

Jean-Pierre Bastian
LA MUTACIÓN RELIGIOSA DE AMÉRICA LATINA
 PARA UNA SOCIOLOGÍA DEL CAMBIO SOCIAL
 EN LA MODERNIDAD PERIFÉRICA

La situación religiosa de América Latina está cambiando desde hace aproximadamente 40 años. Hoy, por primera vez en la historia moderna de Latinoamérica, la Iglesia católica ve amenazada seriamente su hegemonía por la proliferación de sectas y movimientos religiosos varios. Con tal desregulación del ámbito religioso, se está creando un verdadero mercado competitivo en este campo. El autor se interesa por entender las consecuencias de dicho cambio en los entornos rural y urbano.

Lejos de corresponder a un proceso de secularización y de individualización de las creencias, los nuevos movimientos religiosos facilitan la formación de nuevos actores comunitarios con base en una religiosidad emocional y fusional que permite organizar la sobrevivencia de los pobres y los marginados. También promueven el surgimiento de nuevos actores políticos confesionales que entran en competencia con la Iglesia católica en la búsqueda de su reconocimiento por el Estado, los cuales sirven a la vez de clientelas para el neocorporativismo social que acompaña a las transiciones democráticas en curso. A pesar de su fragmentación en centenares de organizaciones rivales, lo que parece predominar es un modelo pentecostal de religiosidad que impregna al conjunto de los actores religiosos. Lo anterior es interpretado por el autor como una religión genuinamente latinoamericana que escapa tanto a las regulaciones del catolicismo postridentino como a las determinaciones del protestantismo histórico, y encamina a América Latina hacia una modernidad propia, enraizada en la alteridad del comunitarismo heredado.

Jean-Pierre Bastian es profesor de sociología de las religiones en la Universidad de Estrasburgo.



COLECCIÓN POPULAR
 FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
 MÉXICO



9 789681 650216



C.P.
 529

Jean-Pierre Bastian

LA MUTACIÓN RELIGIOSA DE AMÉRICA LATINA

Jean-Pierre Bastian
**LA MUTACIÓN RELIGIOSA
 DE AMÉRICA LATINA**

Para una sociología del cambio social
 en la modernidad periférica



Diseño: Patricia Mendoza González/Fotografía: Joaquín Sierra E.

Primera edición, 1997

INTRODUCCIÓN

Desde tiempos inmemoriales, América Latina ha sido una tierra de dioses y de ídolos. Pirámides al Sol y a la Luna, vestigios de templos y de cuevas sagradas nos recuerdan la riqueza simbólica de civilizaciones del eterno retorno, del tiempo sagrado cuyo calendario estaba movido por los dioses. Con las conquistas ibéricas, aquellas manifestaciones sagradas, fruto de grandes civilizaciones, han sido sustituidas por el dios de un cristianismo que encubrió a las hierofanías antiguas. Templos y catedrales cristianos se construyeron en el lugar mismo de los antiguos centros ceremoniales precolombinos. Aunque destruyeron el espacio del culto indio, estos edificios aseguraron a la vez la continuidad simbólica con la geografía sagrada y el imaginario religioso anterior. Potentes Cristos redentores y hermosas vírgenes protectoras poblaron este imaginario colonial, asegurando, por medio de un sincretismo barroco dinámico, una continuidad con el universo simbólico ancestral. Si los nombres de las divinidades cambiaron, los lugares sagrados perduraron. La geografía divina siguió inspirando a las masas para explicarles el sentido de la vida y de la muerte, del amor y del odio, de la paz y de la guerra. Santo Tomás sucedió a Huitzilopochtli y la Virgen de Guadalupe a la Tonantzintla o la de Copacabana a la Pachamama, la diosa andina de la tierra. Tras las independencias, las divinidades españolas fueron des-

D. R. © 1997, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
Carretera Picacho Ajusco, 227; 14200 México, D. F.

ISBN 968-16-5021-2

Impreso en México

plazadas por otras, criollas, más potentes, que se volvieron símbolos de las nacionalidades emergentes. Estas nuevas divinidades no solamente lograron vencer a las que protegían a los españoles, sino incluso confrontaron al más poderoso de todos los dioses, Moloch, el dios del Leviathan, la deidad del Estado todopoderoso. Durante más de siglo y medio, las vírgenes y los Cristos reyes combatieron al Estado republicano secularizador y consiguieron hacerle aceptar un *modus vivendi*, una convivencia obligada para asegurar la paz entre divinidades antagónicas.

Durante cuatro siglos y medio los pueblos de América Latina vivieron como lo habían hecho desde siempre, con un panteón ricamente poblado, donde los santos habían reemplazado a las divinidades de la naturaleza. El panteón antiguo estaba administrado por una burocracia sagrada de sacerdotes y de vírgenes del Sol. En el nuevo, les siguieron los pasos los varones de san Agustín, de santo Domingo o de san Francisco y las vírgenes de María Auxiliadora y de santa Teresa. Aunque aquéllos ejercieron prerrogativas en la gestión de los bienes simbólicos de salvación, este privilegio reconocido no impidió la multiplicación de las prácticas rituales relativamente autónomas, dentro o fuera de los templos, en los altares para los muertos, bajo los árboles protectores o en las cuevas misteriosas. Con todo, América Latina había entrado al siglo xx, sin que se produjera un cambio sustancial en la manera en que sus pueblos se relacionaban con lo divino. Aun cuando existían entornos geográficos diferentes y dioses distintos, dominaba una misma manera de practicar la religión. El actor religioso ante la divinidad suprema

del panteón necesitaba la mediación y un mediador. De ahí, el privilegio de la imagen sobre la palabra y del sacerdote sobre el libre albedrío del sujeto religioso. Estos comportamientos y estas mentalidades del entorno religioso habían recorrido los siglos y otorgaban cierta homogeneidad al paisaje religioso de la región, a pesar de su diversidad de dioses y de manifestaciones religiosas. No existían diferencias sustanciales de comportamiento entre los seguidores de la Virgen de Guadalupe y los de Nuestra Señora Aparecida, entre los de la Virgen de Regla y del Cristo Redentor de Copacabana. En cada espacio nacional, infinidad de divinidades tejían, en orden piramidal, el espacio sagrado católico, dándole coherencia aparentemente inquebrantable al campo religioso. América Latina era tierra de "neocris- tianidad" católica, y este catolicismo toleraba multitud de manifestaciones religiosas sincréticas y subalternas, integradas en un tipo de proceso progresivo e inagotable de continua cristianización de las prácticas religiosas naturales. Lo que predominaba era cierta homogeneidad de los comportamientos y de las mentalidades religiosas.

CAMBIO DRÁSTICO

Hoy, esta realidad parece sufrir un cambio drástico. Desde hace unos 40 años, el mapa religioso de América Latina se está transformando muy rápidamente. Decenas de nuevos movimientos religiosos han surgido en todos los países de la región. Estos movimientos han conquistado, poco a poco y de manera creciente, un espacio hasta entonces monopolio absoluto de la Iglesia

plazadas por otras, criollas, más potentes, que se volvieron símbolos de las nacionalidades emergentes. Estas nuevas divinidades no solamente lograron vencer a las que protegían a los españoles, sino incluso confrontaron al más poderoso de todos los dioses, Moloch, el dios del Leviathan, la deidad del Estado todopoderoso. Durante más de siglo y medio, las vírgenes y los Cristos reyes combatieron al Estado republicano secularizador y consiguieron hacerle aceptar un *modus vivendi*, una convivencia obligada para asegurar la paz entre divinidades antagónicas.

Durante cuatro siglos y medio los pueblos de América Latina vivieron como lo habían hecho desde siempre, con un panteón ricamente poblado, donde los santos habían reemplazado a las divinidades de la naturaleza. El panteón antiguo estaba administrado por una burocracia sagrada de sacerdotes y de vírgenes del Sol. En el nuevo, les siguieron los pasos los varones de san Agustín, de santo Domingo o de san Francisco y las vírgenes de María Auxiliadora y de santa Teresa. Aunque aquéllos ejercieron prerrogativas en la gestión de los bienes simbólicos de salvación, este privilegio reconocido no impidió la multiplicación de las prácticas rituales relativamente autónomas, dentro o fuera de los templos, en los altares para los muertos, bajo los árboles protectores o en las cuevas misteriosas. Con todo, América Latina había entrado al siglo XX, sin que se produjera un cambio sustancial en la manera en que sus pueblos se relacionaban con lo divino. Aun cuando existían entornos geográficos diferentes y dioses distintos, dominaba una misma manera de practicar la religión. El actor religioso ante la divinidad suprema

del panteón necesitaba la mediación y un mediador. De ahí, el privilegio de la imagen sobre la palabra y del sacerdote sobre el libre albedrío del sujeto religioso. Estos comportamientos y estas mentalidades del entorno religioso habían recorrido los siglos y otorgaban cierta homogeneidad al paisaje religioso de la región, a pesar de su diversidad de dioses y de manifestaciones religiosas. No existían diferencias sustanciales de comportamiento entre los seguidores de la Virgen de Guadalupe y los de Nuestra Señora Aparecida, entre los de la Virgen de Regla y del Cristo Redentor de Copacabana. En cada espacio nacional, infinidad de divinidades tejían, en orden piramidal, el espacio sagrado católico, dándole coherencia aparentemente inquebrantable al campo religioso. América Latina era tierra de "neocris-
tiantad" católica, y este catolicismo toleraba multitud de manifestaciones religiosas sincréticas y subalternas, integradas en un tipo de proceso progresivo e inagotable de continua cristianización de las prácticas religiosas naturales. Lo que predominaba era cierta homogeneidad de los comportamientos y de las mentalidades religiosas.

CAMBIO DRÁSTICO

Hoy, esta realidad parece sufrir un cambio drástico. Desde hace unos 40 años, el mapa religioso de América Latina se está transformando muy rápidamente. Decenas de nuevos movimientos religiosos han surgido en todos los países de la región. Estos movimientos han conquistado, poco a poco y de manera creciente, un espacio hasta entonces monopolio absoluto de la Iglesia

católica romana. Las más recientes estadísticas revelan que en ciertos países (Guatemala, Chile) y regiones (Chiapas) hasta un cuarto o más de la población ya no participa de la mediación sagrada tradicional y escapa al control de las jerarquías católicas. Aun cuando la Iglesia católica romana parece gozar todavía de legitimidad histórica, todo parece indicar que la tendencia a la atomización religiosa ya creciendo y que en ciertos países o regiones se encuentra virtualmente desplazada de su papel central en la regulación del campo religioso. Desde algunos años atrás, se presentan claros indicios de que por primera vez desde los tiempos de la Conquista, la Iglesia católica romana está perdiendo el control sobre el campo religioso y sobre los dioses. Sus desesperadas y redobladas cartas pastorales y encíclicas condenando duramente a las sectas reflejan esta impotencia para contrarrestar una corriente de autonomía religiosa que la sorprende cuando pensaba poder celebrar firmemente el quinto centenario de una evangelización totalizadora. Sin embargo, ocurre todo lo contrario. El campo religioso se está fragmentando en decenas de sociedades religiosas rivales, combatiéndose las unas a las otras. Ya no es la antigua lucha entre dioses paganos y cristianos; es la lucha entre divinidades cristianizadas que hacen suya la expresión libertaria de un panteón en expansión sin límites. En cierto sentido, se puede afirmar que la Iglesia católica ya no logra regular ni controlar la dinámica religiosa creativa de las poblaciones latinoamericanas.

NEBULOSA DE HETERODOXIAS

Centenares de nuevos intermediarios entre los hombres y los dioses han surgido reivindicando el papel asumido hasta ahora de manera casi exclusiva por el clero católico. No es que antes no hayan existido brujos, chamanes y muchos otros mediadores de lo sagrado; a menudo surgieron también profetas y mesías anunciando el reino de los mil años. Pero unos y otros terminaron siendo vencidos o sometidos por los dioses católicos del panteón cristiano. En cambio, los miles de nuevos dirigentes religiosos latinoamericanos actuales parecen tener todos los medios para resistir y durar en su empresa de autonomía religiosa. Por cierto, la mayoría de sus dirigentes son de extracción popular, humildes y carentes de instrucción, como la grey muy limitada que movilizan localmente; sin embargo, los hay que logran conjuntar hasta millones de seguidores y organizan gigantescas estructuras religiosas transnacionales en la región latinoamericana y aun fuera de ella. Un observador católico atento a esta evolución religiosa ha planteado recientemente un diagnóstico un poco tajante, pero contundente: las masas

se tornan cada día más hacia el pentecostalismo, las religiones africanas y las tradiciones indígenas. La Iglesia está perdiendo el control de la religión de las masas [...] se trata del más importante movimiento religioso desde el siglo XVI. La Iglesia está perdiendo las masas sin tomar prácticamente conciencia del hecho y sin adoptar medida alguna. Se encuentra totalmente impotente frente a este fenómeno de masas. Atada por estructuras medievales, pero sin

voluntad ni capacidad para transformarlas, la Iglesia asiste pasivamente a la disolución de sus bases [Comblin, 1992, p. 608].

SIN PRECEDENTES HISTÓRICOS

Esta explosión religiosa es radicalmente nueva en la historia religiosa de América Latina. Hasta el decenio de 1950, la inmensa mayoría de los consumidores de bienes religiosos de salvación aceptaba la necesaria mediación de los clérigos-productores de bienes simbólicos católicos. Hoy en día, podemos señalar que cada vez más las capas sociales diversifican sus compras de bienes religiosos. El mercado se ha trastornado y las empresas independientes de salvación se multiplican.

Tiene lugar cierto paralelismo entre la situación económica y la religiosa: al crecimiento de la economía informal parece corresponder un crecimiento de las religiones informales. Este "otro sendero" religioso es también, como para lo económico, un medio de sobrevivencia, esta vez simbólica. Pero lejos de ser marginal, condiciona el devenir de un campo religioso que pasa de una economía religiosa de monopolio a otra economía religiosa de competencia. En este sentido, comparando la dinámica adquirida por un campo religioso hasta hace poco regulado por la Iglesia católica romana y la situación actual de un campo religioso vuelto loco, estallando en todas las direcciones, se puede hablar de mutación; es decir, no existe otra dinámica que la de la mera competencia de la economía del libre mercado religioso. Para expresar esta misma hipótesis en otras palabras, se podría decir que se ha pasado de

una situación donde la Iglesia católica romana lograba imponerse a los movimientos religiosos que surgían y a los catolicismos sin sacerdotes que siempre proliferaron, a una nueva, donde predomina la confrontación y el rechazo entre la Iglesia católica romana y un universo religioso independiente, en crecimiento exponencial.

INTERPRETACIÓN SOCIOLÓGICA

Esta evolución rápida de las relaciones de fuerza entre instancias religiosas rivales merece la atención del sociólogo para intentar explicar esta mutación religiosa de América Latina. Los sociólogos se han interesado siempre en las mutaciones y en los cambios sociales. La sociología, en cuanto disciplina científica, ha nacido de esta interrogación sobre los cambios inducidos por la triple revolución, industrial, política y científica, de finales del siglo XVIII y principios del XIX en Europa (Saint-Simon, Comte, Spencer). La sociología naciente ha privilegiado el estudio de la discontinuidad y de las rupturas, al contrario de la historia, preocupada por los procesos de larga duración y un tiempo inmóvil. Sin embargo, para dar cuenta de la evolución de las sociedades en el tiempo, a menudo los primeros sociólogos cayeron en el evolucionismo, modelo tomado de la biología, o en el historicismo, que atribuye un sentido finalista a la historia. Tratar de la mutación y del cambio social en el corto o mediano plazos puede ser un modo de evitar los desvíos finalistas o evolucionistas; pero de ningún modo será, para nosotros, una manera de escapar de los factores históricos. En la medida de

lo posible, intentaré dar cuenta de la mutación, considerando a los factores de larga duración como **endógenos** que inducen las modalidades del cambio.

Se puede caracterizar al cambio según cuatro dimensiones. Para empezar, el cambio social se define por la negativa, no es un acontecimiento social. Un acontecimiento puede ser una huelga, una elección, una protesta, un golpe de Estado. Cada uno de estos acontecimientos tiene un impacto sobre la vida de una comunidad, una empresa, una organización, una sociedad. Sin embargo, el acontecimiento no genera necesariamente un cambio. De ahí la importancia de la distinción introducida por el sociólogo estadounidense Parsons entre la noción de cambio de equilibrio y la de cambio de estructura. Según Parsons, la primera forma no significa cambio social. Sólo un nuevo equilibrio reemplaza al antiguo, sin que haya modificación de las características del sistema global. En otros términos, en este caso sólo las unidades o las partes de un conjunto social se modifican, sin que la estructura social misma se vea afectada. Por lo tanto, uso el concepto de mutación religiosa en el sentido de cambio estructural. Como escribía Roger Bastide en un artículo pionero proponiendo una sociología de las mutaciones religiosas: "No hablaremos de mutación mientras permanezcamos en una misma estructura; reservamos este término para todo cambio que se defina como la transición de una estructura hacia otra, en cuanto trastorno de los sistemas" (Bastide, 1970).

Más allá de las transformaciones estructurales de un conjunto social, el cambio social se puede caracterizar por tres dimensiones más. El cambio social se puede

medir en el tiempo, designando lo que ha sido modificado entre dos momentos t_0 y t_1 . De ahí que la mutación tenga que ser identificada en relación con una situación de referencia. Por otra parte, la mutación y el cambio social inducido tienen que durar; las transformaciones estructurales observadas deben manifestar cierta estabilidad. Por lo tanto, se habla de cambio y de mutación cuando se asegura uno del carácter perenne de las modificaciones observadas. En fin, el cambio social es un fenómeno colectivo, afecta a una comunidad, una colectividad o a individuos considerados colectivamente.

Cabe señalar que la sociología de las religiones se ha interesado por el cambio religioso. En particular, durante las décadas de 1960 y 1970 predominó el paradigma de la secularización. Con tal paradigma se pretendía explicar la "pérdida" de la religión en la modernidad, el declive en las tasas de prácticas religiosas y la marginación de las prácticas, creencias e instituciones religiosas en la modernidad triunfante. Sin embargo, esta explicación se vio modificada recientemente por la irrupción de nuevos movimientos religiosos en el contexto europeo secularizado. Se planteó la cuestión de saber si los nuevos movimientos religiosos eran fruto de la crisis de la modernidad y expresión de una nueva conciencia religiosa dentro de la propia modernidad, o sea consecuencia de esta misma modernidad. La modernidad estaría produciendo sus propias formas religiosas, sin que hubiera cambio estructural del papel de la religión, pero con un proceso de recomposición de lo religioso.

En este proceso de recomposición, conviene señalar

el lugar central que ocupa el juego del carisma. Este auge carismático está presente tanto en las recomposiciones del campo religioso de las sociedades avanzadas, como en las mutaciones en curso en las sociedades periféricas, o para designarlo en palabras de Rouquié (1987): en este "extremo Occidente" que constituye América Latina. Max Weber fue el primero en construir el concepto de carisma basándose en su tipología de las formas de dominación, que limitó a tres: burocrática, tradicional y carismática. Según Weber, en virtud de una inspiración que recibe por "gracia natural", el portador del carisma adquiere autoridad para "expedir nuevos órdenes". Establece, caso por caso, y sin referencia a las costumbres vigentes, los principios de un nuevo modo de vida para quienes lo rodean. Lo que caracteriza a estas prescripciones y nuevas normas es su autonomía de las reglas y los códigos dominantes. El vínculo personal con la palabra del actor religioso inspirado libera a sus adeptos de las normas, de las formas de pensamiento, de los razonamientos pertenecientes a la evidencia común. Esta adhesión incondicional abre el consenso social anterior para liberar al individuo que adquiere una fuerza nueva. Por lo tanto, para Weber, en la medida en que el carisma transforma desde adentro a quienes alcanza, puede encaminar hacia una nueva relación al mundo y proponer nuevas orientaciones para la acción social. El carisma introduce una distancia entre la comunidad emocional de los adeptos reunidos en torno al "profeta" poseedor del carisma y "el mundo" sometido a la normatividad dominante. Esta distancia produce efectos innovadores en una sociedad entera. Tomando en cuenta esta fuer-

za de ruptura que caracteriza al carisma frente a lo que llama la tradición, que fundamentalmente reproduce el orden social, Weber llega a ligar cambio social y surgimiento del carisma. El carisma sería la gran fuerza revolucionaria de las épocas ligadas a la tradición.

En el contexto de la modernidad europea y de la racionalidad triunfante, el carisma tendería a desaparecer, o, de permanecer, sería más bien como un fenómeno marginal. Y esto aún más si se toma en cuenta que la modernidad ha instituido la novedad y el cambio como valores dominantes. Las manifestaciones carismáticas se reducen a efervescencias marginales que tienen poca probabilidad de modificar el curso de la historia o de oponerse al avance de la lógica racional.

En cambio, la situación es distinta en estos márgenes de Occidente, en sociedades como las latinoamericanas, donde la secularización es formal, jurídica pero no real, práctica. En los valores, las normas y los comportamientos sociales latinoamericanos, la tradición perdura y aun prevalece sobre la razón instrumental. Por lo tanto, nos podemos preguntar si una innovación carismática generalizada, como la que se está observando en este fin de siglo, no será el signo precursor de una mutación religiosa y social global. Hasta la fecha, los sociólogos de las religiones no se han planteado tal pregunta, aunque el fenómeno de expansión de las sectas atraiga la atención de muchos.

En América Latina, la sociología de las religiones se desarrolló, en cuanto sociología del catolicismo, en un sentido más pastoral que científico, y rara vez en el sentido de una sociología de la organización religiosa. Por eso, se ha privilegiado el estudio de la "religión popu-

lar" o de los movimientos contestatarios *ad intra*, más que el análisis de los mecanismos institucionales de imposición de una autoridad religiosa. Por otra parte, una sociología de las minorías religiosas en su relación con la sociedad ha sido ejemplificada por el título de la obra de Lalive d'Epinay (1975): religión, dinámica social y dependencia. Este acercamiento se ha centrado más en los desequilibrios sociales a los cuales respondían las sectas como "refugio de las masas" que en el estudio del carisma como fuerza de cambio social.

Si se quiere analizar el fenómeno en curso, no se puede tratarlo ni en la perspectiva europea de la secularización y de sus recomposiciones religiosas marginales, ni en la línea de una sociología de los desequilibrios sociales propios de sociedades dependientes. Al contrario, cabe elaborar una sociología de las mutaciones religiosas que tome en cuenta los cambios estructurales que afectan a todo el campo religioso latinoamericano.

Después de haber intentado aclarar el uso de los conceptos de mutación y de cambio social, conviene plantear los interrogantes que serán los nuestros a lo largo de este libro. ¿Qué es lo que cambia? ¿Cómo se produce este cambio religioso? ¿Será esporádico o duradero? ¿Qué tipo de resistencias encuentra y con qué intensidad? ¿El ritmo del cambio es lento, progresivo o brutal? ¿Cómo se manifiesta este cambio religioso en los contextos rurales y urbanos? ¿Qué efectos sociales provoca en los campos político y económico?

Estas preguntas encontrarán respuesta en un primer capítulo sobre la génesis del campo religioso latinoamericano y en un segundo capítulo estadístico y socio-

gráfico. Los siguientes capítulos responderán a preguntas explicativas: ¿Cuáles son los factores que explican el cambio religioso? ¿Cuáles son las condiciones económicas y sociales favorables o no al cambio? ¿Quiénes son los actores del cambio y los que se oponen a ellos? ¿Qué impacto político se percibe? ¿Pueden estos movimientos modificar comportamientos y valores de amplios sectores sociales en el sentido del desarrollo económico y social?

OBJETO Y METODOLOGÍA

Antes de emprender el análisis de los fenómenos religiosos contemporáneos en América Latina, es necesario precisar que nuestra pretensión es intentar romper con los prejuicios, los lugares comunes, las ideas preconcebidas que afectan el discurso general sobre los nuevos movimientos religiosos. De hecho, la mayoría de los intérpretes de esta realidad compleja usa un lenguaje descalificador del fenómeno. Ya sean las burocracias religiosas católicas, los periodistas de una prensa amarillista y los ideólogos de todo tipo, todos coinciden en usar el concepto de "secta" para definir los movimientos religiosos que denuncian y acto seguido le añaden el adjetivo de *protestante*.

Se puede incluso comprobar que estos fenómenos religiosos tan diversos y complejos se han clasificado con el término genérico de "protestantismo", sin que tal concepto sea usado de manera analítica y crítica. El crecimiento exponencial de nuevos movimientos religiosos no católicos romanos y la amplitud de las redes constituidas estimularon la denuncia y la investigación

más en el sentido de lo sensacional que desde un punto de vista científico. Pocos han empezado por subrayar que una manifestación tan compleja y plural de lo religioso heterodoxo no podía *a priori* reducirse a la idea de protestantismo. O para usar tal concepto, hubiera sido necesario hacer una demostración contundente de la filiación o de la continuidad de estos movimientos religiosos con los movimientos religiosos en Europa y los Estados Unidos entendidos como protestantes.

Ahora bien, cualquier observador perspicaz podría convenir en que resulta atrevido reducir el conjunto de movimientos religiosos nuevos en América Latina al concepto de protestantismo, por la simple razón de que la mayoría no se llaman a sí mismos protestantes y menos reivindican una filiación con los movimientos de la reforma protestante. Además, habría que analizar la relación que mantiene el uso del término *protestantismo* con la cultura inquisitorial que moldeó el inconsciente colectivo iberoamericano a lo largo de cuatro siglos, para comprender por qué un buen número de investigadores latinoamericanos han sospechado y percibido toda disidencia religiosa contemporánea como un fenómeno "protestante sectario". Cabe recordar que desde el siglo XVI, los tribunales de la Inquisición ibérica han combatido, denunciado y perseguido a los herejes de las "sectas de Lutero, Moisés y Mahoma". Dado que el Islam nunca se asentó en los espacios coloniales, y apareció sólo recientemente con el siglo XX, y que el judaísmo no sobrevivió sino por el sesgo de la asimilación marrana, el único factor religioso (fuera de las llamadas idolatrías indígenas) con-

tinuo fue la llamada herejía luterana y sus diferenciaciones posteriores. El concepto de "luterano" adquirió la misma connotación negativa que el de "turco" y de "judío" en la conciencia popular latinoamericana. En vista de la tardía presencia de comunidades judías y árabes, de hecho el principal factor religioso percibido como la esencia misma de la heterodoxia religiosa fue el protestante. Parafraseando a Gruzinski (1988, p. 163), se puede afirmar que el protestante se acercó así a "la serie de los réprobos, de los fantasmas y de las obsesiones que asedia el imaginario de las sociedades ibéricas, junto con los judíos, los sodomitas y los brujos".

La amalgama de los términos de *protestantismo* y de *secta* se fortaleció en el transcurso del siglo XIX en el contexto del apogeo del ultramontanismo romano y de la lucha contra la modernidad liberal. En la medida en que el protestantismo estaba denunciado por la encíclica *Cuanta Cura* (1864) como el primer paso hacia las herejías modernas que desembocaba en el ateísmo, el clero católico latinoamericano redobló el uso descalificador del concepto. Las "sectas protestantes" fueron denunciadas por conservadores y católicos intransigentes mucho más allá de las oposiciones políticas propias del siglo XIX y perduraron a lo largo del siglo XX en los escritos de los integristas católicos. En esta situación no fue sorprendente ver surgir el uso del término a principios del decenio de 1960, en el momento en el cual se producía una polarización ideológica violenta durante la Guerra Fría (1950-1990) y un crecimiento exponencial de nuevos movimientos religiosos en la región. Ahora, se trataba de la misma amalgama de los términos de *protestantismo* y de *secta* para denunciar el

fenómeno; pero esta vez tanto por los círculos intelectuales de derecha o de izquierda, como por la joven generación de sociólogos y antropólogos, para quienes el dogma marxista sustituía a la dogmática inquisitorial. En este clima intelectual, numerosos panfletos se dedicaron a forjar una "teoría de la conspiración" (Stoll, 1984), que no es más que una repetición de lugares comunes de la cultura inquisitorial presentes en el inconsciente colectivo. Tal literatura se esforzó por denunciar a las "sectas protestantes", tildándolas de ser la vanguardia del imperialismo estadounidense, de preparar la anexión de América Latina a los Estados Unidos, de destruir la identidad nacional y la unidad de los pueblos latinoamericanos, de ser el principal factor de aculturación, de anteceder a la invasión del capital estadounidense, entre otras acusaciones.

Estos lugares comunes, recurrentes en la bibliografía católica desde el siglo XIX, fueron aún más sorprendentes si se toma en cuenta que desde fines del decenio de 1960, valiosos estudios sociológicos (Lalive d'Epina y 1968, 1975; Willems, 1967) se consagraron a proponer una tipología e interpretación de los movimientos "protestantes" que difícilmente ha sido superada.

Por lo tanto, la tarea que nos espera para clarificar la situación religiosa no católica en América Latina es importante. Pero el paso necesario de todo investigador en ciencias sociales consiste en aclarar los conceptos que usa y en definir la problemática que permite construir su objeto de estudio. Tal paso es aún más importante si se refiere a un objeto religioso, en la medida en que los prejuicios o simpatías son más difusos, menos desechables, y afecten aspectos profundos de la misma

identidad del propio investigador. Los sesgos anticlericales se confunden con el ateísmo metodológico que requiere toda investigación que pretenda alcanzar cierta posición científica. De igual manera, el antiprotestantismo o la defensa de tal ideología conducen a excesos similares. Por lo tanto, el acercamiento al tema de la mutación religiosa en América Latina se complica por el mero hecho de que la mayoría de las investigaciones existentes sobre los nuevos movimientos religiosos latinoamericanos aceptan *a priori* que esos movimientos son protestantismos. No cabe duda de que cierto número de movimientos religiosos latinoamericanos tienen evidente relación con los protestantismos foráneos o se definen como tales. Sin embargo, para la mayoría de los nuevos movimientos religiosos designados con la categoría de "pentecostalismos latinoamericanos", este lazo no está comprobado, en la medida en que otras tradiciones religiosas, chamánicas por ejemplo, coexisten en ellos sin dificultad alguna. Además, un sinnúmero de nuevos movimientos religiosos se refieren a otras tradiciones religiosas exógenas, orientales por ejemplo; otros retoman aspectos de las creencias religiosas prehispánicas y afroamericanas o se refieren a cultos modernos provenientes de horizontes distintos. Para complicar el cuadro, ciertos cultos católicos no romanos parecen también desarrollarse en lo que se puede concebir como una nebulosa de heterodoxias o de prácticas religiosas que prosperan al margen y en contra de la institucionalidad católica romana.

Esta heterogeneidad constitutiva del objeto que nos interesa dificulta el abordarlo. *A priori*, uno necesita preguntarse qué pueden tener en común, por ejem-

plo, las umbandas afrobrasileñas, los pentecostalismos, los milenarismos católicos, los protestantismos evangélicos y los movimientos religiosos orientales. Por otra parte, los contextos geográficos, físicos, culturales y políticos tan variados hacen difícil encontrar una explicación común para estos fenómenos efervescentes y atomizados. Sin embargo, la expansión y la generalización del fenómeno de fragmentación del campo religioso en todos los países de la región y en los diferentes contextos urbanos y rurales conducen al investigador a buscar principios explicativos suficientemente generales para encontrar el camino hacia una interpretación coherente que vaya superando los múltiples estudios de casos con bajo poder explicativo.

Los fenómenos que llaman nuestra atención los entendemos como religiosos. En cierto sentido convendría definir lo que es una religión. Al respecto, la definición que ofrece Danièle Hervieu-Léger (1993, p. 119) puede ser relevante para nuestro objeto, en la medida en que introduce la noción de temporalidad: "una religión es un dispositivo ideológico, práctico y simbólico, a través del cual se constituye, se mantiene, se desarrolla y se controla la conciencia (individual y colectiva) de pertenecer a un linaje creyente peculiar". El creyente no surge de la nada, la innovación no ocurre en el vacío. Al contrario, es un esfuerzo de enraizamiento en una filiación histórica. La ruptura con el universo católico que puede caracterizar a los movimientos religiosos latinoamericanos actuales, puede ser así "una manera de salvar este lazo fundamental con un linaje de creencias". La religión, por lo tanto, es un trabajo sobre la memoria, y la innovación religio-

sa es una nueva manera de elaborar esta relación con la memoria del sujeto social individual y colectivo.

Sin entrar en un amplio debate en torno a los tipos de sociabilidad religiosa, cabe recordar la tipología clásica elaborada por Troeltsch (1952) y Weber (1944), para explicar el uso del concepto sociológico de "secta". El tipo ideal "Iglesia" define una sociedad religiosa que abarca al conjunto social, se beneficia de una legitimidad histórica y modela los valores y comportamientos religiosos del conjunto del abanico social, de tal manera que el actor social nace en la "Iglesia" y le pertenece, sin nunca haber necesitado adherirse a este tipo de organización. Su estructura de poder es burocrática y su autoridad descansa en un "carisma de función". En América Latina, la Iglesia católica romana es la principal sociedad religiosa que corresponde al tipo ideal de "Iglesia". Al contrario, el concepto de "secta" remite a la adhesión voluntaria a un grupo constituido en torno a un líder carismático, en ruptura latente o manifiesta con los valores y los comportamientos dominantes. La mayoría de los nuevos movimientos religiosos latinoamericanos corresponden al tipo ideal de "secta". Para entender la diversidad de los movimientos religiosos no católicos en América Latina, uno puede afinar la tipología weberiana de secta. Por ejemplo, Lalive d'Épinay (1975) ha ofrecido una tipología que coloca los fenómenos religiosos protestantes en América Latina en un *continuum* desde la secta hacia la "secta establecida", la "denominación" y la "ecclesia". Este modelo útil en el marco del estudio de los protestantismos se revela problemático para abarcar al conjunto de movimientos religiosos no católicos. Por lo tanto, aun si el uso del

concepto sociológico de "secta" puede parecer reductor, nos remite al universo de los movimientos religiosos no católicos en la medida en que todos, para construirse y extenderse, tienen que entrar en una dinámica conversionista de confrontación con la "Iglesia", con base en un tipo de autoridad carismática. Por supuesto, un movimiento sectario reciente se distingue de otro de más larga duración que se ha confrontado a la necesaria "rutinización del carisma" y a la no menos necesaria adaptación al mundo que lo rodea. La "secta establecida" es menos combativa y se transforma eventualmente en una "denominación" en la medida en que comparte y acepta el *ethos* dominante a la vez que se racionaliza y burocratiza. Por lo pronto, la inmensa mayoría de los nuevos movimientos religiosos en América Latina corresponden al tipo secta y eventualmente al tipo secta establecida. Otros pueden ser meros "cultos", sin mucha estructura, ni una dinámica de ruptura tajante.

Con la perspectiva de analizar la mutación religiosa que vive América Latina, este ensayo se fundamentará en la literatura histórica, antropológica y sociológica existente sobre el fenómeno religioso no católico romano. Siete capítulos ordenarán nuestro camino. En un primer momento, me propongo reconstruir la evolución del campo religioso latinoamericano contemporáneo desde la Independencia hasta el decenio de 1950, con el fin de entender la relación que América Latina mantuvo con la modernidad en materia de religión. En segundo lugar, trataré de establecer el estado de la situación examinando los datos cuantitativos disponibles. Un tercer capítulo intentará encontrar los

factores del cambio, las causas económicas, políticas y sociales de la mutación religiosa. Los dos capítulos siguientes tratarán del cambio religioso en los contextos rural y urbano. Luego abordaré las consecuencias políticas de las mutaciones en curso. Por último, intentaré analizar los lazos entre mutación religiosa y desarrollo.

I. LA CUESTIÓN RELIGIOSA EN LA MODERNIDAD LATINOAMERICANA

PARA entender la actual situación religiosa de América Latina es imprescindible analizar la relación peculiar que los espacios coloniales mantuvieron con la modernidad. En cierto sentido, se puede decir que los espacios coloniales ibéricos nacieron con ésta, aun cuando unos movimientos precursores antecedieron en dos o tres siglos la ruptura implicada por la incorporación de los espacios americanos a Occidente. El siglo xvi fue el momento privilegiado en que la aceleración del tiempo y la conciencia del carácter cerrado del mundo tuvieron consecuencias abruptas sobre la manera en que Occidente tuvo de percibirse a sí mismo. La autonomía del sujeto y de la razón se construyeron sobre estos cambios radicales en la percepción de sí mismo y de su relación con el otro, que marcó desde entonces el desarrollo de Occidente. El Occidente, que hasta fines del siglo xv había permanecido marginal en la historia humana, se volvió totalizador y capaz de imponer al mundo su comprensión del tiempo y del espacio. A este proceso de autonomía de la razón y de imposición de valores occidentales a escala mundial en un proceso de aceleración del tiempo lo podemos llamar modernidad.

Por lo tanto, los espacios coloniales ibéricos nacie-

ron con la modernidad, a la cual se vieron incorporados de manera violenta e irreversible. A la vez, y en la medida en que la cristiandad europea se dividía por los movimientos de reformas religiosas entre un norte protestante y un sur católico, estos espacios participaron de cierto tipo de modernidad económica, política y religiosa. Se podría considerar la España de Carlos V y de Felipe II un espacio político religioso, que de hegemónico al principio del siglo XVI, se volvió subordinado al final del mismo siglo. Esta subordinación fue determinada por derrotas militares españolas en el control de las rutas comerciales (1588), por la función siempre más marcada de intermediario que España cumplió en el comercio internacional, cuyos centros se volvían hacia el norte de Europa, hacia los puertos de Amberes, Amsterdam y Londres, sucesivamente. En lo político y religioso, España se transformó en la defensora del Antiguo Régimen de cristiandad católica frente a modelos religiosos y políticos nuevos, que surgían poco a poco con la Revolución inglesa del siglo XVII.

La consecuencia de tal posición fue el cierre de los espacios coloniales ibéricos a las ideas y prácticas de la modernidad religiosa y política, cuyo instrumento fue la Inquisición. En lo religioso, lo que nos interesa es que la Reforma católica (Contrarreforma) posterior al Concilio de Trento (1545-1563) favoreció una rica cultura barroca. Se pueden subrayar dos elementos claves de esta cultura católica colonial. Por un lado, el sincretismo religioso; por el otro, el arte barroco. El sincretismo religioso tuvo como expresión genuina a las mariologías coloniales. Lafaye (1977), en particular, ha subrayado la importancia de estas hierofanías en la

construcción del protonacionalismo mexicano. En todos los espacios coloniales surgieron símbolos religiosos de la identidad plural, indio-afro-iberoamericana, que a la larga iban a transformarse en potentes instrumentos de afirmación de identidades políticas independientes. La importancia política de estos fenómenos religiosos residió en la geografía sagrada y política a la vez que permitían construir. Los centros religiosos hegemónicos se encontraban rodeados de centros menores, subordinados e integrados en extensas redes de relaciones de reciprocidad y redistribución del excedente simbólico. Hubo, por cierto, un doble proceso: por un lado la apropiación de ciertos elementos del cristianismo ibérico por las masas indias y negras, quienes lograron así reconstruir sus identidades amenazadas, como lo ha mostrado Carmagnani (1988) en el contexto de Oaxaca de los siglos XVI y XVII; por otro lado, los potentes mitos integradores barrocos fueron fomentados y recuperados por las elites criollas como instrumentos de una lucha incipiente y siempre más firme contra las burocracias peninsulares durante los siglos XVII y XVIII. En los espacios ibéricos coloniales, la religión católica representó más que el aspecto cultural, el medio de legitimar relaciones sociales desiguales y piramidales cuya expresión pictórica fue el cuadro de castas del siglo XVIII.

Para entender la fuerza integradora del catolicismo colonial y la diferencia radical de esta expresión con las mentalidades y prácticas de la modernidad religiosa protestante, cabe acercarnos al arte barroco. Aun cuando se importó de la península ibérica, el barroco se moldeó perfectamente a la sensibilidad de las poblacio-

nes coloniales, que lo adoptaron por un trabajo de reelaboración estética. Como lo señala Octavio Paz, el barroco colonial exagera los modelos de origen, en un tipo de delirio de la forma que impregna a los altares, retablos y fachadas de los edificios religiosos. Esta "locura" del barroco coincidió, tanto en Brasil como en las posesiones españolas, con el apogeo de la explotación minera del siglo XVIII. Esto permitió una decoración con base en dorados, y la riqueza minera favoreció la construcción de iglesias que rivalizaban las unas con las otras por la originalidad de sus decoraciones. Los escultores indígenas y negros dejaron trazos de su estética particular, y contribuyeron así a la apropiación original de un arte importado. Exuberancia del color y de la forma, manifestación de una sensualidad a flor de piel, el barroco americano es el símbolo del triunfo de la pasión sobre la razón, de la ostentación sobre el ascetismo. Este arte barroco "invistió la realidad con una formidable carga de imaginación y buscó transformar el mundo visible en fiesta, es decir, intentó poner la actividad productiva al servicio del goce" (Duvignaud, 1973). Antítesis del desprendimiento y de la sobriedad puritana, el barroco americano es también la expresión de una cultura religiosa radicalmente opuesta a la del protestantismo. Fue una manifestación del triunfo del espíritu de la Contrarreforma en el seno de los espacios coloniales. Es sin duda ahí donde reside la característica más importante de la identidad colonial que se impuso, distinguiéndose a la vez del mundo indígena y de las metrópolis ibéricas. Se trató de una sociedad en pleno arranque económico y cultural, mucho más próspera, por ejemplo, que la Nueva Inglate-

rra del siglo XVIII. Pero, a la inversa de ésta, las sociedades coloniales, ancladas en una modernidad subordinada y a la defensiva, quedaron cerradas. Las ideas modernas y democráticas fueron prohibidas y perseguidas. La fuerza conjugada del catolicismo político y estético contribuyó a conformar una cultura religiosa y política integradora y legitimadora de las asimetrías sociales y raciales, sin que se creara un espacio religioso y filosófico crítico, como había ocurrido en Europa con la doble influencia de las reformas protestante y de las Luces.

CONTINUIDAD RELIGIOSA

Podemos preguntarnos si las independencias y el surgimiento de los Estados-naciones durante la primera mitad del siglo XIX cambiaron esta realidad o no. Por cierto, los modelos políticos republicanos implicaron una ruptura con el orden monárquico colonial. En este sentido se puede decir que la modernidad política fue impuesta por las elites criollas que remplazaron a las burocracias ibéricas. Pero, como lo anticipó Halperin Donghi (1987), el temor a las chusmas y a las posibles naciones indígenas o negras "eliminó todo motivo democrático de este primer liberalismo". Los privilegios corporativos se siguieron manteniendo y en particular el de las iglesias católicas nacionales. El catolicismo fue percibido, a justo título, como la única fuerza capaz de mantener la integración y cierta unidad nacional naciente. Por lo tanto, los principios de la modernidad religiosa, la tolerancia religiosa y la libertad de cultos no fueron aceptados, con excepción de la primera, y

ello por la fuerza de las negociaciones comerciales bilaterales, para súbditos de otras potencias únicamente o por el anhelo de favorecer una inmigración que debía permitir blanquear la raza y establecer una relación más favorable para los criollos frente a las demás castas, abolidas jurídicamente, pero que constituían fuerzas sociales potencialmente amenazantes.

