

**AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE:  
TERRITORIOS RELIGIOSOS Y  
DESAFÍOS PARA EL DIÁLOGO**

**Aurelio Alonso**  
[Compilador]

América Latina y el Caribe: territorios religiosos y desafíos para el diálogo / compilado por Aurelio Alonso - 1a ed. - Buenos Aires : Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - CLACSO, 2008. 400 p. ; 23x16 cm. (Colección Grupos de Trabajo dirigida por Emilio Taddei)

ISBN 978-987-1183-82-1

1. Sociología de la Religión. I. Alonso, Aurelio, comp.  
CDD 306.6

Otros descriptores asignados por la Biblioteca Virtual de CLACSO:  
Religión / Política / Movimientos Religiosos / Catolicismo /  
Redes Transnacionales / Territorialidad / Sociología de la Religión /  
Globalización / América Latina / Caribe

Colección Grupos de Trabajo

# **AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE: TERRITORIOS RELIGIOSOS Y DESAFÍOS PARA EL DIÁLOGO**

**Aurelio Alonso**

[compilador]

Aurelio Alonso  
Rita Laura Segato  
Jorge Ramírez Calzadilla  
Fortunato Mallimaci  
Verónica Giménez Béliveau  
Ana Celia Perera Pintado  
Juana Berges  
Lázara Menéndez  
Yolotl González Torres  
Jesús Guanche  
Fabio Lozano  
Ofelia Pérez Cruz  
Cristian Parker Gumucio  
Pablo Mella



CLACSO

Consejo Latinoamericano  
de Ciencias Sociales



Conselho Latino-americano  
de Ciências Sociais

**Editor Responsable** Emir Sader - Secretario Ejecutivo de CLACSO

**Coordinador Académico** Pablo Gentili - Secretario Ejecutivo Adjunto de CLACSO

**Colección Grupos de Trabajo**

**Director de la colección** Emilio H. Taddei

**Asistentes del Programa** Rodolfo Gómez - Julio Cosegla

**Área de Difusión y Producción Editorial de CLACSO**

**Coordinador** Jorge Fraga

**Edición**

*Responsables:* Ivana Brighenti - Mariana Enghel | *Revisión de pruebas:* Virginia Feinmann

**Diseño editorial**

*Responsable:* Miguel A. Santángelo | *Equipo:* Marcelo Giardino - Mariano Valerio

**Divulgación editorial**

*Responsable:* Marcelo F. Rodríguez | *Equipo:* Sebastián Amenta - Daniel Aranda - Carlos Ludueña

**Arte de tapa** Marcelo Giardino

**Impresión** Gráficas y Servicios SRL

**Primera edición**

*América Latina y el Caribe: territorios religiosos y desafíos para el diálogo*  
(Buenos Aires: CLACSO, febrero de 2008)

ISBN 978-987-1183-82-1

© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales

Queda hecho el depósito que establece la Ley 11.723.

**CLACSO**

**Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais**

Av. Callao 875 | piso 5° | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina

Tel [54 11] 4811 6588 | Fax [54 11] 4812 8459 | e-mail <clacso@clacso.edu.ar> | web <www.clacso.org>

Patrocinado por la Agencia Sueca de Desarrollo Internacional



No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su almacenamiento en un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio electrónico, mecánico, fotocopia u otros métodos, sin el permiso previo del editor.

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

# ÍNDICE

Nota introductoria		9
<b>AURELIO ALONSO</b> Exclusión y diálogo en la confrontación de hegemonías. Notas sobre la relocalización de influencias en el campo religioso latinoamericano		15
<b>RITA LAURA SEGATO</b> La faccionalización de la república y el paisaje religioso como índice de una nueva territorialidad		41
<b>JORGE RAMÍREZ CALZADILLA</b> El campo religioso latinoamericano y caribeño Efectos de la globalización neoliberal		83
<b>FORTUNATO MALLIMACI</b> Globalización y modernidad católica: papado, nación católica y sectores populares		109
<b>VERÓNICA GIMÉNEZ BÉLIVEAU</b> Sociabilidades, liderazgos e identidad en los grupos católicos argentinos Un acercamiento al fenómeno de los comunitarismos a través del caso de los Seminarios de Formación Teológica		141

