville. "Impacto político de las sectas religiosas en el Caribe de habla inglesa". Fotocopia, sin fecha.
- Erdely, Jorge *Suicidios Colectivos. Rituales del Nuevo Milenio*, Publicaciones para el Estudio de las Religiones. México, 2000.
- Gallardo Helio. "América Latina en la década de los 90". En Revista Pasos, San José, Costa Rica, mayo- junio, 1995
- Garrard, Virginia y David Stoll (edit.) (1993): *Rethinking protestantism in Latin America*, Temple University Press, Philadelphia
- Gutiérrez Benjamín (editor). *En la Fuerza del Espíritu*. AIPRAL-CELEP, Guatemala, 1995
- Ham, Adolfo. *La fe cristiana y la cultura: una perspectiva caribeña*, en Revista Caminos, Centro Memorial Martin Luther King, No. 6, abril-junio, La Habana, 1997
- Gutiérrez, Cristina. Los nuevos Movimientos Religiosos. ¿Nuevos movimientos sociales? Religión y sociedad No. 8, México, 2000
- Hervieu-Léger, Danièle. La Religión en mientes ou la question des sectes. Calmann- Lévy, Paris, 2001
- Hinkelammert, Franz "El cautiverio de la utopía – las utopías conservadoras del capitalismo actual, el neoliberalismo y el espacio para alternativas", en: *Ensayos*, Editorial Caminos, La Habana, 1999, p.200.

- Houtart, F. y A. Rémy (2000): *Haití et la mondialisation de la culture*, CRESFED, L'Harmattan Inc. , París y Montreal. Lampe y S. Silva Gotay (coordinadores), *Historia General de la Iglesia en América Latina, IV, Caribe*, Universidad de Quintana Roo, Ediciones Sígueme, México, pp.168-192. Hurbon, Laénec. "La Iglesia Católica y la esclavitud en las Antillas Francesas durante el siglo XVII", en A. Lampe y S. Silva Gotay (coordinadores), *Historia General de la Iglesia en América Latina, IV, Caribe*, Universidad de Quintana Roo, Ediciones Sígueme, México, 1995.-----
Nuevos Movimientos Religiosos en el Caribe. Cristianismo y Sociedad, México, XXV-3, no. 93, 1987 Jiménez, Sonia. "El Movimiento de la Nueva Era: una visión desde Cuba". En Globalización Religiosa y neoliberalismo Vol 1 Publicaciones para al estudio científico de las religiones, México y CIPS, Cuba, Impreso en México 2004: 247-252 Masferrer, Elio (1991): "Nuevos movimientos y tendencias religiosas en América Latina", en *Religiones Latinoamericanas 1*, enero-junio, C. México, pp. 43-56.----- (compilador). *Sectas o iglesias. Viejos o Nuevos Movimientos Religiosos*, Asociación Latinoamericana para el Estudio de las Religiones (ALER) y la Editorial Plaza y Valdés, editado en Colombia, 2000. Mayer, Jean- Francois. "Mayer "El mundo de los Nuevos Movimientos religiosos". En Cristianismo y sociedad XXV/ 3 No. 93. México Miguez Bonino, José (1995): "Las iglesias protestantes y evangélicas en América Latina y el Caribe: Un ensayo interpretativo", en *Cuadernos de Teología*, Vol. XIV, No. 2, Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos (ISEDET), Buenos Aires, pp. 29-38. Moya, Daniel.- El totalitarismo católico en el poder de España y de la Iglesia. Revista Alandar, año XXI No 203, diciembre del 2003 Pace, Enzo. En el principio era la secta. En Religión y sociedad No. 8 México, enero abril del 2000 Palma, Samuel y Hugo Villela. El Pentecostalismo: la religión popular del protestantismo latinoamericano. Cristianismo y sociedad, no 109, 1991 Platero Silvio. "Globalización y Reconversión Religiosa ¿Un reto a la identidad latinoamericana?, en Cuadernos de Nuestra América. Enero- Junio, La Habana 2000. Ramírez Calzadilla, Jorge. "Relación religión/pobreza en las condiciones de América Latina Efectos de la globalización neoliberal en el campo religioso latinoamericano y cubano. Apuntes para un análisis, Departamento de Estudios Sociorreligiosos, octubre del 2002 Richard, P. Y D. Irrarázabal (1981): Religión y política en América Central. Hacia una interpretación de la religiosidad popular, DEI, San José de Costa Rica Schafer, Heinrich. *Protestantismo y Crisis social en América Central*, Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), Costa Rica, 1992----- Pentecostalismo y neopentecostalismo ¿son fundamentalistas? (multicopiado), mayo de 1998 "Sectas o nuevos movimientos religiosos. Desafíos pastorales" en *L'Osservatore Romano*, Edición semanal en lengua española Año XVIII No. 21, 25 de mayo, 1986 Shaul, Richard. "El desafío del pentecostalismo a las iglesias históricas". Impresión ligera, 1999 Silva Gotay, S. (1998): *Protestantismo y política en Puerto Rico (1898-1930)*, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, segunda edición revisada, San Juan. Smith Dennis, "La comunicación, los medios y la espiritualidad en tiempos de globalización", CECEPCA e Instituto de Estudios de la Comunicación, Guatemala, noviembre del 2001. Wilson, Bryan.- Un análisis de la evolución de las sectas. En Friedrich Furstenberg. Sociología de la Religión. Ediciones Sígueme, Salamanca, 1976

- Wipfler, William (1995): "La Iglesia Católica y la dictadura de Trujillo en la República Dominicana", en A. Lampe y S. Silva Gotay (coordinadores), *Historia General de la Iglesia en América Latina, IV, Caribe*, Universidad de Quintana Roo, Ediciones Sígueme, México, pp.352-380

- Wolfgang, Buhne. Explosión carismática. Editorial CLIE, 1996