El clero, activo participante de los movimientos independentistas y de las nacionalidades que surgían, fue un potente factor para mantener el orden jurídico heredado en lo que toca a la religión. La consecuencia fue que la América Latina independiente nació a la modernidad jurídica antes de nacer a la modernidad religiosa. La tardía aceptación de la libertad de cultos no permitió asentar en las conciencias los principios, que sólo una reforma religiosa católica o una reforma laica hubieran permitido afianzar. Una fracción minoritaria del clero intentó conciliar catolicismo y liberalismo, y así poner las bases de un amplio movimiento de reforma católica, pero fue marginada. Además, las pretensiones regalistas de los Estados nacionales condujeron a las iglesias católicas de cada Estado-nación a adoptar posiciones antirrepublicanas, defendiendo los privilegios corporativos adquiridos. Todas las constituciones de la primera mitad del siglo XIX defendieron las prerrogativas del catolicismo como religión exclusiva portadora de la identidad nacional. Tal actitud de moderación por parte de los liberales en el poder condujo a la confrontación, en la medida en que los principios religiosos y políticos que defendía la Iglesia se oponían a la modernidad liberal, que tenía que articular el libre comercio y la libre circulación de las ideas, religiosas o no.

EL PARTEAGUAS LIBERAL

En este sentido, los movimientos políticos armados de carácter liberal fueron, a partir de la segunda mitad del siglo XIX, un parteaguas violento en la historia contemporánea de América Latina, en la medida en que impulsaron por la fuerza un proceso de secularización. La Constitución mexicana de 1857 y las Leyes de Reforma que la completaron representan el documento político que ejemplifica esta voluntad de hacer regresar a la Iglesia católica a las sacristías y a la privacidad de las conciencias. En los demás países de la región fueron promulgadas constituciones menos radicales que dejaron en posición privilegiada a la Iglesia católica, reconociendo progresivamente el derecho a la libre práctica de otros cultos. Tal proceso liberó las fuerzas económicas e intentó construir modelos democráticos igualitarios, que fueron rápidamente desechados por regímenes oligárquicos liberales. Pero las consecuencias fueron decisivas en lo religioso, por la separación que se impuso entre Iglesia y Estado, por la secularización del registro civil y por la progresiva inscripción de la tolerancia religiosa y de la libertad de cultos en la mayoría de las constituciones. En este sentido se puede afirmar que la modernidad religiosa de América Latina empezó con los movimientos de reforma liberal triunfantes a partir de la segunda mitad del siglo XIX.

La primera consecuencia fue la fragmentación restringida del campo religioso. Sociedades religiosas nuevas (protestantes, espíritas, teosóficas, positivistas en Brasil) o parareligiosas (francmasonería) surgieron desde los espacios geográficos liberales entre minorías en

transición de la sociedad rural hacia su integración en las redes de la economía de mercado. Estas nuevas formas de religiosidad quedaron restringidas a las minorías religiosas activas que participaban de los movimientos liberales minoritarios, aunque en el poder. Por lo tanto, la reforma política liberal no tuvo la posibilidad de prosperar a la par con un fuerte y extendido movimiento de reforma religiosa. Sin duda, en ello reside el carácter trágico de este liberalismo, que tuvo que construirse en contra de su cultura religiosa católica, sin encontrar un camino hacia una reforma religiosa que hubiera facilitado el acceso a un pluralismo religioso y cultural. El anticlericalismo fue la expresión de este destino trágico del liberalismo latinoamericano, confrontado continuamente a la resistencia exitosa del catolicismo, apoyado en la religiosidad de las masas. Ningún movimiento de reforma religiosa acompañó el enorme ímpetu político del liberalismo radical. El anticlericalismo fue por lo tanto la respuesta del liberalismo radical a la intransigencia de la Iglesia católica frente a las reformas políticas impuestas. Este anticlericalismo fue más un acto agresivo, como en Uruguay, o defensivo, como en la Constitución mexicana de 1917, que parte de un programa de reforma intelectual y moral. En Uruguay, por ejemplo, en 1919, el liberal Batlle y Ordóñez intentó rebautizar por decreto el calendario cristiano con festividades laicas; así, "la Inmaculada Concepción (8 de diciembre) se llamó 'Día de las playas'; Navidad (25 de diciembre), el 'Día de la familia'; los Reyes Magos (6 de enero), 'Día de los niños', y la Semana Santa, 'Semana de turismo'" (Prien, 1985, p. 575). Tales excesos revelaron más bien la incapacidad

de las minorías liberales para ofrecer alternativas que no fueran religiosas o una verdadera cultura laica a las masas que pretendían regenerar. Éstas quedaron desesperadamente en manos de la Iglesia católica, seguras y sumidas en la desgracia económica que las marginaba. Es por eso que, sin ninguna perspectiva de reforma religiosa, intelectual y moral, el camino parecía trazado hacia la convergencia autoritaria de las minorías en el poder y del actor religioso tradicional, la Iglesia católica, única institución capaz de ejercer un verdadero control sobre las masas. Asimismo, el siglo XIX finalizó con un retorno a la alianza del trono y del altar, alianza que reforzó la hegemonía de las elites criollas sobre las masas indígenas, negras y mestizas. A la vez, las elites liberales y la Iglesia habían instaurado una trágica distancia entre el discurso y la realidad. Ésa fue una de las características principales del nuevo orden político triunfante a fines del siglo XIX, o sea el asentar su poder sobre la ambigüedad terminológica. Entre el concepto de democracia liberal inscrita en la ley y la realidad social y política existía una escisión que fue más que un desfase entre la palabra y la acción. Mientras se decretaba la práctica del voto, las elecciones eran falseadas; mientras las redes escolares se ampliaban, las masas permanecían analfabetas; mientras la propiedad privada era un derecho universal, sólo una minoría se apropiaba de los bienes y de los servicios.

La segunda consecuencia fue el renuevo de un catolicismo dinámico, antiliberal y capaz de negociar con los poderes liberales en turno. De hecho, después de los serios perjuicios económicos y políticos sufridos, las iglesias católicas nacionales lograron restaurar su mo-

mentáneamente amenazada hegemonía sobre la sociedad civil. Esto se tradujo en movimientos católicos emprendedores, como lo fue en un primer momento el "catolicismo social" y luego la Acción Católica. La meta era recatolicizar a la sociedad. La estrategia de consagración de cada país a un símbolo mariológico (México, 1895; Brasil, 1930) y las consagraciones al Corazón de Jesús fueron un eficaz instrumento para consolidar la identificación entre catolicismo y nacionalidad. De manera mucho más marcada que en Europa, la Iglesia católica latinoamericana logró pasar de una "guerra de posición a una guerra de movimiento", según la terminología de Emile Poulat. Asociaciones, sindicatos, prensa, escuelas, universidades, todos adjetivados católicos, fueron el potente instrumento para restablecer el peso institucional católico sobre la sociedad civil.

Eso condujo a todos los países de la región al desarrollo de una modernidad paradójica: el Estado intentaba desesperadamente secularizar a la sociedad civil por la educación, socialista a veces, mientras la sociedad civil se resistía, condicionada en sus prácticas y mentalidades por un catolicismo antiliberal y antimoderno. Cada vez que el Estado quiso rebasar esta frontera bien delimitada, se encontró confrontado con una fuerte resistencia, cuyas manifestaciones ejemplares lo fueron la guerra cristera (1926-1929), en México, el país más secularizado de América Latina, o los mesianismos brasileños esporádicos, en particular el del padre Cícero, en Juazeiro, Ceará, desde 1872 hasta su muerte en 1934. Lo más impresionante del caso fue la capacidad que demostraron las iglesias católicas nacionales para mantener su influencia sobre las masas y so-

bre los sectores medios utilizando constantes innovaciones organizativas, desde los círculos católicos de finales del siglo XIX hasta los movimientos de Acción Católica surgidos a partir del decenio de 1920. Fuerte por la hegemonía recobrada sobre las masas, el catolicismo logró durante la primera mitad del siglo XX una posición de fuerza para reconquistar un *modus vivendi* con todos los Estados nacionales. Agitando el supuesto peligro de invasión protestante por parte del potente vecino estadounidense o volviéndose el más activo frente de lucha contra la amenaza comunista, el catolicismo parecía el defensor del nacionalismo y de la civilización cristiana y occidental. De hecho, con excepción de México, en todos los países de la región las iglesias nacionales consiguieron relaciones favorables con el Estado, a través de concordatos. Este triunfo del catolicismo ante las embestidas de los liberalismos era evidente a fines de la década de 1940 y al inicio de la de 1950, cuando, en Argentina, el primer peronismo se apoyaba en ella, o cuando, como en Guatemala, la Iglesia católica se volvía uno de los instrumentos más potentes para derrocar al régimen liberal de Jacobo Árbenz. Signo del espacio reconquistado, por esas fechas, es que todos los países, menos México, mantenían relaciones diplomáticas con el Vaticano.

¿Cómo podría describirse el campo religioso latinoamericano fruto de esta reconquista de la sociedad civil, cuando se creó el primer organismo de coordinación continental de los obispos católicos, con la celebración de la primera Conferencia Episcopal Latinoamericana, CELAM, en Rio de Janeiro, en 1955? En primer lugar, se observaba en cada Estado-nación una Iglesia católica

fuertemente organizada con extraordinaria expansión episcopal, si se toma en cuenta que bajo el pontificado de Pío XII (1939-1958), las jerarquías episcopales latinoamericanas habían pasado de 168 a 436 obispos para los 22 países de la región. Por otro lado, el Vaticano mostraba su enorme interés y voluntad política para la primera región católica del mundo, con la creación de una Comisión Pontificia para América Latina, en 1958. En el nivel diplomático, "mientras en 1914 no había ningún embajador de América Latina en el Vaticano y sólo siete ministros plenipotenciarios, y en América Latina, una nunciatura en Brasil, una internunciatura en Chile y cinco delegaciones apostólicas" (Meyer, 1989, p. 212), ya para la década de 1950 había intercambios diplomáticos con todos los países de la región, excepto con México, país en el que finalmente se instauró en 1992. El centralismo romano y la fuerte presencia de un clero europeo hacían de las estructuras católicas un instrumento dócil a los lineamientos de la política eclesiástica vaticana y a una teología neotomista antimoderna, portadora más bien de una "modernidad católica". El instrumento de difusión de los ideales católicos en el seno de la sociedad civil lo constituían la acción de las vanguardias católicas, así como los distintos movimientos de Acción Católica, articulados, en lo político, con la Democracia Cristiana, cuyos cuadros se educaban en el sistema escolar católico, en manos de órdenes religiosas entre cuyos miembros había muchos sacerdotes europeos.

A este espacio de la catolicidad jerárquica y organizada se sumaba el universo del catolicismo de las masas, que no pretendo describir dada la multiplicidad de sus

N Rel pop

manifestaciones; solamente subrayaré su intrínseco lazo con el catolicismo jerárquico. Muchas veces se ha usado al respecto el término de "religión popular" para subrayar su autonomía relativa frente al catolicismo jerárquico. Por supuesto, conviene indagar acerca de esta categoría tan vaga de "popular", carente de límites precisos. Desde un punto de vista sociológico, cabe preguntarse si existe una religión popular, autónoma, distinta del catolicismo dominante, tomando en cuenta que todas las prácticas sociales se encuentran reguladas por instancias que hacen autoridad y que por lo tanto el catolicismo "popular" obedece, como los demás catolicismos, a la misma regulación institucional. El catolicismo popular no escapa a su relación de subordinación al poder religioso y a una forma de división del trabajo religioso en el seno de un mismo catolicismo que toma diversas formas de expresión. El flujo de fieles católicos que llevan sus santos patronos a ser bendecidos por los sacerdotes autorizados y legítimos confirma en el tiempo y en el espacio la constante empresa de regulación de la demanda ritual por los poseedores legítimos del poder religioso. A lo mejor se puede considerar cierta autonomía relativa de las prácticas religiosas católicas populares en la medida en que pueden ocurrir "desvíos" frente a los cuales la institución católica puede desarrollar actitudes de represión, tolerancia o aun de apoyo selectivo con fines más sutiles de control.

Por lo tanto nos parece atinada la interpretación que Jean Meyer ofrece de esta realidad compleja y múltiple: "entre los cultos y las devociones modernas del catolicismo popular, abundan los que toman raíz en la política de compromiso y de recuperación llevada por la

209 125 24

Iglesia con vistas de absorber y recuperar todo lo que puede serlo: cultos marianos, peregrinaciones, procesiones por la lluvia y las cosechas, ritos penitenciaros, grandes procesiones con ocasión de las fiestas de la Virgen, de los santos patronos, de la Semana Santa" (Meyer, 1989, pp. 348-349). Este catolicismo polimorfo cubría la inmensa mayoría de las manifestaciones religiosas latinoamericanas en lo que podía parecer una cultura católica integrada. Es lo que hacía que catolicismo y nacionalidad coincidieran en la medida en que pocas expresiones religiosas quedaban fuera del abanico religioso integrado al catolicismo. El catolicismo había marcado las prácticas sociales y las mentalidades desde la Colonia y seguía haciéndolo.

En 1950 era difícil advertir expresiones religiosas en América Latina que no fueran católicas o que no tuvieran un lazo estructural con las jerarquías católicas. En las regiones con población de origen africano, los candombes, las umbandas y el vudú combinaban elementos heredados del simbolismo africano con símbolos cristianos. Los "orixas" se identificaban necesariamente con algún santo católico y asumían una posición subalterna frente al orden católico. Los únicos movimientos religiosos que escapaban a la esfera católica eran minorías, numéricamente insignificantes: protestantes, espíritas, teosóficas, francmasonas, que nutrían un frente anticatólico desde posiciones más políticas que religiosas. Aparte de estos disidentes, estrechamente vinculados con el liberalismo político, habían surgido movimientos religiosos nuevos, pentecostales, entre los pobres y marginados del campo y de la ciudad, que llamaban la atención sólo por su excentricidad. En 1920,

un periódico liberal de Santiago de Chile, *El Mercurio*, tachaba al primer movimiento pentecostal de la región, surgido en Valparaíso en 1910, como cisma de una iglesia protestante, de "fanatismo enfermizo" y lo describía como "un escándalo alrededor de un grupo de fanáticos que se entregan a actos de fanática exaltación y pretenden tener visiones, hacer curaciones y todo lo que es usual en estas enfermedades mentales"; en 1920, a otro periódico liberal chileno "se le antojaba llamar eso una ceremonia de indígenas". Para fines del decenio de 1940, estas "ceremonias" habían crecido en otros países, como en México ya desde 1914 o en Brasil desde 1910, pero sin relación aparente y quedaban limitadas en sus manifestaciones y despreciadas por el origen humilde de sus dirigentes y sus simpatizantes. Por lo tanto, el orden católico predominaba en América Latina al inicio de la década de 1950, apenas afectado por las tentativas secularizantes de los Estados liberales.

De hecho, la secularización no había pasado de ser algo superficial. Estaba en las leyes, pero no en la práctica social. Ningún proceso de laicización había podido arraigar en profundidad. Quizás sea ésa la gran diferencia existente entre la modernidad latinoamericana y la francesa o la europea. En Europa, los siglos XIX y XX habían conducido a un proceso acelerado de secularización, vale decir de relegación de la religión a la esfera de la privacidad. En el decenio de 1950, las estadísticas revelaban la baja continua de la práctica religiosa, la disminución de la vocación sacerdotal, la marginalización social y política del discurso religioso. Eso hizo que algunos creyeran en el fin de la religión y que otros

subrayaran su sobrevivencia como remanente de un mundo en vías de desaparición, premoderno, superado por la razón instrumental y por la irrupción de la sociedad de consumo. Todos los observadores concordaban en comprobar, por lo menos, que la religión ya no se hallaba en el centro de las sociedades europeas. El universo religioso había estallado y se encontraba relegado en la subjetividad de los actores sociales. Algunos hablaron aun de una "religión invisible" (Luckmann, 1973), otros de una "ciudad secularizada" (Cox, 1968).

Aunque no dispongamos de estadísticas al respecto, la práctica religiosa en América Latina era, por el contrario, constante. El clero era insuficiente no por el impacto de la secularización, sino por causas heredadas de la Colonia, en particular por el acceso restringido de indios y negros a la función clerical, y con todo se mantenía gracias a la aportación extranjera. El papel político del catolicismo parecía intacto, a pesar de un siglo de anticlericalismo activo llevado desde el inicio de las reformas liberales. Las vírgenes mandaban todavía a muchos ejércitos, las jerarquías católicas servían a menudo de árbitros en casos de conflictos internos e internacionales, la presencia de los signos de la fe se manifestaba en la práctica diaria de las masas persignándose al pasar frente a las iglesias, como ante las numerosas estatuas públicas de Cristo Rey; los nuncios desarrollaban una activa presencia diplomática y los concordatos estrechaban los lazos entre los Estados y la Iglesia católica romana. Ésta había logrado mantenerse como una organización que abarcaba todos los sectores sociales y que conservaba una posición oficial, a pesar de la separación entre la Iglesia y el Estado, vi-

gente en casi todos los países. El catolicismo con sus ritos y símbolos seguía otorgando sentido a los acontecimientos de la vida individual y colectiva. Era todavía el principio organizador de la vida social y moral. Exceptuando algunos fenómenos religiosos nuevos, como los pentecostalismos, el orden católico parecía intacto.

Ninguna intentona galicana había podido prosperar. Las iglesias católicas cismáticas habían sido sólo unos ensayos fracasados en el México liberal de 1860 y anticlerical de 1925, o en la Venezuela de Guzmán Blanco de 1880. Los estados liberales no habían logrado imponer a la Iglesia católica el viejo regalismo colonial, y ésta más bien había conquistado mayor autonomía frente al Estado. Las sociedades protestantes se veían sin porvenir en un continente donde quedaban restringidas a minorías liberales, que las apreciaban ante todo por sus servicios educativos, como lo había visto con claridad José Carlos Mariátegui (1928). El espiritismo que había prosperado al final del siglo XIX en el marco del liberalismo, se encontraba, un siglo después, llevado hacia un proceso de sincretismo con los espiritua-lismos católicos. La francmasonería perduraba fragmentada en logias y obediencias rivales, cayendo en el esoterismo y el simbolismo abstracto y especulativo. El liberalismo, privado de toda mediación reformista hacia las masas, se encontraba impotente frente a las abruptas transformaciones económicas que había encaminado y a las consecuencias sociales y políticas que conllevaban.

En otras palabras, el campo religioso seguía dominado por un catolicismo que lograba imponerse a la sociedad y al Estado, a pesar de los intentos repetidos por

reducirlo a sus sacristías. Por lo tanto, en esa década de 1950, el cambio no parecía tener que ser religioso; más bien las condiciones parecían maduras para un proceso de cambio revolucionario, político y económico, que sacudiera a las sociedades latinoamericanas a lo largo de las décadas de 1960 y 1970. Para la intelectualidad universitaria, las guerrillas y las revoluciones socialistas parecían ser el instrumento privilegiado para la transformación de las masas y de las sociedades. La Revolución cubana de 1959 y su radicalización marxista de 1961 se volvían el símbolo del cambio económico y político radical con una exitosa movilización de las masas hacia la educación, como con la erradicación del poder de la Iglesia católica en conformidad con el anticlericalismo de antaño. Frente a esta amenaza para las elites económicas y políticas latinoamericanas, en una situación de cambio económico, demográfico, migratorio acelerado, las resistencias autoritarias se manifestaron con golpes militares recurrentes que bloquearon las aspiraciones al cambio radical. En este contexto político polarizado, nadie podía ni parecía sospechar que se preparaba calladamente una mutación religiosa entre los marginados del campo y de las ciudades. Las masas debían seguir domesticadas bajo la tutela de las dictaduras militares o movilizadas bajo la conducción de las revoluciones. Antes de explicar las causas de la mutación religiosa que ocurrió a partir de entonces, hace falta medir la importancia numérica de este cambio, percibir los sectores sociales que iban a romper con la hegemonía católica y delinear la geografía de esta mudanza religiosa.

II. LAS CIFRAS Y LA GEOGRAFÍA DEL CAMBIO RELIGIOSO

PARA dar cuenta de los cambios religiosos en curso en todos los países latinoamericanos y que se aceleraron a partir de la década de 1950, es imprescindible procurar la mayor precisión posible. Antes de lanzarnos hacia tal búsqueda, se necesita saber con qué se cuenta. No hace falta enumerar las distintas organizaciones religiosas. Son demasiado numerosas y además se trata de un universo en constante expansión y redefinición. Así, en México, el registro que empezó a levantar el Departamento de Asuntos Religiosos de la Secretaría de Gobernación en 1992 contaba con una lista no exhaustiva de más de 1700 sociedades religiosas, incluyendo a las católicas. Establecer listas de sociedades religiosas puede ser útil para el poder político, pero de poco valor para el sociólogo, a no ser que permitan registrar la importancia relativa de cada una y conocer su alcance regional o nacional. Para eso, se necesita saber dónde se concentran las sociedades religiosas, a qué tipo de geografía social y económica responden. Con este fin, más que listados, dos tipos de fuentes son útiles: el registro de templos en un espacio geográfico dado y el censo de población por afiliación religiosa.

En la mayoría de los Estados latinoamericanos, los lugares de culto tienen que registrarse. Pero hasta la fe-

cha, los investigadores rara vez han recurrido a este tipo de fuente. Por cierto, tales datos remiten a los centros culturales ya constituidos, pero no necesariamente al conjunto de organizaciones religiosas o de prácticas religiosas más difusas, menos institucionalizadas. Además, estos datos no se encuentran siempre centralizados, sino que responden a iniciativas municipales y departamentales, lo que hace más difícil su sistematización nacional. Sin embargo, son imprescindibles para construir una geografía de la difusión religiosa.

De igual manera lo son los censos nacionales de población cuando incluyen datos sobre la filiación religiosa. Algunos países han practicado censos de población que comprenden tales informaciones. El uso de estos datos, sin duda imprescindible, no deja de presentar también dificultades. De hecho, los datos considerados para definir la pertenencia religiosa pueden prestarse a confusión y su uso revelarse problemático. El término de "protestante", por ejemplo, puede no ser adecuado para identificar a una población religiosa que se auto-define como "evangélica". Este último término, de origen anglosajón, tiende a ser utilizado por parte de los encuestadores y de los investigadores para cubrir también, además de los movimientos estrictamente protestantes, unos movimientos que en los Estados Unidos no pertenecen a este universo, como por ejemplo los mormones, los Testigos de Jehová o los Adventistas del Séptimo Día. Aun el uso del concepto "católico" puede no coincidir con una realidad más matizada, donde los católicos costumbristas en zonas indígenas no necesariamente se reconocen bajo el uso genérico del concepto, y probablemente deben tener la misma reticen-

cia los católicos cismáticos que existen en todos los países de América Latina. Otros datos, como el de "ninguna religión", pueden también prestarse a confusión, porque en ciertas situaciones sirven de "refugio" para encuestados que no se reconocen en los otros renglones seleccionados o que no desean dar a conocer su filiación religiosa. Quedan, por supuesto, las categorías "otra" y "no especificada", donde se concentran todos los que no se reconocen en los apartados propuestos. No se debe dejarlas de lado. Al contrario, se tienen que analizar, porque pueden igualmente servir de refugio para ocultar filiaciones religiosas repudiadas por la sociedad global o susceptibles de ser perseguidas.

Esta breve referencia al riesgoso y necesario uso de los censos oficiales pretende sólo subrayar la cautela con la cual se deben considerar los resultados, aún más si no se conocen las condiciones y las modalidades de la recopilación de los datos. Por lo tanto, son indicadores preciosos, pero rara vez son totalmente confiables y su uso tiene que ser crítico.

A menudo, las organizaciones religiosas llevan también un registro cuantitativo de sus membresías o procuran establecer datos que reflejen la progresión numérica del movimiento. Estos datos pueden ser significativos, pero en la mayoría de los casos adolecen de objetividad, en la medida en que las cifras de adeptos pueden abultarse con el fin de complacer a las sedes internacionales o nacionales del movimiento, o, al contrario, subestimarse, por adoptar una definición estricta del miembro activo, que elimina a los simpatizantes. En un sentido confesional, parece haber una inflación de datos cuando se trata de organizaciones religiosas de tipo

cha, los investigadores rara vez han recurrido a este tipo de fuente. Por cierto, tales datos remiten a los centros culturales ya constituidos, pero no necesariamente al conjunto de organizaciones religiosas o de prácticas religiosas más difusas, menos institucionalizadas. Además, estos datos no se encuentran siempre centralizados, sino que responden a iniciativas municipales y departamentales, lo que hace más difícil su sistematización nacional. Sin embargo, son imprescindibles para construir una geografía de la difusión religiosa.

De igual manera lo son los censos nacionales de población cuando incluyen datos sobre la filiación religiosa. Algunos países han practicado censos de población que comprenden tales informaciones. El uso de estos datos, sin duda imprescindible, no deja de presentar también dificultades. De hecho, los datos considerados para definir la pertenencia religiosa pueden prestarse a confusión y su uso revelarse problemático. El término de "protestante", por ejemplo, puede no ser adecuado para identificar a una población religiosa que se auto-define como "evangélica". Este último término, de origen anglosajón, tiende a ser utilizado por parte de los encuestadores y de los investigadores para cubrir también, además de los movimientos estrictamente protestantes, unos movimientos que en los Estados Unidos no pertenecen a este universo, como por ejemplo los mormones, los Testigos de Jehová o los Adventistas del Séptimo Día. Aun el uso del concepto "católico" puede no coincidir con una realidad más matizada, donde los católicos costumbristas en zonas indígenas no necesariamente se reconocen bajo el uso genérico del concepto, y probablemente deben tener la misma reticen-

cia los católicos cismáticos que existen en todos los países de América Latina. Otros datos, como el de "ninguna religión", pueden también prestarse a confusión, porque en ciertas situaciones sirven de "refugio" para encuestados que no se reconocen en los otros renglones seleccionados o que no desean dar a conocer su filiación religiosa. Quedan, por supuesto, las categorías "otra" y "no especificada", donde se concentran todos los que no se reconocen en los apartados propuestos. No se debe dejarlas de lado. Al contrario, se tienen que analizar, porque pueden igualmente servir de refugio para ocultar filiaciones religiosas repudiadas por la sociedad global o susceptibles de ser perseguidas.

Esta breve referencia al riesgoso y necesario uso de los censos oficiales pretende sólo subrayar la cautela con la cual se deben considerar los resultados, aún más si no se conocen las condiciones y las modalidades de la recopilación de los datos. Por lo tanto, son indicadores preciosos, pero rara vez son totalmente confiables y su uso tiene que ser crítico.

A menudo, las organizaciones religiosas llevan también un registro cuantitativo de sus membresías o procuran establecer datos que reflejen la progresión numérica del movimiento. Estos datos pueden ser significativos, pero en la mayoría de los casos adolecen de objetividad, en la medida en que las cifras de adeptos pueden abultarse con el fin de complacer a las sedes internacionales o nacionales del movimiento, o, al contrario, subestimarse, por adoptar una definición estricta del miembro activo, que elimina a los simpatizantes. En un sentido confesional, parece haber una inflación de datos cuando se trata de organizaciones religiosas de tipo

protestante, que acostumbran llevar contabilidades regulares. En cambio, los cultos afroamericanos carecen a menudo de estadísticas, y lo mismo sucede con las manifestaciones religiosas amparadas con el término impreciso de "catolicismo costumbrista", el cual ampara sin embargo prácticas religiosas autónomas en el campo de la brujería o de las manifestaciones religiosas "autóctonas" que recurren a un imaginario precolombino. Por lo tanto, eso lleva a cierta deformación de la comprensión de la dinámica del campo religioso, en la medida en que se sobrevaloran los datos provenientes de organizaciones religiosas de tipo "protestante" o "evangélico". Éstas, sin lugar a dudas, dominan el campo de los movimientos religiosos no católicos romanos, pero no lo agotan.

Con todo, los datos escasos y poco sistemáticos que habré de emplear remiten a tendencias generales y permiten sólo en algunas situaciones específicas realizar un análisis más detallado de la diferenciación religiosa. Por lo tanto, no pretendo ofrecer un mapa religioso de América Latina, sino tan sólo registrar las evoluciones más significativas que se pueden observar desde el decenio de 1950.

Para cumplir con este propósito, me propongo distinguir los datos globales, que reflejan la evolución religiosa de la región latinoamericana o de países específicos, de aquellos datos más precisos disponibles para algunos contextos urbanos y unos cuantos contextos rurales.

EVOLUCIÓN GLOBAL

Se dispone de datos para grupos religiosos distintos, pero incluidos bajo el concepto de protestantismo, abarcando tanto movimientos religiosos de tipo histórico (luteranos, presbiterianos, anglicanos, bautistas, metodistas...) como otros movimientos religiosos más recientes, entre los cuales predominan los numerosos grupos pentecostales (Asambleas de Dios, Iglesias de Dios, etc.). Lamentablemente no se discriminan las pertenencias religiosas, pero se estima que entre los movimientos llamados protestantes, la inmensa mayoría, 80% o más, son de tipo pentecostal.

Si se consideran los datos recogidos por fuentes protestantes en que se estima la evolución de sus movimientos en América Latina en 1960 y en 1985, la tendencia al crecimiento se manifiesta en todos los países de la región (véase cuadro II.1).

CUADRO II.1. *Porcentaje de protestantes en relación con la población nacional por países en América Latina en 1960 y en 1985*

País	1960	1985	
	Protestantes	Protestantes	Grupos marginales
Argentina	2.1	5.5	1.1
Bahamas	—	56.4	1.1
Barbados	—	59.3	2.5
Belice	—	25.8	2.0
Bolivia	1.0	7.6	0.7
Brasil	7.8	17.4	0.5

CUADRO II.1. [Continuación.]

País	1960	1985	
	Protestantes	Protestantes	Grupos marginales
Chile	10.8	22.5	2.0
Colombia	0.7	3.1	1.1
Costa Rica	4.3	7.7	2.2
Cuba	3.2	2.4	—
Rep. Dominicana	1.5	6.4	0.6
Ecuador	0.3	3.4	0.9
El Salvador	2.2	14.0	1.2
Guayana francesa	1.2	6.5	1.7
Guatemala	3.0	20.4	0.7
Guyana	—	28.0	1.8
Haití	10.4	17.4	0.6
Honduras	1.5	9.9	0.7
Jamaica	—	38.6	5.0
México	1.9	4.0	1.0
Nicaragua	4.5	9.3	2.1
Panamá	7.6	11.8	1.0
Paraguay	0.7	4.0	0.3
Perú	0.7	3.6	0.9
Puerto Rico	6.9	27.2	2.7
Surinam	9.7	19.9	1.0
Uruguay	1.6	3.1	2.2
Venezuela	0.7	2.6	0.7

FUENTES: Los datos para 1960 han sido elaborados por *Christianity Today*, vol. VII, núm. 21, 19 de julio de 1963, p. 8; para 1985, por P. J. Johnstone, *Operation World*, 1986, 4ª ed., Bromley, Kent, Inglaterra, STL Books and Wec International, pp. 55, 62. La categoría "protestantes" incluye las iglesias históricas y los pentecostales; la categoría "grupos marginales" designa las sociedades no protestantes, como por ejemplo los mormones y los Testigos de Jehová. Tomado de Bastian, 1993, p. 41.

En 1960, apenas cinco países contaban con una población protestante que rebasara 5% del total: Chile, Haití, Brasil, Panamá y Puerto Rico. En 1985, la mayoría de las naciones latinoamericanas muestran tasas significativas de población protestante. Este crecimiento no es uniforme y varía según los países. Se pueden distinguir aquellos donde el crecimiento es exponencial (por ejemplo, Bolivia, República Dominicana, Guatemala) de aquellos donde la población protestante es importante comparada con la población total, acercándose o rebasando 10%, como en Panamá, Brasil, El Salvador, Haití, Honduras, Nicaragua y Panamá, y aquellos donde llega a 20%, como Chile, Guatemala y Puerto Rico. En cambio, otros países muestran un crecimiento más lento y la población protestante no rebasaba o apenas alcanzaba 5% en 1985: Argentina, Perú, México, Ecuador, Uruguay, Venezuela, Paraguay, Colombia y Cuba.

Fuentes católicas parecen corroborar la comprobación de un movimiento general de pluralización de las creencias y de las organizaciones religiosas durante estas tres últimas décadas. La casi unanimidad católica con 95% a 98% de la población a principios de siglo habrá descendido verosímilmente a 80% para fines de la década de 1980, según Cárdenas (1992, p. 207). Esta tendencia se puede comprobar incluso con datos de fuente católica, según los cuales, ya en 1975 siete países de la región registraban menos de 90% de católicos (Chile, Brasil, Uruguay, Argentina, Haití, Puerto Rico y Cuba). Se tienen pocos datos confiables para conocer la situación a principios del decenio de 1990, pero en algunos países los protestantes pretenden ya haber al-

CUADRO II.1. [Continuación.]

País	1960	1985	
	Protestantes	Protestantes	Grupos marginales
Chile	10.8	22.5	2.0
Colombia	0.7	3.1	1.1
Costa Rica	4.3	7.7	2.2
Cuba	3.2	2.4	—
Rep. Dominicana	1.5	6.4	0.6
Ecuador	0.3	3.4	0.9
El Salvador	2.2	14.0	1.2
Guayana francesa	1.2	6.5	1.7
Guatemala	3.0	20.4	0.7
Guyana	—	28.0	1.8
Haití	10.4	17.4	0.6
Honduras	1.5	9.9	0.7
Jamaica	—	38.6	5.0
México	1.9	4.0	1.0
Nicaragua	4.5	9.3	2.1
Panamá	7.6	11.8	1.0
Paraguay	0.7	4.0	0.3
Perú	0.7	3.6	0.9
Puerto Rico	6.9	27.2	2.7
Surinam	9.7	19.9	1.0
Uruguay	1.6	3.1	2.2
Venezuela	0.7	2.6	0.7

FUENTES: Los datos para 1960 han sido elaborados por *Christianity Today*, vol. VII, núm. 21, 19 de julio de 1963, p. 8; para 1985, por P. J. Johnstone, *Operation World*, 1986, 4ª ed., Bromley, Kent, Inglaterra, STL Books and Wec International, pp. 55, 62. La categoría "protestantes" incluye las iglesias históricas y los pentecostales; la categoría "grupos marginales" designa las sociedades no protestantes, como por ejemplo los mormones y los Testigos de Jehová. Tomado de Bastian, 1993, p. 41.

En 1960, apenas cinco países contaban con una población protestante que rebasara 5% del total: Chile, Haití, Brasil, Panamá y Puerto Rico. En 1985, la mayoría de las naciones latinoamericanas muestran tasas significativas de población protestante. Este crecimiento no es uniforme y varía según los países. Se pueden distinguir aquellos donde el crecimiento es exponencial (por ejemplo, Bolivia, República Dominicana, Guatemala) de aquellos donde la población protestante es importante comparada con la población total, acercándose o rebasando 10%, como en Panamá, Brasil, El Salvador, Haití, Honduras, Nicaragua y Panamá, y aquellos donde llega a 20%, como Chile, Guatemala y Puerto Rico. En cambio, otros países muestran un crecimiento más lento y la población protestante no rebasaba o apenas alcanzaba 5% en 1985: Argentina, Perú, México, Ecuador, Uruguay, Venezuela, Paraguay, Colombia y Cuba.

Fuentes católicas parecen corroborar la comprobación de un movimiento general de pluralización de las creencias y de las organizaciones religiosas durante estas tres últimas décadas. La casi unanimidad católica con 95% a 98% de la población a principios de siglo habrá descendido verosímilmente a 80% para fines de la década de 1980, según Cárdenas (1992, p. 207). Esta tendencia se puede comprobar incluso con datos de fuente católica, según los cuales, ya en 1975 siete países de la región registraban menos de 90% de católicos (Chile, Brasil, Uruguay, Argentina, Haití, Puerto Rico y Cuba). Se tienen pocos datos confiables para conocer la situación a principios del decenio de 1990, pero en algunos países los protestantes pretenden ya haber al-

canzado cerca de 20% de la población (Brasil) y aun 25% o más (Guatemala, Chile, Puerto Rico y Haití), lo que implica un descenso notable de la población católica. En cifras absolutas, reflejando la membresía, en países como Brasil, los diversos grupos religiosos pentecostales tendrían más miembros militantes que la Iglesia católica romana. Las estadísticas disponibles no incluyen los otros tipos de cultos, los cuales, aunque no se desarrollen con la misma velocidad que los movimientos pentecostales, tienen una presencia significativa, tales como los cultos afrobrasileños (umbanda, quimbanda, candombe, macumba), el espiritismo (kardecismo, Bezerra de Meneses), el esoterismo, los movimientos religiosos de tipo oriental (Krishna, Moon, Gran Fraternidad Universal) o los nuevos movimientos religiosos de distinta índole (Nueva Era, cientología, mormonismo, etc.). Lo que pasa en Brasil, el país más poblado de la región (120 millones de los 450 millones de latinoamericanos), refleja un fenómeno general de fragmentación y de atomización del campo religioso. Para un país mucho menos poblado que Brasil, como Bolivia, que contaba con casi 6.5 millones de habitantes según el censo de población de 1992, los datos recogidos el mismo año por el Instituto Nacional de Estadísticas revelaban que sólo 80.6% de los bolivianos se definían como católicos, mientras 10.1% se decían evangélicos. Si la Iglesia católica romana domina todavía el campo religioso, en cifras absolutas de miembros, ella ve su hegemonía aún más reducida con respecto al promedio nacional en ciertos espacios urbanos y rurales. Así, para Bolivia, el departamento urbano de La Paz (1 900 786 habitantes), donde se concentra casi

CUADRO II.2. *Opción religiosa de los bolivianos, censo de 1992: totales por departamento (porcentajes) y total nacional*

Departamento	Católicos	Evangélicos	Otras religiones	Ninguna	Sin especificar
Chuquisaca	88.8	4.8	0.3	2.0	3.9
La Paz	73.6	12.2	2.0	4.0	8.2
Cochabamba	82.49	9.10	0.99	1.99	5.43
Oruro	78.72	13.88	1.16	2.36	3.88
Potosí	85.65	7.27	0.65	2.09	4.35
Tarija	83.43	6.41	0.86	2.57	6.72
Santa Cruz	78.86	10.32	1.09	2.15	7.57
Beni	75.05	12.91	0.84	2.31	8.90
Pando	79.52	14.53	0.30	1.30	4.3
PROMEDIO NACIONAL	80.68	10.16	0.93	2.30	5.92

FUENTE: Cuadro elaborado por la Subsecretaría de Culto del Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto de la República de Bolivia con base en el censo realizado en 1992 por el Instituto Nacional de Estadísticas (INE).

una tercera parte de la población nacional, registraba sólo 73.6% de católicos y ya 12.2% de evangélicos, así como los departamentos rurales periféricos de más baja tasa de población, Oruro (340 114 habitantes), Pando (38 072 habitantes) y Beni (276 174 habitantes) (véase cuadro II.2).

Quisiera mostrar ahora esta geografía de la descatolización apoyándome en datos nacionales disponibles para Chile, Brasil y México, y en datos regionales disponibles para Centroamérica.

En Chile, un estudio realizado por el sociólogo suizo Lalive d'Epinay (1975) sobre la distribución de los pro-

testantes según los censos poblacionales de 1960, mostraba su dispersión sobre todo el territorio nacional y su progresión superior a la tasa de crecimiento vegetativo de la población. Sin embargo, se notaban polos de concentración mayor en los dos extremos norte y sur del país, así como en la capital, con progresiones notorias en la zona rural de Arauco y de Concepción, donde predominaban los latifundios, zona clave del protestantismo pentecostal en expansión. A grandes rasgos, los protestantismos crecían en un doble polo, constituido por un lado por las regiones rurales periféricas del país y por el otro en las periferias urbanas y en particular entre la población marginada del Gran Santiago.

Mediante datos suministrados por los censos demográficos nacionales, Rolim (1985) muestra un fenómeno similar para Brasil. Los evangélicos, desde la década de 1960 hasta la de 1980, se concentran en los dos extremos del país y en el sudeste. Para 1980, mientras el promedio nacional de evangélicos era de 6.6%, en la región sur alcanzaba 10% de la población. En los estados de Rio Grande del Sur, Santa Catarina y Paraná, esta presencia es antigua y se encuentra históricamente ligada a las migraciones de colonos alemanes luteranos, desde inicios del siglo XIX. En cambio, los nuevos movimientos pentecostales tomaban cierto auge en la región norte (en particular en Rondônia, 17.1%, y Amapá, 10.8%), fronteriza con Ecuador y Perú, y en el sudeste urbanizado (8.2% en Rio de Janeiro, 7.22% en São Paulo, 13.6% en Espírito Santo) como en el centro-oeste, donde las tasas superaban el promedio nacional. Las tasas bajaban drásticamente en el nordeste tradicional y con fuerte arraigo del catolicismo de

romerías. Con excepción de Maranhão y de Pernambuco, donde llegaban a 5%, los evangélicos se mantenían por debajo de 3.4% en los demás estados, así como en el otro polo del catolicismo barroco, el estado de Minas Gerais, en la región sudeste.

Al considerar los datos de la densidad de población protestante para la región centroamericana, tal como lo refleja un censo de 1980 establecido por Procadés (cf. Bastian, 1986) de San José, Costa Rica, sobre la base del registro de templos evangélicos, una doble polarización similar aparece. Por un lado, los protestantes se concentran en las zonas rurales periféricas de población afrocaribeña e indígena (Petén-Belice, Mosquitia, Istmo de Panamá, norte de Guatemala), por otro lado, en las periferias de las capitales. Una encuesta realizada por sociólogos de la Universidad de Carolina del Norte en 1988, en El Salvador (Aguilar, 1993), confirma para este país centroamericano la misma geografía de la disidencia religiosa. La mayor densidad de población protestante en términos absolutos se encuentra en las regiones periféricas del oeste (departamento montañoso de Santa Ana, con 26.4% de protestantes) y del este (departamento de Usulután, con 20.4%), así como en la ciudad capital (16%).

Geografía parecida se observa al examinar el censo mexicano de 1980 (INEGI). Los protestantes se ubicaban en los estados pioneros del norte, fronterizos con los Estados Unidos, donde alcanzaban tasas de 5%, superiores al promedio nacional de 3.7%, y en el sur "indígena" (Tabasco, Yucatán, Quintana Roo, Chiapas y Oaxaca), donde fluctuaban entre 8% y 12% de la población global. En cifras absolutas, el otro principal polo

de concentración era la ciudad de México y los municipios colindantes del Estado de México. Los datos del censo nacional de 1980 se corroboran y aun se acentúan al examinar los datos del último censo de 1990. Si se considera esta vez a la población católica, los estados con más baja tasa son los del sur, con un récord de sólo 67.6% de católicos en Chiapas, y los de más alta tasa, los estados del centro-oeste, por encima de 95% de católicos para los de Jalisco, Aguascalientes, Guanajuato, Colima, Querétaro, Zacatecas y Michoacán. En cambio, los porcentajes de población protestante en la capital federal (3.1%) y en el vecino Estado de México (3.5%) se encuentran por debajo del promedio nacional (4.9%), lo que acentúa el carácter rural del protestantismo.

A partir de los datos anteriores para la región centroamericana, así como para México y Chile, aparece con cierta evidencia que los espacios de profunda y larga catolización (el centro-oeste de México, los departamentos centrales de los países centroamericanos, el Brasil "colonial", los departamentos centrales de Chile) resisten mejor al cambio religioso, ofreciendo tasas bajas de población no católica. En cambio, los espacios rurales periféricos y las zonas de concentración urbana son propicias para la expansión de nuevos movimientos religiosos. Cabe examinar con mayor detenimiento esta situación, primero en el medio urbano y luego en el rural.

AMBIENTE RELIGIOSO EN LOS BARRIOS PERIFÉRICOS DE LAS GRANDES CIUDADES

Para examinar más de cerca la realidad religiosa urbana, se dispone de escasos estudios en cuanto a las ciudades de Santiago (Chile), México, Río de Janeiro y Montevideo. Sin embargo, los examinaremos sucesivamente para preguntarnos dónde se concentran los grupos religiosos no católicos en el medio urbano y entre qué tipo de población.