<b>ANA CELIA PERERA PINTADO</b> Redes transnacionales, representaciones sociales y discursos religiosos en Cuba		163
<b>JUANA BERGES</b> Entre la ortodoxia y los cambios Un análisis del pentecostalismo en Cuba		201
<b>LÁZARA MENÉNDEZ</b> Kinkamaché to gbogbo oricha Folé owó, folé ayé, folé aché		229
<b>YOLOTL GONZÁLEZ TORRES</b> Las religiones afrocubanas en México		257
<b>JESÚS GUANCHE</b> Las religiones <i>afroamericanas</i> en América Latina y el Caribe ante los desafíos de Internet		277
<b>FABIO LOZANO</b> Dominios territoriales, desarraigos e imaginarios religiosos en Colombia. Una aproximación histórica		293
<b>OFELIA PÉREZ CRUZ</b> La devoción a la Virgen de San Juan de los Lagos Apuntes sobre cuatro celebraciones		319
<b>CRISTIAN PARKER GUMUCIO</b> Mentalidad religiosa post-ilustrada: creencias y esoterismo en una sociedad en mutación cultural		337
<b>PABLO MELLA</b> “Esto no es una pipa”. Mística y estudios de la religión en América Latina. Una perspectiva liberadora		365

## NOTA INTRODUCTORIA

LOS TEXTOS QUE REÚNE EL PRESENTE VOLUMEN contienen los resultados de la primera etapa de funcionamiento del Grupo de Trabajo Religión y Sociedad, la cual culminó en el taller celebrado en Taxco, México, los días 26 y 27 de octubre de 2005, paralelamente al IV Encuentro de Religiosidad Popular Cuba-México. Los temas acordados en la primera reunión en La Habana en 2004, durante el IV Encuentro Internacional de Estudios Sociorreligiosos, fueron modificados en la mayoría de los casos. Algunos de los que figuraban inicialmente no permanecieron hasta el final, por distintos motivos. Los plazos planteados inicialmente debieron ser modificados. Al margen de estas alteraciones, que suelen ocurrir en los proyectos grupales, me atrevería a afirmar que el grupo logró mantener un nivel apreciable de cohesión, y se mantuvieron el intercambio de resultados parciales y la comunicación entre sus miembros. Arribamos al taller final con un nivel apreciable de criterios discutidos, y todos coincidimos al apreciar el rigor que caracterizó el trabajo del grupo y el debate final. Allí acordamos el título del libro, y un plazo para la incorporación de los elementos que la discusión aportó a los ensayos.

Al cabo, el libro es el que intento introducir en estas líneas. Su título, *América Latina y el Caribe: territorios religiosos y desafíos para el diálogo*, no responde a un criterio inicial sino a la configuración que adoptó el resultado del proceso de trabajo. Intenta, en esencia, expresar

una convergencia en la constatación del cambio en la demografía religiosa del continente, ocasionado por el predominio de una fuerte y heterogénea corriente de reavivamiento denominacionista en la segunda mitad del siglo XX. Igualmente, prioriza el análisis del cruzamiento de estas tendencias con las que dominan el ordenamiento mundial vigente y los extremos de la concentración del poder. Los trabajos ahondan muy especialmente en el problema de las modificaciones de la territorialidad material y espiritual, en los procesos de búsqueda de sentido y en las interpretaciones y potencialidades del diálogo, por oposición al auge de los fundamentalismos religiosos y no religiosos.

Difícilmente se hubiera podido abarcar la plenitud de esta problemática en el número de páginas que cabe en un volumen. No eran además las plenitudes parte de este propósito investigativo. Recuerdo al lector que no estamos ante una obra orgánica, sino ante ensayos breves que resumen un quehacer investigativo sobre temas escogidos por los autores sin otros requisitos que los impuestos por el panorama latinoamericano presente, tal como lo decidimos en nuestro primer encuentro. Queda por delante definir la orientación que, en este espíritu, daremos a la búsqueda crítica para lograr continuidad para el trabajo emprendido.

Seguramente no valdría la pena extendernos aquí en otras consideraciones, las cuales podrían aburrir al lector, ya que el objetivo de esta publicación es someter lo realizado a su consideración de la manera más directa posible. Por tal motivo dedicaré las líneas siguientes de esta nota introductoria a algunas breves anotaciones que le sirvan de brújula para su recorrido entre los próximos capítulos.

Comienza el volumen con un trabajo que, por ser el propio, me siento obligado a presentar con parquedad. Sólo diré que intento ordenar en él un panorama de los cambios recientes que han tenido lugar en la demografía religiosa latinoamericana, la presencia de la religión en la reconformación de las relaciones de poder, y los problemas conceptuales que nos plantea la contradicción entre diálogo y exclusión en el nuevo contexto. Este capítulo, junto a los dos que le siguen, abre la compilación, en tanto son los que más se acercan a la idea de un marco integral.