En lo que respecta a Santiago, Chile, gracias a Gallea (1987) y a Stern (1992), se conoce la localización de los templos no católicos. De los 1 618 templos registrados en 1987 en el Gran Santiago, 1 151 (71.3%) aparecían como "protestantes", mientras 467 (28.7%) eran católicos. Por supuesto, el número de templos no refleja el tamaño desigual entre unos y otros. Los templos católicos son mucho más amplios y altos que los pequeños y humildes templos pentecostales. Sin embargo, la catedral metodista pentecostal, inaugurada en 1974, intenta rivalizar en tamaño con la catedral católica, y otros templos pentecostales tienen capacidades siempre crecientes de asientos, en particular cuando alquilan o compran antiguos cines. Más reveladora aún es la geografía urbana de tales edificios en Santiago. El barrio burgués de Vitacura comprende cinco templos, de los cuales cuatro son católicos y sólo el restante pertenece a los Testigos de Jehová. En el barrio próspero de Las Condes, los templos católicos dominan también: 67% de templos católicos por 22% de protestantes (sólo históricos), 6% de mormones y 6% de Testigos de Jehová. En cambio, en los barrios más marginados

del cinturón de miseria, como Aguirre Cerda y Cerro Navia, las tasas se invierten drásticamente. En Aguirre Cerda, 84% de los templos no son católicos (esencialmente pentecostales, mormones y Testigos de Jehová) y sólo 16% son católicos. En Cerro Navia, las proporciones son casi idénticas, con 83% de los templos pentecostales por 14% católicos y 3% de Testigos de Jehová. Mientras en Cerro Navia una iglesia católica atiende 6 889 habitantes, un templo pentecostal acoge sólo 1 167. En cambio, en Las Condes y en Vitacura no hay templos pentecostales, y las iglesias católicas atienden unos 8 000 habitantes cada una.

Semejante geografía urbana periférica para los adeptos del pentecostalismo se confirma si se consideran los censos mexicanos de 1980 y 1990 para la ciudad de México, que entre el Distrito Federal y los municipios conurbados del vecino Estado de México albergaba unos 20 millones de habitantes en 1995. Las delegaciones y municipios con mayor porcentaje de "evangélicos" en relación con la población total son los de Chalco, Nextlalpan, Chicoloapan, Ixtapaluca, Chimalhuacán, Nezahualcóyotl, Ixtapalapa; los de menor porcentaje, los del centro de la ciudad y algunos periféricos, como Melchor Ocampo, Nicolás Romero y Cuajimalpa. Los primeros resultaron de mayor aumento absoluto de personas durante la década de 1980, debido a las migraciones masivas de población rural, en particular en el valle de Chalco y en delegaciones como la de Ixtapalapa. También son municipios y delegaciones con las mayores tasas de población que se identifica como indígena y que habla algún otro idioma aparte del español, así como con las mayores tasas de analfabetos. Del

total de la población protestante del Distrito Federal y de los municipios conurbados, 63.23% se concentra en esta zona, caracterizada por la miseria endémica. Los protestantismos así como las otras religiones han crecido de manera exponencial en los municipios conurbados de las periferias del Distrito Federal (más de 100%), mientras en las delegaciones del centro del Distrito Federal crecieron sólo 30%.

Un estudio reciente realizado en la ciudad de Rio de Janeiro y sus municipios conurbados, el Gran Rio, por el ISER (Instituto de Estudos da Religião) en 1992 (Fernandes, 1994), establece una geografía similar. Esta encuesta se ha interesado en las redes organizativas de los cultos evangélicos, y consigna 3 477 direcciones de templos. La intensa actividad creadora de cultos nuevos se reveló al analizar el *Diario Oficial* del estado de Rio durante los años de 1990 a 1992; se encontraron 991 nuevas organizaciones religiosas de todo tipo creadas en dicho periodo, vale decir unos ocho registros por semana. Las iglesias evangélicas representaron 63% del total de las organizaciones religiosas creadas durante este trienio en el Gran Rio, con un promedio de cinco nuevos lugares de culto abiertos por semana. La actividad de los cultos afrobrasileños (kardecistas, umbanda y candombe) fue también notable, con la apertura de dos nuevos centros por semana. No se tienen datos comparativos con nuevas organizaciones ligadas con la red parroquial católica, que no necesita registro civil, por lo que durante este mismo trienio hubo un solo registro de parroquia católica nueva.

En cuanto a la correlación entre concentración de templos no católicos y niveles económico y educativo

dunidense del siglo XIX) provienen del exterior. Mientras que antes de 1950 la mayoría de los nuevos movimientos religiosos evangélicos (11 de 16) llegaron de afuera (Europa y los Estados Unidos), sólo cuatro de las 36 sociedades religiosas evangélicas creadas después de 1950 proceden del extranjero. El arraigo regional de la dinámica creadora de tales movimientos se subraya si se toma en cuenta que del total de 37 organizaciones religiosas evangélicas creadas en Brasil desde 1950, 30 tuvieron su origen en el estado de Rio de Janeiro y siete en otras partes del país (cf. cuadro II.3). Dicho arraigo local de los movimientos religiosos se explica por el crecimiento por escisión que los caracteriza. Así, por ejemplo, de la lista de 991 sociedades religiosas registradas por el *Diário Oficial* en el Gran Rio para los años 1990-1992, 14 de las nuevas sociedades religiosas provenían del cisma de las Asambleas de Dios. En lo que corresponde al Brasil urbano, se puede hablar de un universo religioso en plena expansión, en particular entre las poblaciones de extrema pobreza, de bajos niveles educativos y racialmente segregados.

La encuesta ya citada (Aguilar, 1993) efectuada en El Salvador, basada en un muestreo serio, confirma a la vez estos rasgos y el crecimiento exponencial de las sociedades religiosas no católicas. La población evangélica de este país centroamericano había pasado de 1% de la población en 1940 a 12% al final de la década de 1980, pero compartía con los no pertenecientes al catolicismo los más bajos ingresos y niveles educativos, rara vez superiores a la primaria; asimismo ocupaba los empleos de menor categoría y ganaba menos que los católicos, practicantes o no.

CUADRO II.3. *Sociedades religiosas evangélicas en Brasil según su origen entre 1950 y 1991*

Año	Nombre	Tipo	Origen
1950	Igreja Escandinava	Histórica	Suecia
1953	Evangelho Quadrangular	Pentecostal	EUA
1956	O Brasil para Cristo	Pentecostal	São Paulo
1958	Nazareno	Pentecostal	EUA
1960	Nova Vida	Pentecostal	Rio de Janeiro
1961	Restauração	Pentecostal	Rio de Janeiro
1962	Deus é Amor	Pentecostal	São Paulo
1964	Igreja Em	Pentecostal	Rio de Janeiro
1964	Casa da Bênção (ITEJ)	Pentecostal	Minas Gerais
1965	Batista (CBN)	Pentecostal	Rio de Janeiro
1965	Congregacional Independiente	Pentecostal	Rio de Janeiro
1967	Metodista Wesleyana	Pentecostal	Rio de Janeiro
1967	Cristã Evangélica Renovada	Pentecostal	Rio de Janeiro
1968	Batista Bíblica	Histórica	Rio de Janeiro
1970	Sinais e Prodígios	Pentecostal	Rio de Janeiro
1970	Cristã Chinesa	Histórica	China
1970	Igreja Cristã Maranata	Pentecostal	Espírito Santo
1972	Maranata (AMÉM)	Pentecostal	Rio de Janeiro
1973	Socorrista	Pentecostal	Rio de Janeiro
1975	Presbiteriana Renovada	Pentecostal	Paraná
1975	Salão da Fé	Pentecostal	Rio de Janeiro
1976	Evangélica da Renovação	Pentecostal	Rio de Janeiro
1977	Universal	Pentecostal	Rio de Janeiro
1978	Presbiteriana Unida	Histórica	Espírito Santo
1979	Evangélica Maranata	Pentecostal	Rio de Janeiro
1980	Igreja da Graça	Pentecostal	Rio de Janeiro
1983	Jesus é a Verdade	Pentecostal	Rio de Janeiro
1983	Pentecostal Presbiteriana	Pentecostal	Rio de Janeiro

CUADRO II.3. [Continuación.]

Año	Nombre	Tipo	Origen
1986	Cristo Vive	Pentecostal	Rio de Janeiro
1987	Cristã Antioquia	Pentecostal	Rio de Janeiro
1989	Assembléia de Deus (CONAMAD)	Pentecostal	Rio de Janeiro
1989	Cristo Rei	Pentecostal	Rio de Janeiro
1989	Assembléia de Cristo	Pentecostal	Rio de Janeiro
1989	Projeto Vida Nova	Pentecostal	Rio de Janeiro
1990	Batista Independente	Pentecostal	Rio de Janeiro
1991	Templo da Bênção	Pentecostal	Rio de Janeiro

FUENTE: CEN - Censo Institucional Evangélico, 1992. Núcleo de Pesquisa - ISER. Tomado de Antoniazzi, 1995, p. 188.

Rara vez se tiene acceso a encuestas que se interesen, en los medios urbanos, por otros grupos que no sean los "protestantes". Por lo tanto, merece citarse el estudio reciente de Cisneros (1995) sobre los templos de origen afrobrasileño (umbanda, quimbanda, batuque) en Montevideo, Uruguay (1.8 millones de habitantes). Estos movimientos religiosos empezaron a crecer durante el decenio de 1970 en Uruguay, alcanzando una mayor proyección social mediante congresos, festivales y festejos públicos. Al observar los "terreiros" en los 72 barrios de la ciudad de Montevideo, se comprueba que están ubicados en la periferia de la ciudad, en barrios industriales y obreros, pero no en los barrios de mayor marginación, como sucede con los "cantegriles". Parecen obtener sus simpatizantes entre un espectro de población relativamente amplio, que comprende desde

los sectores depauperados hasta la clase media. Los datos del Departamento de Orden Público de la Jefatura de Policía de Montevideo reflejan el universo religioso diversificado de esta ciudad. Entre 1970 y 1985 se registraron 641 templos, entre los cuales 407 locales pertenecían a umbanda, quimbanda y batuque, por sólo 161 protestantes, 26 mormones, 12 kardecistas, 12 Testigos de Jehová, ocho judíos, seis católicos, seis ciencia cristiana, tres de la Fe Bahá'í y un gnóstico. Sorprende la gran expansión de los "terreiros", aunque en términos de membresía sus adeptos son muy limitados, comparados con los pentecostales. Una encuesta de Gallup en Uruguay, de 1991, estimaba en 5 000 los adeptos de los "terreiros" en Montevideo y los posibles consultantes en 60 000. Los locales donde celebran sus cultos superan difícilmente los 20 metros cuadrados, con un cupo máximo de 30 a 50 personas en ocasión de reuniones importantes: "batuques", fechas especiales, aniversarios. Los templos afrouuguayos de gran dimensión no superan los 12 en Montevideo, y se estiman en unos 200 los "terreiros" que practican rituales de umbanda, quimbanda, batuque y candombe. El crecimiento tiene que relativizarse si se toma en cuenta que en 1988 se realizó en Montevideo el primer congreso nacional de caciques y jefes de umbanda, con asistencia de 17 casas de culto, con unos 260 adeptos. Al año siguiente se constituyó la Federación Afroumbandista del Uruguay, para lo cual se congregaron unas 300 personas. El número restringido de asistentes permite medir la influencia aún relativa de estos movimientos, si los comparamos con los pentecostales, que logran a menudo llenar estadios de fútbol.

Los datos recogidos sobre las ciudades de Santiago, México, Río de Janeiro y Montevideo demuestran que el panorama religioso urbano está cambiando con gran rapidez entre las poblaciones marginales y pobres. Son poblaciones de reciente arribo, inmigradas desde regiones rurales. En la medida en que los datos obtenidos del nivel nacional subrayan la bipolaridad urbana y rural de la ubicación de los nuevos movimientos religiosos, se necesita examinar desde más cerca algunas situaciones rurales características.

GEOGRAFÍA RELIGIOSA DE LA MARGINACIÓN RURAL

Los cambios de filiación religiosa acontecen de manera paralela en el medio rural de diversas regiones de América Latina, en particular en el contexto indígena. Para ilustrar esta evolución, merece atención especial la situación religiosa que vive el estado mexicano de Chiapas, donde se levantó en armas el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, en enero de 1994. Como se examinará detalladamente en el capítulo IV, es el estado mexicano con la más baja tasa de población católica, según el censo de población de 1990, y donde las sectas de todo tipo han proliferado en el medio indígena ante todo. Aproximadamente, 25% de los 111 municipios del estado revelaron una población mayoritaria no católica romana. Y los municipios donde la población no católica rebasaba 50%, estaban constituidos por indígenas de las regiones en conflicto de los Altos de Chiapas y de las Cañadas, así como de la región mam, fronteriza con Guatemala.

Un cambio religioso similar se advierte en las zonas rurales de otros estados del sur de México, según el mismo censo de 1990. Así, en el estado de Tabasco, la población católica alcanza apenas 72.2% en promedio y baja a menos de 56% en los dos municipios "indígenas" de La Chontalpa (Huimanguillo, Cunduacán). Entre los otros 15 municipios del estado, la progresión es general. En Yucatán, donde la tasa de católicos alcanza 86%, la presencia de evangélicos es también muy amplia en todos los municipios (106) de este estado, con repuntes en municipios mayas como Buctotz (sólo 71% de católicos) u Opichén (51%). En el estado rural e indígena de Oaxaca, donde 86% de la población se dice católica, una tendencia similar a la de Chiapas parece perfilarse, pero en menor grado. La presencia de minorías evangélicas se manifiesta en casi todos los municipios del estado, pero se concentra en ciertas zonas indígenas de la parte norte del estado (Sierra Juárez, Cañada y Papaloapan), donde la tasa rebasa 10%, mientras en la Mixteca y el Valle Central permanece por debajo de 5%. En este estado, por lo pronto, sólo cinco municipios indígenas (entre un total de 570) han alcanzado tasas de población católica inferiores a 50%, lo que deja entrever un proceso más lento que en Chiapas.

Los datos recolectados por el INEGI confirman el cambio religioso que vive el sur de México y en particular las regiones indígenas. Tenemos que preguntarnos si algo parecido ocurre en otros países de América Latina. De hecho, observaciones similares pueden efectuarse en el Perú, donde se tiene acceso a datos recogidos por el Concilio Nacional Evangélico del Perú en 1988 (*Boletín Estadístico*, 1990). La densidad protestante

más alta se encuentra en los departamentos de Amazonas, Loreto y Ucayali, al nordeste del país. De manera general, al lado de las Asambleas de Dios, pentecostales, que ostentan el mayor número de congregaciones en el nivel nacional (1152), de la Iglesia evangélica peruana (674) y de la Iglesia del Nazareno (314), decenas de iglesias indígenas se desarrollan: las llamadas "Iglesias idiomáticas", en las Amazonas, cuentan con 254 congregaciones, y otras más modestas, con menos de 50 congregaciones, se circunscriben a alguna etnia como la Iglesia evangélica ashaninca y shipibo o aun, con menos congregaciones, las iglesias evangélicas achuar, candombe, chayahuita, machiguenga, piro, ticuna, cacataibo, candombe shapra, cashinahua, huambisa, nomatsiguenga, bora, caquinta, cashibo, haitoto, quechua. En Perú, el protestantismo, en su mayoría pentecostal, es un fenómeno esencialmente serrano e indígena, con excepción del polo costero limeño, donde crece a la par con otros movimientos religiosos mesiánicos (los Israelitas) en los pueblos de reciente creación de la periferia de la capital.

La progresión de nuevos movimientos religiosos de tipo protestante en zonas indígenas se confirma en el conjunto de la región andina. En Colombia, "desde el decenio de 1970, entre los indígenas paez y guambinos, han aparecido poblados evangelistas y pentecostales de tamaño considerable", según Rappaport (1984). En Ecuador, la región quechua del Chimborazo se ha transformado en la provincia de mayor concentración protestante. Fuentes católicas y protestantes, citadas por Stoll (1990), concuerdan en estimarla, a finales de la década de 1980, entre 20% y 30% de la población

quechua. Tasas idénticas se señalan para Guatemala, donde más de 30% de la población está fuera de la Iglesia católica, según estimaciones dignas de crédito. Cambios importantes de filiación religiosa se han registrado en otras poblaciones indígenas del sur del continente, como sucede con los indios tobas del Chaco argentino o con los mapuches del sur de Chile. Hasta la década de 1950, con excepción de los misquitos de habla inglesa de la costa atlántica de Nicaragua, convertidos por misioneros moravos en el siglo XIX, la presencia de misioneros estadounidenses entre grupos indígenas produjo escasas conversiones. Desde entonces, y en particular en estos últimos 20 años, con la expansión de movimientos religiosos del tipo pentecostal, las poblaciones indígenas están abandonando su lazo preferente con el catolicismo. Por cierto, la mutación religiosa en el campo no es tan sólo indígena, alcanza también a la población mestiza. Pero se puede suponer que el cambio más radical está ocurriendo en las zonas marginadas rurales donde predominan las poblaciones indígenas.

Ya sea en contextos urbanos o rurales, los estudios sociográficos subrayan la conversión importante de sectores sociales marginados a nuevos movimientos religiosos. En cambio, los barrios urbanos de clase media y burguesa, así como también las regiones rurales de economía estable y de fuerte arraigo católico desde la Colonia resisten al cambio religioso. Esta comprobación no puede obviar el hecho de la progresión de nuevos movimientos entre algunos sectores medios urbanos, en particular. Estos sectores están a menudo fascinados por el modelo y estilo de vida estadounidense transmiti-

dos por los medios masivos de comunicación. Ellos sueñan en viajar hacia los Estados Unidos y en consumir productos estadounidenses. No sorprende, por lo tanto, que en particular los sectores de la clase media baja, de posición social precaria, sean atraídos por productos simbólicos religiosos "made in America", como por ejemplo los programas religiosos televisivos de los llamados teleevangelistas. Esa actitud explica también la aparición de congregaciones pentecostales urbanas acomodadas. La Iglesia del Verbo en la ciudad de Guatemala atrajo la atención por haber sido la congregación donde se convirtieron en la década de 1970 dos futuros presidentes del país, el general Ríos Montt y el ingeniero Serrano Elías. Religiones típicamente estadounidenses como el mormonismo, la ciencia cristiana, la cientología o la dianética, sin olvidar las sociedades evangélicas, atraen con frecuencia a dichos sectores sociales medios. Además, un sinnúmero de organizaciones religiosas estadounidenses, al igual que numerosos movimientos de tipo oriental y esotéricos diversos, dedicados a sectores sociales específicos (estudiantes, atletas u hombres de negocios) procuran captar estas capas medias urbanas.

Con todo, América Latina está entrando al siglo XXI con un panorama religioso en plena mutación en las periferias urbanas depauperadas y en los espacios rurales marginales. Cabe preguntarse a continuación cuáles son los factores globales que inducen tal fenómeno.

III. LAS CAUSAS DE LA MUTACIÓN

LA EFERVESCENCIA religiosa que ha vivido América Latina durante estos últimos 40 años es nueva por su amplitud, pero participa de una continuidad de creatividad religiosa popular. Movimientos mesiánicos y milenaristas se han manifestado desde la Colonia hasta el siglo XX. El culto al Niño Fidencio (Fidencio S. Constantino, 1905-1945) en Espinazo, Nuevo León, México; el de María Lionza en Venezuela o el de la Madre María (María Salomé Loredó, 1855-1928) en Turdera, Buenos Aires, son manifestaciones entre muchas de esta religiosidad que se mantuvo distante con respecto a la Iglesia católica, conservando sin embargo una relación de subordinación y de no competencia, en la medida en que no rompían con el universo religioso católico. Eran parte de una religiosidad de curación y de protección creada por milagrereros, a quienes acudía un amplio espectro de la población, desde la gente más humilde hasta presidentes anticlericales como Plutarco Elías Calles en México o Hipólito Irigoyen en Argentina en la década de 1920. Esta religiosidad estaba bajo el control de las jerarquías católicas, que la toleraban considerándola "un culto esencialmente cristiano, que sólo padece de vanas observancias".

En cambio, lo que parece caracterizar a los pentecostalismos y nuevos movimientos religiosos que han irrumpido desde mediados del decenio de 1950, es su evidente

ruptura con la Iglesia católica. Las nuevas prácticas religiosas no recurren a las mediaciones tradicionales del catolicismo. La Virgen María, las santas y los santos se encuentran ausentes, como también las numerosas imágenes, exvotos, reliquias y signos que caracterizan al catolicismo de las masas. Esta ausencia no significa que no haya elementos afines entre las nuevas religiones y el catolicismo de las masas. Pero, al contrario de lo que ocurrió durante cuatro siglos y medio, los nuevos movimientos religiosos se declaran en competencia abierta con la instancia religiosa hegemónica y construyen empresas religiosas rivales.

Para entender tal movimiento de ruptura se necesita indagar las causas que permiten explicar tanto la novedad como la amplitud del fenómeno. Antes de lanzarnos a semejante tarea, quisiera descartar ciertos análisis reductores que atribuyen la multiplicación de las sectas ante todo a factores fundamentalmente exógenos.

A partir del decenio de 1970, una abundante literatura ha tratado de explicar la proliferación de las sectas como consecuencia de la pretendida acción del llamado "imperialismo estadounidense" y de su aparato secreto, la Central Intelligence Agency (CIA). Para estos investigadores, que encontraron un público receptivo a través de la prensa amarillista, la irrupción de las sectas sería el fruto de una estrategia político-religiosa del denunciado "imperialismo estadounidense". Esta estrategia se explicaba por la Guerra Fría, que se inició a partir del decenio de 1950 entre los Estados Unidos y la Unión Soviética. Correspondía a la necesidad de combatir todo desarrollo de ideas y movimientos de inspiración marxista y socialista. A raíz del triunfo de la Revolución

cubana y de su posterior radicalización hacia el socialismo, a partir de 1961, múltiples intentos revolucionarios estallaron en toda la región. Éstos tomaron el camino de la guerrilla rural y urbana. Pero también, de manera no violenta, ciertos sectores de la Iglesia católica se inclinaron a partir de la segunda Conferencia del Episcopado Latinoamericano reunida en Medellín, Colombia, en 1968, por la "opción preferencial por los pobres". Algunos de los elementos católicos más radicales, en particular desde su reunión en Santiago de Chile en 1971, formaron un movimiento de cristianos por el socialismo y radicalizaron la opción preferencial por los pobres, buscando organizar redes católicas populares de solidaridad y toma de conciencia política de izquierda. Esta red cristalizó en la llamada "iglesia popular", y su expresión religiosa, en las comunidades eclesiales de base. Según la concepción desarrollada por estos investigadores, a partir de fines de la década de 1960 y principios de la de 1970, la CIA se había dedicado a fomentar la creación de grupos religiosos de inspiración protestante, con el fin de combatir a estos grupos de católicos de izquierda y a la "iglesia popular" en el mismo terreno religioso. Fundamentándose en el evidente apoyo de pentecostales y evangélicos a regímenes militares como el de Pinochet en Chile, resultaba comprensible que se catalogara a estos grupos como portadores de una misión de combate en contra de la izquierda religiosa católica. Hubieran representado ante todo instrumentos para despolitizar a las masas y para organizar sectores sociales sumisos a las dictaduras militares que se multiplicaron entre 1964 y 1990.

En realidad, esta interpretación de los hechos se sostu-

vo en diversos documentos de trabajo de grupos de expertos estadounidenses conocidos como los documentos de Santa Fe 1 y 2, en los cuales se consideraba a la Iglesia católica romana como una aliada dudosa y se explicaba el recurso a las sectas como un modo de combatirla. También, en algunos casos se comprobó la acción de la CIA entre diferentes grupos religiosos en América Latina, pero cabe aclarar que estos grupos fueron tanto católicos como protestantes. Los numerosos investigadores que recurrieron a la llamada "teoría de la conspiración" (cf. Stoll, 1984) no pudieron comprobar la sistematicidad de la instrumentalización del fenómeno religioso evangélico por la CIA ni tampoco establecer el lazo entre la multiplicación de sectas y la acción deliberada de los agentes políticos estadounidenses. Esta interpretación reflejó más bien un tipo de lenguaje común entre ciertos sectores intelectuales adeptos a un marxismo escolástico que se dedicó a denunciar y no a explicar la compleja realidad social y religiosa.

Esta conclusión de combate descarta la hipótesis de una opción preferencial de los pobres por el pentecostalismo y tiene muy bajo poder explicativo. Estaríamos frente a una invasión de sectas fomentada, programada y manipulada por intereses políticos foráneos, fundamentalmente estadounidenses. Esta hipótesis no toma en serio el carácter local tanto de la dirección como de la incorporación de los cuadros de los nuevos movimientos religiosos. Una encuesta reciente ya mencionada, efectuada en Brasil, subraya que entre las 36 sociedades religiosas "evangélicas" surgidas en este país desde 1959 hasta 1992, cuatro solamente provenían del exterior (Fernandes, 1994, p. 188). Los intereses exó-

genos existen, como lo ha mostrado David Stoll en el caso del Instituto Lingüístico de Verano; pero no son privativos de los nuevos movimientos religiosos. Tales intereses afectan al conjunto del campo religioso latinoamericano, y ante todo, a las iglesias católicas nacionales. Como está bien establecido en el caso de algunos países (Bolivia, Guatemala, Brasil, por ejemplo), existen más clérigos católicos extranjeros que agentes extranjeros vinculados con sociedades religiosas multinacionales no católicas (Cárdenas, 1992, p. 81; Demélas y Saint Geours, 1986, pp. 86-88).

Un segundo tipo de interpretación muy sugestiva recurre a la historia. Para el sociólogo inglés David Martin (1990), la proliferación de las sectas protestantes responde a un proceso de larga duración que toma el rasgo de la confrontación plurisecular entre los mundos anglosajón e hispánico desde el siglo XVI. Según Martin, en el contexto de una modernidad triunfante, América Latina estaría experimentando un despertar religioso de tipo protestante como el mundo anglosajón lo ha vivido de manera recurrente desde el siglo XVI. Este despertar religioso se estaría produciendo en continuidad y tendría similitudes con los reavivamientos (revivals) de los movimientos religiosos que sacudieron el mundo anglosajón de manera recurrente entre los puritanos del siglo XVII, los metodistas del siglo XVIII, los movimientos de santidad (holiness movements) de fines del siglo XIX y el pentecostalismo de principios del siglo XX. Tal hipótesis no deja de tener cierto interés. Se recurre a la historia y a la idea de *pattern* para construir un modelo según la lógica de la modernidad protestante, la que encaminó, siguiendo a Max Weber,

Martin
reavivamientos

el proceso de racionalización y de desencantamiento del mundo. América Latina se estaría "protestantizando", y con eso la cultura anglosajona triunfaría finalmente sobre la cultura hispánica.

Crítica Tal acercamiento no considera el contexto social y político como elemento explicativo fundamental del fenómeno sectario en América Latina. Empieza más bien a partir de la comprobación de la rivalidad histórica entre cultura hispánica y cultura anglosajona. La ola pentecostal y evangélica sería una expresión de la expansión del universo religioso anglosajón hacia América Latina. Se trata de un razonamiento lineal, que supone que América Latina tiene que seguir a fuerza la evolución religiosa de Occidente en el sentido de la secularización, vale decir de la marginalización y de la privatización de las prácticas y de las creencias religiosas.

Si fuese necesario recurrir a la historia para relativizar la radical novedad del fenómeno, más valdría inspirarse en la historia religiosa de América Latina. Por cierto, la multiplicación de movimientos religiosos actuales podría recordar el vasto movimiento de evangelización y de colonización del siglo XVI, cuando las órdenes religiosas españolas lograron en pocos años inculcar entre las poblaciones indígenas el imaginario y el tiempo cristianos. Pero la comparación no va más allá. Mientras la primera evangelización fue obra de un clero organizado, blanco y colonizador, inspirado por el nuevo humanismo de la reforma erasmista, los movimientos religiosos contemporáneos son obra de empresarios religiosos carismáticos e independientes unos de otros, de origen indígena, negro y mestizo, eclécticos en sus referencias teológicas, sin educación formal avanzada.

En cambio, un mismo estado de anomia, de pérdida de valores, puede explicar en ambos casos la facilidad de la difusión de la evangelización colonial, por un lado, y la adhesión masiva de los "pobres" a los nuevos movimientos religiosos, por el otro. Durante la primera mitad del siglo XVI se destruyeron los cuadros de la memoria indígena con el derrumbe demográfico y la muerte de los sabios precolombinos. Desde el decenio de 1950, el auge demográfico y la desestructuración de la economía tradicional, por la penetración del capitalismo dependiente, han tenido un impacto similar, provocando la anomia de amplios sectores sociales. Por lo tanto, no será recurriendo a la comparación con situaciones históricas anteriores como se encontrará un principio explicativo, aun cuando la imagen de una reevangelización desde abajo puede ser sugestiva. Más bien se tiene que ahondar en aquellas causas de la anomia social que predisponen a amplios sectores sociales a cambiar de referencias religiosas. Si en el siglo XVI fue la confrontación colonial lo que provocó la anomia generalizada, en la segunda mitad del siglo XX, las causas son múltiples. Sospechar alguna mano oscura de ciertos intereses ocultos sirve sólo para esclarecer algunos incidentes secundarios y marginales o para crear algún chivo expiatorio con qué justificar la pereza intelectual y renunciar a la indagación sistemática de las causas. Para no caer en tales trampas reductoras, propongo entender esta realidad por la conjugación de factores exógenos y endógenos. Un primer elemento a tomar en cuenta es la globalización y la transnacionalización que afecta al campo religioso. Luego, son factores económicos, políticos y religiosos intrínsecos a las sociedades latinoameri-

canas lo que nos permitirá llegar a una explicación multicausal.

GLOBALIZACIÓN Y TRANSNACIONALIZACIÓN

A partir de la segunda Guerra Mundial, se ha profundizado una tendencia a la globalización de las relaciones internacionales. La metáfora de "aldea global" de McLuhan sirvió de imagen para ilustrar la siempre mayor conexión entre las distintas partes del mundo, cada vez más próximas, por los medios de transporte día con día más rápidos. Al mismo tiempo, desde la década de 1970 y con mayor vigor desde la revolución electrónica del decenio de 1980, se han venido organizando redes internacionales de comunicación cada vez más complejas. Hoy día, con la actual red mundial de comunicaciones y medios electrónicos, cualquier localidad del globo puede estar conectada con las demás, tanto por el sonido como por la imagen.

A este desarrollo de los medios de comunicación ha correspondido una expansión sin precedentes de nuevos movimientos religiosos. Tanto en Europa como en los Estados Unidos, a pesar del ambiente de secularización, se comprueba una continua tendencia hacia la fundación de nuevas religiones. Centenares de movimientos religiosos se han creado desde principios del siglo XX tanto en los Estados Unidos como en Europa (Melton, 1995, p. 270). En los Estados Unidos es una tendencia secular que se ha venido acelerando durante estos últimos 40 años, como lo revela Melton (1992); mientras que en otros países, por ejemplo en España, es un fenómeno reciente ligado a la adopción de leyes nuevas en

materia de libertad de cultos. Se cuentan también decenas de nuevos movimientos religiosos en el resto de Europa, donde, según las teorías de la secularización, la religión debía desaparecer, como lo demostraban las encuestas en torno al declive de las prácticas religiosas. Al contrario, hoy día se reevalúa el balance realizado por los sociólogos de la secularización y se comprueba un doble movimiento de privatización de lo religioso y de aumento de la práctica de nuevas religiones desde la década de 1970 en todos los países del oeste de Europa. Incluso se prevé que los europeos tendrían una religión bipolar. Por un lado, las sociedades europeas seguirían informadas por las grandes religiones históricas que fueron claves en la construcción de las identidades nacionales o regionales, mientras que, por el otro, tenderían a cultivar prácticas e ideas religiosas variadas, y a elaborar, por un proceso de bricolaje, su propio universo religioso adaptado a sus necesidades simbólicas y prácticas (Campiche y Dubach, 1992).

Esta pluralización de las organizaciones religiosas está también ocurriendo simultáneamente en Asia, en países como Corea del Sur, por ejemplo, donde el budismo se ve desde el decenio de 1950 en fuerte competencia con religiones cristianas (católicas y protestantes) y mesianismos endógenos, como la Iglesia de la Unificación del reverendo Moon. Aun países mucho tiempo cerrados a toda influencia exógena, como Japón o Rusia, se encuentran hoy experimentando una diversificación de sus referencias religiosas sin precedentes históricos. La derrota militar de Japón en 1945 y el derumbe del sistema soviético en Rusia son factores generales que han favorecido el cambio religioso.

Por lo tanto, la explosión de movimientos religiosos nuevos en América Latina desde la década de 1950 tiene que situarse en esta tendencia mundial. El desarrollo de los intercambios económicos y culturales ha favorecido la expansión de movimientos religiosos que no solamente se encuentran hoy día en América Latina, sino también en los Estados Unidos, Europa, África y Asia. Movimientos internacionales, como los de origen oriental (Krishna, Rajneesh, Moon...), así como religiosos de origen europeo, sobre todo protestantes y otras propiamente estadounidenses (mormones, adventistas, Testigos de Jehová, ciencia cristiana, dianética, La familia) se han transnacionalizado durante esta tendencia secular. Este fenómeno de transnacionalización religiosa afecta la elaboración misma de movimientos religiosos diversos, que como los del Caribe, reciben influencias asiáticas y africanas (el rastafari, por ejemplo).

De igual manera, América Latina no es sólo receptora de nuevos movimientos religiosos de origen foráneo; es también creadora de nuevos movimientos, que a su vez, siguiendo las pautas de internacionalización, exportan sus modelos y creencias. Así, el movimiento mesiánico mexicano conocido como la Iglesia de la Luz del Mundo tiene sucursales en toda América Latina, en los Estados Unidos, el Medio Oriente y Europa. La Iglesia Universal del Reino de Dios, fundada en 1977 por un empleado de la lotería estatal de Rio de Janeiro, cuenta hoy entre un millón y tres millones de seguidores en Brasil y en casi todos los países latinoamericanos, los Estados Unidos y Canadá, además de seis países europeos (Portugal, Francia, Inglaterra, Suiza, Holanda e Italia), 11 países africanos y Filipinas. En los Estados

Unidos, esta empresa religiosa brasileña contaba, en 1994, con 22 lugares para el culto, principalmente entre la comunidad latina residente en Brooklin, Manhattan y Miami. Una situación parecida vive, por ejemplo, la secta de los "Israelitas", organización mesiánica peruana, y el Ministerio Onda de Amor y Paz, del pastor pentecostal argentino Héctor A. Giménez. De manera significativa, entre los 161 cultos no católicos establecidos en Bolivia entre 1960 y 1995, 37 proceden de América Latina, 42 son de origen nacional y sólo 46 provienen de los Estados Unidos (cf. cuadro III.1).

Esta internacionalización de lo religioso es un proceso con más de un siglo de duración, iniciado en el siglo XIX, con la adopción por varios países occidentales de constituciones en defensa de la libertad de cultos. En América Latina, fue sólo progresivamente que se ha pasado de la defensa de la tolerancia religiosa a la libertad de cultos. Sin embargo, aun en países latinoamericanos donde esta libertad existía desde la segunda mitad del siglo XIX, el mercado religioso apenas se ha abierto durante el decenio de 1940. En cambio, desde entonces y con mayor aceleración durante estos últimos 20 años, se ha operado una verdadera transnacionalización de lo religioso con influencias recíprocas a escala mundial. Hoy día, América Latina recibe movimientos religiosos exógenos, como a su turno produce movimientos religiosos exportadores de prácticas y creencias. Este fenómeno se explica por la globalización y la internacionalización de las comunicaciones y por la revolución tecnológica, que permite enviar personas, mensajes y programas al mundo entero. Los modelos y las ideas religiosas circulan libremente a través de la red mundial

CUADRO III.1. Registro de cultos no católicos en Bolivia por país de procedencia, 1960-1995

Estados Unidos	46
Nacionales	42
Brasil	11
Corea	10
Argentina	8
Sin procedencia	8
Colombia	8
Suiza	5
Canadá	4
Puerto Rico	3
Holanda	3
Suecia	2
Noruega	2
India	2
Japón	2
Venezuela	2
Inglaterra	1
Chile	1
Panamá	1
Finlandia	1
Perú	1
México	1
TOTAL	161

FUENTE: Subsecretaría de Culto. Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto, La Paz, Bolivia, 1995.

de comunicaciones. Por lo tanto, la pluralización de las creencias es un fenómeno global que se viene manifestando en la mayoría de los países del planeta.

Al comprobar este fenómeno, estamos lejos de poder

reducirlo a la sospechada conspiración de algún país en particular. Más bien cabe adelantar que se está pasando de una economía religiosa de monopolio a otra economía religiosa de libre competencia y a una desregulación del campo religioso. Sin embargo, la multiplicación de los mensajes no induce necesariamente a su adopción. Durante más de siglo y medio, América Latina fue relativamente abierta a la acción de sociedades misioneras protestantes estadounidenses o inglesas que contaban con recursos educativos y caritativos de cierta importancia. Sin embargo, los sectores sociales que adoptaron tales prácticas fueron extremadamente reducidos, a tal grado que se podía comprobar a fines del decenio de 1940 que estas sociedades, si bien no habían fracasado, no se les preveía futuro alguno en términos de crecimiento numérico. Por lo tanto, no es la mera voluntad de comunicar un mensaje ni la simple apertura internacional lo que asegura una propagación exitosa. Son condiciones necesarias, pero no suficientes. Debemos interesarnos más bien en los factores endógenos, que condicionan y determinan la adopción de nuevos mensajes religiosos. Estos factores son ante todo de índole económica, política y religiosa.

LAS CAUSAS ECONÓMICAS

Desde 1930 hasta la década de 1960, América Latina ha vivido un rápido proceso de industrialización como consecuencia de la sustitución de importaciones y la ampliación de sus mercados internos. Pero es a partir del decenio de 1960 cuando se ha producido una inter-

CUADRO III.1. *Registro de cultos no católicos en Bolivia por país de procedencia, 1960-1995*

Estados Unidos	46
Nacionales	42
Brasil	11
Corea	10
Argentina	8
Sin procedencia	8
Colombia	8
Suiza	5
Canadá	4
Puerto Rico	3
Holanda	3
Suecia	2
Noruega	2
India	2
Japón	2
Venezuela	2
Inglaterra	1
Chile	1
Panamá	1
Finlandia	1
Perú	1
México	1
TOTAL	161

FUENTE: Subsecretaría de Culto. Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto, La Paz, Bolivia, 1995.

de comunicaciones. Por lo tanto, la pluralización de las creencias es un fenómeno global que se viene manifestando en la mayoría de los países del planeta.

Al comprobar este fenómeno, estamos lejos de poder

reducirlo a la sospechada conspiración de algún país en particular. Más bien cabe adelantar que se está pasando de una economía religiosa de monopolio a otra economía religiosa de libre competencia y a una desregulación del campo religioso. Sin embargo, la multiplicación de los mensajes no induce necesariamente a su adopción. Durante más de siglo y medio, América Latina fue relativamente abierta a la acción de sociedades misioneras protestantes estadounidenses o inglesas que contaban con recursos educativos y caritativos de cierta importancia. Sin embargo, los sectores sociales que adoptaron tales prácticas fueron extremadamente reducidos, a tal grado que se podía comprobar a fines del decenio de 1940 que estas sociedades, si bien no habían fracasado, no se les preveía futuro alguno en términos de crecimiento numérico. Por lo tanto, no es la mera voluntad de comunicar un mensaje ni la simple apertura internacional lo que asegura una propagación exitosa. Son condiciones necesarias, pero no suficientes. Debemos interesarnos más bien en los factores endógenos, que condicionan y determinan la adopción de nuevos mensajes religiosos. Estos factores son ante todo de índole económica, política y religiosa.

LAS CAUSAS ECONÓMICAS

Desde 1930 hasta la década de 1960, América Latina ha vivido un rápido proceso de industrialización como consecuencia de la sustitución de importaciones y la ampliación de sus mercados internos. Pero es a partir del decenio de 1960 cuando se ha producido una inter-

nacionalización acelerada del mercado por un desarrollo dependiente de las inversiones internacionales. El crecimiento económico de la región ha sido continuo desde la década de 1950 y aun ha superado el de los países de la OCDE. Sin embargo, el auge demográfico, la desigual distribución de la riqueza y el desarrollo de una sociedad dual han erosionado los beneficios del crecimiento. A los que se encuentran integrados al sector moderno de producción dependiente y se incorporan al modelo de consumo importado, se oponen los excluidos del mercado de trabajo y del consumo, quienes se encuentran tanto en las ciudades como en el campo. Los economistas han subrayado la deformación de las economías nacionales por este desarrollo dependiente. El dualismo entre polos de desarrollo económico y zonas periféricas marginadas se ha acentuado. Esto no quiere decir que se yuxtapone un país moderno a otro arcaico. Al contrario, estos sectores interfieren constantemente y constituyen una modernidad económica y social paradójica que caracteriza a la región latinoamericana. Sectores integrados a la economía de mercado y a las pautas de consumo se encuentran tanto en la ciudad como en el campo, así como también los excluidos, quienes sobreviven en las redes de la economía informal y, como lo ha mostrado Roberts (1980), en un constante ir y venir del campo a la ciudad y viceversa. El campo no solamente expulsa parte del excedente de fuerza laboral sin acceso a la tierra, sino que vive de este proceso, en la medida en que los sectores campesinos marginados recurren a la emigración para subsistir. La emigración queda incluida en la economía familiar rural como factor integral de su propia sobrevivencia.

Otra de las principales características de la evolución de la región es su auge poblacional y correlativamente una urbanización creciente, fenómeno ligado al proceso de industrialización dependiente. A título de ejemplo, la población mexicana pasó de 19.6 millones en 1940 a aproximadamente 81 millones en 1987. Al mismo tiempo el país se volvía principalmente urbano. Según Ward (1991, p. 31): "la proporción de la población nacional que vivía en zonas urbanas (definidas como poblaciones de más de 10 000 habitantes) aumentó de 22% en 1940 a 42.3% en 1970, y actualmente es de alrededor de 55%". Alrededor de la tercera parte del crecimiento de la población urbana de México, entre 1960 y 1970, fue consecuencia de la inmigración; pero, contrariamente a lo que había ocurrido en la década anterior, el aumento natural fue más importante que la inmigración (Roberts, 1980, p. 160). A medida que un país se urbaniza, el aumento natural de la ciudad pasa a ser un factor cada vez más dominante. Por lo tanto, la ciudad crea su propia población excluida y no son solamente los campesinos emigrados que pueblan las villas-miseria que rodean las grandes aglomeraciones latinoamericanas. El proceso citado para México se repite en toda la región latinoamericana, que para el año 2000 contará con las dos mayores ciudades del mundo (México y São Paulo), al rebasar los 25 millones de habitantes. A partir de 1950, la población de la ciudad de México se ha venido duplicando cada 12 o 13 años aproximadamente, hasta alcanzar los 19 millones en 1989 (Ward, 1991, p. 61), y este ritmo no parece que vaya a disminuir. A estas megaciudades se añade una densa red de ciudades secundarias de uno a diez millones de habitantes,

cuyo crecimiento es aún más rápido que el de las ciudades primarias citadas.

Esta explosión demográfica ha reforzado un rápido proceso de suburbanización con una geografía dual, siempre más acentuada, y una violencia creciente, producto de la marginalidad económica de amplios sectores sociales. Esta marginalidad no es simplemente cuestión de ingreso individual, sino que forma parte de la organización espacial y física de las ciudades. Emigración, marginación y exclusión son factores afines con el estado de anomia que prevalece entre la población más pobre, que para sobrevivir necesita reconstruir su identidad y su proyecto de vida. Es por eso que la demanda de nuevos bienes simbólicos de salvación es particularmente fuerte entre estos sectores. Por eso también la distribución espacial de los nuevos templos, como ya se ha señalado, se refuerza en el espacio de la exclusión y de la marginación. Esta población es sin duda receptiva de propuestas religiosas nuevas, en la medida en que se encuentra inmersa, como lo anticipó el antropólogo Oscar Lewis (1961), en una cultura de la pobreza que se desarrolla mediante la generación de orientaciones fatalistas, que sólo dan importancia al vivir inmediato (Roberts, 1980, p. 213). La proliferación de nuevos movimientos religiosos en medios suburbanos refleja la búsqueda de alternativas que conduzcan a la toma de su destino en sus propias manos o al intento de mejorar su situación por su propio esfuerzo, recurriendo a medios culturales nuevos, accesibles en un mercado religioso en expansión.

A la vez, cabe observar que el desarrollo desigual no sólo es un fenómeno urbano, sino rural también. A los

polos de agricultura de exportación y de alta productividad se contraponen los espacios rurales de subsistencia y de fraccionamiento de la tierra entre una población creciente. De hecho, las concentraciones urbanas y las migraciones rurales no implican un decrecimiento de la población rural. Al contrario, se comprueba la persistencia de una población rural importante y creciente ante recursos en tierras siempre insuficientes. En este sentido se reproduce la dualidad urbana en el campo mismo. Migraciones intrarrurales, lucha por la tierra, expulsión de la población sobrante son factores que crean un estado de anomia creciente en poblaciones rurales hasta entonces consideradas estáticas y estables. A la vez, la expansión de la economía de mercado hasta las más recónditas regiones y la difusión de los medios modernos de comunicación en el campo contribuyen a "urbanizar" culturalmente el campo o a derrumbar los valores tradicionales. Este fenómeno se acelera por el movimiento de ida y vuelta entre ciudad y campo. No se debe considerar a la ciudad el destino inevitable y final de los emigrantes rurales. La migración hacia la ciudad es sólo una de las estrategias posibles para personas que suelen regresar de la ciudad al campo o no dejan de interactuar con el "pueblo", donde tienen su familia extensa. En el contexto anómico de la desestructuración de las economías rurales tradicionales y a través de este proceso circular de ir y venir entre ciudad y campo, las ideas religiosas nuevas se difunden también y con mayor velocidad entre una población rural que nutre y sobrevive de estos intercambios migratorios con la ciudad. La dualización del campo y su interacción con los sectores urbanos anómicos crean las condi-

ciones favorables para la difusión y la aceptación de nuevos mensajes religiosos.

Como lo anticipa Touraine (1988, p. 28), "el crecimiento económico no conduce a la integración social ni a la disminución de las desigualdades. Al contrario, América Latina se encuentra más y más marcada por la desigualdad y el mantenimiento de vastas zonas de subdesarrollo y de miseria", urbanas y rurales. En ello radica la causa primaria de expansión de los nuevos movimientos religiosos tanto en las ciudades como en el campo. A esto se añaden factores políticos que pasaremos ahora a analizar.

LAS CAUSAS POLÍTICAS

Uno de los mecanismos de defensa de los marginados frente a la anomia endémica, consecuencia de las condiciones económicas, es el mantenimiento o la recreación de los lazos comunitarios. En América Latina, la comunidad local y no el individuo constituye la unidad social básica. A pesar de ser sociedades influidas por la modernidad jurídica desde el siglo XIX, la abstracción igualitaria del individualismo sigue ausente en las prácticas sociales. La persona real, definida por el color de su piel y su inserción jerarquizada en un medio determinado, hace ficticio el anonimato jurídico. La dinámica social se teje en torno a las solidaridades horizontales entre homólogos, por un lado, y una jerarquización de prestigio y de influencias entre las personas, significado por la diferenciación "natural" del color de la piel, que va de las personas más claras o blancas hacia las más oscuras y morenas.

Por lo tanto, el sistema político representa los intereses jerarquizados de clanes y de familias unidos o confrontados según lazos de reciprocidad y de dependencia, discriminados en función de la pertenencia racial. Lo político se ha vuelto el instrumento privilegiado de control y de regulación a favor de los sectores más claros y blancos de la población. De esta manera, clanes familiares han constituido la matriz de los partidos políticos, que se sirven del artificio electoral para consolidar lazos de dependencia y de reciprocidad. Las elecciones se vuelven un vasto juego, que permite a las elites prevenir el ejercicio efectivo de la soberanía popular en la medida en que son una oportunidad para reforzar lazos clientelistas. Como lo subrayan Badie y Hermet (1990, p. 189), "en esta situación, el ámbito político se torna patrimonio del príncipe, el personal político administrativo queda en deuda con él, es su cliente, y el proceso íntegro de decisión está sometido a su poder discrecional". Este verticalismo corporativo en la reproducción del poder político ha tomado las variadas formas de padrinazgo, patriarcado, caciquismo, coronelismo, caudillismo o mesianismo populista, todas expresiones de un poder protector y represor a la vez.

Aun cuando América Latina experimenta desde el decenio de 1980 una fase nueva llamada de "transición democrática", después de décadas de regímenes burocráticos-autoritarios, el modelo liberal de democracia representativa fundada sobre el individuo-ciudadano sigue siendo ficticio. En la práctica, predominan las relaciones neopatrimoniales y una escasa movilización de actores sociales autónomos e independientes. De hecho, las afirmaciones comunitarias, que perduran

por el necesario compromiso del individuo con el grupo natural al cual pertenece (familia, clan, aldea, tribu, sindicato), "tienen como efecto mantener formas tradicionales de autoridad en la periferia [del sistema político] y una estructura muy segmentada de la sociedad". Esto dificulta la formación de intereses horizontales de clase (Badie y Hermet, 1993, p. 190). Esta escasa movilización social autónoma se une a la manipulación clientelista de los partidos que movilizan actores colectivos subordinados y no individuos-ciudadanos autónomos. En este descarriado sistema de procedimiento electoral, las elecciones corrompidas por el fraude, el servilismo y la miseria se vuelven un ejercicio ritual que permite el ajuste de las relaciones de fuerza entre elites dirigentes a la sombra de la pantalla del fervor electoral. A la vez, el proceso electoral facilita la continua recreación de grupos clientelistas, que buscan negociar demandas y reciprocidades con las fuerzas políticas en pugna. En este sentido, se puede hablar, con Hermet (1973), de pluralismo restringido dentro de pautas corporativas de control político legitimadas por procesos electorales de fachada democrática.

Este sistema obstaculiza la formación de actores y de conflictos sociales independientes. Cuando ocurre la creación de actores políticos fuera del sistema, ellos son objeto de presiones y de represiones solapadas o manifiestas, inmediatas y sistemáticas. Por lo tanto, en tal clima coercitivo, las expresiones extrapolíticas de autonomía organizativa pueden servir de instrumento privilegiado para sectores sociales ajenos a los códigos políticos dominantes, por su posición social subalterna que colinda con la exclusión y la marginación. Por eso,

conviene preguntarse si la expansión de sectas que vive América Latina entre los sectores sociales de mayor empobrecimiento no es una respuesta a un sistema político cerrado. No será una manera de expresar una exterioridad o "por lo menos una autonomía respecto a la escena política oficial, así como una posible fuente de movilización" (Badie y Hermet, 1993, p. 274). Lo religioso puede servir a la vez a la construcción de un espacio de organización en medio de la anomia general que prevalece entre estos sectores empobrecidos y a la ampliación del espacio de impugnación, como la sociología de la religión lo ha señalado en el caso de los movimientos mesiánicos y milenaristas. Por lo menos puede propiciar la estructuración de nuevos recursos organizativos de negociación con el poder político en turno.

Por lo tanto, la expansión de nuevos movimientos religiosos, que no tienen, como se analizará, reparo en entrar en la negociación política corporativista, se explica por el débil contexto de la representación política y por la suspicacia generalizada hacia los actores políticos partidistas. También, la fractura religiosa que parece imponerse en América Latina puede ser un medio de impugnación a los lazos privilegiados que mantienen la Iglesia católica y el Estado en la mayoría de los países. En otras palabras, a las causas políticas se suman causas propias del ámbito religioso latinoamericano.

LAS CAUSAS RELIGIOSAS

La Iglesia católica sigue siendo el principal actor en el ámbito religioso latinoamericano. Ella ha vivido durante

el decenio de 1960 unos intentos de *aggiornamento*, que se tradujeron por la "opción preferencial por los pobres" adoptada por la segunda Conferencia del Episcopado Latinoamericano reunido en Medellín, Colombia, en 1968.

Esta opción retomada con fuerza por la siguiente conferencia de 1979 en Puebla, México, ha sido objeto de múltiples interpretaciones. La mayoría del episcopado siguió una pastoral tradicional de acercamiento caritativo hacia las masas empobrecidas. Unas minorías católicas activas intentaron impugnar desde dentro el carácter vertical de la organización católica, creando una "iglesia popular" articulada en torno a redes organizativas llamadas comunidades eclesiales de base. Esta tentativa de renovación radicalizó la opción preferencial en el sentido de una interpretación teológica y política de la pobreza y de la marginación de las masas. Los llamados "teólogos de la liberación" y una fracción radicalizada del clero buscó organizar a las masas y provocar una reforma de la institución católica en el marco del auge de movimientos políticos de izquierda y de movimientos revolucionarios triunfantes, como el sandinismo en Nicaragua. Esta renovación pastoral radicalizada fue fruto de iniciativas desde arriba, como se ha subrayado recientemente (Hewitt, 1991). A la vez, respondió a las aspiraciones de sectores determinados del pueblo católico, más bien los sectores sociales intermedios, y rara vez logró movilizar a los más pobres. Por su carácter impugnador del discurso multclasista de la Iglesia, este movimiento fue duramente combatido por las jerarquías, en particular a partir del pontificado de Juan Pablo II (1978), como lo ha mostrado Beozzo

(1991) en el caso de Brasil. El decenio de 1980 fue tiempo de repliegue forzado frente a los ataques frontales de las jerarquías y del papa durante sus numerosos viajes por América Latina. A eso se añadió la deslegitimación de las experiencias revolucionarias socialistas después de la caída del muro de Berlín (1989) y el correlativo fin del régimen sandinista (1990). Esto afectó a tal grado que tanto la teología de la liberación como las redes eclesiales de base se encuentran hoy en declive. No sólo la jerarquía consiguió mantener al margen estas tentativas denunciadas como "magisterio paralelo", sino también logró poner en marcha una recuperación de la imagen del catolicismo, con la promoción sistemática de la Renovación Carismática, movimiento entusiasta de "recatolicización" ortodoxa.

De manera sumaria se puede anticipar que a pesar del soplo de renovación que animó a la Iglesia católica romana después del Concilio Vaticano II, ésta no ha cambiado en su modo de mantener la hegemonía. Sigue instrumentalizando las demandas religiosas de las masas mediante un modelo corporativista de gestión religiosa. Por otra parte, con el fin de domesticar al clero radical, las jerarquías desarrollaron políticas de arreglo político con los gobiernos en turno, interesados también en la desmovilización de los sectores católicos radicales. Este escenario fue ejemplar en un país como México, donde en 1992 fueron restablecidas las relaciones diplomáticas con el Vaticano, en un contexto de pérdida creciente de legitimidad del partido en el poder. Con tales arreglos se ponía fin al anticlericalismo heredado de la época del liberalismo triunfante y se dejaba el espacio para combatir a los clérigos de iz-

quiera. En otros países, los partidos demócrata-cristianos seguían vivos, y donde no triunfaban, la Iglesia católica era buscada para legitimar los *statu quo* electorales.

En este sentido, la continuidad de un catolicismo "integrista" y conciliador con el poder político garante de su hegemonía histórica ha bloqueado las aspiraciones hacia el cambio democrático que sectores minoritarios habían intentado encaminar. Este fracaso de las reformas y la reconstrucción de las relaciones privilegiadas Iglesia-Estado en la mayoría de los países de la región puede explicar la irrupción de alternativas religiosas no católicas. Con el fracaso de las rupturas *ad intra*, tienen auge las rupturas *ad extra*, y el único camino para construir alternativas religiosas a un catolicismo integral renovado parece ser la formación de empresas sectarias. La proliferación de movimientos religiosos no católicos puede expresar tanto el desencanto de las masas con una Iglesia católica incapaz de reformarse desde dentro como un modo de organización de redes religiosas de contrapoder religioso. En este sentido, la dinámica de competencia religiosa puede aparecer como una guerra de religiones por el dominio legítimo del control del capital simbólico. Más allá del conflicto religioso está en juego, a largo plazo y en la medida en que crezcan los nuevos movimientos religiosos, un reacomodo general de las lealtades religiosas y políticas.

Transnacionalización de las redes de comunicación, empobrecimiento y anomia de las masas, ausencia de movimientos sociales autónomos y juego político cerrado, fracaso del catolicismo radical y perpetuación de

las estructuras católicas articuladas al Estado son los principales factores explicativos del crecimiento de los nuevos movimientos religiosos. Son los factores que se encontrarán presentes en los estudios peculiares que nos interesa ahora plantear en los contextos rural y urbano.

IV. LA TRANSFORMACIÓN RELIGIOSA EN EL CAMPO

LA ATENCIÓN de antropólogos y etnólogos ha sido atraída por la creciente dinámica de conversión en favor de los nuevos movimientos religiosos por parte de las poblaciones indígenas de América Latina. Es un fenómeno general observable en todos los espacios donde existen grupos étnicos, como lo señala Le Bot (1994), pero que se debe matizar. En América Central, países con elevada proporción indígena ofrecen tasas altas de no católicos, como Guatemala (30%), mientras que en Nicaragua, los misquitos de la costa atlántica asimilaron las doctrinas y prácticas moravas desde el siglo XIX para reforzar su diferencia étnica frente al resto del país. La región andina parece resistir mejor la expansión de los nuevos movimientos religiosos, con tasas cercanas a 10% en Bolivia, Perú y Ecuador. Sin embargo, en Perú, los nuevos movimientos religiosos incluyen gran número de iglesias que reivindican una identidad étnica, y en Ecuador, es el departamento indio del Chimborazo donde prosperan las sectas. En países con escasa población indígena, se comprueba también la tendencia de los grupos étnicos a romper con el catolicismo ancestral, como es el caso entre los tobas del Chaco argentino, los mapuches del sur chileno, los paez y guambinos del Cauca o los tukos de la frontera amazónica de Colombia, entre otros grupos. México ofrece un

paisaje religioso indígena contrastante, con una fuerte tasa de conversión hacia las nuevas religiones entre los grupos indígenas del sur y en particular en Chiapas; mientras que las poblaciones indígenas del centro, como los tarascos del estado de Michoacán, parecen rechazar tales opciones.

Aun cuando la adopción de nuevas organizaciones religiosas no se da con la misma intensidad entre los diferentes grupos étnicos, la focalización de los antropólogos sobre esta cuestión es un claro reflejo de la realidad creciente del cambio religioso en curso. Además, la relativa abundancia de monografías y artículos acerca de la conversión indígena no debe distraer la atención de un movimiento más amplio que afecta también a otros sectores rurales, ladinos o mestizos. Lalive d'Epinay (1968) lo había comprobado en el Chile del decenio de 1960 entre trabajadores migrantes de los latifundios de las provincias rurales del valle central. De igual manera, Willems (1967) consignó la elevada presencia protestante en zonas rurales pioneras del Brasil central; en este país, las estadísticas más recientes subrayan tasas altas de no católicos en estados rurales del nordeste y del norte. Así, en Pernambuco, Reyes Novães (1985) ha observado la presencia significativa de pentecostales en los movimientos de protesta rural. Este fenómeno difuso es más difícil de circunscribir, aunque responda a una geografía de la marginalidad económica y política. Quizás, el encontrarse menos ligado al tema rebatido de la identidad explica que se disponga de pocos estudios regionales en torno a esta dinámica. En cambio, la atención sistemática de los antropólogos hacia los grupos indígenas que suelen

considerar amenazados por las sectas, facilita el acceso a una serie de estudios que buscan explicar el cambio religioso en este medio.

No han faltado las denuncias de la acción imperialista de los misioneros y de sus organizaciones. Declaraciones como la de Barbados en 1972 hicieron hincapié en lo enajenante de la presencia y de los modelos ajenos a la cultura indígena transmitidos por los agentes religiosos exógenos. Sin duda, grupos religiosos como el Instituto Lingüístico de Verano o la organización misionera estadounidense especializada "Nuevas Tribus" han contribuido a difundir valores estadounidenses entre grupos indígenas. En plena Guerra Fría, los cientistas sociales marxistas se encargaron de denunciar la acción aculturadora de estos agentes "al servicio del imperialismo estadounidense" y al mismo tiempo arreglaron así sus cuentas con sus más hábiles competidores en el medio indígena, los misioneros del Instituto Lingüístico de Verano. Sin embargo, en este terreno, el análisis se transforma en sospecha, en denuncia y en búsqueda de chivos expiatorios cuando las preguntas que tienen que hacerse sólo consideran a unos actores aislándolos de los demás y a unas ideologías específicas consideradas únicamente en sus componentes exógenos. De hecho, hace falta matizar y contextualizar, como lo propuso la revista *América Indígena* (1984); conviene analizar el conjunto de los actores exógenos al grupo tribal, incluyendo los clérigos católicos en competencia y también a los propios antropólogos y etnólogos que inducen el cambio, aun sin quererlo, al transformar al indígena en objeto de estudio. El cambio religioso en los grupos étnicos es un fenómeno estructural, y no depende de

la mera voluntad subjetiva de algunos individuos llamados misioneros que contribuyen al cambio, pero no lo inducen. Para comprobar esa aseveración basta comprobar que hasta el decenio de 1950, los misioneros protestantes tuvieron éxitos poco significativos entre poblaciones indígenas a pesar de dedicarles una atención sistemática desde la década de 1920. Por lo tanto, habrá que entender las causas económicas y políticas globales y locales que condujeron a la aceptación de las nuevas creencias y prácticas religiosas por ciertos sectores sociales de las entidades étnicas. Las etnias no son poseedoras de una identidad fija, ni son grupos monolíticos. Han vivido en constante intercambio con la sociedad global desde hace cinco siglos y su identidad ha sido cambiante, en constante reconstrucción y evolución. Carmagnani (1988) ha mostrado en el contexto de la provincia de Oaxaca cómo las identidades étnicas fueron reconstruidas durante la segunda mitad del siglo XVI después del choque en el encuentro de civilizaciones y del derrumbe demográfico. Por otra parte, Smith (1981) ha subrayado la creación tardía del sistema de cargos en el siglo XIX, como respuesta a la modificación del entorno político con la organización del Estado-nación liberal. Hoy día, no se han tomado en cuenta las agresiones de los medios modernos de comunicación nacionales, radio y televisión, difundidas entre los indígenas y que los empujan a buscar respuestas adecuadas. Por lo tanto, en lugar de considerar al indígena como mero receptor pasivo de influencias y acciones religiosas exógenas, conviene tomarlo como un actor social que selecciona creencias, prácticas y ofertas exógenas en función de estrategias que elabora tan-

to frente a la sociedad global como frente a determinaciones intraétnicas. Para seguir esta secuencia interpretativa, consideraré sólo algunos casos. La situación religiosa en el estado mexicano de Chiapas me parece ejemplar de lo que está ocurriendo y le dedicaré amplio espacio por la riqueza de la información recogida. También algunos otros aspectos políticos y sociales del cambio religioso en sociedades étnicas del resto de la región latinoamericana serán objeto de nuestra atención.

VIOLENCIA, ETNICIDAD Y RELIGIÓN EN CHIAPAS¹

El levantamiento zapatista de enero de 1994 en el estado de Chiapas ha alertado a la opinión pública internacional sobre los graves problemas sociales que afectan a los grupos indígenas del sur de México. El estado de Chiapas, con más de 3.2 millones de habitantes en 1990, comprende una importante población étnica, con 26% de indios mayas (tzeltales, tzotziles, choles, tojolabales, mames, chujes y kanjobales) y zoques. Heredero de una de las principales culturas amerindias, este estado se ubica en el primer rango de la federación mexicana por su tasa de analfabetismo: 30% de la población de más de 15 años, 60% en los distritos indígenas. A pesar de su gran riqueza natural (petróleo, agricultura tropical, café), la marginación y la exclusión predominan, y afectan ante todo a los indígenas.

Esta situación refleja unas relaciones sociales de tiempo atrás, fundadas desde el siglo XVI sobre la coer-

¹ Una primera versión de este análisis sobre Chiapas ha sido publicado con el título "Violencia, etnicidad y religión entre los mayas del estado de Chiapas", en *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, verano de 1996, vol. 12, núm. 2.

ción y la asimetría estructural entre pueblos de indios y ciudades de españoles. De esta relación conflictiva surgieron a menudo movimientos de protesta indígena (Barabas, 1989). Sin embargo, desde hace unos 30 años, la violencia afecta las mismas relaciones intraétnicas. Dos factores se conjugan para compeler a las poblaciones indias hacia la violencia: los caciques indígenas y los latifundistas mestizos acaparan y acumulan las mejores tierras, por un lado; por otro, el crecimiento demográfico exponencial aumenta la presión sobre la tierra y lleva a los jóvenes a buscar empleos fuera de su comunidad o a sobrevivir de manera precaria en un espacio tribal sobrepoblado. La aparición del movimiento armado zapatista se inscribe en este contexto. Entre los indicadores de la rebelión, el fenómeno religioso de las sectas, en plena expansión en territorio indígena, es sin duda un revelador de esta "rebelión anunciada" y de los cambios en curso dentro de las comunidades étnicas. Quisiera mostrar cómo la diferenciación religiosa es una expresión de los conflictos sociales y un medio de romper el principal instrumento de coerción intraétnico, la fiesta político-religiosa, en una región donde, desde la Colonia, se estructuró una sociedad racista, de "castas", que opone a indios, mestizos y criollos entre sí. La multiplicación de empresas religiosas de salvación en competencia afecta a la sociabilidad étnica. Sin embargo, es pertinente preguntarse si la apropiación de nuevas expresiones religiosas por fracciones siempre crecientes de comunidades indígenas induce necesariamente a la descomposición de las identidades étnicas o si, más bien, es un factor esencial de las recomposiciones en curso.

Los censos decenales del instituto mexicano de estadística (INEGI) muestran la evolución progresiva del país hacia un pluralismo religioso relativo, pero siempre más explícito en los estados fronterizos del norte y del sur, así como en las periferias urbanas. En 1990, poco menos de 90% de los mexicanos se decían católicos, y los no católicos eran menos de 5% en el centro-oeste del país, el Bajío, de densa población mestiza, donde predomina un catolicismo institucional de largo arraigo. En cambio, el fenómeno de pluralización religiosa ha tomado auge en la regiones del agreste norte, fronterizo con los Estados Unidos, y en los estados del sur, "indios" (Tabasco, Oaxaca, Yucatán, Quintana Roo y Chiapas), donde las tasas de no católicos rebasan ampliamente el promedio nacional.

En Chiapas, el movimiento se ha exacerbado durante estos últimos 25 años. Mientras en 1970, 91.21% de los habitantes se definían "católicos", en 1980 eran sólo 76.87% y 67.62% en 1990, según los censos decenales del INEGI. Hoy en día, Chiapas es el estado mexicano con la tasa más elevada de no católicos romanos; en ciertos municipios, algunos pertenecen al catolicismo de la costumbre; sin embargo, la mayoría son miembros de organizaciones religiosas ligadas al protestantismo histórico (presbiterianos, bautistas, nazarenos), al pentecostalismo (Asambleas de Dios, Iglesia de Dios de la Profecía...) y a diversos movimientos religiosos no protestantes de origen estadounidense o nacional (adventistas, Testigos de Jehová, Luz del Mundo...). Por primera vez en cinco siglos de presencia continua, la

Iglesia católica, con sus tres diócesis (San Cristóbal, Tuxtla Gutiérrez y Tapachula), no logra seguir regulando las creencias de la población. Mientras hasta entonces, las expresiones religiosas correspondientes al concepto de "costumbre" se habían manifestado siempre en una relación de subordinación y de aceptación de la autoridad episcopal reconocida, hoy día el catolicismo costumbrista no tiene reparos en oponerse al catolicismo institucional, sobre todo cuando éste desarrolla prácticas eclesiales cercanas a la corriente de la Teología de la Liberación, como es el caso en la diócesis de San Cristóbal de Las Casas. Por otra parte, sectores enteros de la población adoptan prácticas religiosas nuevas, protestantes o no, y escapan así a la regulación del catolicismo institucional.

Una sociografía detallada revela un proceso que puede llevar a la Iglesia católica a verse desposeída a corto plazo de su monopolio sobre las conciencias y a perder incluso su hegemonía en ciertas entidades étnicas. Según los datos colectados para 1990 por el INEGI (*Chiapas, resultados definitivos...*, 1991), esto se produce ya en 22% de los 111 municipios del estado; vale decir, en 25 municipios, donde los católicos representan menos de 50% de la población. Esta geografía de la descatolicización coincide con las periferias étnicas, con las regiones donde la violencia agraria es más aguda y donde se ha establecido la guerrilla zapatista. Se trata de tres regiones de predominio indígena: los Altos de Chiapas, las Cañadas y la zona de Mariscal. En los Altos, algunos municipios ya eran en 1990 de mayoría no católica o muy cercana a serlo. Los católicos eran 49.2% en Chanal, 43.4% en Chenalhó, 52.8% en Oxchuc y

37.4% en Tenejapa, mientras que en otros municipios el predominio católico (Chamula, 70.4%; Mitontic, 92.8%, y Zinacantán, 94.2%) se debía a las reiteradas expulsiones de las familias heterodoxas por parte de los caciques indígenas (véase cuadro IV.1).

Durante estos últimos 20 años, en varios municipios de los Altos de Chiapas, miles de habitantes han sido expulsados hacia la periferia de San Cristóbal de Las Casas o han emigrado a la región pionera de las Cañadas. En esta última región, hoy día en parte territorio zapatista, los expulsados han constituido parajes enteramente "protestantes", cambiando así la composición religiosa de los municipios, de tal modo que los católicos eran ya sólo 39.7% en La Independencia, 66.3% en Las Margaritas y 58.7% en Ocosingo. La tendencia es aún más clara en la zona fronteriza de Mariscal, donde predominan las comunidades indígenas mam. En 1990, los católicos romanos constituían 20% de la población del municipio de Bejucal, 27% de El Porvenir, 27.8% de Bella Vista, 35% de La Grandeza, 40% de Motozintla, 43.7% de Mazapa, 48% de Frontera Comalapa, 52% de Amatenango y 59.4% de Siltepec. Durante los años de 1980, trastornadas por el flujo de indios mam de Guatemala, expulsados por la confrontación entre las tropas gubernamentales y la guerrilla, las comunidades mam han experimentado, en ambos lados de la frontera (García Ruiz, 1992), una verdadera mutación en su filiación religiosa.

Chiapas siempre ha sido un mosaico étnico. Las etnias actuales son el fruto de reconstrucciones de identidad de mucho tiempo atrás. El régimen colonial usó las divisiones étnicas reconstituidas para facilitar el

CUADRO IV.1. Tenencia, crecimiento demográfico y población católica en los municipios indios de los Altos de Chiapas, 1980-1990

Expulsados	Municipios	Población 1980	% de familias con menos de 2 hectáreas (1983)	Población 1990	Variación de Población 1980-1990 (%)	% de católicos en 1980	% de católicos en 1990
—	Altamirano	12 099	—	16 980	+40	89	70
E	Amatenango	4 425	79.3	5 681	+28	98	51
E	Chalchihuitán	5 564	>50.0	9 442	+70	98	58
E	Chamula	31 364	87.0	51 757	+65	82	70
E	Chanal	5 019	10.5 (86 < 5 ha)	7 195	+43	58	49
E	Chenalhó	18 400	—	30 680	+67	72	43
—	El Bosque	8 396	—	13 973	+66	83	66
E	Huistán	13 340	>50.0	17 669	+32	91	80
—	Larráinzar	10 591	40.3 (96.2 < 5 ha)	15 303	+44	86	61
—	Mitontic	4 913	78.5 (100 < 5 ha)	5 783	+17	60	92
E	Oxchuc	24 879	27.3 (95.6 < 5 ha)	34 868	+40	57	52
E	Pantelhó	9 305	—	12 975	+39	84	68
—	Tenejapa	20 642	39.9 (76.3 < 5 ha)	27 217	+32	31	37
E	Zinacantán	13 006	> 90.0 (?)	22 392	+72	99	94
	TOTAL	181 943	56.5 % (1983)	271 915	+49		

FUENTES: Para la población: X y XI Censos Generales de Población, 1980 y 1990, INEGI, México. Para la tenencia: Rus, 1995, p. 76. E = población expulsada según municipio.

control político de la región. Aunque ciertos movimientos indios mesiánicos se manifestaron de manera esporádica (Favre, 1971), nunca hubo indios genéricos unidos en un proyecto común de resistencia al poder colonial. En cambio, hasta la década de 1950, cierta estabilidad en la repartición territorial y un mismo universo simbólico cívico-religioso aseguró gran homogeneidad en el comportamiento de las etnias, a pesar de la diversidad lingüística. Desde entonces, las expulsiones y los flujos migratorios fronterizos han reforzado la atomización de las poblaciones indígenas, en particular en las regiones pioneras donde los parajes étnicos se suceden sin otra lógica que la migración corporativa por grupos de parentesco. A eso se añaden las tensiones intraétnicas ligadas a una diferenciación social acelerada por la expansión de la economía de mercado (Rus, 1995) y las confrontaciones entre indígenas y de indígenas con mestizos por el problema de la tierra. La multiplicación de las filiaciones religiosas es el fruto de este proceso que las sectas refuerzan y que hace falta explicar ahora.

GUERRAS DE RELIGIÓN Y REPRODUCCIÓN ÉTNICA

En las comunidades indígenas, lo religioso y lo político se encuentran mezclados, y las fiestas religiosas son un factor determinante de la reproducción social. La antropología funcionalista ha mostrado de qué manera el sistema de fiestas reposa sobre un tipo de organización religiosa, las cofradías y las mayordomías. Se trata de asociaciones cuyos miembros se seleccionan entre cier-

tos oficios o barrios de los municipios (Lundius, 1993). A su turno, individuos que representan familias extensas se ven encargados de asegurar el costo y el desarrollo de la fiesta. De ahí el término de "cargo" usado para definir este sistema político-religioso, que refleja el carácter coercitivo de la función, pues requiere destinar tiempo y dinero. A la vez, el sistema de cargos asegura una movilidad simbólica orientada hacia la búsqueda de un prestigio siempre mayor, ligado a la ejecución del cargo. Para muchos antropólogos, el sistema de las fiestas religiosas ha sido la base y la causa de la estabilidad social y cultural de los grupos indígenas. La participación en los cargos aseguró la integración comunitaria y el igualitarismo económico de las sociedades indígenas. De hecho, en las economías tradicionales precapitalistas, los gastos rituales suntuarios asumidos por turno por las principales familias movilizaba la riqueza de los indígenas más prósperos y les impedía transformarse en emprendedores capitalistas. De esta manera, la comunidad indígena se regulaba a través del proceso ritual de consumo y quema del excedente, impidiendo toda movilidad social que no fuera de carácter simbólico y previniendo así las iniciativas económicas capaces de destruir el lazo social (Cancian, 1965).

Este análisis presupone la estabilidad de las entidades étnicas y pudo reflejar cierta realidad indígena pasada. Sin embargo, en el plano teórico, tal acercamiento ha conducido a la sustanciación de la identidad étnica.² La rápida inserción de las sociedades indígenas en la economía de mercado, con las políticas de desarrollo

² Para una discusión del concepto de etnicidad, cf. Poutignat *et al.*, 1995, pp. 134-153.

promovidas por el Estado durante los decenios de 1940 y 1950, ha modificado drásticamente la realidad social indígena. Esto ha provocado entre los tzotziles y los tzeltales de los Altos, una diferenciación social creciente intraétnica. Como lo han corroborado Smith (1981) y Cancian (1992), hoy día el sistema de fiestas no asegura más la redistribución del excedente y el equilibrio comunitario, sino, al contrario, intensifica el consumo. Así, se ha generado un lucrativo mercado ligado al ritual religioso. La venta de alcohol (el *posh*, para ser más precisos), de velas, de flores, de imágenes y más recientemente de gaseosas producen ingresos cuantiosos para los que controlan el transporte y el comercio, y les dan además los medios económicos para acaparar las tierras y los medios simbólicos para legitimar su hegemonía. Si se toma en cuenta que las comunidades indígenas celebran en promedio una fiesta al mes³ y que los indios recurren constantemente a solicitar los favores de algún santo, resulta evidente la importancia del control del mercado ritual. Este mecanismo cívico-religioso refuerza una estratificación asimétrica, en la medida en que son aquellos indígenas dueños de los comercios y de los medios de transporte y sus clientes políticos, quienes fomentan la celebración de las fiestas religiosas, dado el incremento en el consumo de alcohol, velas, comida, y por lo mismo la creación de deudas. Así, las

³ Por ejemplo, en San Juan Chamula las principales fiestas son las siguientes: Sebastián mártir (18-20 de enero); carnaval (febrero), San José (19 de marzo), Semana Santa (abril), Santa Cruz (mayo), San Juan Bautista (19-24 de junio), Santa Rosa de Lima (28-30 de agosto), San Mateo apóstol (20-21 de septiembre), Virgen del Rosario (5-7 de octubre), Todos Santos (1-2 de noviembre), Navidad (25 de diciembre).

ceremonias religiosas han sido desposeídas de su función redistributiva; ellas premian a los indios más ricos, los caciques, otorgándoles un aumento de prestigio y asegurando el fortalecimiento de sus monopolios; las fiestas sirven, pues, para legitimar las desigualdades crecientes en el seno mismo de la comunidad indígena.

El cacicazgo ha sido creación del Estado colonial. Pero el Estado revolucionario del siglo xx lo ha hecho suyo para asegurar el control de las poblaciones indígenas a través de este sistema de mediación entre la sociedad global y las comunidades étnicas. El Estado contribuyó así a formar una elite indígena estrechamente asociada a las políticas integracionistas fomentadas por los aparatos paraestatales, en particular por el Instituto Nacional Indigenista. Desde los años de 1920, los caciques reconocidos o impuestos por el Estado se han dado cuenta de que una de las maneras de conservar y de incrementar su poder consistía en el uso de las instituciones político-religiosas tradicionales para su propio provecho. Así, con el apoyo político del Estado, se han servido de la fiesta ritual para reforzar un control social que se caracteriza, ayer como hoy, por la arbitrariedad y la continua violencia intraétnica.

Fue precisamente cuando se produjo esta apropiación de las fiestas religiosas por los caciques, cuando empezaron a crecer las sectas entre ciertos sectores de las comunidades indígenas. Ellas son una manifestación de la diferenciación social creciente y de los antagonismos sociales intraétnicos. De hecho, se observa que la adopción de nuevas prácticas religiosas se dio entre los sectores sociales marginados o en vías de marginación. Es por eso que los indígenas heterodoxos se encuentran

de preferencia en los parajes y ejidos dispersos en la periferia del municipio, mientras que los caciques son los dueños de los comercios, las casas y las mejores tierras de la cabecera. Esta geografía de la adhesión a los nuevos movimientos religiosos explica también que las conversiones no sean individuales, sino más bien colectivas y sigan las redes y los lazos de parentesco, como lo ha mostrado Siverts (1969) en el municipio de Oxchuc.

Las nuevas prácticas religiosas comunitarias son un medio para lograr impedir el sistema de explotación ligado a la fiesta político-religiosa, que se traduce en primer lugar en el rechazo del trabajo comunitario (*tequio*) gratuito, del cual suelen también aprovecharse los caciques. La adopción de organizaciones religiosas de distinto tipo (protestante histórico, pentecostal, Testigo de Jehová) y su rechazo del alcohol, del tabaco y de las distracciones ligadas a la fiesta tradicional no se dio por casualidad. Se trata de una opción deliberada que busca la autonomía simbólica y la oposición a las prácticas rituales, para las cuales la ingestión de alcohol es imprescindible. Las nuevas prácticas religiosas no se limitan al rechazo del consumo y del gasto ligados al sistema de fiestas, sino que cuestionan también el sistema de cargos, siempre más costoso y menos asequible para las jóvenes generaciones del "boom" demográfico. La tendencia a la reformulación del sistema de cargos parece generalizarse. En algunos pueblos donde las actividades económicas se han diversificado y desarrollado de manera notoria, estas transformaciones han llevado a los jefes de familia de los parajes a buscar evadir los gastos crecientes ligados a los cargos. Esta actitud se tradujo en la erección de capillas independientes y en la creación de

sistemas de cargos menos onerosos, relativamente autónomos frente a los del centro del municipio (cf. Smith, 1981, pp. 56-57).

En este caso se puede hablar de una ruptura *ad intra*, que no pone en peligro al sistema y no provoca violencia. De igual manera, en otros pueblos no pertenecientes a Chiapas, Dow (1993) pudo observar el abandono del sistema de cargos, sin que se presentaran conflictos, en la medida en que los nuevos grupos religiosos no católicos aseguran cierta continuidad simbólica. En cambio, en las comunidades indígenas donde el sistema de cargos está fuertemente estructurado y vivo, la construcción de lugares para el culto que se sustraen del sistema simbólico, amenazan los mecanismos mismos del poder caciquil. Esto conduce a violentas persecuciones religiosas (encarcelamientos, asesinatos, incendios de templos y casas, violaciones, linchamientos, secuestros, expulsiones, etc.) por parte de los caciques amenazados en su hegemonía por la abstención religiosa. Por eso los caciques chamulas han expulsado durante las décadas de 1970 y 1980 a unos 30 000 miembros de su sobrepoblado municipio (más de 50 000 habitantes en 1990). A partir de 1964, la adopción de prácticas presbiterianas, adventistas y luego pentecostales por sectores sociales chamulas marginados se ha traducido en enfrentamientos por el poder municipal desde la década de 1970. En un país donde la democracia es una ficción, que se ejerce a través del clientelismo, con eslabones desde la cúpula del Estado hasta las bases indígenas, los caciques chamulas, apoyados por el Partido Revolucionario Institucional (PRI), denunciaron los efectos aculturadores y enajenantes de

las sectas. Con eso, buscaron ocultar el problema fundamental ligado a la acumulación capitalista y al ejercicio del poder en el seno mismo de las comunidades indígenas. Por su lado, los indios "protestantes" chamulas, a veces aliados con sectores católicos progresistas cercanos al obispo de San Cristóbal de Las Casas, no han tenido reparo en afiliarse a un partido derechista, el Partido Acción Nacional (PAN), para proseguir el combate. Durante las elecciones municipales de 1974, mientras los "protestantes" y los católicos progresistas habían conseguido llevar al poder a un candidato de la oposición al PRI, los caciques procedieron impunemente a las primeras expulsiones masivas, alegando el no respeto de las tradiciones religiosas étnicas y la amenaza de desaparición de la identidad étnica. A pesar de que en la Constitución se asegura el derecho a la libertad de cultos, el Estado no castigó estas acciones ilícitas, con el pretexto de la amenaza a las identidades étnicas por parte de las sectas. Los caciques, todos afiliados al PRI, recuperaron así el poder, por la fuerza y con la legitimación estatal, y mantuvieron el catolicismo de la costumbre. Pero criticados y castigados por el obispo progresista de la diócesis, no tuvieron reparo en romper el lazo privilegiado con el catolicismo romano y se afiliaron a una Iglesia ortodoxa cismática, cuya sede se encuentra en la capital del estado. Desde entonces, la protesta religiosa no dejó de crecer en el municipio a la par que las expulsiones, las persecuciones y los enfrentamientos entre "católicos" y "protestantes".⁴ En otros

⁴ Las expulsiones afectan a la mayoría de los municipios indígenas de los Altos de Chiapas y en particular los de Chamula, Chalchihuitán, Chenalhó, Mitontic y Zinacantán, así como otros muchos

municipios, como en Zinacantán, la oposición a los caciques se apoyó en un partido de izquierda (el Partido de la Revolución Democrática) para enfrentar a los caciques ligados al PRI.⁵ De derecha o de izquierda, la opción política en el medio indígena parece secundaria frente a las opciones religiosas. En este contexto, la diferenciación política es ante todo una diferenciación religiosa. Por eso, los conflictos intraétnicos aparecen como guerras de religión. En un universo no secularizado, lo religioso endógeno es portador de una ruptura más nítida que las mediaciones partidistas, que son percibidas como unas estructuras no indias. Una pregunta legítima surge entonces: ¿Qué tipo de identidad étnica se construye sobre esta violenta polarización religiosa?

RELIGIÓN Y ETNICIDAD

Abundante bibliografía antropológica de combate ha denunciado a las sectas, protestantes o no, por su acción enajenante en el seno de las comunidades indígenas. Uno puede preguntarse por qué serían aquéllas más aculturadoras que el catolicismo barroco o el actual, a

municipios en la zona de influencia zapatista, en particular el de Las Margaritas. Sobre el caso de la comunidad chamula, véase Cantón Delgado, 1994, pp. 44-49, y Bastian, 1994, pp. 230-232. Cf. también, Informe sobre el problema de las expulsiones en las comunidades indígenas de los Altos de Chiapas y los derechos humanos, México, Comisión Nacional de Derechos Humanos, 1992, 37 pp., y *Proceso*, México, núm. 907, 20 de abril de 1992, pp. 10-14.

⁵ "Lo religioso, un velo de la lucha interna por el poder en los Altos", en *La Jornada*, México, 22 de febrero de 1994, p. 16. Sobre la violencia electoral, cf. *Proceso*, México, 26 de junio de 1995, p. 34.

menudo polarizado entre los partidarios de la Teología de la Liberación y los activistas de la Acción Católica. El catolicismo institucional se ha desarrollado bajo la conducción de agentes blancos o mestizos, ajenos a las comunidades indígenas, a menudo con una marcada presencia de clérigos extranjeros entre los grupos étnicos. En cambio, las sectas y el catolicismo de la costumbre tienen un punto común: ambos son expresiones religiosas elaboradas por los propios indígenas bajo la conducción de líderes indios. El catolicismo costumbrista es tardío y su origen se explica como respuesta a las acciones en contra de las corporaciones por el Estado liberal decimonónico (*cf.* Wasserstrom, 1983, pp. 145-150). Obviamente, los nuevos cultos son recientes, pero también se encuentran en afinidad electiva con el chamanismo ancestral. El milenarismo pentecostal, las prácticas taumatúrgicas que revive y el hablar en lenguas extrañas (glosolalia) se inscriben en continuidad con el universo ancestral indígena. Como en el caso del catolicismo costumbrista, las nuevas religiones disponen de un cuerpo de especialistas indios de lo religioso, los pastores y evangelistas, a menudo antiguos chamanes, creadores de sociabilidades religiosas étnicas. Aun cuando estas sociedades religiosas se insertan en estructuras religiosas nacionales o internacionales, parece que su autonomía local o regional se mantiene, a la vez que pueden valerse de los apoyos y los medios exógenos cuando es necesario. Así, la Iglesia Nacional Presbiteriana de México cuenta con siete consistorios en Chiapas, cuatro de ellos indios, que llevan los nombres de "tzeltales", "tzotzil" y "chol", subrayando así el respeto de las identidades étnicas de los fieles y el libre

uso de sus idiomas. De igual manera, las sociedades religiosas bautistas, de tipo congregacionalista, otorgan una autonomía administrativa a la sociabilidad religiosa local, respetando la idiosincrasia corporativa y comunitaria. Al mismo tiempo, estos movimientos religiosos aceptan y refuerzan la identidad étnica de sus fieles al traducir los evangelios a los idiomas étnicos, a menudo codificados por primera vez así. En un contexto étnico donde predomina el analfabetismo, tener acceso a un texto sagrado ejerce indudable atracción. De igual manera, estas iglesias respaldan pequeños proyectos de desarrollo a escala local y estimulan la cooperación; aun cuando aquéllos suelen fracasar, dejan la impresión de que se puede salir de los mecanismos de cooptación impuestos por el Estado. En estas poblaciones, donde predominan la pobreza, el analfabetismo y las enfermedades endémicas, los nuevos movimientos religiosos contribuyen, como lo ha adelantado Turner (1979), al desarrollo comunitario.