El segundo material es el ensayo de Rita Laura Segato, que nos presenta el dominio progresivo no sólo de la matriz religiosa anglosajona, sino también de la matriz anglosajona de hacer política por medio de franjas denominacionales, inicialmente desarrollada en el seno de aquellos países, y que en la actualidad ha atravesado fronteras y copado prácticamente todos los espacios geográficos de la espiritualidad religiosa. Así se generaliza progresivamente un proceso de redefinición del territorio religioso que subvierte la comprensión física restrictiva de la



territorialidad. Religiones de orientación trágica, afirma Rita Segato, y de superioridad moral, monopólicas, que pretenden la exclusividad del control de la redención.

Completa este espacio introductorio el trabajo de Jorge Ramírez Calzadilla, quien ha realizado investigaciones de campo recientes sobre los nuevos movimientos religiosos en la América Central y el Caribe, lo que le permite proveernos aquí con un análisis documentado de la actual topografía religiosa de la región. Sus indagaciones refuerzan de manera confirmativa, a mi juicio, las tesis de Segato sobre los cambios en la comprensión de la territorialidad. La segunda parte de su ensayo propone, a modo de complementación de sus investigaciones de campo, una valoración de las relaciones entre globalización neoliberal y religión en América Latina.

Los nueve trabajos que siguen, y que forman el grueso de la compilación, abordan la problemática sociorreligiosa desde perspectivas más puntuales, aunque vinculadas en sus proyecciones entre sí, así como a los tres estudios que dan comienzo al volumen, de muchas maneras que el lector sabrá percibir. Si consideramos los casos por países, es posible identificar rápidamente, por su especificidad, los análisis desarrollados principalmente en el entorno argentino, mexicano, colombiano y cubano. Por su parte, en términos de sistemas religiosos prevalecen las referencias al catolicismo y a las religiones de raíz africana. Aunque tampoco se pasa por alto la relevancia de otras expresiones religiosas. Todo lo expuesto ha sido tomado en cuenta para agrupar los materiales en la compilación. Sin embargo, no se debe olvidar que no es aquí la armazón temática un objetivo en sí mismo, sino un resultado originado también en la experiencia particular de los integrantes del Grupo de Trabajo y las líneas de investigación desarrolladas por los mismos. De hecho, veremos que en casi ningún caso se pretende concentrar el enfoque en las determinaciones del campo religioso, sino más bien en la inserción de lo religioso en su contexto social.

El texto de Fortunato Mallimaci retoma la perspectiva del proceso de globalización, manejada ya por Ramírez Calzadilla, pero ahora en relación con el catolicismo y en especial con la Iglesia argentina. Lo analiza en tres planos: las proyecciones del pontificado, el efecto sobre el redimensionamiento latinoamericano del Estado-nación, y su incidencia en la vida cotidiana católica, con la recomposición de sentidos, pertenencias e identidades. Destaca la prevalencia, en el marco institucional, de un proyecto de penetración estructural frente al catolicismo de diálogo.

Verónica Giménez completa el panorama del catolicismo argentino con el estudio de caso de los seminarios de formación teológica (SFT), creados en 1986, tanto desde la perspectiva institucional como

desde la construcción comunitaria. Analiza la sociabilidad, el peso teológico y la creación de un liderazgo de base. De particular interés son las observaciones que comparan y vinculan las comunidades eclesiales de base (CEB) y las formadas al amparo de los SFT.

El entorno cubano encuentra referente puntual en dos trabajos. El primero, de Ana Celia Perera, trata de la transnacionalización que el auge migratorio ha generado, formando redes de nuevo tipo, con la atención centrada en el catolicismo, de una parte, y en la religión de Ocha/Ifá, de la otra. La autora, que ha tenido la posibilidad de investigar el tema en Cuba y en La Florida, nos advierte que “el debate sobre el uso de los medios de comunicación y la revolución en las tecnologías informativas queda atrapado, en la mayoría de las ocasiones”. Completa esta alusión a Cuba la presentación de Juana Berges sobre el pentecostalismo, que resulta de mucho interés porque reproduce en la Isla una influencia que se ha hecho dominante desde los sesenta en el continente y, aunque su entrada masiva en este caso haya tenido lugar más de dos décadas después, se ha convertido rápidamente, debido a la relativa masividad, en la principal influencia dentro de la demografía protestante.