Por eso, frente al catolicismo de la costumbre, las sectas ofrecen la ventaja de ser portadoras de cierta modernidad, sin dejar de seguir ancladas en el imaginario ancestral indígena. Mientras la costumbre mantiene a la comunidad bajo la doble tutela de los caciques y de las iniciativas estatales, los nuevos movimientos religiosos dejan vislumbrar una posible autonomía. Pueden incluso llegar a reforzar la autonomía y las reivindicaciones políticas de ciertos sectores indígenas fundando un nuevo lazo comunitario, como lo ha mostrado Rappaport (1984) en el caso de los indios paez y guambianos del sur de Colombia (Cauca). Esto se muestra en los poblados creados por los migrantes de las décadas de

1970 y 1980 en la región de las Cañadas y en las colonias nuevas de la periferia de San Cristóbal de Las Casas. Estas comunidades pioneras han adoptado nombres bíblicos (Nueva Jerusalén, Jericó, Betania, Nueva Galilea, Palestina) con fuerte tonalidad milenarista, que parece significar la utopía de la reconstrucción étnica, asumiendo una diferencia religiosa constitutiva.

También en la zona de Mariscal, los nuevos movimientos religiosos no parecen disolver la identidad étnica, sino más bien adoptar su geografía. Hernández Castillo (1994, p. 94) comprueba que en la región mam, el presbiterianismo empezó desde la década de 1930, y se tornó un componente de la etnicidad. Todos los protestantes eran indios y los no indios identificaban al protestantismo con la etnicidad. En particular, el presbiterianismo contribuyó a la preservación del idioma *mam*, a la vez que facilitaba la reelaboración de la religión popular. Frente al fracaso de las políticas gubernamentales de integración, algunas comunidades mam han señalado de manera aún más tajante su diferencia, haciéndose Testigos de Jehová. No se trataba sólo de adaptarse al cambio, como en el caso del presbiterianismo, sino de "aislarse y de protegerse de él" (Hernández Castillo, 1994, p. 97).

Las relaciones entre las organizaciones religiosas internacionales, nacionales y locales provocan situaciones que pueden variar en función del peso relativo de los agentes exógenos. Pero es posible que la adopción de modelos religiosos exógenos responda a una larga tradición de resistencia y adaptación por parte de las comunidades étnicas. Como lo señalaba Gros (1992, p. 129), "llegar a ser protestante en un país católico no

significa abandonar su diferencia, sino de cierta manera manifestarla modernizando su forma".⁶

Esta continuidad de la diferencia aparece en lo que toca al empleo del idioma étnico en los cultos. En el caso de los mam de San Juan Ostuncalco, Guatemala, presbiterianos desde el decenio de 1930, Scotchmer (1991) ha mostrado que éstos han incrementado el uso del idioma mam para sus rituales durante la década de 1980, al mismo tiempo que el uso del castellano se generalizaba para los intercambios cotidianos. Este recurso al mam no se elaboró como ruptura con la cosmología india, sino al contrario, permitió retomar un buen número de elementos tradicionales. Eso explica la gran atracción por el pentecostalismo, cuya flexibilidad y maleabilidad doctrinal facilitan aún más que el presbiterianismo esta recomposición del universo simbólico. La tesis de Scotchmer permite comprobar que, como el catolicismo español de antaño, los nuevos movimientos religiosos son una sustancia moldeable para los mayas, a pesar de los intereses exógenos que presupone tal difusión. La existencia de los grupos étnicos depende del mantenimiento de sus fronteras físicas y simbólicas. Los dirigentes indios de los nuevos movimientos religiosos son capaces de articular la diferencia étnica a la novedad religiosa y cultural importada. Por cierto, conviene recordar que la etnicidad no es un hecho inmutable, "ella implica siempre un proceso de selección de rasgos culturales; de los cuales los actores sociales se valen para transformarlos en criterios de asignación y de

⁶ Sobre los protestantismos que refuerzan la autonomía india en Colombia, véase Rappaport, 1984.

identificación".⁷ Los nuevos movimientos religiosos pueden ejercer, tanto como el catolicismo, esta función emblemática y servir de nuevos patrones de adhesión étnica. Es por eso que aún después de 10 años de expulsión de sus comunidades chamulas o zinacantecas, los indígenas "protestantes" buscan reingresar a su territorio. (Pougnat *et al.*, 1995, p. 141). Pero para no verse obligados a firmar arreglos que les exijan aceptar el regreso en las condiciones anteriores, consiguen el apoyo de comités regionales, nacionales y aun internacionales de defensa de los derechos humanos. El proceso de pluralización religiosa pone fin al monolitismo religioso de la costumbre y facilita a la comunidad étnica el recurso a mediaciones exteriores, pero no implica necesariamente la asimilación a la sociedad global. Al reivindicar su derecho a la reintegración, los indios disidentes rechazan la violencia simbólica y física que les imponen los caciques y afirman que su identidad se basa en el mantenimiento de su relación privilegiada con el espacio étnico y el idioma, precisamente porque la etnicidad se encuentra recompuesta en estas comunidades imaginarias que son las sectas. En esta lucha, está en juego la construcción de una modernidad india fundada en el derecho al pluralismo religioso, a la vez como intento de erradicar la violencia intraétnica legitimada por la costumbre y como medio de mantener la diferencia étnica frente a la sociedad global.

⁷ "Retornan indígenas evangélicos, tras 10 años, a Zinacantán", en *La Jornada*, México, 30 de mayo de 1995, p. 17. Cf. también *El Universal*, México, 1º de marzo de 1994, pp. 1 y 10.

UN TRABAJO SOBRE LA DIFERENCIA

El cambio religioso en curso entre los grupos étnicos es ante todo un trabajo sobre la diferencia étnica y no sólo un intento de erradicar la violencia intraétnica legitimada por la costumbre. En lugar de borrarla, la adopción de prácticas y creencias no católicas romanas es una manera de reafirmar y modernizar la identidad étnica. La difusión del pentecostalismo, desde la década de 1940, en todos los asentamientos tobas, en el Chaco argentino, sirvió, según Miller (1979), para restablecer la armonía perdida, después de las disonancias ligadas a la proletarianización rural acarreada por el cultivo del algodón en los latifundios. Para 1966, los 20 asentamientos permanentes tobas con cultos comprendían 60 congregaciones pentecostales, la mitad de las cuales pertenecía a la Iglesia Evangélica Unida y las demás a seis diferentes organizaciones. La incorporación se había realizado según las líneas de parentesco y con la conducción de los ex chamanes transformados en pastores pentecostales portadores del "don de lengua" y del "poder del espíritu". La asociación con los grupos misioneros facilitó el acceso a la documentación apropiada para el reconocimiento del nuevo culto por parte del Estado; pero según Miller, "estos [misioneros] fracasaron en su intento de impartirles teología o dictarles su ritual. Los tobas fueron amos de su propia ideología, y sus creencias y prácticas caracterizaron sus actividades e interpretaciones" (Miller, 1979, p. 149). En particular, a pesar de la presión de los misioneros, nunca abandonaron la danza extática y el trance que provenían de su propia tradición religiosa, que armonizó con el pente-

costalismo. Los tobas adoptaron nociones pentecostales acerca de los dones del espíritu, tales como la curación y la glosolalia; pero fueron "inertadas en el chamanismo tradicional". Más que conversión a una religión exógena, se trata de la reformación de una religión propia, que se puede llamar "el pentecostalismo toba". El pentecostalismo exógeno les sirvió para afianzar un proceso adaptativo basado en la religión, igual que el anterior, amenazado y en declive por la proletarianización creada por los cambios económicos. A la vez, "el [nuevo] culto ha proporcionado a los tobas un mecanismo de unificación en una escala previamente desconocida en su historia" (Miller, 1979, p. 161).

En el caso toba, se trata de un movimiento de reconstrucción étnica en un contexto anómico, que busca la aceptación de una diferencia legítima por parte de la sociedad global. Sin embargo, no es necesaria la anomia, el trastorno o la pérdida de sus valores ancestrales para que se produzca el cambio religioso. Grupos étnicos pueden adoptar nuevas creencias con la finalidad de construir su autonomía y salir de las relaciones de subordinación económica y simbólica frente a los sectores mestizos. Garma Navarro (1987) lo ha corroborado entre los indios totonacos de la Sierra de Puebla, en México. Éstos se volvieron pentecostales durante la década de 1970, con el fin de escapar al control religioso católico mestizo, y de emprender, con base en una autonomía simbólica de tipo pentecostal, la lucha por su propio acceso a la comercialización del café, hasta entonces exclusivamente en manos mestizas. El pentecostalismo reforzó la unidad del grupo étnico, lo apartó de los tradicionales mecanismos de cooptación reli-

giosa y le permitió emprender una lucha por el trato comercial directo. Eso llevó incluso a los indígenas, con un candidato pastor pentecostal respaldado por un partido de izquierda (PSUM), a conquistar en 1985 por primera vez la alcaldía de la cabecera municipal de Ixtepec, desde siempre en manos de los mestizos.

Estas luchas pueden pasar, en ciertos contextos, del nivel local a un espacio regional, como es el caso entre los guambinos y los paez del Cauca colombiano. Esta fuerte minoría étnica de unos 120 000 miembros en 1992 (Gros, 1992, p. 124) es poseedora de una tradición de lucha desde la época colonial, que se ha traducido en el reconocimiento de una autonomía jurídica y territorial, el resguardo. Sin embargo, una constante erosión del control de las tierras inalienables acaparadas progresivamente por la oligarquía blanca y mestiza regional y el declive de los cabildos llevó a ciertos sectores indios a la creación del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) en 1972. Como lo dice Gros, se trataba de "un movimiento social contestatario que reivindicaba una autonomía, oponiéndose fuertemente a los intereses y a la dominación de una oligarquía regional" centrada en la católica y aristocrática ciudad de Popayán. El CRIC obtuvo respuesta a buena parte de sus demandas, a pesar de una fuerte y constante represión: se puso fin al trabajo gratuito, se recuperó la mayor parte de las tierras comunitarias, se reconstruyeron los cabildos con sus autoridades indígenas, se organizaron escuelas bilingües y se crearon cooperativas.

De manera simultánea a la organización del CRIC, llegó el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) (1970), que encontró aceptación inmediata entre los indíge-

nas, a tal grado que para el decenio de 1980, 20% de la población pertenecía ya a iglesias evangélicas y pentecostales con más de 200 templos y 20 000 adeptos entre los paez y otros tantos entre los guambianos (Rappaport, 1984, p. 113). Tal éxito se explica, según Rappaport, de igual manera que para los tobas, porque el pentecostalismo surgió en afinidad electiva con el milenarismo indígena preexistente y su atención a la curación, al trance, al profetismo. Los líderes indígenas "lograron integrar el nuevo sistema de creencias a los sistemas de pensamiento tradicionales" asumiendo la dirección y la conducción del movimiento, rompiendo el hasta entonces obligado vínculo con el catolicismo ligado con los intereses de los "blancos" de Popayán. El ILV facilitó el acceso al dominio de los textos sagrados efectuando traducciones, promovió el bilingüismo y fomentó pequeños proyectos de desarrollo movilizados a escala local. La simultaneidad entre el movimiento religioso de masas y el surgimiento del movimiento político no desembocó en una necesaria articulación de ambos, a pesar de convergencias comunes en cuanto al rechazo del control blanco y oligárquico, expresado por la ruptura del lazo religioso y por la adopción de ideologías izquierdistas. Las relaciones entre ambos movimientos no fueron inmediatas, sino a partir de una primera etapa, durante la cual los misioneros combatían el radicalismo político del CRIC y después de que el mismo CRIC abandonó posiciones ideológicas de izquierda para adoptar posturas más comunitarias en 1977. Desde esa fecha, la participación de los indios evangélicos en los reclamos por la tierra se intensificó, mientras los misioneros del ILV empezaron a ausentarse del resguardo, por rechazar

la toma de tierras. Rappaport subraya la autonomía del movimiento religioso indígena, corroborando "el rechazo abrumador a la orientación política de los misioneros, tanto nacionales como extranjeros" y una movilización particularmente decidida hacia la recuperación de las tierras en los resguardos con fuerte presencia pentecostal, donde también se producía un movimiento de fuerte renovación étnica. Gros comprobó que varios miembros del comité ejecutivo del CRIC eran "protestantes" y que la organización indígena siempre tuvo relaciones conflictivas con la Iglesia católica, que trató de alejar a sus fieles de este movimiento juzgado subversivo, señalando que los resguardos a población protestante eran el eje del movimiento reivindicador (Gros, 1992, p. 130).

Por cierto, la adopción de nuevas prácticas religiosas por grupos étnicos implicó la ruptura con el imaginario católico, pero aún más con la manipulación de este imaginario por los sectores dominantes de las sociedades nacionales e indígenas. Este abandono de las imágenes, de los santos y del ritmo de fiestas católicas no implica una ruptura con el universo religioso ancestral. Éste se encuentra, al contrario, revivificado por la afinidad electiva entre el pentecostalismo y las creencias y prácticas chamánicas, que encuentran así una legitimidad renovada. Esta renovación religiosa inducida por elementos exógenos, los misioneros, se manifiesta de manera autónoma, aun cuando el lazo con los actores religiosos externos se revela útil para asegurar cierta modernización. El cambio religioso conduce más bien a acciones que varían según las estructuras propias de cada sociedad indígena y según el lazo

de cada grupo con la sociedad global. Como se ha visto, la nueva organización religiosa sirve para combatir a los caciques indígenas en condiciones de fuerte diferenciación social interna del grupo étnico. Puede también servir para organizar la lucha contra los intereses mestizos, cuando éstos impiden el libre acceso a los medios de comercialización. Incluso puede articularse a una renovación étnica ligada a un movimiento político cuando las tradiciones de resistencia a la sociedad global son intensas. En todos estos tipos ideales del sentido de la mutación religiosa que experimentan las sociedades indígenas, se teje a través de la pluralidad religiosa una modernidad indígena que no rompe la identidad étnica, sino que construye su articulación con la sociedad global sobre bases religiosas nuevas. Como lo anticipó Le Bot (1994, p. 49), estos movimientos

ponen en acción sectores de la comunidad en nombre de la formación de una nueva comunidad y en el marco de redes intercomunitarias. La ruptura que introducen no es con la sociedad, sino con la tradición. Así, cuestionan no sólo el orden comunitario antiguo, sino también las relaciones constitutivas del orden social global. A través de los adversarios comunitarios, intentan alcanzar o se confrontan con unos adversarios sociales y políticos, y dejan entrever la posible articulación con movimientos sociales y con movimientos políticos más amplios.

En este sentido, la lectura del neocomunitarismo religioso como un mero movimiento de repliegue y de defensa comunitaria refleja una percepción dualista de la sociedad, como si lo religioso y lo político se encontraran separados en la cultura política indígena. La pers-

pectiva de los neocomunitaristas indígenas es, por ejemplo, lo opuesto de la conducta integrista y fundamentalista de los caciques chamulas, quienes los persiguen en nombre de la homogeneidad, de la inmutabilidad y de la perennidad de la tradición. No quiere decir, por tanto, que las sectas sean el eje de un cambio radical capaz de desembocar en la construcción de un movimiento social; pero, en lugar de ser un espacio de resignación, son un semillero de surgimiento de nuevos liderazgos, plurales e independientes, y por lo tanto menos fácilmente manipulables en un sentido único por los agentes exteriores.

V. LOS NUEVOS MOVIMIENTOS RELIGIOSOS URBANOS

EN MEDIO siglo, la población latinoamericana, de rural, se ha vuelto urbana. Datos recogidos para Colombia pueden ejemplificar la aceleración del fenómeno durante estos últimos 15 años. Mientras en 1985, 65.3% de los colombianos vivían en ciudades, para 1993 pasó a hacerlo 73.82%. Esta urbanización ocurre en un momento de continuo aumento demográfico y de empobrecimiento concomitante. Así, la población mexicana se incrementó en más de 10 millones entre 1990 y 1995, o sea 12.33%, hasta rebasar los 91 millones de habitantes, mientras el producto interno bruto (PIB) tuvo un crecimiento de sólo 7.5% durante el mismo periodo.¹ La población se concentra cada vez más en enormes megalópolis, como la ciudad de México, que pasó de nueve millones de habitantes en 1970 a 14 millones en 1980 y alcanza los 20 millones hoy, al igual que São Paulo, mientras Buenos Aires, Lima, Santiago y Bogotá superan o se acercan a los 10 millones de habitantes. A esas megalópolis se añaden ciudades medias y una infinita red de ciudades pequeñas, capitales regionales o centros de migración recientes. Con eso, el sentido de urbanidad ha cambiado. Mientras la ciudad latinoameri-

¹ XVI Censo Nacional de Población y Vivienda: Resumen Ejecutivo, 30 de junio de 1994, Bogotá, DANE, 1994. "Creció la población 12.33%, de 90 a 95", en *La Jornada*, México, 26 de abril de 1996.

cana de principios del siglo XX era todavía la "ciudad de españoles", el lugar privilegiado de una civilidad escogida para las capas dominantes de la sociedad que reproducían pautas ibéricas de urbanidad, la ciudad contemporánea es una "ciudad de campesinos", según el término de Bryan Roberts (1980). Al espacio exclusivo del urbanismo con dimensión humana se opone la urbe caracterizada por la organización caótica de sus barrios y calles, por una desigualdad mayor, por la marginalización extrema de la mayoría de sus habitantes, por una violencia continua.

La proliferación de nuevos movimientos religiosos ha acompañado esta transformación urbana de América Latina. En Brasil, por ejemplo, la mayoría de la población negra participaba en prácticas religiosas propias en el nivel local, fragmentadas, sin relación las unas con las otras hasta principios del siglo XX. Estas unidades religiosas locales tenían nombres que cambiaban de una ciudad a otra: candombes, en Salvador; xangos, en Recife; macumbas, en Rio de Janeiro; batuques, en Porto Alegre; vudús, en San Luis del Marañón. Varios investigadores han podido explicar el desarrollo de nuevos cultos, como la umbanda, y la transformación de los cultos regionales, como el candombe y los demás cultos afrobrasileños, como producto de la urbanización de Brasil. Los migrantes rurales han llevado consigo su tradición religiosa y la han reconstituido en las ciudades. Como lo subraya Pereira de Queiroz (1981, p. 6), desde el decenio de 1920, "una nueva forma de culto afrobrasileño apareció en Rio de Janeiro y en São Paulo [...] Unos elementos tomados del espiritismo de Allan Kardec fueron mezclados con elementos religiosos de

origen católico y africano para formar, bajo el nombre de umbanda, un nuevo culto que se difundió progresivamente en todo el país".² Se produjo una rápida expansión de la umbanda entre sectores populares y medios urbanos en el sentido de la "desafricanización" y de la elaboración de una "religión nacional", que supo muy bien utilizar el populismo autoritario de Getulio Vargas (1930-1944). Gonçalves Fernández ha descrito la mezcla de elementos de la religiosidad negra con otros de distintos orígenes (japoneses, libaneses o italianos), la aparición desde la década de 1930 de la macumba para ganar partidos de fútbol o de la macumba para turistas. Renato Ortiz ha estudiado el blanqueamiento de las tradiciones afrobrasileñas al contacto de la urbanización de la sociedad. En esta misma línea, Carlo Prandi muestra que en São Paulo, el candombe no es ya una religión de preservación del patrimonio cultural del negro, una religión étnica, sino más bien una religión con tendencia a transformarse en universal, abierta para todos, independientemente del color de la piel, del origen de clase, que compite en el mercado religioso con otras religiones y con una marcada tendencia a transnacionalizarse con una primera expansión hacia Uruguay y Argentina.³

A la vez, los campesinos expulsados de sus tierras entraron en contacto con organizaciones religiosas establecidas en los tugurios y barrios pobres de las ciudades en crecimiento. Esto se comprueba en particular

² Maria Isaura Pereira de Queiroz, "Religious Evolution and Creation: the Afro-Brazilian Cults", en *Diogenes*, París, 1981, núm. 115, p. 6.

³ Cf. Figueiredo Ferretti, *Repensando o sincretismo*, op.cit., 1994, pp. 47, 62 y 70.

en el caso de los movimientos religiosos pentecostales. La Iglesia de la Luz del Mundo se constituyó en 1926 en la periferia de la ciudad de Guadalajara, México. El pentecostalismo nació en Chile, en los alrededores de las ciudades de Valparaíso y de Santiago, en 1910. En São Paulo, Brasil, la Congregación Cristiana surgió en 1910 en el barrio del Bras, entre inmigrantes italianos, y las Asambleas de Dios, nacidas en Pará desde 1911, acompañaron el desarrollo de los barrios periféricos de la capital de este estado, antes de trasladar su sede central hacia Rio en el decenio de 1950 y expandirse a los suburbios de São Paulo, invadidos por los desempleados nordestinos.

A la vez, las ciudades latinoamericanas son los centros de concentración del poder político y económico. Son espacios para los intercambios nacional e internacional. En este sentido, no es sorprendente encontrar la presencia de organizaciones religiosas transnacionales que reciben mejor acogida entre los sectores medios de las poblaciones urbanas. Organizaciones religiosas transnacionales, como los mormones, la dianética y numerosas "misiones de fe" —vale decir, empresas religiosas independientes, fruto del mercado religioso estadounidense, a la manera de la Iglesia del Verbo (1976) en la ciudad de Guatemala—, han atraído a una clase media emergente, ávida de productos, religiosos o no, "made in America". A esas cabe añadir una infinidad de nuevos movimientos religiosos, desde la Edad Nueva hasta los movimientos religiosos de tipo oriental. Estas iniciativas religiosas de tipo místico-esotérico encuentran una clientela ferviente entre los estudiantes mestizos desclasados, sin oportunidad de inserción econó-

Recomposición de creencias precolombinas

mica o de situación económica precaria. Entre estas capas sociales medias, la recomposición de creencias precolombinas lleva también a la celebración de actos religiosos en los lugares mismos de la memoria precolombina. Así, la Pirámide del Sol del sitio arqueológico de Teotihuacán, en los alrededores de la ciudad de México, ha visto, el 21 de marzo de 1996, más de un millón de personas acudir por el equinoccio de primavera para cargarse de "energía positiva". Las personas, "vestidas en su mayoría de blanco y llevando pañoletas rojas, mezclaron ceremonias cristianas, paganas e indígenas con cantos y danzas", escribía el reportero. Entre los movimientos religiosos presentes se registraron grupos gnósticos, esotéricos, masónicos, además de diversos grupos étnicos. Algo similar ocurrió sobre el sitio arqueológico maya de Chichén Itzá, donde el año anterior 40 000 personas se habían presentado "para presenciar con los brazos en alto el descenso del Dios del Sol".⁴ De igual manera se adora el Sol en las ruinas incas del Machu Picchu, donde convergen los adeptos de varios movimientos religiosos urbanos, como la Gran Fraternidad Universal, fundada en Venezuela por el francés Reynaud de la Ferrière y el venezolano Estrada en 1948, con sedes en toda América Latina.

Es imposible contabilizar, enumerar o dar razón de la heterogeneidad de las organizaciones religiosas de las poblaciones urbanas latinoamericanas. Este floreci-

⁴ Ana Cecilia Terrazas, "El INAH rebasado por las muchedumbres que acuden a las zonas arqueológicas para recibir el equinoccio de primavera", en *La Jornada*, México, 18 de marzo de 1996. "Casi un millón en la Pirámide del Sol", en *La Jornada*, México, 22 de marzo de 1996.

miento permite percibir, en particular entre ciertos sectores urbanos de clase media, una evolución religiosa al margen de las grandes tradiciones religiosas históricas, en búsqueda de una nueva religiosidad de experiencias, ecléctica y de consumo, vale decir desechable e intercambiable. La combinación de vegetarianismo, yoga y esoterismo astrológico nutre estos movimientos llamados del "potencial humano", como la Gran Fraternidad Universal, compuestos por sectores medios urbanos que tienden a diversificar su "compra" de bienes simbólicos de salvación. Sin embargo, para la inmensa mayoría de los nuevos movimientos religiosos, la geografía urbana que se ha podido reconstruir con base en los templos registrados, como se mostró en el capítulo II, revela la articulación entre marginación económica y proliferación de cultos nuevos.

Para acercarnos a este terreno urbano en plena mutación religiosa, cabe en primer lugar entender el tipo de organización y de religiosidad que se elabora. Para eso, se necesita analizar entre los movimientos urbanos, aquellos de mayor auge y expansión, los pentecostalismos, los cuales parecen ser también los mejor estudiados. Una bibliografía relativamente rica nos informa sobre ellos mientras el resto del universo de los nuevos movimientos religiosos urbanos permanece completamente desconocido, con excepción de las expresiones religiosas afrobrasileñas, estudiadas más desde una perspectiva antropológica que sociológica.⁵

⁵ Vale la pena citar como excepción en Daniel Santamaría *et al.*, *Ocultismo y espiritismo en la Argentina*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1992. Sobre las religiones afroamericanas y afrobrasileñas, véanse las obras clásicas de Roger Bastide, por ejemplo.

Se sabe que los movimientos religiosos de tipo pentecostal figuran entre los más numerosos. Iglesias con membresías significativas se han levantado. Millones de latinoamericanos se han adherido a tales movimientos. Sin embargo, hasta la fecha no se dispone de una sola historia académica de tal fenómeno. Se pueden distinguir tres momentos y fases en el desarrollo de esta nueva religiosidad urbana en América Latina. Entre 1910 y 1940, surgieron en varios países de la región unas pequeñas iglesias pentecostales producto del cisma de algunas iglesias protestantes históricas, la metodista (Valparaíso, Chile, Iglesia Metodista Pentecostal, 1910) y la presbiteriana (São Paulo, Brasil, Congregación Cristiana, 1910), o como movimientos misioneros independientes (Pará, Brasil, Asambleas de Dios, 1911; México, Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús, 1914). Estas iniciativas de misioneros extranjeros (estadunidenses, suecos e italianos) fueron el fruto de un despertar religioso que sacudió a los Estados Unidos y cuyo inicio suele ubicarse en un humilde templo de la calle de Azusa en un barrio pobre de la ciudad de Los Ángeles, California, en 1906 (Anderson, 1979). Pero lejos de ser producto de la importación de un movimiento misionero organizado, como lo fueron las sociedades protestantes históricas presentes en América Latina desde los años de 1860, estos estallidos pentecostales se caracterizaron por una autonomía, un arraigo local y una forma de religiosidad que parecía, según la fórmula de los liberales chilenos de la época, "cultos de indígenas". Esta articulación idiosincrática con una religiosidad popu-

lar de tipo extático explica por qué las iniciativas extranjeras fueron rápidamente suplantadas por actores sociales endógenos. Así, en 1926, un humilde bracero y ex soldado, "Aarón", Joaquín González (1895-1964), de rasgos indígenas, creó la Iglesia de la Luz del Mundo en el barrio "La hermosa provincia", que fundó y pobló con sus seguidores, en las afueras de la ciudad de Guadalajara, México. Hoy día, esta multinacional religiosa está presente en 22 países y sus más de 100 000 seguidores de todo el mundo se reúnen cada agosto en el templo sede de Guadalajara, en el aniversario de la muerte del fundador. En Chile, una Iglesia wesleyana nacional de tipo pentecostal se fundó también en 1928 por un obrero de las minas de carbón de Lota. Esta tendencia se fue acelerando, en una segunda etapa a partir de la década de 1950, con la multiplicación de iglesias pentecostales autóctonas fundadas por latinoamericanos y con una firme identidad nacional. A la difícil gestación de movimientos religiosos independientes durante los años de 1910 a 1940, con los cuales las iglesias protestantes históricas ni querían confundirse ni aceptaban su forma de religiosidad, sucedió una segunda etapa donde estas religiones informales encontraron un fértil terreno entre los migrantes recién llegados a la periferia de las ciudades, en expansión acelerada desde entonces. En São Paulo, un modesto albañil nordestino, Manuel de Mello (1929-1990), fundaba en 1955 la Iglesia Brasil para Cristo, que cuenta hoy con más de seis millones de miembros. En Perú, Ezequiel Ataucusi, empleado de ferrocarril, iniciaba un movimiento mesiánico conocido como los Israelitas, desde 1956, entre los pueblos jóvenes de la Gran Lima. Un sinnúmero de iniciativas

36
1980-90

de este tipo, pero más bien modestas, conformó un nuevo paisaje religioso con el auge creciente de movimientos religiosos capaces de utilizar medios radiales de comunicación para difundir prácticas religiosas enraizadas en el imaginario popular. Las numerosas conversiones y la articulación de tales movimientos a la hipermodernidad de los medios, llevó a una tercera etapa de expansión, característica de las décadas de 1980 y 1990, mediante sociedades religiosas pentecostales nuevas cuyo énfasis se centró sobre técnicas sofisticadas de comunicación audiovisual y en una transnacionalización inmediata. La Iglesia Universal del Reino de Dios (IURD), fundada en Rio de Janeiro en 1977 por un funcionario de la lotería estatal, Edir Macedo, es típica al respecto. A la vez, empresas independientes similares, como la Iglesia Internacional de la Gracia de Dios, fundada en Rio en 1980, o la sociedad Ondas de Amor y Paz, creada por un ex drogadicto, Héctor A. Giménez, en Buenos Aires, en 1984, se desarrollaron en todos los países de la región con una fuerza transnacionalizadora sorprendente en la medida en que estos movimientos religiosos lograban exportar rápidamente sus prácticas y creencias a los demás países latinoamericanos e incluso hacia los Estados Unidos, Europa, África y aun Asia.

La mayoría de los grandes movimientos religiosos urbanos de tipo pentecostal de tercera generación son de carácter transnacional, al mismo tiempo que los movimientos más antiguos han seguido una pauta similar de expansión. La IURD es el caso mejor conocido, por el interés inmediato que provocó su éxito económico. Menos de 20 años después de su creación en Rio de Janeiro (1977), esta sociedad religiosa de tipo pentecos-

tal abarca hoy más de 2 000 templos en Brasil, más de 221 en el extranjero y cerca de tres millones de adeptos. La exportación de sus creencias y prácticas comenzó en 1985 en Paraguay, donde se abrieron tres templos en Asunción. Siguieron templos en 13 países de América Latina, además de Canadá y los Estados Unidos, cinco en Europa, 11 en África, en Filipinas y pronto en Japón. Cuenta con 37 obispos y 7 500 pastores en Brasil y en el mundo. Su patrimonio está valuado en 400 millones de dólares. En São Paulo, adonde transfirió su sede mundial esta Iglesia, cuenta con todo un emporio: una consultoría, que administra todos sus negocios; una constructora; una pequeña institución financiera, el Banco de Crédito Metropolitano, y una imprenta, Gráfica Universal. Su emporio en los medios es impresionante. Cuenta con una cadena de televisión, la Rede Record, comprada en 45 millones de dólares en 1989, modernizada en marzo de 1995 con la compra de la sede y del equipo de la tv Jovem Pan, al precio de 15 millones de dólares, integrada por 16 emisoras de televisión en el país, un periódico semanal con un tiraje de un millón de ejemplares, *Folha Universal*, otro periódico en Belo Horizonte (*Hoy en Día*), con un tiraje más modesto, de 35 000 ejemplares. Además, los programas radiofónicos completan una red audiovisual con la Radio Record, que cubre una red de 22 emisoras radiales.⁶

Este dinámico mercado religioso ha creado muchos imitadores, entre ellos las iglesias católicas cismáticas,

⁶ Sobre la IURD, cf. Ernesto Bernardes, "Vers une nouvelle guerre de religion", en *Courrier International*, París, núm. 259, 19 de octubre de 1995, pp. 38-40.

como la Igreja das Santas Missoes en São Paulo, Federações de Umbanda, que también recurren a programas televisivos, o megaiglesias como la Renascer en Cristo, fundada en São Paulo en 1986. Esta última sociedad religiosa cuenta ya con más de 50 000 miembros, quienes se reúnen en un antiguo cinema del barrio de Cambucci y en filiales esparcidas por toda la región paulista; en la actualidad dispone de dos emisoras radiofónicas y de un programa en la Televisión Manchete. La mayoría de las nuevas iglesias pentecostales ha optado por expandirse a través de un mercado religioso agresivo, abriendo tiendas y *shopping centers* a la entrada de sus templos-cines, como se puede observar en Buenos Aires, donde la sociedad religiosa Onda de Paz y Amor adquirió y transformó el antiguo cine Roca en templo, donde se realizan actos todos los días de la semana. Esta visión del mundo como un enorme mercado de la fe, tiende a unir templo y mercado.

Las nuevas religiones urbanas latinoamericanas se exportan hacia los Estados Unidos y Europa, siguiendo las diásporas latinas. En Portugal, en particular, donde la IURD cuenta ya con 52 templos, tras sólo siete años de vigencia, esta transnacional religiosa brasileña abrió tres emisoras de radio y compró, por millón y medio de dólares, media hora diaria en la TV Sic, donde la TV Globo de São Paulo es propietaria de 12% de las acciones. Sus programas siguen los de la TV Record, en los cuales los pastores entrevistan a fieles, quienes narran de qué manera sus vidas han mejorado después de su ingreso en la IURD. Se inició también un periódico mensual, *Tribuna Universal*, con un tiraje de 80 000 ejemplares. Es la sociedad religiosa de más acelerado

desarrollo en Portugal. En julio de 1993, cinco años después de haber empezado, sondeos de la empresa Marktest le atribuían 40 000 fieles, aunque la propia iglesia reivindicaba ya unos 200 000, número igual al de la principal iglesia no católica del país, los Testigos de Jehová, presente desde hace más de dos decenios. En agosto ha comprado, por 6.5 millones de dólares, la mayor casa de espectáculos de Porto, el Coliseu. Incluso, esta sociedad religiosa ha organizado un *partido da gente* para contrarrestar la acción del Opus Dei en el Parlamento, y como no logró entrar en la Alianza Evangélica Portuguesa creó su propia entidad, llamada Federación Evangélica Portuguesa, con sede en Lisboa.⁷

Todas las iglesias pentecostales no son semejantes a la IURD, que debe su éxito en parte al talento empresarial de su "obispo" fundador. Pero decenas de empresas religiosas surgen con influencia local o regional, y siguen pautas idénticas de crecimiento aunque con menor éxito; entre éstas figuran los movimientos religiosos afro-brasileños, por ejemplo, que desde el decenio de 1950 "han invadido igualmente los medios masivos: periódicos, radio, televisión" (Boyer-Araujo, 1993, p. 158).

UNA FORMA DE ORGANIZACIÓN DEL POBRE

Para entender la progresión avasalladora de los movimientos religiosos pentecostales, cabe interrogarse sobre su modelo organizativo y sobre su lenguaje. Los pentecostalismos constituyen fundamentalmente una

⁷ "Foi, dollars et télévision", en *Courrier International*, París, núm. 271, 11 de enero de 1996, pp. 45-46.

Cultura de la
↑ pobreza

religión de pobres, surgida de la cultura de la pobreza. Se trata de una movilización religiosa lograda por figuras carismáticas, las cuales inician sus movimientos en las calles de las ciudades. Tras la movilización del pobre, los pentecostalismos ofrecen un tipo de organización y un lenguaje a los que carecen de lenguaje y no encuentran una respuesta adecuada en la religiosidad popular católica. La forma de asociación religiosa que promueven es de tipo sectario, vale decir, alfan tres características: son movimientos conversionistas, taumátúrgicos y milenaristas. La conversión marca la ruptura con las prácticas religiosas católicas o de otra índole. La taumaturgia ofrece respuestas inmediatas al problema central del pobre, la salud. El milenarismo contribuye a negar la sociedad y la miseria, y ofrece a los pobres un horizonte de esperanza con el anuncio de un reino divino por venir.

La respuesta de los pobres suburbanos a los movimientos pentecostales se explica, como ya se ha señalado, por la situación de anomia, vale decir, de la pérdida de valores y de referencias en la que se encuentran. La secta pentecostal permite al marginado reestructurar "su mundo", el de la salvación y de la secta, al margen de lo que se viene percibiendo como "el mundo", vale decir, la sociedad global, entendida como un lugar de corrupción y de perdición. Se ha hablado (Lalive d'Epinay, 1968) de "contrasociedad" o de sociedad substitutiva para explicar este espacio alterno que propone la secta. En este sentido, se trata de "un refugio" para las masas. La demanda social de reestructuración es tan fuerte que decenas de dirigentes carismáticos desarrollan tales empresas donde la figura central del "profe-

ta", en el sentido del poseedor de una autoridad carismática, es determinante para su auge. La autoridad carismática del fundador facilita la fusión igualitaria de individuos anómicos, los cuales encuentran seguridad y protección en el nuevo espacio religioso que se elabora. La necesaria mediación carismática se desarrolla en afinidad electiva con los valores y los modelos de liderazgo inherentes a la cultura política y religiosa latinoamericana. En este sentido, Lalive d'Epinay ha podido hablar de estas sectas como de "haciendas religiosas" en manos de pastores patronos. El mundo rural de la hacienda con su sistema patriarcal y patrimonial de liderazgo informa a la organización religiosa pentecostal. Eso se ve claramente, por ejemplo, en el caso de las Asambleas de Dios en el Brasil. Esta sociedad religiosa moviliza hoy entre 7 y 10 millones de miembros en Brasil y se encuentra organizada en 47 convenciones estatales reagrupadas en una convención general, sin poder para nombrar o destituir pastores ni para legislar sobre las convenciones estatales. De hecho, se trata de una yuxtaposición de feudos, como lo observa Freston (1994). Su sistema de gobierno es de tipo oligárquico caudillesco, reforzado por el "coronelismo" nordestino. Es una compleja tela de redes compuesta de iglesias madres y de iglesias y congregaciones dependientes. Cada red no corresponde necesariamente a un área geográfica delimitada, lo que da lugar para controversias constantes en torno a "invasiones de campo". El pastor-presidente de la red es efectivamente un obispo, tal vez con unas 100 iglesias y una enorme concentración de poder".⁸ Al contrario del poder del cura católico

⁸ Paul Freston, "Breve historia do pentecostalismo brasileiro", en

autoridad
carismática

Hijos
Pelo

que se nutre de la oposición y de la diferenciación entre clero y laico, el líder pentecostal no se distingue de sus fieles por su nivel educacional, ni por sus hábitos, ni por su manera de vestir, sino por su autoridad natural, su carisma. Es un tipo de liderazgo populista, que no tolera la impugnación interna, lo que ocasiona la multiplicación de estos movimientos por cismas provocados por la afirmación carismática de nuevos dirigentes. El dirigente pentecostal es el patriarca de una sociedad religiosa que le pertenece desde su inicio, en la medida en que el templo que logra edificar es a la vez su propiedad, y la prueba de su éxito, en la medida en que colinda a menudo con los otros negocios que maneja. El carácter patrimonial del poder se traduce en el nepotismo típico de muchas de estas sociedades, que se transmite de padres a hijos o yernos. Por lo tanto, la secta es ante todo un actor social colectivo que permite articular redes de parentesco y redes de reciprocidad y de dependencia en torno a una figura religiosa carismática. Cuando el carisma disminuye, se "rutiniza", para emplear el término forjado por Max Weber; la movilización es menos intensa, la secta se burocratiza, lo que por lo pronto no parece ser una tendencia predominante en América Latina, aun entre movimientos pentecostales de cierta duración, como lo muestra el caso de las Asambleas de Dios, donde permanecen decenas de dirigentes carismáticos después de 80 años de haberse iniciado. En otros casos, la figura del fundador sigue siendo predominante a través de su hijo, quien hereda el carisma, como ocurrió en la

Nem anjos nem demonios, Interpretações sociológicas do pentecostalismo, Alberto Antoniazzi et al., Petropolis, Vozes, 1995, pp. 86-87.

Iglesia de la Luz del Mundo. El autoritarismo y el caudillismo parecen ser inherentes a la empresa religiosa pentecostal, en la medida en que, una vez que el líder carismático ha desaparecido por defunción, otros lo reemplazan, siempre y cuando los hijos carezcan de carisma para asumir el cargo, como pasó a la muerte de Manuel de Melo, fundador de Brasil para Cristo.

La secta pentecostal es, a la par que una forma de organización, un lenguaje. Es el lenguaje de los pobres: ecléctico, quebrado, sincrético. Gramsci ha hablado de la religión popular como de una religión heterogénea y fragmentada. El pentecostalismo como religión del pobre es una expresión de una conciencia fragmentada que busca encontrar sentido a la marginación en la que se halla. Cuatro rasgos constituyen este lenguaje, según André Corten (1995): una teología oral, un decir glosolálico, un hacer taumatúrgico y una práctica exorcística.

UNA TEOLOGÍA ORAL

Se trata de una "teología del espíritu", de tradición oral y no sistematizada, informada por el libro bíblico de los Hechos en su capítulo 2, y ligada a un fundamentalismo y literalismo bíblicos que rechaza toda relación cognitiva y crítica con la tradición religiosa cristiana. El hecho de Pentecostés y la apocalíptica cristiana son los dos pilares de esta teología implícita e informal que tiende a negar la historicidad, a extraer al actor religioso del peso de la realidad social y de la exclusión. Este lenguaje teológico contribuye a negar la pobreza. Es un lenguaje "fundamentalista", en el sentido de que no pro-

picia el manejo de un saber crítico, ni el acceso culto a un texto. En el pentecostalismo, el recurso al texto es un pretexto. Es un ritual que permite organizar la emoción del pobre en el sentido de la creación de un actor social nuevo cuya autonomía se funda en un acto comunitario basado en un lenguaje, la alabanza, cuyo pretexto es la doble fuente neumatológica y apocalíptica del cristianismo. La alabanza como acto colectivo y emocional de afirmación de la identificación rebasa la relación con el texto. La alabanza, y no el texto, es el enunciado fundante, el enunciado primario de este actor social que constituye toda comunidad pentecostal. Y este enunciado primario cancela cualquier otro tipo de enunciado posible, en particular el enunciado jurídico-político del contrato que predomina en el país legal-constitucional que se opone al país "real", donde predomina la oralidad, en América Latina. Este lenguaje pentecostal, que se estructura en la forma de la alabanza como enunciado primario es a la vez un decir y un hacer.

UN DECIR Y UN HACER

El decir del pentecostalismo se llama glosolalia y es un "hablar en lenguas", que se revela a través de una serie de sonidos incomprensibles. La glosolalia es un discurso de pobre, cuya comunicación verbal da la apariencia de una forma de lenguaje, como forma extraordinaria y arcaica de palabra. La función de tal lenguaje es la de crear la emoción, hasta llevarla a su paroxismo y alcanzar una divina rapsodia. "Este lenguaje no reproducible se vuelve una pura enunciación, cuya fuerza con-

siste en borrar al pobre y a la pobreza frente a la belleza y la grandeza divina", nos dice Corten (1995, pp. 146-147). La pobreza se diluye en la emoción. Pero este discurso arcaico no es incompatible con la hipermodernidad televisual. Al contrario, se crea una cadena de discursos con la forma arcaica glosolálica, en un polo, y en el otro, la forma hipermoderna de comunicación representada por los teleevangelistas. En ambas se cumple una misma función, explica Corten, se habla a los pobres y se cancela la pobreza.