Los temas relacionados con las religiones de raíz africana han sido agrupados comenzando con el ensayo de Lázara Menéndez, que toca problemas sustantivos de la inserción de la religiosidad santera en el espectro social. En el testimonio recogido de un connotado babalawo podemos leer:

A pesar de la seducción que puedan ejercer sobre la población la introducción en la cotidianidad de ciertos resultados científicos y algunos contactos sistemáticos y puntuales con las nuevas tecnologías, “un porcentaje significativo de las decisiones más importantes para su vida personal que hoy toman los cubanos son consultadas directa o indirectamente en algún espacio mágico-religioso o religioso”.

En este plano, la práctica santera nos revela lo complicado y equívoco de la oposición público/privado, en especial en una religión inclusiva, que no proscribe otras creencias paralelas, y que, precisamente “por no pensarse como la única religión capaz de salvar al ser humano, no necesita imponerse ni genera violencia”.

Sigue a Lázara Menéndez el artículo de Yolotl González Torres, una crónica ilustrada sobre la santería en México, la cual parece revelar que la época de mayor incidencia de la emigración cubana en la expansión de la religiosidad santera ha comenzado a diluirse, y ganan terreno posiciones que proclaman un puritanismo africano legitimando

estrictamente un retorno a las raíces. Sus experiencias de “observación participante” y entrevistas a líderes religiosos y otros iniciados le han permitido avanzar en esta dirección. Completa este grupo de trabajos un texto de Jesús Guanche que intenta una visión de conjunto sobre el Caribe, desde una perspectiva más bien externa al fenómeno, desde el punto de vista de lo religioso, articulada a los programas y la visión de la UNESCO, que ha patrocinado una red regional, vinculada al proyecto *La ruta del esclavo*, para fomentar los estudios de las religiones de raíz africana a través de una red regional.

El estudio de Fabio Lozano retoma la cuestión de la territorialidad, física y simbólica, vista a través de una síntesis abarcadora de la realidad colombiana. Demuestra la coincidencia de las tendencias dominantes en los cambios en la espiritualidad religiosa en Colombia con las que observamos a escala continental. En este caso, en una sociedad fuertemente atravesada por el conflicto. Concluye por esta vía que “el juego de conflictos por el dominio territorial, dentro del que participa lo simbólico y, por tanto, lo religioso, se expresa entonces históricamente en un caos creativo en el que, para cada coyuntura, se constatan elementos y tendencias hegemónicas enfrentadas a formas de resistencia”.

El último de estos trabajos específicos, presentado por Ofelia Pérez, propone al lector un conjunto de apreciaciones basadas en el típico estudio de caso, aquí sobre una devoción popular mexicana: la de la Virgen de San Juan de los Lagos. Como en otros de los resultados presentados, sus tesis se sostienen en una investigación de campo realizada por la autora *in situ*, y que se halla aún en proceso de desarrollo.

A continuación hemos incluido una colaboración de Cristian Parker Gumucio, quien se integró al grupo como invitado en la reunión de Taxco, y contribuye a la compilación con la versión escrita de la ponencia que presentara en el coloquio Religión y Símbolo, que precedió nuestros debates. Su texto aporta otro enfoque integral al panorama religioso de nuestra América, coherente con la perspectiva temática del conjunto, y proveerá al lector elementos para un resumen.

Cuando Pablo Mella, cuyo ensayo cierra el volumen, presentó en la primera reunión del Grupo de Trabajo la iniciativa de entregarnos un resultado sobre el pensamiento de Benjamín González Buelta, sacerdote y teólogo jesuita, ni Pablo ni yo teníamos mucha confianza en que la articulación de esta idea en el conjunto fuera a funcionar. No obstante, se trataba de incorporar una reflexión desde la mística, que ninguno de los restantes colegas del Grupo de Trabajo se había planteado. Ahora estoy convencido de que, de no haberlo hecho, habríamos cargado con una lamentable ausencia. No le falta razón al autor cuando, al principio mismo de su texto, observa que el estudio social de la religión se ha

desarrollado más como una “hermenéutica de la sospecha” que como una “hermenéutica del sentido”, y argumenta, en términos de *praxis*, el desarrollo de una mística que pudiera constituir la condición, o al menos un sólido presupuesto, para un diálogo interreligioso genuino, no mediado por intereses confesionales y societales de exclusividades dogmáticas o morales.

Consideramos que las reflexiones de Pablo Mella, ni más ni menos polémicas que las de cualquier otro, nos ofrecen una forma de concluir la lectura de la compilación que nos remite nuevamente al marco general. Un camino abierto y renovado, lejos de conclusiones definitivas. El lector tiene ahora la palabra.