A la par con un decir, el pentecostalismo es un doble hacer en torno a la taumaturgia y al exorcismo. La práctica taumatúrgica de los milagros y de la "sanidad divina" inscribe al pentecostalismo en la prolongada permanencia de las tradiciones precolombinas y afro-americanas, en las que se puso siempre el acento sobre el carácter mágico de la curación. Por cierto, el pentecostalismo pretende romper con las prácticas religiosas mágicas tradicionales. Los espíritus de la religión popular se encuentran condenados por el pentecostalismo, se les libra una "santa guerra espiritual", pero su eficacia no se niega. Las fuerzas espirituales de la secta pentecostal tienen sólo que manifestarse como más potentes. Así, el pobre que entra en el movimiento pentecostal reencuentra lo que conocía en el universo religioso tradicional. La enfermedad es percibida de manera idéntica, como un momento de desorganización de elementos constitutivos de la personalidad. La enfermedad se presenta por lo tanto como un mensaje a descifrar y se asimila a una posesión fracasada, como el signo de una maldición. Por lo tanto, la otra cara del hacer religioso pentecostal es el exorcismo. Hay que

expulsar a los demonios. Para eso, el trance religioso, la "pose" en el imaginario popular brasileño, se inscribe en los registros de las mentalidades religiosas populares. Los espíritus del universo religioso tradicional están descalificados, pero al mismo tiempo se les nombra y se les reconoce. Éstos participan del dispositivo terapéutico de la guerra espiritual que lleva la secta pentecostal. Tanto por su forma de organización como por su sincretismo religioso activo, los pentecostalismos latinoamericanos se revelan como una genuina expresión religiosa popular. Sin embargo, empiezan a la vez a interesar a ciertos sectores medios urbanos, quienes encuentran en el desahogo espiritual que ofrecen una manera de superar las angustias ligadas a la precariedad de su posición de clase media, siempre amenazada por las crisis económicas recurrentes. A la vez, estos movimientos pentecostales de clase media se inscriben en un espacio religioso complejo, donde las redes creadas por este tipo de sociabilidad entre los pobres urbanos y rurales permiten a los dirigentes pentecostales de clase media beneficiarse finalmente de un caudal de simpatías y de afinidades electivas. Este tipo de articulación facilita la formación de redes de reciprocidad amplias, urbanas y rurales, de las cuales pueden valerse, en ciertas coyunturas políticas, aquellos dirigentes y laicos pentecostales que buscan crearse carreras políticas. Por lo tanto, cabe entender estos movimientos fisíparos, en constante escisión y recomposición, como espacios que facilitan el surgimiento de dirigentes independientes de los mecanismos de control religioso católico. Quizás la fuerza del pentecostalismo reside en su capacidad de ruptura con la su-

bordinación al orden católico, sin cambiar la estructura misma de la religión del pobre urbano. Le quita los santos, pero le restituye, reformulado, el imaginario mágico articulado a formas hiperm modernas de comunicación y de gestión. Rompe con la jerarquía católica, pero restablece el modelo corporativista de control, multiplicado por los cientos de pastores-patronos, obispos "naturales" del movimiento que han creado. Mientras el catolicismo, por su sistema jerárquico rígido y por el monopolio sustentado por un clero en su mayoría blanco, impide el acceso a la posición de dirigente religioso a los individuos más emprendedores de origen indio, negro o mestizo, los pentecostalismos ofrecen la posibilidad de multiplicar las jerarquías religiosas en torno a individuos dotados de carisma, arraigados en los sectores subalternos de las sociedades latinoamericanas.

PARCHE RELIGIOSO

La modernidad ideológica de los movimientos religiosos urbanos se refleja en la posibilidad que propician de construir prácticas y creencias al gusto del iniciado. Por cierto, según los dirigentes, se trata de desatar una guerra espiritual contra el universo mágico de las religiones populares, y la rivalidad con las religiones afroamericanas es tan fuerte como la condena al catolicismo romano. Sin embargo, esta teología se inscribe más en continuidad que en ruptura con el imaginario religioso popular e incorpora las prácticas de los milagros, del exorcismo, el uso de dientes de oro, de óleos dorados, de aguas del río Jordán, de pétalos de rosa de

Sarón o de prácticas tomadas de la umbanda, tal como el darse un baño con sal gruesa para "cerrar el cuerpo" contra los demonios. En Brasil, la "umbandización" de las nuevas religiones se manifiesta en el uso que los grupos religiosos llamados "evangélicos" hacen de expresiones típicas de los "terreiros" de umbanda. En particular, la creencia en la necesidad de una guerra espiritual total lleva a concentraciones interseccionarias a la entrada de las ciudades para "hacer limpias" e impedir que los demonios penetren en ellas. Las cadenas de oración, la utilización de sal gruesa en los exorcismos, la venta de aguas o de óleos purificados, las reuniones de posesión no son hoy día exclusivas de los grupos umbandistas. La cosmovisión mágica del mundo espiritual puede observarse también entre los grupos carismáticos pentecostales mezclada con una teología de la prosperidad, de importación anglosajona. Eso lleva también al uso mágico de frases como "la sangre de Jesús tiene poder", "Jesús es victorioso", "Jesús ya venció al maligno". Esta mentalidad mágica impregna el universo religioso carismático augurando el éxito económico a través de la observancia de rituales mágicos: la lectura de la Biblia como método para prevenir accidentes, biblias debajo del colchón para evitar pesadillas, versículos bíblicos para "vencer al enemigo", oraciones con imposición de manos como medio infalible de bendecir o curar-salvar, diezmos como forma infalible de recibir bendiciones. No basta expulsar a los demonios. Hace falta amarrarlos para que no vuelvan. En esta guerra santa cabe tender una red de protección alrededor de los fieles, que se manifiesta en la "cruz de Cristo" y en su "poderosa sangre", siendo los demonios "sella-

dos" en "nombre de Jesús". De ahí la venta de adhesivos con la expresión "amarrado en el nombre de Jesús".⁹

La "umbandización" del pentecostalismo en el Brasil tiene su pendiente en la asimilación de la religiosidad popular por los movimientos pentecostales en otros medios andinos o mesoamericanos. Tal sincretismo se conjuga con la "catolicización" implícita de las prácticas pentecostales, a pesar de haber roto con el universo de referencia del catolicismo barroco, de las vírgenes y de los santos patronos, de las cofradías y de las peregrinaciones. Así, la IURD divide su acción semanal en "corrientes de fe" sobre el modelo de las novenas católicas. Ella establece para cada día una matriz orientadora para los sermones, rituales y prácticas religiosas. Los lunes se celebra la "corriente de la prosperidad", que culmina en la "corriente de la vida regalada" o en la "corriente de los empresarios". Los martes se subrayan los milagros, las curas físicas y mentales que deben ocurrir en la "corriente de los 70 apóstoles", formándose un corredor de pastores por donde pasan los dolientes para recibir el "toque divino". Los miércoles se reservan para la "corriente de los hijos de Dios", y los jueves, para la "corriente de la sagrada familia", donde se solucionan los problemas del núcleo familiar. Los viernes se dedican a la "corriente de la liberación", momento de curación mediante los exorcismos. A este ritmo cíclico, se añaden las campañas, que duran a veces más de una semana, y que se centran en temas específicos como la "campaña del óleo santo" y la "campaña de

⁹ Marcos Roberto Inhauer, "A umbandização do contexto carismático", en *Tempo e presença*, São Paulo, 1995, núm. 281, p. 8.

Israel", cuando los pedidos de milagros son escritos en papeles entregados a la hoguera santa, cuyas cenizas son llevadas hacia Israel. Otro uso típico del manejo del inconsciente colectivo católico por predicadores pentecostales es la oración difundida por sus cadenas radiales y televisivas nacionales todos los días a las seis de la tarde, hora del ángelus, por el "obispo" Macedo, jefe de la IURD, con el "Ave María" de Gounod como trasfondo musical.

Este dominio del discurso mágico entre los carismáticos del Brasil refleja una estrategia de hábil recuperación del imaginario religioso popular reformulado que aparece en la mayoría los movimientos pentecostales de América Latina. Han abrazado el universo mágico de la religiosidad popular que combaten, participando así de un "fondo de creencias propio de los grupos populares". El eclecticismo de las referencias simbólicas que estos movimientos adoptan hacen más fácil para sus adeptos transitar de una expresión religiosa hacia la otra, como Fonseca (1991) lo ha percibido en un barrio popular de Porto Alegre, y Burdick (1993) en el barrio de San Jorge en la periferia de Rio. En este sentido, los nuevos movimientos religiosos urbanos participan de la cultura de la miseria, ecléctica, quebrada y fragmentada; pero a la vez, son una potente protesta contra ella. De ahí la fascinación por la hipermodernidad comunicativa, a través de la cual intentan conseguir notoriedad y respetabilidad. Eso explica el éxito del "obispo" Macedo y el reconocimiento de que goza en el universo religioso pentecostal y aun evangélico, fascinado por la fuerza alcanzada gracias a un sentido emprendedor del negocio religioso. Una de las

consecuencias mayores de la fuerza arrasadora de los pentecostalismos se manifiesta en la doble pentecostalización progresiva de las minorías protestantes históricas y de la Iglesia católica romana. Esta última cree ver en el movimiento carismático y pentecostal católico una manera de combatir los movimientos pentecostales y de poner fin a la influencia de la Teología de la Liberación y de las comunidades eclesiales de base. Sin embargo, con todo, lo que ocurre más bien en este fin del siglo xx, es que el campo religioso latinoamericano se está "pentecostalizando".

Por lo tanto, cabe preguntarse si se trata de una forma de organización, de movilización y de alabanza sin otra intencionalidad que la religiosa, o si, al contrario, los nuevos movimientos religiosos pentecostales permiten al pobre elaborar alternativas. Para eso, habrá que explorar nuevas pistas de interpretación en torno a los efectos políticos de esta mutación religiosa y a sus efectos sociales. Lejos de ser simplemente una fragmentación heterogénea y sin límites del campo religioso, estos movimientos parecen tener la capacidad de articularse los unos a los otros a través de organismos cumbres en el nivel nacional. En particular, en cada país de América Latina se han organizado concilios, consejos, federaciones que reagrupan a las fuerzas religiosas atomizadas en decenas de movimientos. Así, por ejemplo, los consejos nacionales evangélicos reagrupan a las sociedades evangélicas y pentecostales, con el fin de negociar alianzas, defender intereses, encaminar acciones y ante todo buscar un reconocimiento por parte del Estado. De la misma manera, las umbandas brasileñas han creado federaciones, como la Federación Espírita

de la Umbanda, desde 1941, y las uruguayas han creado estructuras cumbres en el decenio 1980. A la vez, la experiencia transnacional que adquieren los más exitosos entre los nuevos movimientos religiosos, les crea unos espacios de formación excepcional para los pobres y los sectores sociales intermedios, los cuales no tienen acceso a tales posibilidades en una sociedad profundamente desigual, donde el indio y el negro urbanos se encuentran relegados a tareas subalternas y excluidos de los centros de decisiones económicas y políticas.

VI. LOS EFECTOS POLÍTICOS DE LA MUTACIÓN RELIGIOSA

LA SOCIOLOGÍA de las minorías religiosas en América Latina se ha consagrado hasta ahora a entenderlas como una expresión de la anomia y del desgaste continuo del tejido social. El uso de categorías como "contrasociedad", "parche religioso" o "proceso de racionalización de las creencias" contribuyó a la elaboración de una sociología funcionalista del hecho religioso minoritario. Frente a la desestructuración social, el lazo comunitario sectario servía para reconstruir al grupo y crear una identidad nueva para sectores sociales subalternos. El abandono del imaginario católico por parte de los evangélicos podía incluso dar a entender que se producía una racionalización de las creencias. Por lo tanto, la expansión acelerada, en particular de los pentecostalismos, correspondía posiblemente a una "protestantización" de América Latina. En respuesta a la patología social, los nuevos movimientos religiosos se volvían portadores de una reforma potencial o de una recristianización por parte de los de abajo. Para los investigadores que no se satisfacían con el simplismo y el reduccionismo de la explicación exógena, ligada a la sospecha de una invasión protestante de origen estadounidense, se trataba por lo menos de un proceso de secularización de las creencias y de diferenciación funcional de la esfera religiosa, cuyo principio explicativo se

encontraba en la progresión de una modernidad económica, política y social (por ejemplo, Martin, 1990, pp. 294-295). La pluralización de las creencias debía estimular la privatización y la individualización de las creencias reforzando así el principio de separación entre lo religioso y lo político, entre las Iglesias y el Estado, tal como lo proclamaban las constituciones liberales adoptadas por el conjunto de los países de la región a lo largo del último siglo. De hecho, los pentecostales parecían corroborar esta tendencia por su reserva frente a toda actividad política, expresada por el lema "no te metas".

Sin embargo, desde hace unos 15 años, el escenario político latinoamericano se ha visto enriquecido por la proliferación de actores políticos confesionales nuevos, principalmente de origen evangélico y pentecostal. Individuos que reivindican una filiación religiosa "evangélica" han surgido hasta lograr la presidencia o la vicepresidencia de la república, como fue el caso en Guatemala y en Perú. A la vez, se han creado partidos políticos confesionales por parte de clérigos y de laicos evangélicos sobre la base de los nuevos y potentes lazos comunitarios organizados por estas redes eclesásticas nuevas. Esta movilización política de los pobres organizados religiosamente no es exclusiva de los pentecostales y evangélicos. Según Boyer-Araujo (1993, p. 158), en Brasil, en el nivel nacional, los lazos de las federaciones religiosas afrobrasileñas con la política se "hacen evidentes desde las elecciones de 1958, cuando candidatos se presentaron haciendo muestra de su pertenencia a la umbanda". Así, los umbandistas consiguieron en 1960 dos diputados, uno en el estado de Rio de Janeiro

y el otro en el de Rio Grande del Sur, y dos ediles en el consejo municipal de Rio. El auge de estos "políticos de Dios" hace necesario entender el porqué de la presencia de actores políticos nuevos, que manifiestan una identidad confesional abierta y así consiguen remodelar los procedimientos de designación de candidatos a elecciones legislativas y presidenciales. A la vez, se tiene que preguntar de qué manera aquellas nuevas expresiones acompañan las "transiciones democráticas" en curso, tomando a su cargo la expresión de reivindicaciones frente al Estado.

DE LAS DEMANDAS RELIGIOSAS A LA ACCIÓN POLÍTICA

Para entender el surgimiento de estos nuevos actores políticos, cabe tomar en cuenta la tremenda expansión numérica y geográfica que han alcanzado (*cf.* capítulo II). Lejos de detenerse, el crecimiento de estos numerosos movimientos sigue su curso. A la vez, uno puede preguntarse si la fuerza política que representan estos actores religiosos minoritarios es realmente nueva en América Latina. Cabe recordar que el impacto político de las minorías religiosas activas ha sido continuo en la región desde la segunda mitad del siglo XIX. Los círculos espiritistas y las sociedades protestantes históricas se involucraron en las luchas políticas por la modernidad liberal (Bastian, 1989 y 1990). Pero, siendo ellos mismos fruto de la cultura política del liberalismo que contribuyeron a elaborar en sus propias redes organizativas, aquellas minorías religiosas fueron portadoras de un comportamiento político moderno, que disocia

lo público y lo privado.¹ Por eso, al margen de la participación de aquellas minorías en algunos movimientos políticos democratizadores, sólo unos pocos políticos originarios de su seno fueron electos con base en programas políticos liberales y no en base a su filiación religiosa específica. Durante los decenios de 1950 y de 1960, el rechazo al "mundo", vale decir a la sociedad percibida como lugar de pecado, por parte de los actores religiosos pentecostales y evangélicos, parecía ubicarlos en continuidad con los principios protestantes y liberales de separación entre lo religioso y lo político. Sin embargo, una diferencia radical de cultura política de referencia oponía los primeros a los segundos. Desde la segunda mitad del siglo XIX, las sociedades protestantes históricas habían servido en América Latina de laboratorios de inculcación de valores y prácticas democráticas. Ellas anticipaban estas prácticas por la adopción de modelos de organización liberal típicos de las sociedades de ideas. Ahí, como en las logias, los círculos espiritistas y las sociedades de ayuda mutua, nacía un nuevo actor social, el individuo ciudadano capaz de expresar por el voto la parte de soberanía que le correspondía. Estos nuevos actores religiosos se desenvolvían en ruptura con las mentalidades y las prácticas religiosas "holísticas" de sus sociedades profundamente

¹ Sobre las relaciones entre protestantismo y liberalismo político en América Latina, cf. Bastian (1989, 1994). Sobre el lazo entre protestantismo y regímenes militares, véanse Rubem Alves, *Protestantism and Repression. A Brazilian Case Study*, Mariknoll, Nueva York, Orbis Book, 1985. Christian Lalive d'Epinay, "Régimes politiques et millénarisme dans une société dépendante. Réflexion à propos du pentecôtisme au Chili", *Actes de la 15ème Conférence Internationale de Sociologie Religieuse, Venise, Lille*, CCSR editor, 1979, pp. 70-93.

corporativistas. Eso explica, en gran parte, su estacionamiento y su espacio reducido a la distribución geográfica de las minorías liberales. En cambio, los pentecostalismos han surgido de la "cultura de la pobreza", según la expresión de Oscar Lewis, y cargan esquemas y estructuras tradicionales de autoridad. Como lo ha mostrado Lalive d'Epinay (1968) en el contexto chileno, ellos reproducen el modelo patriarcal y patrimonial de la hacienda, el pastor volviéndose el patrón de una clientela religiosa. La relación con la clientela constitutiva de la sociedad pentecostal ha evolucionado rápidamente, en función de la amplitud de la base social movilizada para buscar una negociación corporativista con los actores políticos legítimos. En un campo religioso en expansión y debido a la competencia religiosa creciente que experimentaron, las sociedades protestantes históricas se "pentecostalizaron" en el contexto de desaparición de la cultura política liberal propia de los decenios de 1950 y 1960. Éstas rompieron con su cultura teológica liberal de origen, para adoptar un fundamentalismo teológico similar al de las sociedades pentecostales, con el fin de sumar nuevos miembros y crecer. La consecuencia de esta convergencia fue la formación de un bloque religioso evangélico y pentecostal en torno a afinidades electivas, donde se afirmó un anticomunismo primario y un apoyo decidido a los regímenes militares, del cual se disociaron unas cuantas iglesias metodistas y luteranas. De hecho, este movimiento fue de doble sentido, en la medida en que estas posiciones convergieron con el interés de políticos, quienes necesitaban renovar su base electoral o incluso crearla. Esto se tradujo en la captación de sectores religiosos evan-

gólicos y pentecostales por regímenes militares —que encontraron una cierta resistencia por parte de la Iglesia católica romana—, como el régimen de Pinochet en Chile, el de los generales brasileños, el régimen de Banzer en Bolivia o los sandinistas en Nicaragua. Sobre la base de la convergencia de intereses religiosos y políticos, los dirigentes y laicos prominentes de las sociedades pentecostales y evangélicas entraron en política desde el decenio de 1970, esencialmente en el nivel municipal. Con el fin de los regímenes burocrático-autoritarios y las “transiciones democráticas” en curso desde fines del decenio de 1980, los dirigentes evangélicos y pentecostales manifestaron la voluntad de incorporar las demandas religiosas en organizaciones políticas partidistas. Así ocurrió la creación de partidos y de movimientos políticos “evangélicos” en unos diez países de la región, a partir de la década de 1980, y la presentación de candidaturas “evangélicas” para elecciones presidenciales en Venezuela, Perú, Guatemala, Brasil y Colombia durante varios procesos electorales entre 1987 y 1994.²

La actividad política de los evangélicos ha sido particularmente viva en Brasil, Perú y Guatemala. Las in-

² Se trata del evangélico bautista Carlos García, vicepresidente de Perú (1991-1992); del pentecostal Jorge Serrano Elías, presidente de Guatemala (1991-1993) y de su vicepresidente evangélico Gustavo Espina Salguero; del presbiteriano Godefrodo Marín, candidato a la elección presidencial venezolana en 1987; del dirigente de la secta pentecostal de los Israelitas, Ezequiel Ataucusi, candidato a las elecciones presidenciales peruanas en 1991 y en 1995; del congregacionista Iris Machado Rezende, candidato a las elecciones primarias del PMDB para la selección del candidato a las elecciones presidenciales brasileñas de 1989 y a la vicepresidencia por el mismo partido en 1995. Además, cabe señalar las tentativas fracasadas del

vestigaciones de Paul Freston (1993, 1994a, 1994b) dan cuenta de esta irrupción de los candidatos evangélicos y pentecostales durante las elecciones a la Asamblea Constituyente brasileña de 1986. Aunque pertenecían a distintos partidos políticos, en su mayoría conservadores, estos nuevos actores políticos confesionales se hicieron notar por su nutrido grupo de 36 diputados, por su habilidad en reagruparse para formar la “banca evangélica”, organismo de negociación clientelar y tercera fuerza política en el seno de la Constituyente. Lejos de haber sido un mero incidente coyuntural, una presencia significativa de diputados “evangélicos” se mantuvo durante las elecciones legislativas siguientes, con un número de 31 en 1990 y de 26 en 1994. De origen confesional pentecostal y evangélico, estos pastores-diputados tuvieron en común dos rasgos subrayados por Freston (1994b, p. 543). Por un lado, la mayoría fue electa sobre la base de un voto corporativista con el lema “un hermano vota por un hermano”; por otro lado, dispusieron de una relación privilegiada con los medios masivos de comunicación, por ser ellos mismos a menudo locutores de programas religiosos radiales o televisivos, o incluso dueños de cadenas radiales o de concesiones radiales o televisivas. Por cierto, este fenómeno es común a toda la clase política brasileña, pero parece acentuarse entre los evangélicos, quienes no tienen reparo alguno para valerse del púlpito con fines electorales, aun cuando este tipo de práctica no es sistemático.

El medio peruano es otro muy distinto del brasileño. general Efraín Ríos Montt, pentecostal, a la candidatura presidencial guatemalteca en 1990 y en 1995.

El sorprendente ascenso político de los evangélicos y de los Adventistas del Séptimo Día, en 1991, se debe a la búsqueda del voto "indio" de la sierra por parte del entonces desconocido candidato a la presidencia Alberto Fujimori, deseoso de recurrir a las redes evangélicas. El interés por la captación de tales redes se fundó en la presencia de pequeñas formaciones políticas evangélicas (Fe en 1980 y Amar en 1985) durante las elecciones presidenciales y legislativas anteriores. Los evangélicos representaban apenas 7% de la población en 1990, pero se encontraban bien arraigados en las periferias miserables de la ciudad capital y en las regiones indígenas de la sierra peruana. Éstos sirvieron de vehículo para la campaña electoral de Fujimori por la amplitud de sus redes y la eficacia de sus eslabones corporativistas usados en particular por medio del Consejo Nacional Evangélico, organismo cumbre que reagrupa a la mayoría de las sectas evangélicas y pentecostales, y cuyo presidente fue considerado como candidato a la segunda vicepresidencia en la terna presidencial propuesta por Fujimori. De hecho, Fujimori recurrió a un doble apoyo: el comercio informal, cuyo representante Emilio San Román fue propuesto a la primera vicepresidencia, y las religiones informales, con el pastor Carlos García como segundo vicepresidente. El peso de las redes religiosas en el inicio de la campaña se reflejó en su lema "Fe, tecnología y trabajo", cuyo primer término fue luego sustituido por el menos connotado religiosamente de "honestidad". El resultado para los evangélicos fue aún más exitoso que en Brasil. Mientras un tercio de los candidatos de la lista de Cambio 90 para diputados y senadores eran evangélicos, ellos representaron la mi-

tad de los electos del partido Cambio 90 (14 diputados y cuatro senadores), quienes conquistaron el poder con el triunfo presidencial de Fujimori y de su segundo vicepresidente evangélico. La cohesión y la disciplina del voto evangélico llamaron la atención de la opinión pública. Sin embargo, la instrumentalización del movimiento por parte de Fujimori fue evidente con el "autogolpe" de 1992 y la disolución del Parlamento. De todos modos, en las siguientes elecciones de 1994, aún 54 candidatos evangélicos se presentaron, esta vez en diferentes listas electorales, rompiendo así su vínculo con un poder político juzgado arbitrario a partir del despido de "su" pastor-vicepresidente de la república. Todos estos candidatos fracasaron, menos cinco que permanecieron fieles a Fujimori. Sin duda, el hecho de que un pastor evangélico sin experiencia política partidaria previa haya podido llegar a la vicepresidencia refleja la degradación de las organizaciones políticas peruanas, al contrario del caso brasileño. Pero el auge de los evangélicos como redes e instrumentos dóciles de una política corporativista se reflejó en la continuidad de la búsqueda de mandatos políticos y en el actual intento de constituir un amplio movimiento político confesional unitario. (Para el caso peruano, véase Romero, 1994.)

En Guatemala, un fenómeno nuevo ocurrió sobre la base de la adhesión masiva de la población (30%), en su mayoría indígena, a iglesias evangélicas de tipo carismático y pentecostal. Se trata de la conversión de políticos a movimientos pentecostales y carismáticos de clase media urbana, con el fin de capturar el voto evangélico con la imagen de *born again* que ofrecían. Así, el

general Efraín Ríos Montt, convertido al pentecostalismo en 1977 en la Iglesia El Verbo de la ciudad de Guatemala, gobernó el país, por el golpe de Estado de 1982, hasta 1983. Éste intentó crearse una base civil evangélica, haciéndose percibir como "el ungido de Dios" durante las ceremonias del centenario del presbiterianismo en el país, en 1982, y adoptando un estilo de conversación televisiva "fraternal" inspirada en el tele-evangelismo estadounidense. Años más tarde, el apoyo corporativista de la Alianza Ministerial de Guatemala, organismo cumbre que reagrupa a los pastores evangélicos del país, fue importante y quizás decisivo para asegurar el triunfo electoral del ingeniero Jorge Serrano Elías y de su vicepresidente de extracción evangélica, en 1990, en contra de su contrincante afiliado a la Democracia Cristiana y apoyado por la Iglesia católica. Serrano Elías era un político también "nacido de nuevo" en la Iglesia pentecostal El Shaddai de la ciudad de Guatemala. Sin duda alguna, la elección de Serrano Elías refleja tanto la penetración de los círculos evangélicos en el seno de una elite política, como la capacidad de esta misma elite para asegurarse una legitimidad con base en una adhesión religiosa (véanse Stoll, 1990, y Bastian, 1994).

En los demás países de la región, hechos similares se presentaron con la candidatura fracasada del ingeniero evangélico Godefrodo Marín a la presidencia de Venezuela en 1987, la del evangélico Iris Machado Rezende a las primarias del PMDB en Brasil en 1989, unas tentativas fracasadas en Colombia en 1990 y aún más recientes en las elecciones presidenciales ecuatorianas de 1996, donde dos candidatos evangélicos intentaron tener ac-

ceso a la candidatura. En cambio, en las elecciones presidenciales de octubre de 1996 en Nicaragua, el pastor pentecostal Guillermo Osorno llegó en tercer lugar, entre 24 contendientes, detrás de los candidatos de la Alianza Liberal y del Frente Sandinista. Para lograr eso, había fundado un nuevo partido evangélico, el Camino Cristiano Nicaragüense. Lo que más llama la atención es la creación sistemática de pequeñas formaciones políticas connotadas confesionalmente como evangélicas (cf. cuadro VI.1). Por cierto, aquellos movimientos y partidos han alcanzado un éxito reducido. En El Salvador, durante las elecciones presidenciales y legislativas del 20 de marzo de 1994, el Movimiento de Solidaridad Nacional obtuvo 1.06% de los votos, y el Movimiento Unidad, con 2.41% de los votos, mandó un diputado a la Asamblea Nacional. En Argentina, durante las legislativas de 1994, el Movimiento Auténtico Cristiano consiguió 1.42% de los sufragios y el Movimiento Reformista Independiente, 1.24%. En cambio, en Bolivia, durante las elecciones generales de 1993, la Alianza Renovadora Boliviana (Arbol) consiguió casi 2% de los votos y un éxito relativo en el departamento de Oruro, sobre la base de su clientela evangélica, enviando un diputado a la Asamblea Nacional. En Colombia, dos partidos evangélicos fueron creados a raíz de las elecciones para la Asamblea Constituyente de 1990. En sólo cuatro meses de proselitismo, pero con el respaldo corporativo de la Confederación Evangélica de Colombia (Cedecol), organismo cumbre confesional, estos dos partidos aliados alcanzaron 117 000 votos, transformándose en la cuarta fuerza política (detrás de los históricos partidos liberal y conservador y del M-19), y lleva-

CUADRO VI.1. *Partidos y movimientos políticos confesionales "evangélicos" en América Latina*

<i>País</i>	<i>Partido o movimiento político</i>	<i>Año de creación</i>
Argentina	Movimiento Cristiano Independiente	1991
	Movimiento Reformista Independiente	1994
Bolivia	Alianza Renovadora Boliviana (Arbol)	1992
	Servicio e Integridad	1995
	Organización Renovadora Auténtica	1995
Brasil	Bancada Evangélica	1986
	Movimiento Evangélico Progresista	1990
	Primer Encuentro Nacional Político Evangélico	1991
Colombia	Alianza Nacional Cristiana	1980
	Partido Nacional Cristiano	1989
	Movimiento Unión Cristiana	1990
	C4- Compromiso Cívico Cristiano	1990
Chile	Alianza Nacional Cristiana	1996
Guatemala	Partido Central Auténtico Nacionalista	1987
	Alianza Cristiana Internacional de Partidos y Movimientos Evangélicos	1993
México	Grupo Lerdo de Tejada	1992
	Frente de la Reforma Nacional	1996
Nicaragua	Partido de Justicia Nacional	1992
	Movimiento Político Cristiano	1992
	Camino Cristiano Nicaragüense	1996
Perú	Frente Evangélico (FE)	1980
	Movimiento Acción Renovadora (AMAR)	1985
	Unión Renovadora de Evangélicos Peruanos	1990
	Presencia Cristiana	1994
El Salvador	Movimiento de Solidaridad Nacional	1993
	Movimiento Unidad	1993
Venezuela	Organización Renovadora Auténtica (ORA)	1987

ron dos diputados a la Asamblea. En las siguientes elecciones de marzo de 1994 lograron todavía situar a cinco diputados en el Parlamento, hecho sin precedentes en la historia de este país, regido hasta hace poco por un estado confesional católico.³ Los escasos logros de estas formaciones políticas confesionales contrastan con el triunfo de organizaciones más amplias (Cambio 90 en el Perú o MAS en Guatemala) en manos de políticos profesionales, capaces de asegurarse los vínculos confesionales sin restringir su imagen con alguna filiación religiosa específica. Pero la constante aparición de partidos y de movimientos confesionales evangélicos, por lo pronto coyunturales y efímeros por cierto, subraya la voluntad existente de valerse de los logros conseguidos en los contextos brasileño, peruano y guatemalteco, como lo ejemplifica la amplia difusión de éstos en la prensa religiosa evangélica. Parece significativo que en México, donde los evangélicos alcanzaban apenas 5% de la población, según el censo de población de 1990, se haya organizado en marzo de 1996 un Frente de la Reforma Nacional, primer paso anunciado hacia la creación de un gran partido evangélico para las asambleas legislativas de 1997.

Este tipo de acción puede también ser percibido y corresponder al auge de la "coalición cristiana" en la

³ Sobre estas elecciones, véanse Manuel Alcántara Sáez, "El Salvador: les élections du siècle", en *Problèmes d'Amérique Latine*, París, 1994, pp. 73-85; René Antonio Mayorga, "Bolivie, élections générales de 1993 et système politique", en *Problèmes d'Amérique Latine*, París, 1994, pp. 23-41; Isabelle Rousseau, "Les processus électoraux en 1994", en *L'ordinaire latino-américain*, IPEALT-Toulouse, julio-octubre de 1994, pp. 76-89. *Rápidas*, Quito, abril de 1994, p. 4, y mayo de 1994, p. 6. Guillermo Tovar, "Sectas protestantes constituyen una competencia cada vez mayor en Colombia", *Excelsior*, México, 15 de mayo de 1994, p. 2.

vida política estadounidense. Esta fuerza política evangélica conservadora se ha perfilado como elemento necesario en el juego político, al grado de ser objeto de atención por parte de varios candidatos a la investidura republicana para las elecciones presidenciales de 1996. La creación de la Alianza Cristiana Internacional de Partidos y de Movimientos Evangélicos realizada en Washington, D. C., en febrero de 1993, y cuya primera reunión tuvo lugar en la Universidad Evangélica Mariano Gálvez en la ciudad de Guatemala en marzo de 1993, podría aparecer como una rama latinoamericana de la Coalición Cristiana.⁴ Sin embargo, cabe comprobar que aunque estos efectos exógenos puedan existir, éstos suceden tras iniciativas endógenas y quizás las refuerzan, pero no las inducen. Los nuevos actores políticos confesionales más bien preceden tales iniciativas internacionales. Ellos denuncian la corrupción política, ponen en tela de juicio la acción de los partidos políticos históricos y favorecen la aparición de candidatos al margen de los partidos vigentes. Por eso, se trata de explicar la irrupción significativa de estos nuevos actores políticos confesionales desde el decenio de 1980, a par-

⁴ La declaración de principios de la Alianza Cristiana Internacional de Partidos y de Movimientos Evangélicos ha sido adoptada por Arbol (Bolivia), Unión Cristiana y Partido Nacional Cristiano (Colombia), Movimiento de Solidaridad Nacional y Movimiento Unidad (El Salvador), Partido Auténtico Nacionalista (Guatemala) en febrero de 1993 en Washington, D. C., con el fin de "establecer juntos un modelo de liderazgo institucional basado en los principios de la ética cristiana, facilitando el desarrollo económico y social, la erradicación de la violencia y de la corrupción, la madurez de una democracia justa y estable". Alianza Cristiana Internacional de Partidos y Movimientos Evangélicos, mimeo, 1993, 4 pp. Documento amablemente proporcionado por M. Ariel Colonomos.

tir de una triple dinámica endógena ligada a una política de la alabanza y del don, a la construcción de una relación de subordinación al neocorporativismo del Estado y a la búsqueda de una salida pluralista hacia un corporativismo societario.

POLÍTICA DE LA ALABANZA Y DEL DON

La irrupción política de lo religioso sectario se explica por la afinidad electiva entre el pentecostalismo y la cultura política latinoamericana. Los estilos de autoridad y los mecanismos de dominación se encuentran caracterizados por un autoritarismo recurrente. Éste encuentra sus raíces en la herencia colonial, a la vez que es el fruto de estructuras rurales durante mucho tiempo inmóviles. Ciento cincuenta años de independencia nacional no han obliterado tres siglos de colonización durante los que se moldearon las relaciones sociales. La estratificación social es ante todo segmentaria y racial en América Latina. Ésta se fundamenta en un orden dominado por las minorías blancas, amenazadas de manera recurrente por los mestizos, siempre listos para ser asimilados por la elite blanca o para adoptar sus valores y comportamientos una vez alcanzado el poder. La persistencia de estas "castas", definidas por los sutiles matices de color de la piel, vuelve totalmente ficticio el anonimato jurídico de la ciudadanía abstracta.

El carácter vertical de las relaciones sociales no es tan sólo la expresión de un orden tradicional o el fruto de un arcaísmo ligado a las estructuras de la hacienda sobre las mentalidades y los hábitos; es también el pro-

ducto de los dos actores institucionales que se beneficiaron de la herencia colonial, el Estado y la Iglesia católica. Ambos son productores de formas más o menos oligárquicas y personalizadas de concentración del poder y de rechazo de todo impulso independiente por parte de las bases populares.

Este estilo de ejercicio del poder debe su fuerza y su perennidad a su manifestación difusa a lo largo de la estructura social, en el nivel de las estructuras locales (barrio, pueblo) y regionales de poder. Reproduce de arriba abajo de la escala social unas cadenas de lealtades, de reciprocidades y de dependencias que estructuran relaciones sociales verticales y asimétricas. El caudillismo hacia arriba y el caciquismo hacia abajo son dos modalidades, dos expresiones de los mecanismos de dominación característicos de las sociedades latinoamericanas.

En consecuencia, el neocomunitarismo pentecostal nace en sociedades que presentan condiciones favorables para relaciones de patronazgo y para la elaboración de redes clientelares. Como lo ha visto Corten (1995a), se trata de "una protopolítica de la alabanza" en cuanto enunciado primario inscrito en una cultura política corporativista. La fusión emocional comunitaria que favorece y produce se vuelve a la vez una afirmación igualitaria del "nosotros" de los excluidos del sistema social y la adopción de un lenguaje, la glosolalia y la alabanza, inaceptable para la sociedad dominante. A la vez, es una estructuración autoritaria de la protesta a través de la sumisión a un jefe natural carismático. En este sentido, Corten (1995b, p. 137) observa, de manera adecuada, que "contiene un enunciado no compatible

con el primer enunciado del sistema político occidental, el del contrato".

A la alabanza, como primer enunciado del pentecostalismo, se añade el don, en cuanto mecanismo de estructuración de la relación corporativista. El don-donativo se manifiesta por el sacrificio financiero de los fieles, elemento central del culto pentecostal en cuanto mecanismo de reconocimiento del poder carismático del dirigente. El fiel da dinero para recibir a cambio un bien simbólico, a través de la mediación del jefe carismático. El don aparece ante todo como la modalidad de reconocimiento del poder carismático ostentado por el dirigente religioso capaz de asegurar la reciprocidad y de responder al "exceso de creencia" bajo la forma de una bendición material y espiritual. En una fórmula concisa, Rouquié (1987, p. 272) ha resumido la lógica de este mecanismo de poder en América Latina: "la política del don es ante todo una política de la escasez" y se inscribe en la "necesidad de la intercesión". Es la escasez de los bienes vitales y la necesidad de la mediación para tener acceso a ellos lo que instaura y mantiene la emoción neocomunitaria del pobre movilizado por el pentecostalismo y el mecanismo corporativista de dominación política y religiosa de los pastores-patronos. Por eso, el enunciado pentecostal no se ubica solamente a "la puerta de lo político", como lo pretende Corten (1995a, p. 281), sino que contribuye más bien a la puesta en marcha del recurso político clásico propio de las mentalidades latinoamericanas. En este sentido, se inscribe más bien en continuidad que en ruptura con las mentalidades religiosas que han estructurado y reforzado el imaginario político y social corporativista. Este

elemento continuo, propio de las prácticas sociales latinoamericanas, ha sido descrito por Mario Vargas Llosa (en *Vuelta*, febrero de 1989, p. 13) de la siguiente manera:

sobre el latinoamericano pesa, como una lápida, una vieja tradición que lo lleva a esperarlo todo de una persona, institución o mito poderoso y superior, ante el que abdica de su responsabilidad civil. Esta vieja función dominadora la cumplieron en el pasado los bárbaros emperadores y los dioses incas, mayas o aztecas, y más tarde, el monarca español o la Iglesia virreinal y los caudillos carismáticos y sangrientos del siglo XIX. Hoy, quien lo cumple es el Estado. Esos Estados a quienes los humildes campesinos de los Andes llaman el señor gobierno, fórmula inequívocamente colonial, cuya estructura, tamaño y relación con la sociedad civil me parece ser la causa primordial de nuestro subdesarrollo económico y del desfase que existe entre él y nuestra modernización política.

Por cierto, como emoción del pobre, los pentecostalismos nacen del subdesarrollo económico. Cuando ellos pasan de las demandas religiosas a la acción política, tienden a llenar el desfase entre la realidad del mundo de la exclusión de donde surgen y una modernización política de fachada que sigue negando en los hechos los principios democráticos liberales, fundándose en un simulacro de parlamentarismo que impide toda representatividad que no sea corporativista. Es por eso que al inscribirse en la estructura dual de los sistemas políticos latinoamericanos, las minorías religiosas evangélicas y pentecostales, en continuidad con el universo simbólico endógeno, tienden a elaborar una relación

clientelar y subordinada con el Estado neocorporativista, en vista de un reconocimiento político y de sacar así posibles privilegios económicos y simbólicos.⁵

RELACIÓN SUBORDINADA CON EL ESTADO NEOCORPORATIVISTA

En América Latina, la acción política o religiosa no depende de la opinión del actor social individual, sino de los servicios y de la protección otorgada al grupo social. Esto distingue las prácticas políticas latinoamericanas del modelo democrático liberal. En lugar de fundarse sobre el principio de la representación de los individuos, el sistema político se caracteriza por la participación y la movilización a partir de la comunidad local y de los actores sociales colectivos. Por eso, como lo señala Alain Touraine,

el caciquismo no refuerza el aislamiento de las comunidades; al contrario, facilita el acceso de aquéllas al poder central; pero se trata más de un medio de control de una población que de un agente de expresión de sus demandas, incapaces de expresarse directamente por el canal de "representantes" electos.⁶

⁵ Así lo escribe Touraine (1988, p. 294): "Existe un modelo político dominante en América Latina, el modelo nacional-popular, en el cual o en relación con el cual se definen los actores sociales, lo que lleva menos a una acción autónoma que a responder a unas intervenciones del poder político". Cf. también Badie y Hermet, 1993, pp. 199 y 262.

⁶ Sobre el caciquismo, véase Touraine (1988, pp. 99-100); Rouquié (1987, pp. 271-278); Lambert y Gandolfi (1987, pp. 94-109). Sobre la noción de cultura política, véase Ebel (1991).

Para facilitar el acceso al poder regional y central es que el pentecostalismo se transforma sin dificultad alguna en movimiento capaz de capturar los votos, en la medida en que el voto aparece como un bien intercambiable entre otros y con otros bienes más útiles en lo inmediato. La intercambiabilidad del voto cautivo de los fieles pentecostales se encuentra a la vez reivindicada por estas mismas bases sociales, como lo han subrayado la mayoría de las investigaciones (Rolim, 1985, pp. 245-246; Reyes Nôvaes, 1985, pp. 127-128), y es usada por los pastores para fines políticos.

En la medida en que los dirigentes pentecostales y evangélicos se encuentran ante una lógica de crecimiento de sus empresas religiosas, se ven obligados a buscar los medios de acrecentar o por lo menos de mantener su prestigio. Este interés converge con el de ciertos dirigentes políticos en búsqueda de clientes potenciales, vale decir de actores sociales capaces de "entrar en una relación de dependencia personal, no ligada al parentesco, que descansa sobre el intercambio de favores entre dos personas, el patrón y el cliente, quienes controlan recursos desiguales" (Médard, 1976, p. 103). Es así que, a lo largo de los decenios de 1970 y de 1980, los dirigentes religiosos pentecostales y evangélicos han sido objeto de una atención sostenida por parte de los regímenes militares, deseosos de asegurar su legitimidad, y que desde la década de 1990 estos intermediarios religiosos han sido objeto de coqueteos por organizaciones políticas de muy diversa índole.

De esta manera, los dirigentes evangélicos y pentecostales se han insertado en redes que cubren al conjunto del espectro social. De hecho, desde el jefe de

Estado hasta el diputado, la mayoría de los políticos profesionales usan los recursos ligados a su función para constituir redes o introducirse en redes clientelares cuyas ramificaciones se entremezclan, como lo ha mostrado Monclaire (1994) en el caso de Brasil.

En el marco de esta cultura política, se han desarrollado las prácticas mediadoras del dirigente evangélico y pentecostal con base en su capacidad de movilización de clientelas religiosas siempre más amplias. Los pastores pentecostales, quienes al inicio hacían, como lo indica Lalive d'Epinay (1975), la "huelga" de la sociedad global, se han transformado, con el crecimiento exponencial de sus Iglesias, en "vendedores de votos", en mediadores solicitados que intercambian el voto cautivo de sus fieles a cambio de cargos políticos subalternos, de la redistribución de bienes públicos o privados, del acceso a concesiones de radio o de cadenas de televisión, entre otros bienes.⁷ Con este mecanismo, los movimientos religiosos neocomunitarios que se apoyan en los pobres y los excluidos entran en relaciones clientelares de subordinación con el Estado y "buscan menos la realización de un conflicto que su integración social y política, lo que explica su radicalismo conservador en que se mezclan los más extremados discursos con un clientelismo de lo más utilitario" (Touraine, 1988, p. 257).

En este sentido, existe un paralelismo y una complementariedad entre la acción política y la acción religiosa

⁷ Freston (1994b, p. 551) lo observa: "*For pentecostals, the 'lost decade' meant that traditional effects of conversion (honesty, frugality and hard work) were not as efficient in producing upward social mobility*". Estas prácticas de negociación caracterizan a la Igreja Universal do Reino de Deus. Cf. *Courrier International*, París, 30 de marzo de 1995, núm. 230, p. 13.

que impide la solidaridad horizontal, autónoma, y refuerza la configuración vertical en provecho de los sectores oligárquicos. La debilidad de la sociedad civil es la consecuencia más grande de esta hegemonía, en la medida en que hace difícil la conformación de actores sociales independientes y autónomos ante los dos grandes pilares corporativistas: el Estado y la Iglesia católica. Sin embargo, en la medida en que el pentecostalismo y el evangelismo se convierten en una manera de evitar la hegemonía corporativista de la Iglesia católica, de donde provienen sus bases, conviene preguntarse si la confesionalización de la política con la creación de partidos y de movimientos políticos religiosos independientes no será una manera de reivindicar mayor autonomía por parte de ciertos sectores de la sociedad civil.

NEOCORPORATIVISMO Y CONFESIONALIZACIÓN DE LA POLÍTICA

Las disidencias religiosas pentecostales y evangélicas ofrecen un terreno privilegiado para la elaboración de alternativas políticas confesionales todavía embrionarias. Éstas se caracterizan por su fragilidad y su exterioridad frente al escenario político legítimo. Sin embargo, aunque se esperaba que las comunidades eclesiales de base católicas sirvieran de instrumento para la expresión política de los "pobres", son las sociabilidades sectarias quienes parecen cumplir esta tarea. Uno necesita preguntarse por qué.

Para contestar tal interrogante, se tiene que tomar en cuenta la no separación de lo político y de lo religio-

so en las prácticas del principal actor social de la región, la Iglesia católica. Incluso, ésta acaba de lograr la reconquista de sus vínculos privilegiados con todos los Estados latinoamericanos, poniendo así fin a más de siglo y medio de anticlericalismo liberal. Por otra parte, cabe tomar en cuenta que la modernidad política latinoamericana aparece como una modernidad paradójica. La nación populista, orgánica, segmentaria o étnica sigue oponiéndose al modelo de nación cívico, voluntario, contractual o electivo inscrito en las constituciones liberales. Más allá del marco jurídico secularizador, las prácticas sociales y aun las políticas no son seculares. La Iglesia católica interviene constantemente, ya sea como mediadora en los conflictos políticos o como principal oponente, en las medidas de modernización ética (aborto, divorcio, procreación) o de secularización (escuelas confesionales). Convendría analizar también la multiplicación de pequeños partidos católicos que se suman a la democracia cristiana, principal actor político confesional en la región, y el auge de políticos católicos, mediante el apoyo del movimiento de Renovación Carismática Católica.⁸ Sacerdotes católicos se presentan a

⁸ Cárdenas, 1992, p. 260; Iffly, 1993, pp. 99-100; Rouquié, 1987, pp. 252-259. La presencia católica en política es constante; por ejemplo, en Brasil, el grupo parlamentario ligado a la Renovación Carismática cuenta con dos diputados federales y ocho diputados estatales, y controla una cadena de televisión (Rede Vida). Cf. *Courrier International*, París, núm. 259, 19-25 de octubre de 1995, p. 40. En Colombia, la Iglesia católica buscaba establecer un nuevo concordato después de la Constituyente de 1991 (cf. *Excelsior*, México, 1994, p. 2). En México, desde la reanudación de las relaciones diplomáticas con el Vaticano, los obispos se inmiscuyen abiertamente en política. Cf. Bernardo Barranco V., "La 59 asamblea de los obispos", en *La Jornada*, México, 25 de noviembre de 1995.

menudo como candidatos, como ocurrió en 1994 en Colombia, donde diez de ellos fueron candidatos a alcaldías, y cuatro llegaron a ser electos, y en 1993, en Chile, con la candidatura del padre Eugenio Pizarro a las elecciones presidenciales por el Movimiento de Izquierda Democrática Allendista (MIDA). El liderazgo clerical no es nuevo, por cierto, en la historia latinoamericana; pero por primera vez se da una situación de competencia política confesional con el surgimiento de candidatos confesionales no católicos. La formación de partidos políticos confesionales evangélicos responde a tal situación, al intentar desplazar a la Iglesia católica de su relación privilegiada y aun exclusiva con el Estado, movilizándolo sus bases de la misma manera que lo hace la Iglesia católica con las suyas. Esta reivindicación explica la actitud de los pentecostales frente al régimen de Augusto Pinochet, quien les hizo vislumbrar la esperanza de transformarse, a su turno, en "Iglesia oficial", o el apoyo de Ríos Montt a los evangélicos de Guatemala, asegurándoles un reconocimiento inexistente de sus relaciones con el Estado. En particular en Chile, los evangélicos y pentecostales lograron conseguir del Estado dictatorial, desde septiembre de 1974, la celebración de un doble tedéum, el día del aniversario de la independencia del país, uno en la catedral metodista pentecostal, el otro en la catedral católica donde siempre se había celebrado pero donde el dictador no era bienvenido. Con la asunción del gobierno democrático, en marzo de 1990, se hizo imperiosa la necesidad de redefinir el futuro del tedéum "evangélico". Los pentecostales y su líder, el obispo Francisco Anabalón, presidente de su organismo cumbre, así como el Consejo de

Pastores, lograron imponer al gobierno la continuación de la doble celebración. En un país donde los pentecostales y evangélicos representan de 20% a 25% de la población, el gobierno democrático parece haber tenido que negociar y aceptar la situación que quería modificar para regresar al *statu quo* anterior a la dictadura.⁹

La multiplicación de actores religiosos plantea una situación inédita para el Estado. Hasta el decenio de 1950, el Estado en América Latina debía dialogar con un único interlocutor religioso, la Iglesia católica romana, poseedora de un monopolio religioso sobre la sociedad civil, y con la cual el Estado se veía obligado a negociar, en la medida en que todas las políticas de confrontación con la Iglesia y de privatización de lo religioso habían fracasado. En cambio, hoy día, el Estado tiene que identificar con precisión el universo de las organizaciones religiosas, lo que hace mediante la creación reciente de los departamentos de asuntos religiosos, que no existían hasta entonces. En la medida en que el Estado neocorporativista se distingue por mantener una larga tradición de cooptación de los movimientos sociales, los nuevos movimientos religiosos pueden también serlo. Éstos lo son con mayor facilidad en la medida en que ciertos Estados-partido han combatido con éxito el pluralismo político; pero pueden sentirse, hoy, amenazados en su hegemonía por la apertura democrática. Frente a una endeble representación partidista, la pluralidad religiosa puede servir de medio para la expresión de reivindicaciones por parte de ciertos

⁹ "Los Te Deum: centro de la polémica, los predicadores", en *Evangelio y sociedad*, Santiago, octubre-diciembre de 1991, núm. 11, pp. 24-27.

sectores de la sociedad civil. Esta pluralidad permite también facilitar alianzas coyunturales de oposición, como fue el caso en el Perú. En otras palabras, la multiplicación de diversos movimientos religiosos vuelve la tarea del Estado corporativista aún más ardua. De hecho, el interlocutor religioso es móvil, fraccionado, difuso, y por lo tanto se revela más difícil de movilizar de manera monolítica. Sin embargo, a menudo, el interés político de control de los actores religiosos encuentra el interés de los actores religiosos deseosos de utilizar en su provecho una relación privilegiada con el Estado, con el fin, a la vez, de obtener privilegios materiales y de combatir mejor a su principal adversario religioso, la Iglesia católica romana. Este doble interés explica la reciente aparición de estos "políticos de Dios" y de partidos políticos confesionales "evangélicos" en varios países de América Latina.

Al transformar el neocomunitarismo sectario en una expresión política, los movimientos religiosos evangélicos y pentecostales buscan asegurarse un efecto de negociación. Ésta se realiza en el marco del juego corporativista de reciprocidad y de redistribución vertical y asimétrica entre actores políticos legítimos y actores subalternos religiosos. Con la negociación del voto evangélico, los dirigentes religiosos tratan de asegurarse una relación privilegiada ante el Estado y de desalojar al poseedor tradicional de esta posición exclusiva, la Iglesia católica romana.

Frente al principal partido confesional católico de América Latina, la Democracia Cristiana, las alternativas políticas confesionales no católicas, todavía restringidas, pueden alcanzar cierta amplitud, en la medida en que

crecen sus clientelas potencialmente movilizables y que los dirigentes evangélicos y pentecostales adquieren poco a poco una experiencia política partidista. En este caso, uno puede preguntarse si la transformación religiosa en curso tendría la posibilidad de modificar las relaciones del Estado neocorporativista con la sociedad civil. Los "políticos de Dios" podrían utilizar lo religioso como un modo de rebasar los monopolios ejercidos por la Iglesia católica romana y ciertos Estados-partido en América Latina. La meta del Frente de la Reforma Nacional mexicano, organizado por la Confraternidad de Iglesias Evangélicas (Confraternice) en marzo de 1996, parece ser el de combatir al PRI "masón", al PAN "católico" y al PRD "marxista"; movimiento político que se propone la formación de un partido evangélico para las elecciones legislativas de 1997.¹⁰ Si tal hipótesis se revelara cierta, a través de la multiplicación de movimientos religiosos en competencia los unos con los otros, la sociedad civil se estaría suministrando los medios de una representatividad corporativista creciente, valiéndose de los mecanismos tradicionales de negociación en países donde la política se ha ejercido siempre de arriba abajo, con la captación de movilizaciones corporativistas. Según Couffignal (1994, p. 27), el periodo actual de transición democrática se caracteriza por tres rasgos: unos sectores siempre más importantes de la población "acceden libremente al sufragio porque el

¹⁰ Cf. Álvaro Delgado, "Los evangélicos promueven un partido político para participar en las elecciones de 1997", en *Proceso*, México, 27 de noviembre de 1995, núm. 995; "La iglesia evangélica irrumpe en el escenario político [...] del lado del gobierno", en *Proceso*, México, 11 de marzo de 1996, núm. 1010.

Estado, los partidos, los caciques ya no tienen los medios para mantener el clientelismo". Por otra parte, las sociedades latinoamericanas muestran una considerable atomización, ligada a la gran rapidez con que se suceden los cambios de modelos de desarrollo, lo que lleva a la desaparición de los mecanismos de regulación establecidos por el Estado nacional-populista. En fin, se puede observar una crisis de los partidos políticos tradicionales, cuya representatividad está puesta en tela de juicio, y el auge de nuevos actores sociales.

La proliferación de actores religiosos capaces de constituirse en actores políticos participa de este sorprendente dinamismo de la sociedad civil y contribuye a la transición democrática efectuada no según el modelo primario democrático del contrato, sino sobre la multiplicación de actores corporativistas en competencia. Cabe preguntarse si con eso América Latina podría pasar de un corporativismo de Estado a un "corporativismo societario", según la fórmula de Marqués Pereira (1994). Este acercamiento al concepto de corporativismo supone que no es tanto el carácter restringido de la representatividad lo que se vuelve central, sino más bien el intercambio político entre el Estado y unos grupos de intereses en cuanto a esta representación. Los rasgos que Philippe Schmitter (1992, pp. 34-35) atribuye al neocorporativismo, o sea un número limitado de grupos de interés, su obligatoriedad y su no competitividad, parecen quebrantados por el pentecostalismo. Éste se presenta de hecho como el primer movimiento social latinoamericano de gran amplitud, competitivo, no obligatorio y que representa los intereses de sectores sociales relativamente diversificados, rurales y ur-

banos. La experiencia política que van adquiriendo los dirigentes pentecostales podría conducir a la evolución de su posición, pasando de la tradicional de intermediario en el corporativismo de Estado a uno nuevo de mandatario en el corporativismo societario. La legitimidad tanto del actor religioso como del político lo obliga a actuar y a hablar en nombre del grupo que representa. A la vez, el hecho de ser reconocido por la sociedad como un interlocutor representativo por el crecimiento mismo de sus bases religiosas, reviste a este actor de legitimidad institucional. Es en el entronque de estos dos tipos de legitimidad donde el actor religioso evangélico y pentecostal podría ubicarse en la posición de mandatario, contribuyendo así al proceso de "transición democrática".

CONCLUSIÓN

Como lo señala Alain Rouquié (1987, p. 112), América Latina es un "extremo Occidente". Estamos frente a sociedades que son parte de Occidente, pero "cuya herencia social es otra". En este sentido cabe explicar los pentecostalismos a partir de la cultura y del terreno mismo de la exclusión social de donde surgen, en continuidad con la cultura política corporativista. En lugar de ser portadores de una privatización de las creencias y de una individualización de los comportamientos religiosos, son actores colectivos nuevos que ligan lo religioso y lo político. En eso, elaboran estrategias que buscan movilizar al actor colectivo construido en la sociedad sectaria de manera autónoma. Esta autonomía, frente a la regulación religiosa católica del campo reli-

gioso vigente hasta hace poco, es una innovación mayor. Esto implica un cambio en las dinámicas de representación. De hecho, hasta el decenio de 1950 la mayoría de los consumidores de bienes simbólicos de salvación aceptaban la necesaria mediación del clero católico. Hoy día, éstos se oponen a dicha regulación, al diversificar sus vínculos religiosos. Esta nueva situación y el modelo corporativista que impregna a los nuevos movimientos religiosos acarrea un hecho político distinto, una confesionalización de la política. Con el fin de combatir el monopolio mantenido por la Iglesia católica romana en su relación privilegiada con el Estado, los nuevos movimientos religiosos reivindican a su vez un reconocimiento por parte del Estado neocorporativista. Mediante estas estrategias de competencia, paralelas con las de la Iglesia católica romana (y probablemente con la de otros movimientos religiosos, como las federaciones religiosas afrobrasileñas para Brasil), los actores colectivos movilizados por estos nuevos movimientos religiosos buscan elaborar una relación clientelar con el fin de obtener tanto provechos materiales como simbólicos. Al esperar así modificar finalmente su posición subalterna en el campo religioso, construyen un discurso y una práctica que son no tanto una "protopolítica de la alabanza y del don", como lo adelantó Corten, sino una política de la mediación. Con la multiplicación de actores religiosos en competencia surge la posibilidad de un neocorporativismo societario, donde el intermediario religioso podría transformarse en mandatario. Asimismo, la crisis de legitimidad que experimentan los partidos políticos tradicionales, los obliga a entrar en competencia con nuevas organi-

zaciones políticas, como por ejemplo con las organizaciones partidistas confesionales evangélicas y pentecostales. Entre todas las nuevas asociaciones religiosas, las más dinámicas parecen ser las pentecostales, porque recrean potentes lazos comunitarios sobre la base de la libre adhesión de sus miembros. Estas nuevas sociabilidades religiosas permiten organizar nuevas redes de solidaridad y, al articularse con organizaciones políticas confesionales, tienden a tomar a su cargo la expresión de reivindicaciones frente al Estado.

VII. EL SENTIDO DE LA MUTACIÓN: RELIGIÓN, DESARROLLO, CATOLICISMO

UNA comprobación se impone al considerar la desregulación progresiva del campo religioso latinoamericano. Cuanto más progresan la urbanización y la modernización económica de América Latina, mayor es la distancia entre las elites ilustradas y las poblaciones depauperadas cuya religiosidad se transforma bajo el impacto de sociedades sectarias de distinta índole. En este sentido América Latina se distingue radicalmente de Europa. En ésta, el proceso de industrialización y de "desruralización" se acompañó de una secularización que restringió lo religioso a la libertad individual y a la privacidad de las conciencias. La educación generalizada y la erradicación del analfabetismo fueron potentes factores para este cambio. Al declive de las prácticas religiosas se sumó una indiferencia religiosa masiva que apenas hoy día se encuentra reformulada por el "regreso" de una religiosidad ecléctica sobre los márgenes y los fracasos de la modernidad. En los reducidos espacios que quedan fuera del dominio de la racionalidad instrumental, crecen todavía las ofertas simbólicas de salvación. En la Europa secularizada, la búsqueda del sentido religioso sigue vigente, pero sólo ahí donde la modernidad no ofrece respuestas satisfactorias, y ello sin poner en tela de juicio los logros y los principios de la misma modernidad religiosa.

En cambio, la situación religiosa de América Latina es radicalmente distinta. La modernidad ha sido impuesta por las minorías ilustradas, sin que las masas tengan acceso a una educación secularizadora, o cuando lo tuvieron, como por ejemplo en los países del Cono Sur, la depauperación creciente de estos 20 últimos años ha creado de nuevo una distancia insalvable entre la cultura oral de las masas y la cultura escrita de las elites. En estas sociedades duales y dependientes, lo religioso permanece como el vehículo principal de la cultura, cuyo modo de expresión es la oralidad sagrada. Por eso, conviene preguntarse si se puede hablar de "refugio de las masas" para designar prácticas y creencias religiosas que se inscriben en el universo de la dualidad cultural latinoamericana y que son una expresión genuina de las poblaciones latinoamericanas. Los pentecostalismos siguen pautas idénticas a lo que se ha llamado el "catolicismo popular". Pero más que de "lo popular" se trata del universo de la oralidad, que se opone a la cultura letrada. Este universo religioso de la oralidad ofrece respuestas simbólicas y prácticas a los problemas vividos por las masas. Lo hace a su modo el catolicismo de las devociones. De igual manera, los nuevos movimientos religiosos facilitan la continua formación y renovación del sentido para sectores sociales que no pueden racionalizar de otra manera el sufrimiento y la marginalización a que están sometidas. Estos movimientos ofrecen respuestas concretas a la pobreza, que niegan por la eficacia de sus prácticas colectivas. Por eso las prácticas religiosas se mantienen elevadas. Aun cuando no se tienen datos en cuanto a tasas de práctica, se impone la idea de que los pueblos latinoamericanos se conservan

eminentemente religiosos. Los signos de la vida religiosa activa se perciben por doquier, en los templos, en las calles, en las peregrinaciones hacia los santuarios, en las cruzadas pentecostales, en los medios de comunicación. Y sin embargo, algo está cambiando con la desertión de millones de latinoamericanos del control de la Iglesia católica. Los científicos sociales tienen que interrogarse sobre los efectos sociales de tal cambio y de su posible impacto sobre el desarrollo económico y social. ¿El abandono de las devociones católicas, la adopción de creencias y prácticas pentecostales y evangélicas en competencia con religiones afroamericanas revitalizadas no corresponderá al proceso de racionalización de las creencias y de las prácticas que acompañó a la modernidad europea? Por lo tanto, vale la pena discutir el tipo de modernidad que vive América Latina interrogando la función de la mudanza religiosa, y en particular el sentido de la difusión masiva de prácticas y de creencias pentecostales y evangélicas. ¿Corresponden éstas al proceso que encaminó al protestantismo puritano del siglo XVII, al cual Max Weber otorgó una importancia decisiva en la expansión del espíritu del capitalismo? La discusión merece establecerse, pues en muchos estudios recientes sobre la "explosión pentecostal" (Willems, 1968; Martin, 1990) se encuentra, de manera implícita o explícita, la tesis weberiana. El razonamiento es el siguiente. Si América Latina se está "protestantizando", ¿no será precisamente el signo de una reforma religiosa que podría servir de ética para un afianzamiento del desarrollo económico y social de la región? ¿La pluralidad religiosa que caracteriza al campo religioso no será el signo de una secularización que re-

mite la religión a la libre opción individual? ¿No estará pasando América Latina, con el fin del monopolio católico, de la intolerancia religiosa a un pluralismo benéfico para la sociedad civil y, por ende, para la sociedad política?

Para contestar a tales preguntas, se necesita recordar primero la tesis planteada por Max Weber hará unos 90 años. ¿Existirá una posible explicación paralela que tienda a probar que un proceso similar a la articulación entre religión puritana y economía capitalista está ocurriendo en América Latina? En este sentido se tendrá que verificar esta hipótesis considerando los efectos de doctrina y los efectos de organización que producen los nuevos movimientos religiosos de tipo pentecostal y evangélico. Entre los efectos a considerar, se tendrá que examinar igualmente las consecuencias de tal cambio sobre la Iglesia católica romana misma.

LA TESIS WEBERIANA

Para empezar esta discusión se requiere recordar la demostración de Max Weber expresada en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, publicado en 1904 y 1905 en Alemania. Vale la pena tener también como referencia el breve artículo complementario que Weber redactó en 1906 con el título "Las sectas protestantes y el espíritu del capitalismo". Resulta necesario descartar de antemano una simplificación abusiva que tienda a reducir el argumento a la simple relación causal entre protestantismo y capitalismo. De ninguna manera pretendió Weber dar una explicación determinista y espiri-

tualista que hubiera sido el contrapeso a la interpretación marxista que define el desarrollo capitalista a partir de una lectura materialista de la producción en la sociedad.

Weber se planteó ante todo la cuestión del porqué de la singularidad de la civilización occidental, en el marco de su sociología de la racionalización. Él encuentra esta singularidad en un proceso de racionalización que afecta a todas las esferas de la sociedad. Está de acuerdo en considerar que el desarrollo del racionalismo económico depende de la técnica y del derecho racional, pero también de las disposiciones de los actores sociales para adoptar ciertos tipos de conducta racional. En el pasado, las creencias mágicas representaron un obstáculo mayor para la difusión de un comportamiento económico racional. Por lo tanto, Weber se interesa por plantear la siguiente pregunta: ¿de qué manera ciertas creencias religiosas determinan la aparición de una "mentalidad económica"?; lo que llama el *ethos* de una forma de economía. Para demostrar esta posible articulación, Weber observa la relación entre el espíritu de la vida económica moderna y la ética racional del protestantismo ascético.

Siguiendo el método típico ideal que forjó, Weber construyó un modelo interpretativo que acentúa unilateralmente ciertos elementos de la realidad, para así facilitar una posible interpretación de la correlación que pretende establecer. Para eso tuvo que indagar, en la tradición protestante, aquellos elementos que parecían corresponder a la hipótesis que formuló a partir del análisis comparativo de la relación entre la riqueza de poblaciones católicas y protestantes del país de Bade,

en el sur de Alemania, a fines del siglo XIX. Las estadísticas escolares mostraban que los protestantes, minoritarios en aquella región, presentaban una marcada tendencia a efectuar estudios superiores y luego a obtener empleos más afines con la economía y así beneficiarse de una posición económica y social más holgada que la de los católicos. Buscó entonces la raíz de tal actitud característica del comportamiento económico de los protestantes. Encontró revelador, entre distintos documentos relevantes, un texto del siglo XVIII redactado por Benjamin Franklin, que ponía en relación el afán de enriquecimiento y el recurso a principios éticos para justificar un comportamiento económico racional que se podía resumir en el lema "el tiempo vale dinero". Observaba que las consideraciones de Franklin tenían sin duda un tinte utilitarista, pero que presentaban el hecho de ganar dinero como el fruto de un deber que se cumple en el ejercicio de un oficio. Por lo tanto, se planteó la siguiente pregunta: ¿cómo la actividad de ganar dinero pudo transformarse en el ejercicio de un oficio, en el sentido dado por Franklin?

Le faltaba a Weber mostrar que la concepción del trabajo que tenía Franklin, representativa de su época y de su sociedad, tenía su raíz en la doctrina misma forjada por los reformadores protestantes del siglo XVI, Martín Lutero y Juan Calvino. En Lutero subrayó la revolución semántica del concepto de oficio, en alemán *Beruf*, que desde entonces se entendió como profesión-vocación, como oficio y llamado a la vez. Esta categoría, Weber la relacionó con la de "predestinación", formulada por Juan Calvino, por la cual el hombre encuentra su salvación en el cumplimiento de un deber enraizado

en el imperativo categórico del llamado divino a ejercer un oficio. Para Weber esta doble raíz doctrinal tuvo, indirectamente, efectos sociales decisivos en la conformación de las sociedades puritanas del siglo XVII. Los efectos sociales de las doctrinas de Lutero y Calvino fueron las sectas ascéticas, portadoras de una nueva visión del hombre y de la sociedad. En ellas, el individuo estaba motivado para controlar metódicamente su estado de gracia en su propia conducta, impregnada así de ascetismo. El ascetismo intramundano que caracterizó a estas sociedades religiosas fue portador de un potente espíritu emprendedor capitalista y de un uso racional de la riqueza y del dinero, que ya no se gastaba en lujos y fiestas dispendiosas, sino que se reinvertía constantemente con el fin de rendir gloria sólo a Dios. Según Weber, este principio ético fue determinante para la formación del espíritu del capitalismo, porque tuvo efectos psicológicos; sirvió para desinhibir la ética tradicional del deseo de adquirir, sustituyéndola por una ética portadora de un fin racional, lo que llevaba al puritano a ser un hombre laborioso. Por cierto, Weber comprobaba que este espíritu ya "abandonó su jaula" y que el capitalismo contemporáneo ya no se explicaba por su relación con una ética. Pero para el surgimiento de un espíritu económico emprendedor y racional, la ética protestante fue decisiva en el momento histórico del nacimiento de la modernidad.

Esta tesis ha provocado una interminable discusión que prosigue hasta hoy (Disselkamp, 1994). Sin embargo, la virtud de Weber consiste en haber puesto en correlación los contenidos doctrinales de un corpus religioso y unas mentalidades económicas, un espíritu del

capitalismo. Otro aspecto del acercamiento weberiano ha sido subrayado por Disselkamp y se ubica en los efectos organizativos y no sólo doctrinales del protestantismo ascético, que Weber subraya en el artículo posterior a la tesis, donde estudia más bien a las sectas estadounidenses. Ahí da cuenta del surgimiento del espíritu del capitalismo no sólo como efecto de una doctrina, sino más bien como efecto de la sociabilidad sectaria misma, como fruto de esta forma peculiar de organización que es la secta. Como asociación voluntaria, la secta descansa sobre un principio de selección de sus miembros, que funciona como una manera de otorgarles un certificado de credibilidad, de integridad y de honestidad; la secta sirve así como factor de discriminación social, apartando individuos que adquieren un reconocimiento social, directo o indirecto. Las sectas en los Estados Unidos tuvieron la función de aislar actores sociales, quienes lograron así una ascensión social hacia los círculos de los pequeños emprendedores capitalistas. La secta puritana fue un lugar de educación y favoreció la difusión de un estilo de vida propicio al capitalismo. Por lo tanto, como instancia de control social, la secta puritana ha sido un modo de organización favorable a la difusión del espíritu del capitalismo.

Al considerar los análisis weberianos en torno a la relación entre el protestantismo ascético y el espíritu de una forma de práctica económica racional, el capitalismo, se puede comprobar que se toman en cuenta dos dimensiones: los efectos de la doctrina religiosa y los efectos de la organización religiosa. Son dos elementos claves que retomaremos para medir la posible relación entre pentecostalismo y desarrollo en América Latina.

Cuando uno se adentra en el cambio religioso que ocurre en América Latina e interroga los movimientos religiosos de mayor difusión, los pentecostalismos latinoamericanos, parece difícil dar cuenta de una doctrina codificada sistemáticamente. No existe un corpus de textos redactados por teólogos pentecostales como se han manifestado en unos escritos producidos por "teólogos de la liberación", católicos y protestantes. Los pentecostalismos son religiones orales. Como lo consigna Hollenweger (1979, p. 130), "el medio de comunicación no es la definición, sino la descripción; no es la noción definida, sino la narración; no es la teoría articulada, sino el testimonio; no es la formulación de conceptos, sino la celebración; no es el informe del consejo de administración, sino el refrán cantado por todos; no es el tratado filosófico, sino el programa de televisión". Las religiones orales pentecostales son una yuxtaposición de credos que se distinguen más por tabúes y prohibiciones corporales, alimentarias y vestimentarias que sirven para diferenciar el grupo religioso de otros grupos rivales y fundamentalmente del imaginario católico romano. La mayoría de los pentecostales se muestran incapaces de enunciar los matices doctrinales que los diferencian de otros grupos, pero todos conocen las diferencias de prohibiciones, en particular en lo que toca a la manera de vestir. Desde un punto de vista doctrinal, los pentecostalismos suprimen todo el universo católico de las devociones a los santos y la mariología. En este sentido son mucho más radicales que las religiones afroamericanas o indoamericanas, que integraron e incorpora-

ron santos y vírgenes a sus referencias simbólicas propias en un sistema dual de divinidades.

De esta manera, los pentecostalismos parecen superficialmente en continuidad con el protestantismo, cuya crítica del catolicismo pasó por la erradicación de la mediación de los santos. Sin embargo, esta continuidad se manifiesta más por la ruptura con las devociones católicas que por la adopción de la racionalidad del protestantismo histórico; tuvimos que comprobar que las prácticas pentecostales se inscriben todavía en el universo de las religiones populares latinoamericanas al rescatar las prácticas chamánicas reformuladas en la triple expresión glosolálica, taumatúrgica y exorcística. Los demonios y los espíritus malignos están bien integrados en su discurso simbólico, en la medida en que la figura del Cristo que rescatan es la del sacademonios y del milagrero. De igual manera, del corpus bíblico seleccionan el fenómeno más afín con la oralidad, la tradición del pentecostés, cuando el "Espíritu" cayó sobre la primera comunidad cristiana. En este sentido, los pentecostalismos son los continuadores de una tradición religiosa oral latinoamericana, de la cual heredan tanto su doble inscripción en la tradición cristiana milenarista como en la tradición chamánica.

Así, los pentecostalismos latinoamericanos se mantienen distantes del protestantismo histórico, tanto del siglo XVI como del contemporáneo. De hecho, los protestantismos históricos (*cf.* Willaime, 1992) rompieron tanto con el catolicismo ritual de la mediación como con las prácticas mágicas, y se centraron exclusivamente en la relación hermenéutica con un texto sagrado, afirmando la radical distancia entre la divinidad y el hom-

bre. Esta ausencia de mediación tuvo como consecuencia liberar al creyente de todo intento de apropiarse de la divinidad y lo destinó para una acción positiva en la sociedad. Estos protestantismos fueron, y siguen siendo, una religión de cultura escrita, y sirvieron en América Latina a la integración social de sectores pujantes liberales desde la segunda mitad del siglo XIX que tuvieron acceso, por las redes escolares protestantes, al mundo moderno. Constituyen una religión "fría", de cultura escrita. En cambio, los pentecostalismos latinoamericanos son movimientos entusiastas, "calientes", que ofrecen una cultura oral de la mediación más directa que la católica, porque el mediador ya no es el santo ni una jerarquía compleja y pesada, sino el propio poseedor del carisma, el dirigente religioso capaz de sanar, de curar, de expulsar demonios.

Estas diferencias fundamentales con el catolicismo devocional y con la cultura protestante hacen de los pentecostalismos latinoamericanos una religión autóctona, propia, que de hecho tiene tal dinamismo que logra exportarse al mundo.

Por lo tanto, parece difícil poder aislar en los pentecostalismos latinoamericanos las características doctrinales que Weber pudo encontrar en los protestantismos puritanos. Ni la categoría luterana de *Beruf*, ni la idea calvinista de "predestinación" están presentes en estas religiones orales latinoamericanas. El ascetismo intramundano que predispuso a los puritanos hacia un estilo de vida propicio al espíritu emprendedor parece también ajeno a tales movimientos. Hemos subrayado que son movimientos de pobres y que las encuestas revelan que se encuentran entre los menos alfabetizados

entre las poblaciones marginadas de América Latina. Lalive d'Epinay, al observar a los pentecostales chilenos a fines del decenio de 1960, tuvo también dificultad para encontrar los efectos doctrinales característicos del protestantismo, al recalcar que en el marco de estos movimientos evangelizadores

el signo visible de la elección no es el éxito material, sino el éxito en el anuncio del mensaje y en la regeneración moral. El progreso no es en sí un valor esencial y el trabajo tampoco. Se mira más bien el trabajo como ligado al mundo del pecado, porque para ir a trabajar hace falta salir del recinto protector de la comunidad religiosa [Lalive d'Epinay, 1968, p. 188].

¿Sin una ética del trabajo, tendría sin embargo el pentecostalismo ciertas manifestaciones de ascetismo cuyas consecuencias llevarían a cierto bienestar? En primer lugar, aquí también cabe subrayar lo que Lalive d'Epinay anticipó: nada permite probar que las capas sociales bajo influencia pentecostal ahorren más que los ajenos a su influencia. Los pentecostales sobreviven gastando, como los demás, todos sus ingresos en el marco de la economía informal, en la que los pastores y sus familias manifiestan una marcada tendencia al negocio. Por cierto, algunos dirigentes, como el "obispo" Macedo, han levantado emporios económicos; se nota una cierta habilidad económica en la tercera o cuarta generación de cuadros religiosos pentecostales como esos urbanistas, arquitectos e ingenieros de la Iglesia de la Luz del Mundo en México, quienes ofrecen crear colonias idénticas a la matriz, conocida como

"la hermosa provincia", con "escuelas, hospitales, instituciones crediticias, centros recreativos y culturales". Pero la prosperidad que simbolizan no es el fruto de una ética, sino el resultado de una apuesta y de una acción divina lograda por el trueque entre el intermediario que otorga poder y los adeptos que para conseguirlo ofrecen donativos.

Desde hace unos años se está popularizando un *ersatz*, un sustituto, de la ética protestante, bajo el concepto de "teología de la prosperidad". En muchas ciudades se han organizado, sobre el modelo de una organización similar a la estadounidense, "sociedades de hombres de negocios del pleno evangelio". Hace falta estudiar este tipo de asociación, que lejos de reagrupar industriales, interesa más bien a los propios pastores pentecostales y evangélicos, otorgándoles un acceso a hoteles, donde las recepciones imitan las del mundo empresarial. De hecho, esta llamada "teología" se traduce en lo que se experimenta como "corriente de la prosperidad" en la Iglesia Universal del Reino de Dios (IURD). La lectura atenta de la sección correspondiente de su semanario y de los testimonios recogidos claramente señalan la comprensión mágica de la prosperidad, que no descansa en una pedagogía ascética del esfuerzo, sino en el poder divino capaz de ser orientado por la participación en los cultos pentecostales que ofrecen "una prosperidad al alcance de todos en la corriente de los empresarios". Como lo narra la *Folha Universal*, semanario de la IURD, "el desempleo, la falta de alojamiento, las dificultades financieras y la miseria no son ya problemas para las personas [...] que han vuelto sus ojos en dirección del Señor Jesús, confiando en que

Él es la única solución para cualquier problema" (*Folha Universal*, São Paulo, domingo 24 de septiembre de 1995, p. 5). Los beneficiarios de tal prosperidad narran cómo han podido comprar o aun vender algún departamento o recibir la ayuda económica inesperada de amigos después de haber asistido a esta "corriente". En este sentido, la "teología de la prosperidad" ofrece un marco para imaginar y solicitar el milagro como solución a los problemas sociales.

En cambio, el acto religioso de intercambio entre el poseedor del carisma y el sujeto religioso corresponde a una práctica fundamental del poder en las sociedades latinoamericanas, la del don. En el pentecostalismo esa práctica es similar a la del catolicismo popular. Pero en lugar de enriquecer las cajas de la Iglesia católica romana, vuelve ricos a los intermediarios religiosos de mayor carisma, a tal grado que los más exitosos han tenido que explicar un enriquecimiento tan rápido, cuestionado por la prensa. Lo que puede leerse como una manipulación de la buena fe del pueblo es más bien el ejercicio riguroso de la reciprocidad, que se inscribe en la práctica del don. Sin embargo, frente a la sospecha desatada de enriquecimiento ilícito, algunas de estas empresas religiosas tan exitosas han tenido incluso que intentar combatir esta imagen desarrollando obras sociales y dándole una amplia publicidad en sus periódicos. Hoy día, para los pobres de las periferias urbanas de América Latina, el mejor negocio es levantar una sociedad religiosa pentecostal. La fuerza del carisma se transforma en un negocio cuyo fundamento es una relación de reciprocidad sellada por el don, pero no fundada en una ética.

Sin embargo, la doctrina pentecostal y evangélica conlleva cierto rigorismo moral, en la medida en que prohíbe con rigor ciertos hábitos y costumbres populares juzgadas "mundanas", en particular la ingestión de alcohol, el consumo de tabaco, la prostitución, las drogas y todo tipo de vicios. Hemos visto de qué manera la prohibición del alcohol, en particular en el contexto étnico, es un potente elemento de ruptura con los mecanismos de dominación ligados a la fiesta católica popular y al consumo ritual de la bebida alcohólica. Esta "huelga social" condicionada por prohibiciones religiosamente sancionadas tiene efectos positivos para las poblaciones étnicas, así como para los sectores marginales de las periferias urbanas. De igual manera, Brusco (1994), en su estudio sobre los pentecostales colombianos, ha mostrado los efectos benéficos del pentecostalismo para la recomposición de la familia y de un cierto equilibrio en la relación mujer-hombre que rompe con el machismo tradicional. Por cierto, la común adhesión religiosa fortalece el lazo familiar debilitado, pero se puede cuestionar la generalización de tal explicación en cuanto a la modificación del machismo cuando se comprueba el carácter típicamente autoritario y corporativista del liderazgo pentecostal. ¿Cómo un movimiento podría modificar a la larga el machismo en la casa cuando no lo hace en la iglesia? El pentecostalismo permite reequilibrar las relaciones de la pareja, pero no rompe con el machismo, que mantiene por la movilización carismática y autoritaria que crea y necesita para reproducirse.

Una cuestión fundamental es saber si este rigorismo moral puede desembocar en un ahorro propicio para

una inversión educativa en los hijos, susceptible de provocar un ascenso social progresivo. No existen estudios comparativos entre poblaciones católicas y pentecostales que puedan asentar tal hipótesis. Más bien, se puede observar que, al contrario del protestantismo histórico latinoamericano del siglo XIX, el pentecostalismo y la corriente evangélica no han hecho una prioridad del establecimiento de amplias redes escolares. También puede ser útil referirse de manera comparativa al metodismo inglés de principios del siglo XIX. Éste creció entre los sectores obreros nacientes, como lo han observado historiadores ingleses (Thomson, Hobsbawm, Lacqueur). Si bien, en sus inicios, el metodismo no parece tampoco haber levantado escuelas, el culto metodista fue él mismo un lugar de inculcación del hábito de la lectura y del estudio a través de las "escuelas dominicales", donde se conformó una cultura obrera escrita y popular. Al contrario, el pentecostalismo y el movimiento evangélico pentecostalizado no ponen en sus cultos el acento en el modelo de la "escuela dominical", cuya disciplina en el estudio bíblico se contradice con el entusiasmo pentecostal. Si han proliferado escuelas, éstas consisten más bien en institutos bíblicos, y no seminarios teológicos de cierto nivel, que tienen como objetivo mantener el control sobre los futuros cuadros del movimiento, y que ofrecen una formación bíblica fundamentalista y acrítica, proporcionada rápida y superficialmente. Por otra parte, signo de la articulación con una hipermodernidad de los medios, estos sectores religiosos han levantado por doquier "universidades evangélicas", que de universitario tienen sólo la superabundancia de títulos de licenciados y docto-

res que ofrecen generosamente. Participan así en la multiplicación de actores religiosos con seudotítulos "académicos", con lo que buscan ampliar su efecto de imposición al llegar a ser a la vez "obispos" y "doctores". En sociedades como las latinoamericanas, que siguen fascinadas, por su herencia hispánica, por la formalidad jurídica del título, el líder religioso se beneficia así de un doble prestigio: el prestigio "natural", fundado en su carisma, y el prestigio "legal", ligado al título "académico"; pero carece de una educación crítica.

LOS EFECTOS DE LA ORGANIZACIÓN

Si resulta difícil sustentar, en la doctrina, la existencia de un núcleo ético que por sí mismo fomente una cultura racional y un comportamiento económico nuevo, cabe preguntarse si la organización sectaria en sí ofrece condiciones para un mejoramiento económico de los pobres. La comunidad sectaria es fundamentalmente un espacio de (re)organización social primaria. Para familias que han perdido todo tipo de vínculos tradicionales, el espacio comunitario pentecostal les permite establecer un nuevo tipo de lazo fundado en la confianza y en la solidaridad. A la sociedad global del mundo de la exclusión donde se vive la confrontación con el otro en la lucha por la sobrevivencia, la sociedad pentecostal y evangélica ofrece una hermandad, el acceso a una ayuda recíproca, que se beneficia de las redes relacionales reconstruidas.

Así, los templos pentecostales son espacios en torno a los cuales circula la información para la resolución

de los problemas de la vida diaria engendrados por la miseria, y en particular sirven de espacio de acceso a empleos posibles. De hecho, tanto los testimonios de empresarios como los de observadores tienden a aceptar la idea de que el trabajador pentecostal es más honesto que cualquier otro. La secta otorga así, a sus miembros, un voto de credibilidad que les facilita el acceso al mercado del empleo subalterno. Sobre esta fama de "creyente", las mujeres pentecostales son trabajadoras domésticas muy solicitadas, porque "no roban", y a los hombres se les aprecia para los servicios domésticos o fabriles sobre el mismo principio.

Algunos han querido ver en la secta pentecostal un espacio de individualización de las creencias. La conversión desembocaría en el fortalecimiento de una piedad individual y la organización sectaria sería el lugar de elaboración de una relación personal con la divinidad. En este sentido, la secta sería un potente fermento de actitudes racionales desde un punto de vista social, en la medida en que favorecería la autonomía del sujeto, tal como pudo ocurrir en las sectas puritanas. Esta apreciación parece totalmente equivocada en cuanto a América Latina, porque no se entiende el pentecostalismo a partir de la cultura política y religiosa que lo informa. La secta pentecostal es más bien un espacio fusional, el lugar en el cual en el discurso de la alabanza se diluye la individualidad. El pobre urbano "individualizado" por la economía neoliberal viene a reconstruirse como actor colectivo en la secta. Estamos frente a movimientos de defensa comunitaria cuya principal función consiste en asegurar la sobrevivencia de sus miembros y la lucha en contra de la desorganización

producida por una situación de crisis. La conversión que experimenta el sectario le sirve para integrar la libre circulación colectiva del carisma en torno a la figura emblemática de la secta, su dirigente. En este sentido, la piedad pentecostal es un potente medio de creación de una identidad comunitaria. En lugar de fomentar el espíritu religioso individualizado propio del capitalismo, la secta pentecostal fortalece un repliegue sobre la solidaridad local y familiar corporativista que lleva a acciones colectivas de defensa y de sobrevivencia que se apoyan sobre las creencias. Con la adhesión a la secta, se consigue el acceso colectivo a la salud "divina", o sea paralela e informal; se logra el acceso colectivo a un lenguaje, la glosolalia, pero derrotado e inaceptable para la sociedad dominante; se tiene el acceso colectivo a una tradición escrita, la Biblia, pero transformada en objeto protector.

Por cierto, este conjunto de mediaciones, articulado al rigorismo a que inducen las doctrinas, facilita un mejoramiento relativo del nivel de vida de las poblaciones pentecostales, como lo han observado varios antropólogos en el contexto étnico; pero este itinerario es más la transición de la miseria a la pobreza que una salida del "mundo de la sangre", que Touraine (1988) opone al "mundo de la palabra", metáfora del dualismo que estructura a las sociedades latinoamericanas.

En este sentido, los efectos organizativos de la secta son muy concretos y positivos para la gestión de la vida diaria del marginado, pero sin que permitan una dinámica de cambio hacia un modelo puritano de individualización y de racionalización económica. Como fuerza comunitaria, la secta pentecostal y evangélica ofrece la

posibilidad de construir actores colectivos, y como lo hemos visto en el capítulo VI, sirve para crear al dirigente religioso como intermediario político. A la vez, hemos subrayado cómo la secta intenta, a través de este recurso al mecanismo político corporativo, combatir la organización religiosa monopolizadora de los bienes simbólicos de salvación, la Iglesia católica romana, para privarla de su relación privilegiada con el Estado. Sin embargo, el mayor efecto de la doctrina y de la organización parece dirigirse hacia la propia Iglesia católica. Las organizaciones pentecostales y evangélicas han logrado su mayor éxito: infiltrar a la Iglesia católica romana, "pentecostalizando" al catolicismo latinoamericano.

LA "PENTECOSTALIZACIÓN" DEL CATOLICISMO LATINOAMERICANO

Al centrar la atención sobre los actores religiosos no católicos se suele perder de vista el análisis del propio campo religioso católico. La Iglesia católica romana en América Latina está viviendo momentos de desaciertos frente a la enorme ola pentecostal y evangélica, que se reflejan en las cartas pastorales y los encuentros que fomenta por doquier condenándola. Las autoridades católicas no tuvieron dificultad en acabar con el mayor movimiento contestatario interno que hayan conocido, el de la Teología de la Liberación y de las comunidades eclesiales de base. Era un "enemigo" fácil de ubicar y de controlar por el simple peso jerárquico, con el cual no rompieron los "liberacionistas". En cambio, el enemigo pentecostal y evangélico es difícil de delimitar

por el carácter fisíparo de los movimientos y por su bajo nivel de codificación doctrinal. Mientras una teología puede condenarse y sus libros prohibirse, la religión oral no tiene límites. Se infiltra y permea los sectores sociales que constituye el "pueblo de los pobres", este mismo sector que la Iglesia católica no quiso perder. Pero mientras ella hacía la "opción preferencial por los pobres", éstos hacían su opción preferencial por el pentecostalismo. Hoy el pentecostalismo ya no conoce fronteras y ha invadido a la propia Iglesia católica con el movimiento de Renovación Carismática Católica. Paradójicamente, el pentecostalismo católico pretende servir de baluarte en contra del catolicismo radical de las comunidades eclesiales de base y aparece como el mejor medio para combatir a las sectas, pero puede ser, a la vez, un verdadero caballo de Troya.

De hecho, la Iglesia está recurriendo a dos medios para contener el avance pentecostal: reavivar las prácticas de devoción y estimular el desarrollo de la Renovación Carismática Católica. El catolicismo de devoción es el catolicismo sin sacerdotes que siempre ha existido en América Latina pero que el clero ilustrado por la reforma del Concilio Vaticano II quiso barrer. Se caracteriza por un conjunto de prácticas religiosas en torno a la veneración de algún santo o santa, que a través de los ritos de promesa llevan al milagro o al castigo. Se trata de un catolicismo emocional que enfatiza comportamientos mágicos, fiestas y ritos articulados a la creencia en los demonios. Así, las imágenes de santos regresan sobre los altares, las prácticas rituales tradicionales como las bendiciones de casas, de coches, de personas, de animales, de enfermos, de aguas y objetos, se reanu-

dan; el rosario vuelve a recitarse en familia; las masas son movilizadas con novenas, procesiones y peregrinaciones. Las misas especiales por la salud, la familia, los muertos, las almas o por acciones de gracia reviven. A la vez, las asociaciones católicas de laicos son revitalizadas, como las Congregaciones de María, los Legionarios de Cristo, el Opus Dei, el Apostolado por la Oración. La lucha en contra de las sectas pasa también por la reafirmación del vínculo intrínseco entre catolicismo y nacionalismo, recurriendo a los símbolos religiosos nacionales para prohibir la entrada de sectarios en domicilios católicos. Esta reacción católica es la del catolicismo integrista. Éste parecía relegado a un segundo rango frente a las prácticas modernizantes de la Acción Católica para los moderados y de las comunidades eclesiales de base para los progresistas. Reaparece hoy como una reacción desesperada frente a la mutación religiosa de la región.

A la par con esta restauración católica integrista, se expande el movimiento de la Renovación Carismática Católica, introducido por el clero regular estadounidense en América Latina como respuesta a la expansión pentecostal. Se intenta seguir pautas que ya han sido puestas en marcha por el clero católico en los mismos Estados Unidos. La base de este movimiento son grupos de oración, organizados en las parroquias, por núcleos de 10 hasta 50 fieles reagrupados cada semana en un ambiente de intensa emoción de tipo pentecostal, con cantos, aplausos, glosolalia, testimonios y curación. Este tipo de práctica toma regularmente dimensiones mayores a través de retiros espirituales en la parroquia o en la diócesis. Este esfuerzo culmina en grandes encuentros

en estadios de fútbol o centros deportivos donde se imita lo que realizan las mismas sectas pentecostales y evangélicas. En este catolicismo "pentecostalizado" se ofrece un espacio de conversión, de curación y de entusiasmo fusional.

Por lo tanto, la frontera que lo separa del pentecostalismo es muy tenue. La diferencia entre catolicismo y pentecostalismo aparece así menos acentuada que la que separó históricamente el protestantismo del catolicismo. El paralelismo entre el pentecostalismo y la Renovación Carismática Católica es asombroso. En ambos se recurre a formas de religiosidad idénticas, se denuncia a las religiones afroamericanas y se usan los medios de comunicación más modernos. La diferencia gira más bien en torno a la figura del papa y del recurso a la Virgen y a los santos patronos. Son los últimos baluartes para que este catolicismo "pentecostalizado", que es el catolicismo de mayor crecimiento en América Latina, siga católico romano. Concebida como una manera de luchar contra el pentecostalismo, la Renovación Carismática es un arma de doble filo. Se presta más bien para que los sectores pentecostalizados del catolicismo se dejen llevar hacia una identificación siempre mayor con los sectores sociales que ya optaron por el pentecostalismo. De ahí puede surgir un vasto movimiento religioso nuevo que escape tanto del control de la Iglesia católica como de toda identificación con el protestantismo. He sugerido explicar (Bastian, 1994) los pentecostalismos latinoamericanos, siguiendo una hipótesis expresada por Pierre Chaunu hace 30 años, como unos "catolicismos de sustitución". Siguiendo esta hipótesis de interpretación, se puede percibir en la pentecostali-

zación de América Latina una tentativa de recomposición del universo simbólico religioso latinoamericano en torno a la oralidad. En este sentido, el cambio religioso que experimenta América Latina es menos drástico que lo que se supone, si se analiza en relación con pautas culturales de larga duración. A la vez, este cambio es radical si se examinan las instancias de producción simbólica que hoy son plurales y en competencia las unas con las otras.

En esta afirmación de la continuidad con el universo simbólico de la religión oral y en la búsqueda de un verdadero mercado de organizaciones religiosas en competencia, los pobres y los sectores medios de la población que optan por los pentecostalismos intentan a la vez seguir afirmando la alteridad fundamental de la región e inscribirse en una relativa apertura hacia una modernización que no se explica como la propagación de una ética religiosa capaz de informar un nuevo espíritu del capitalismo entre los pobres de la región. Más bien, "estos movimientos religiosos comunitarios se apoyan sobre los pobres y los excluidos, poniendo en tela de juicio el modo de desarrollo que ha producido una sociedad dual y se proponen la reintegración de los pobres en la nación" (Touraine, 1988, p. 127). De ahí la importancia de las mediaciones políticas de los dirigentes religiosos y la posible evolución política del corporativismo de Estado hacia un corporativismo societario.

CONCLUSIÓN

AMÉRICA LATINA inició el siglo XX con una restauración católica, después de los embates del liberalismo del siglo anterior. El siglo XX se está acabando con un catolicismo en repliegue frente a la desregulación del campo religioso inducido por la multiplicación de cientos de movimientos religiosos distintos. El cambio religioso que está en marcha desde hace unos 40 años se ha acelerado. Esta aceleración tiene su origen en un conjunto de factores locales e internacionales; el fin del modelo económico de la CEPAL y la desregulación de los mercados en general, el fin de los regímenes populistas, el auge de las dictaduras militares que aniquilaron los movimientos de liberación nacional e impusieron modelos económicos neoliberales. El derrumbe del socialismo en el este de Europa y sus repercusiones sobre los regímenes cubano y sandinista, así como sobre la izquierda en la región, ha dejado a América Latina con un vacío de ideologías. Al reflujo de las ideologías ha correspondido una proliferación de conductas de defensa y de repliegue comunitario, cuyo eje es la sociabilidad religiosa. A la par de este proceso, la globalización de la oferta de bienes simbólicos de salvación y la multiplicación de nuevos movimientos religiosos de diversa índole han conducido a una mutación del campo religioso.

El éxito de los nuevos movimientos religiosos se debe primeramente a la posibilidad que ofrecen para

Anomia → Comunidad

sectores marginales de la población de reestructurarse. El lazo comunitario se reconstituye en estos espacios que permiten protegerse de la anomia, de la pérdida de identificación. La identidad religiosa nueva que se viene entretejiendo, está constituyendo una verdadera religión latinoamericana, distante tanto del catolicismo tridentino y barroco heredado, como del protestantismo exógeno. Sin embargo, el carácter fundamentalmente oral de los nuevos movimientos religiosos, el constante recurso al triple ejercicio de la glosolalia, de la taumaturgia y del exorcismo, perpetúan el universo cultural de las mayorías. Éstas, de hecho, transitan sin dificultad de una forma de expresión religiosa a la otra. Muchos antropólogos han podido observar este camino del pobre y del excluido del catolicismo popular a las religiones afroamericanas y al pentecostalismo de manera sincrónica y diacrónica. El actor social recurre simultáneamente al máximo de ofertas religiosas en la búsqueda de una respuesta eficaz a los problemas acuciantes de la pobreza y de la exclusión. A la vez, el mismo actor social acostumbra cambiar de prácticas religiosas según las etapas de su vida y las coyunturas que se le presentan. A una población de migrantes corresponde una constante migración religiosa en un mercado religioso abierto. La multiplicación de ofertas religiosas permite a la vez un comportamiento de supermercado y un eclecticismo que arraiga en comportamientos religiosos de larga duración desde la época colonial. A través de estas redes de solidaridad religiosa tejidas por el actor social, éste logra un relativo mejoramiento de sus condiciones de vida, pero no alcanza una racionalización ética que le permita estructurar comportamientos eco-

nómicos racionales. Estos movimientos contribuyen a combatir la miseria, pero no erradican la pobreza.

El éxito de los nuevos movimientos religiosos se debe, en segundo lugar, a la oportunidad sin precedentes que ofrecen a sectores subalternos de la población para asumir un liderazgo que les niega la sociedad global. El libre acceso a la prédica para personas sin instrucción previa otorga la posibilidad única para el pobre de transformarse en actor social. En sociedades de "castas", el poder económico, político y religioso estuvo en las manos de las minorías blancas y sigue estándolo; lo religioso se mantenía como coto cerrado, en la medida en que históricamente la Iglesia católica romana restringió el acceso al sacerdocio, para no dar responsabilidades a aquellos sectores sospechosos de superstición, dado su bajo nivel de instrucción. Las aperturas recientes hacia un liderazgo "autóctono", sólo se deben al espacio conflictivo desencadenado por el juego competitivo de los nuevos movimientos religiosos y al déficit de vocación sacerdotal que afecta a la Iglesia católica romana desde la época colonial, y que desde el siglo XIX la obligó a recurrir constantemente a un clero foráneo, europeo y estadounidense, para atender a los católicos más marginados. Frente a esta herencia, los nuevos movimientos religiosos permiten multiplicar un liderazgo independiente, otorgando al profeta innovador un poder igual al del sacerdote, lo que lo convierte en intermediario religioso capaz de elaborar una relación de reciprocidad y de redistribución del exceso de creencias manifestadas en la irrupción carismática. Al contrario de la Teología de la Liberación, que hizo del pobre un objeto por el cual se debía optar y que se debía liberar de la domina-

ción de sus opresores, los nuevos movimientos religiosos crean al pobre como sujeto corporativo, a modo de negociar en el sistema político su "liberación" de la miseria.

En tercer lugar, los nuevos movimientos religiosos son también una manera de elaborar estrategias de defensa comunitaria capaces de asegurar la sobrevivencia en medio de la desorganización producida por la crisis económica recurrente. Esta interpretación limitada merece ser ampliada por reducir a estos movimientos a ser meros espacios de resignación y por no percibir su carácter innovador. En el campo, y en particular en el contexto étnico, facilitan la recomposición de la etnicidad en el sentido del pluralismo. Permiten combatir la autoridad tradicional de los caciques que han distorsionado el sentido de la fiesta católica popular para sus fines propios. La sociedad indígena sometida a la injusticia y la desigualdad económica se ve retada desde dentro por dirigentes indígenas que se sirven de la secta como espacio de imposición de un pluralismo religioso, que puede, a la larga, conducir a una "modernización" de las sociedades indígenas por su propios agentes. En esto se distinguen del catolicismo progresista "de la liberación", que busca también una modernización católica y combate a los caciques, pero bajo la conducción de un clero no indígena y según estrategias mucho más globales, que parecen ajenas a la idiosincrasia étnica. No queda claro si en el contexto étnico el movimiento religioso comunitario puede articularse en un movimiento social o bien transformarse. Lo que se observa entre los indígenas paez y guambianos del Cauca colombiano puede dar a pensar que sí, aunque por lo pronto sea tan sólo una excepción.

En cuarto lugar, estos movimientos religiosos de defensa comunitaria rurales y suburbanos favorecen la multiplicación de actores políticos en el marco de una cultura política de la mediación. El dirigente religioso se desarrolla como mediador y entra en vínculos de reciprocidad y de redistribución. Lo más notorio es que, por primera vez, el mundo de los pobres produce partidos y movimientos comunitarios organizados a través de las redes organizacionales sectarias. Posiblemente, de las demandas religiosas se podrá pasar hacia reivindicaciones políticas más globales, y quizá eso permita que la movilización religiosa desemboque en un movimiento social más de integración que de confrontación con el Estado. Esta multiplicación de actores religioso-políticos de la mediación puede llevar a un "corporativismo societario", donde el actor religioso-político se transforme en mandatario. En un contexto de pérdida de credibilidad y de legitimidad de los partidos políticos históricos, esta innovación conduce a un pluralismo político relativo dentro de una misma cultura política cuyo enunciado primario no es el del contrato, sino el de la movilización corporativa.

Por lo pronto, la mutación religiosa se caracteriza por una pluralidad de organizaciones religiosas sin precedentes en la historia de la región. Es el fin del monopolio corporativo plurisecular, aun cuando la Iglesia católica sigue siendo el actor religioso hegemónico y seguirá siéndolo frente a un campo religioso fragmentado en centenares de organizaciones religiosas en competencia. Se afirma en América Latina una pluralidad religiosa manifestada en el juego competitivo entre organizaciones rivales capaces de movilizar corporati-

vamente millones de seguidores. Una consecuencia mayor de esta mutación es que la Iglesia católica está desplazada en su relación exclusiva con el Estado. Ya el Estado ha tenido que tomar en cuenta este cambio radical, y a menudo los partidos se ven obligados a interesarse por las clientelas religiosas no católicas si quieren triunfar. Pero pluralidad no quiere decir pluralismo. Para llegar al pluralismo pareciera insoslayable el cuestionamiento de la cultura católica, lo que no ha ocurrido hasta hoy. Como señala Octavio Paz:¹ "En nuestra América no hubo revolución religiosa que preparase la revolución política; tampoco hubo, como en Francia en el siglo XVIII, un movimiento filosófico que hiciese la crítica de la religión y de la Iglesia". Hasta hoy, América Latina ha tenido que hacer la economía de toda reforma religiosa. Lo hemos subrayado ya (Bastian, 1994), el cambio religioso en América Latina no es un movimiento de reforma religiosa. Al contrario, el imaginario religioso sigue informado por la misma cultura de la mediación, aun cuando sus manifestaciones difieran. Lo que predomina es la fuerza emocional de la religión y no su fuerza cognitiva y crítica. Signo de la intransigencia manifiesta de estos movimientos es la ausencia de respeto hacia las demás tradiciones religiosas. Es así que un potente símbolo religioso como Nuestra Señora Aparecida, en Brasil, ha sido recientemente pisoteado en público por un "obispo" de la Iglesia Universal del Reino de Dios. Esta intolerancia responde a la intolerancia católica frente a la explosión de las sectas, pero participa de la misma cultura. ¿Se

¹ Octavio Paz, *El peregrino en su patria*, tomo I, México, FCE, 1987, p. 423.

podrá fundar el pluralismo sobre movimientos religiosos que no arraiguen en una cultura religiosa crítica, que hizo posible en otros tiempos el desarrollo del enunciado primario del contrato?

Detrás de esta pregunta está la cuestión del tipo de modernidad que se elabora en América Latina. La "pentecostalización" del campo religioso latinoamericano parece más bien respaldar la hipótesis de la continuidad de la afirmación de una alteridad irreductible con los principios de individualización y de ciudadanía individual abstracta. El cambio religioso se manifiesta por fuertes afirmaciones comunitarias nuevas. Este neocomunitarismo se inscribe en la larga tradición de una región donde la comunidad sigue antecediendo al individuo; éste no existe sin su inserción en un actor colectivo que le permite definirse. Los nuevos movimientos religiosos reconstituyen el lazo comunitario, oponiéndose a las fuerzas endógenas y exógenas que lo destruyen. Son potentes movimientos de afirmación de una dignidad denegada para el pobre y el excluido. Al transformar las demandas religiosas en demandas políticas se da paso al nuevo actor social comunitario a la sociedad global y lo inscriben en una modernidad propia que rehúsa copiar el modelo occidental del individuo soberano porque no quiere eliminar las solidaridades corporativas como fundamento de la acción social en América Latina.

*Reconstitución de
Comunidad*

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aguilar, Edwin Eloy *et al.*, "Protestantism in El Salvador, Conventional Wisdom versus Survey Evidence", *Latin American Research Review*, 1993, vol. 23, núm. 2, pp. 119-140.
- Albán Estrada, María, y Juan Pablo Muñoz, *Con Dios todo se puede. La invasión de sectas al Ecuador*, Planeta, Quito, 1994.
- América Indígena*, 1984, enero-marzo, vol. XIV.
- Anderson, Robert Mapes, *Vision of the Disinherited. The Making of Modern Pentecostalism*, Oxford University Press, Nueva York, 1979.
- Antoniazzi, Alberto (ed.), *Nem anjos, nem demonios, interpretações sociológicas do pentecostalismo*, Vozes, Petrópolis, 1994.
- Aramoni Calderón, Dolores, *Los refugios de lo sagrado, religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas*, CNCA, México, 1992.
- Aubry, André, *Les Tzotzil par eux-mêmes, récits et écrits de paysans indiens du Mexique*, l'Harmattan, París, 1988.
- Badie, Bertrand, y Guy Hermet, *Política comparada*, FCE, México, 1993. (1ª ed. francesa, 1990.)
- Barabas, Alicia M., *Utopías indias, movimientos sociorreligiosos en México*, Grijalbo, México, 1989.
- Bastian, Jean-Pierre, "Protestantismo popular y política en Nicaragua y Guatemala", *Revista Mexicana de Socio-*

- logía, México, julio-septiembre de 1986, vol. XLVIII, núm. 3, pp. 181-200.
- Bastian, Jean-Pierre, *Los disidentes, sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*, FCE, México, 1989.
- , (comp.), *Protestantes, liberales y francmasones, sociedades de ideas y modernidad latinoamericana, siglo XIX*, FCE, México, 1990.
- , "The Metamorphosis of Latin American Protestant Groups", *Latin American Research Review*, Albuquerque, 1993, núm. 2, pp. 33-61.
- , *Protestantismos y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*, FCE, México, 1994.
- Bastide, Roger, "Sociologie des mutations religieuses", *Sociologie des mutations*, G. Balandier ed., Anthropos, París, 1970, pp. 157-172.
- Beozzo, José Oscar, "La reprise en main d'une Eglise: le Brésil", en Ignace Berten y René Luneau (comps.), *Les Rendez-vous de Saint Domingue, Les enjeux d'un anniversaire (1492-1992)*, Centurion, París, 1991, pp. 178-206.
- Blancarte, Roberto, *Historia de la Iglesia católica en México, 1929-1982*, FCE, México, 1992.
- Boletín Estadístico Promies*, Concilio Nacional Evangélico del Perú, Lima, enero-marzo de 1990, núm. 1, 4 pp., y abril-junio de 1990, núm. 2, 4 pp.
- Bourdieu, Pierre, "Genèse et structure du champ religieux", en *Revue Française de Sociologie*, diciembre de 1971, pp. 295-334.
- Boyer-Araujo, Véronique, *Femmes et cultes de possession au Brésil, Les compagnons invisibles*, l'Harmattan, París, 1993.

- Brusco, Elisabeth, *The Reformation of Machismo*, University of Texas Press, Austin, 1994.
- Burdick, John, *Looking for God in Brazil. The Progressive Catholic Church in Urban Brazil's Religious Arena*, University of California Press, Berkeley, 1993.
- Campiche, Roland, y A. Dubach, *Croire en Suisse(s), Analyse des résultats de l'enquête menée en 1988-1989 sur la religion des Suisses*, L'Age d'homme, Lausana, 1992.
- , *The decline of the Community in Zinacantan; Economy, Public Life and the Social Stratification, 1960-1987*, Stanford University Press, Stanford, 1992.
- Cancian, Franck, *Economics and prestige in a Maya community; The religious cargo system of Zinacantan*, Stanford University Press, Stanford, 1965.
- Cantón Delgado, Manuela, "Protestantismo y violencia en tierras mayas: los casos de Guatemala y Chiapas (México)", *Antropología*, Madrid, octubre de 1994, núm. 8, pp. 31-58.
- Cárdenas, Eduardo, *La Iglesia hispanoamericana en el siglo XX*, Mapfre, Madrid, 1992, 305 pp.
- Carmagnani, Marcelo, *El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca, siglos XVII y XVIII*, FCE, México, 1988.
- Censos Nacionales de Población, México, 1980 y 1990, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI), Secretaría de Programación y Presupuesto, México, 1981 y 1991.
- Chiapas, resultados definitivos, XI Censo General de Población y Vivienda*, México, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, 1991, vol. 1, cuadro 10, población de más de cinco años por municipio y sexo y religión, pp. 215-220.

- Cisneros López, Mariel E., "¿Quién contó los umbandistas?, una aproximación a su realidad numérica en Montevideo", *Sociedad y Religión*, Buenos Aires, marzo de 1995, núm. 13, pp. 127-150.
- Collier, Georges A., "The Rebellion in Chiapas and the Legacy of Energy Development", *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, San Diego, verano de 1994, vol. 10, núm. 2, pp. 371-382.
- Colonos, Ariel, "Les évangélistes en Amérique Latine: de l'expression religieuse à la mobilisation sociale et politique transnationale", *Cultures et Conflits*, París, 1994, núms. 15-16, pp. 209-238.
- Comblin, José, "A Igreja em vinte anos de luta pelos direitos humanos", en *Historia liberationis. 500 anos de história da igreja na América Latina*, E. Dussel ed., Edições Paulina, São Paulo, 1992, pp. 607-632.
- Corten, André, "La glossolalie dans le pentecôtisme brésilien, une énonciation proto-politique", *Revue Française de Science Politique*, París, 1995a, abril, vol. 45, núm. 2, pp. 159-281.
- , *Le pentecôtisme au Brésil, émotion du pauvre et romantisme théologique*, Karthala, París, 1995.
- Couffignal, Georges, "Démocratisation et transformation des États en Amérique Latine", en Daniel Van Eeuwen, *La transformation de l'État en Amérique Latine. Légitimation et intégration*, 1994, Karthala-Crealc, París, pp. 21-36.
- , "Amérique Latine: crise des partis et remise en cause des procédures de désignation des candidats", *Cahiers des Amériques Latines*, París, 1995, núm. 18, pp. 89-100.
- Cox, Harvey, *La Cité séculière*, Casterman, París, 1968. (1ª ed. 1964.)
- Demélas, Marie-Danièle, e Yves Saint Geours, *L'Eglise catholique dans les Andes*, en *Problèmes d'Amérique Latine*, París, 1986, núm. 81, pp. 65-96.
- Disselkamp, Annette, *L'éthique protestante de Max Weber*, PUF, París, 1994.
- Dow, James W., "Protestantismo en el campo: causas materiales del abandono de fiestas en la sierra oriente de Hidalgo", *Notas Americanas*, Cholula, México, 1993, pp. 123-130.
- Duvignaud, Jean, *Fêtes et civilisation*, Weber, Ginebra, 1973.
- Ebel, Roland H. et al., *Political Culture and Foreign Policy in Latin America. Case Studied from the Circum-Caribbean*, State University of New York Press, Nueva York, 1991.
- "El barroco latinoamericano", *Nuestra América*, México, septiembre-diciembre de 1980, núm. 3.
- Euwen, Daniel van (ed.), *La transformation de l'État en Amérique Latine, légitimation et intégration*, Karthala-Crealc, París, 1994.
- Favre, Henri, *Changement et continuité chez les Mayas du Mexique*, Anthropos, París, 1971.
- Fernandes, Rubem Cesar, "Governo das almas, as denominações evangélicas no Grande Rio", en Alberto Antoniazzi, ed., *Nem anjos, nem demonios, interpretações sociológicas do pentecostalismo*, Vozes, Petropolis, 1994, pp. 163-203.
- Figueiredo Ferretti, Sergio, *Repensando o sincretismo*, Edup, São Paulo, 1995.
- Fonseca, Claudía, "La religion dans la vie quotidienne d'un groupe populaire brésilien", *Archives des Sciences Sociales des Religions*, París, enero-marzo de 1991, núm. 73, pp. 125-139.

Freston, Paul, "Brother Votes for Brother: The New Politics of Protestantism in Brazil", en Virginia Garrard Burnett y David Stoll (eds.), *Rethinking Protestantism in Latin America*, 1993, Temple University Press, Filadelfia, pp. 66-110.

—, "Breve historia do pentecostalismo brasileiro", en *Nem Anjos nem demonios, interpretações sociológicas do pentecostalismo*, Alberto Antoniazzi et al. (comps.), 1994a, Vozes, Petropolis, pp. 67-162.

—, "Popular Protestants in Brazilian Politics: A Novel Turn in Sect-State Relations", *Social Compass*, 1994b, vol. 41, núm. 4, pp. 537-570.

Frigerio, Alejandro (ed.), *Ciencias sociales y religión en el Cono Sur*, 2 t., Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1993.

—, (comp.), *El pentecostalismo en Argentina*, Biblioteca Política Argentina, Buenos Aires, 1994.

Galilea, Carmen, *Lugares de culto religioso en Santiago: distribución, población y perspectivas*, CISOC, Santiago, Chile, 1987.

García Ruiz, Jesús, "De la identidad aceptada a la identidad elegida; el papel de lo religioso en la politización de las identificaciones étnicas en Guatemala", *Estudios Sociológicos*, México, 1992, vol. x, núm. 30, pp. 713-733.

Garma Navarro, Carlos, *El protestantismo en una comunidad totonaca de Puebla*, Instituto Nacional Indigenista, México, 1987.

Gros, Christian, "Fondamentalisme protestant et populations indiennes: quelques hypothèses", *Cahiers des Amériques Latines*, París, 1992, núm. 13, pp. 119-134.

Gruzinski, Serge, *La conquête de l'imaginaire*, Gallimard, París, 1988.

Halperin Donghi, Tulio, *Reforma y disolución de los imperios ibéricos, 1750-1850*, Alianza Editorial, Madrid, 1987.

Hermet, Guy, "Les fonctions politiques des organisations religieuses dans les régimes politiques à pluralisme limité", *Revue Française de Sciences Politiques*, París, junio de 1973, núm. 23, pp. 439-472.

Hernández Castillo, Rosalva Aída, "Identidades colectivas en los márgenes de la nación: etnicidad y cambio religioso entre los mames de Chiapas", *Nueva Antropología, Revista de Ciencias Sociales*, México, vol. XIII, núm. 45, abril de 1994, pp. 83-106.

Hervieu Léger, Danièle, *La religion pour mémoire*, Cerf, París, 1993.

Hewitt, William E., *Base Christian Communities and Social Change in Brazil*, University of Nebraska Press, Lincoln, 1991.

Hobsbawm, Eric, *Trabajadores. Estudios de historia de la clase obrera*, Grijalbo, Barcelona, 1979.

Hollenweger, Walter J., "Le livre oral. Portées sociale, politique et théologique des religions orales", en *Les cultures populaires*, G. Poujol y R. Labourie (comps.), Privat, Tolosa, 1979, pp. 123-134.

Iffly, Catherine, "L'Eglise catholique et les protestantismes depuis 1985", *Problèmes d'Amérique Latine*, abril-junio de 1985, pp. 87-107.

Inhaver, Marcos Roberto, "A umbandização do contexto carismático", *Tempo e Presença*, núm. 281, São Paulo, 1995.

Kepel, Gilles (bajo la dirección de), *Les politiques de Dieu*, Seuil, París, 1993.

Lafaye, Jacques, *Quetzalcóatl y Guadalupe. El nacimiento de la conciencia nacional en México*, FCE, México, 1977. (1ª ed. en francés, 1974.)

—, *Mesías, cruzadas, utopías. El judeo-cristianismo en las sociedades ibéricas*, FCE, México, 1984.

Lalive d'Epinay, Christian, *El refugio de las masas, un estudio del movimiento pentecostal en Chile*, Ed. del Pacífico, Santiago, 1968.

—, *Religion, dynamique sociale et dépendance, les mouvements protestants en Argentine et au Chili*, Mouton, París, 1975, 367 pp.

Lambert, Jacques, y Alain Gandolfi, *Le système politique de l'Amérique Latine*, PUF, París, 1987.

Laqueur, Thomas Walter, *Religion and Respectability. Sunday School and English Working Class Culture, 1780-1859*, Yale University Press, New Haven, 1976.

Larson, Pedro, *Los evangélicos en la ciudad de México, análisis del censo nacional de 1990*, Kyrios, México, 1993, 23 pp.

Le Bot, Yvon, *Violence de la modernité en Amérique Latine. Indianité, société et pouvoir*, Karthala, París, 1994.

Lewis, Oscar, *The Children of Sánchez*, Random House, Nueva York, 1961. [Hay edición en español.]

Lisbona Guillén, Miguel, "Religión en Ocotepec, Chiapas", *Anuario del Instituto Chiapaneco de Cultura*, 1991, pp. 37-74.

Luckmann, Thomas, *La religión invisible, el problema de la religión en la sociedad moderna*, Sígueme, Salamanca, 1973. (1ª ed., 1967.)

Lundius, Jan, "Rural Cofradías: A Comparative Study of Syncretism, Fertility Beliefs and Communal Worship among Peasants in Medieval Europe, the Dominican

Republic and Mayan Regions of Central America", *Ibero Americana, Nordic Journal of Latin American Studies*, Estocolmo, vol. XXIII, núms. 1-2, 1993, pp. 39-88.

Mariátegui, José Carlos, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Casa de las Américas, La Habana, 1975. (1ª ed., 1928.)

Marqués Pereira, Bérengère, "Le corporatisme d'État, quelques perspectives théoriques", *Cahiers des Amériques Latines*, núm. 16, París, 1994, pp. 147-158.

Martin, David, *Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America*, Basil Blackwell, Cambridge, 1990.

Médard, Jean-François, "Le rapport de clientèle: du phénomène social à l'analyse politique", *Revue Française de Science Politique*, núm. 1, París, 1976, p. 103.

Melton, Gordon J., *Encyclopedia of American Religions*, 4ª ed., Gale Research Company, Detroit, Michigan, 1992.

—, "The Changing Scene of New Religious Movements: Observations from a Generation of Research", *Social Compass*, Lovaina, 1995, vol. 42, núm. 2, pp. 265, 276.

Meyer, Jean, *Historia de los cristianos en América Latina, siglos XIX y XX*, Vuelta, México, 1989.

Miller, Elmer S., *Los tobas argentinos, armonía y disonancia en la sociedad*, Siglo XXI, México, 1979.

Monclaire, Stéphane, "Prises et emprises de l'État au Brésil", en *La transformation de l'État en Amérique Latine. Légitimation et intégration*, Daniel van Eeuwen (comp.), Karthala-Crealc, París, 1994, pp. 93-112.

Oro, Ari Pedro, "La réponse catholique au pentecôtisme", ponencia en la Conferencia de la Sociedad

- Lafaye, Jacques, *Quetzalcóatl y Guadalupe. El nacimiento de la conciencia nacional en México*, FCE, México, 1977. (1ª ed. en francés, 1974.)
- , *Mesías, cruzadas, utopías. El judeo-cristianismo en las sociedades ibéricas*, FCE, México, 1984.
- Lalive d'Epinay, Christian, *El refugio de las masas, un estudio del movimiento pentecostal en Chile*, Ed. del Pacífico, Santiago, 1968.
- , *Religion, dynamique sociale et dépendance, les mouvements protestants en Argentine et au Chili*, Mouton, París, 1975, 367 pp.
- Lambert, Jacques, y Alain Gandolfi, *Le système politique de l'Amérique Latine*, PUF, París, 1987.
- Laqueur, Thomas Walter, *Religion and Respectability. Sunday School and English Working Class Culture, 1780-1859*, Yale University Press, New Haven, 1976.
- Larson, Pedro, *Los evangélicos en la ciudad de México, análisis del censo nacional de 1990*, Kyrios, México, 1993, 23 pp.
- Le Bot, Yvon, *Violence de la modernité en Amérique Latine. Indianité, société et pouvoir*, Karthala, París, 1994.
- Lewis, Oscar, *The Children of Sánchez*, Random House, Nueva York, 1961. [Hay edición en español.]
- Lisbona Guillén, Miguel, "Religión en Ocotepec, Chiapas", *Anuario del Instituto Chiapaneco de Cultura*, 1991, pp. 37-74.
- Luckmann, Thomas, *La religión invisible, el problema de la religión en la sociedad moderna*, Sígueme, Salamanca, 1973. (1ª ed., 1967.)
- Lundius, Jan, "Rural Cofradías: A Comparative Study of Syncretism, Fertility Beliefs and Communal Worship among Peasants in Medieval Europe, the Dominican

- Republic and Mayan Regions of Central America", *Ibero Americana, Nordic Journal of Latin American Studies*, Estocolmo, vol. XXIII, núms. 1-2, 1993, pp. 39-88.
- Mariátegui, José Carlos, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Casa de las Américas, La Habana, 1975. (1ª ed., 1928.)
- Marqués Pereira, Bérengère, "Le corporatisme d'État', quelques perspectives théoriques", *Cahiers des Amériques Latines*, núm. 16, París, 1994, pp. 147-158.
- Martin, David, *Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America*, Basil Blackwell, Cambridge, 1990.
- Médard, Jean-François, "Le rapport de clientèle: du phénomène social à l'analyse politique", *Revue Française de Science Politique*, núm. 1, París, 1976, p. 103.
- Melton, Gordon J., *Encyclopedia of American Religions*, 4ª ed., Gale Research Company, Detroit, Michigan, 1992.
- , "The Changing Scene of New Religious Movements: Observations from a Generation of Research", *Social Compass*, Lovaina, 1995, vol. 42, núm. 2, pp. 265, 276.
- Meyer, Jean, *Historia de los cristianos en América Latina, siglos XIX y XX*, Vuelta, México, 1989.
- Miller, Elmer S., *Los tobos argentinos, armonía y disonancia en la sociedad*, Siglo XXI, México, 1979.
- Monclair, Stéphane, "Prises et emprises de l'État au Brésil", en *La transformation de l'État en Amérique Latine. Légitimation et intégration*, Daniel van Eeuwen (comp.), Karthala-Crealc, París, 1994, pp. 93-112.
- Oro, Ari Pedro, "La réponse catholique au pentecôtisme", ponencia en la Conferencia de la Sociedad

- Internacional de Sociología de las Religiones (SISR), Quebec, julio de 1995, mimeo, 17 pp.
- Parker, Christian, *Otra lógica. Religión popular y modernización capitalista*, FCE, Santiago, 1993.
- Poulat, Emile, *Eglise contre bourgeoisie. Introduction au devenir du catholicisme actuel*, Casterman, París, 1977.
- Poutignat, Philippe, y Jocelyne Streiff-Fenart, *Théories de l'ethnicité*, PUF, París, 1995.
- Prien, Hans Jürgen, *La historia del cristianismo en América Latina*, Sígueme, Salamanca, 1985. (1ª ed. alemana, 1978.)
- Rappaport, Joanne, "Las misiones protestantes y la resistencia indígena en el sur de Colombia", *América Indígena*, México, vol. XLIV, núm. 1, enero-marzo de 1984, pp. 111-126.
- Reyes Novaes, Regina, *Os escolhidos de Deus, Pentecostais, trabalhadores y cidadania*, Iser, Rio de Janeiro, 1985.
- Rivera Farfán, Carolina, y Miguel Lisbona Guillén, "La organización religiosa de los zoques. Problemas y líneas de investigación", *Anuario del Instituto Chiapaneco de Cultura*, 1992, pp. 70-103.
- Roberts, Bryan, *Ciudades de campesinos. La economía política de la urbanización en el tercer mundo, Siglo XXI*, México, 1980. (1ª edición inglesa, 1978.)
- Rodríguez Brandão, Carlos, "Creencia e identidad, campo religioso y cambio cultural", *Cristianismo y sociedad*, México, 1987, núm. 93, pp. 65-106.
- Rolim, Francisco Cartaxo, *Pentecostais no Brasil, uma interpretação socio-religiosa*, Vozes, Petropolis, 1985, 260 pp.
- , *Pentecostalismo, Brasil e América Latina*, Vozes, Petropolis, 1995.

- Romero, Eduardo, "Observing Protestant Participation in Peruvian Politics", *Latinamericanist*, Gainesville, primavera de 1994, pp. 6-10.
- Rouquié, Alain, *Amérique Latine. Introduction à l'extrême Occident*, Seuil, París, 1987.
- Rus, Jan, "Local Adaptation to Global Change. The Reordering of Native Society en Highland Chiapas, Mexico, 1974-1994", *European Review of Latin America and Caribbean Studies*, Amsterdam, junio de 1995, núm. 58, pp. 71-89.
- Schmitter, Philippe C., "¿Continúa el siglo del corporativismo?", en *Neocorporativismo, más allá del Estado y del mercado*, Philippe Schmitter y Gerhard Lembruch (comps.), Alianza Editorial, Madrid, 1992, tomo 1, pp. 15-66. (1ª ed. inglesa, 1979.)
- Scotchmer, David G., "Symbols of Salvation. A Local Mayan Protestant Theology", *Missiology, An International Review*, 1989, vol. 17, núm. 3, pp. 293-310.
- , *Symbols of Salvation: Interpreting Highland Maya Protestantism in Context*, tesis de doctorado, State University of New York en Albany, 1991.
- Siverts, Henning, *Oxchuc*, Instituto Indigenista Interamericano, México, 1969.
- Smith, Waldemar R., *El sistema de fiestas y el cambio económico*, FCE, México, 1981.
- Souza Martins, José de, *O poder do atraso, ensaios de sociología da historia lenta*, Editora Hucitec, São Paulo, 1994.
- Stern, Alexandra Mina, "The Remaking of a Cultural and Religious Landscape: Protestantism in Chile", tesis de maestría en Estudios Latinoamericanos, Universidad de California en San Diego, 1992, 92 pp.

Stoll, David, "¿Con qué derecho adoctrinan ustedes a nuestros indígenas? La polémica en torno al Instituto Lingüístico de Verano", *América Indígena*, México, 1984, vol. XLIV, pp. 9-24.

—, *Is Latin America Turning Protestant? The Politics of Evangelical Growth*, University of California Press, Berkeley, 1990, 424 pp.

—, *Fishers of Men or Founders of Empire? The Wycliff Bible Translators in Latin America*, Zed Press, Londres, 1992.

Tejera, Héctor, "Vivir para creer: Chiapas, política y religión", *México Indígena*, México, abril de 1991, pp. 19-22.

Thomson, Edward P., *The Making of the English Working Class*, Penguin Book, Harmondsworth, Middlesex, 1968.

Touraine, Alain, *La parole et le sang, politique et société en Amérique Latine*, Odile Jacob, París, 1988.

Troeltsch, Ernst, *El protestantismo y el mundo moderno*, FCE, México, 1952. (1ª ed. alemana, 1906.)

Turner, Paul R., "Religious Conversion and Community Development", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1979, vol. 18, núm. 3, pp. 252-260.

Vera, Rodrigo, "Millones de evangélicos activos ganan las calles, plazas, almas [...] y liquidan el monopolio católico de la religión", *Proceso*, México, 8 de mayo de 1996, núm. 1018, pp. 22-27.

Wanataba, John M., "Unimagining the Maya: Anthropologist, Others and the Inescapable Hubris of Authority", *Bulletin of Latin American Research*, 1995, vol. 14, núm. 1, pp. 25-45.

Ward, Peter M., *México: una megaciudad. Producción y*

reproducción de un medio ambiente urbano, CNCA, México, 1991. (1ª ed. inglesa, 1990.)

Wasserstrom, Robert, *Class and Society in Central Chiapas*, University of California Press, Berkeley, 1983.

Weber, Max, *Economía y sociedad*, FCE, México, 1944. (1ª ed. alemana, 1922.)

—, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Plon, París, 1964.

Willaime, Jean-Paul, *La précarité protestante. Sociologie du protestantisme contemporain*, Labor et Fides, Ginebra, 1992.

Willems, Emilio, *Followers of the New Faith, Cultural Change and the Rise of Protestantism in Brasil and Chile*, Vanderbilt University Press, Nashville, Tenn., 1967.

ÍNDICE

<i>Introducción</i>	7
Cambio drástico	9
Nebulosa de heterodoxias	11
Sin precedentes históricos	12
Interpretación sociológica	13
Objeto y metodología	19
I. <i>La cuestión religiosa en la modernidad latinoamericana</i>	
Continuidad religiosa	29
El parteaguas liberal	35
II. <i>Las cifras y la geografía del cambio ideológico</i>	
Evolución global	51
Ambiente religioso en los barrios periféricos de las grandes ciudades	59
Geografía religiosa de la marginación rural	68
III. <i>Las causas de la mutación</i>	
Globalización y transnacionalización	80
Las causas económicas	85
Las causas políticas	90
Las causas religiosas	93
IV. <i>La transformación religiosa en el campo</i>	
Violencia, etnicidad y religión en Chiapas	102

Mutación de las filiaciones religiosas	104
Guerras de religión y reproducción étnica . .	108
Religión y etnicidad	115
Un trabajo sobre la diferencia.	121
 V. <i>Los nuevos movimientos religiosos urbanos</i>	128
Proceso continuo desde hace unos 90 años . .	134
Una forma de organización del pobre	139
Una teología oral	143
Un decir y un hacer	144
Parche religioso	147
 VI. <i>Los efectos políticos de la mutación religiosa.</i>	153
De las demandas religiosas a la acción política	155
Política de la alabanza y del don	167
Relación subordinada con el Estado neocorporativista	171
Neocorporativismo y confesionalización de la política	174
Conclusión	181
 VII. <i>El sentido de la mutación: religión, desarrollo, catolicismo</i>	184
La tesis weberiana	187
Los efectos de la doctrina	192
Los efectos de la organización	200
La "pentecostalización" del catolicismo latinoamericano.	203
 Conclusión	208
Referencias bibliográficas	215

Este libro se terminó de imprimir en mayo de 1997 en los talleres de Impresora y Encuadernadora Progreso, S. A. de C. V. (IEPSA), Calz. de San Lorenzo, 244; 09830 México, D. F. En su composición, parada en el Taller de Composición del FCE, se emplearon tipos New Baskerville de 12, 10:12 y 8:9 puntos. La edición, de 2000 ejemplares, estuvo al cuidado de Rubén Hurtado López.