Aurelio Alonso  
La Habana, 15 de marzo de 2005

#### ***POST SCRIPTUM***

En agosto de 2006, ya redactadas las contribuciones que componen el presente libro, se produjo el fallecimiento del Dr. Jorge Ramírez Calzadilla, un intelectual destacado en el terreno de los estudios sociorreligiosos en Cuba y el mundo, y un hombre entrañable para todos aquellos que tuvimos el privilegio de conocerlo.

Aurelio Alonso\*

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

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

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

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

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

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

### **EL DIÁLOGO POR DEFINIR: UN TEMA DE DEBATE**

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

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

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

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

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

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

### **AMÉRICA LATINA EN EL FUTURO DEL CATOLICISMO**

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

### **LA PLURALIZACIÓN RELIGIOSA LATINOAMERICANA**

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## **DIÁLOGO Y EXCLUSIÓN**

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## RELIGIÓN Y DIÁLOGO EN CUBA

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

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

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

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

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

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

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

no más de 350 mil la cifra de católicos declarados<sup>1</sup>. O sea, menos un 3,13% de la población total (similar al dato que citamos con respecto a Uruguay). El número de protestantes se calcula hoy sobre el medio millón, debido al crecimiento muy significativo en las últimas décadas (también en Cuba) del pentecostalismo y, en proporciones más moderadas, de otras expresiones religiosas, como los Testigos de Jehová. Las cifras de santeros iniciados se evidencia incluso más alta. Las investigaciones sobre religiosidad realizadas a finales de los ochenta arrojaban un 16% de la población con pertenencia religiosa definida, y cerca de un 70% con una religiosidad devocional, o con creencias vagas en lo sobrenatural, sin compromisos eclesíasticos reconocidos y a menudo con un fuerte rechazo de las religiones institucionales (Ramírez Calzadilla, 1995). Es muy probable que hoy se vean incrementadas estas proporciones en beneficio de una mayor densidad de la vida religiosa, pero no se ha repetido un estudio de religiosidad que permita actualizar la comparación.

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

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

---

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

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

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

### **AMÉRICA LATINA EN MEDIO DE UNA CONFRONTACIÓN DE HEGEMONÍAS**

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### NOTAS PARA UN RESUMEN

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

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

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

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

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

## BIBLIOGRAFÍA

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

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

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

Rita Laura Segato\*

## LA FACCIÓNALIZACIÓN DE LA REPÚBLICA Y EL PAISAJE RELIGIOSO COMO ÍNDICE DE UNA NUEVA TERRITORIALIDAD

### ¿QUÉ TEORÍA NECESITAMOS?

¿Cuál es el fondo, hoy, de los procesos sociales, económicos, políticos, étnicos, culturales, nacionales y espirituales que convergen en lo que venimos llamando religión?

La tarea se me hace particularmente difícil porque, infelizmente, dada la división mundial del trabajo intelectual entre *especialistas en producción teórica* (al norte de la línea del Ecuador) y *productores de datos de primera mano* (al sur), no estamos acostumbrados a modelizar sino a acatar y aplicar recetas, conjuntos de categorías premoldeados, listos para armar, que adaptamos ingeniosamente a la realidad que se nos presenta.

En el caso de la investigación sobre religión, afirmar que las respuestas a nuestros cuestionarios no solamente no bastan sino que también engañan es delicado, pues parecería que se falta el respeto a la auténtica búsqueda de trascendencia y desarrollo espiritual que las personas ponen de manifiesto al darnos sus razones para adherir a una determinada religión. Sin embargo, la relación entre esas búsquedas particulares y el gran diseño macroscópico que de la sumatoria de ellas resulta sólo puede ser abordada con un instrumental analítico que no se

\* Profesora del Departamento de Antropología de la Universidad de Brasilia e Investigadora de nivel máximo del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas (CNPq) de Brasil.

atiene al dato de la observación etnográfica microscópica ni se reduce a la opinión cruda de los creyentes, sino que busca correspondencias entre esos enunciados y pautas más amplias sólo detectables en las tendencias contextuales de los comportamientos de grupos –aunque no nos sean reveladas, o sean reveladas críticamente, en las declaraciones de nuestros entrevistados. Los diseños macroscópicos del colectivo de una época delatan pautas de comportamiento no plenamente presentes discursivamente en la conciencia de los sujetos que entrevistamos.

La antropología clásica nos enseña (y esto es inherente a la noción antropológica de cultura: la interconexión de las partes o de los campos dentro de un mismo contexto) que para cada campo debemos indagar la forma en que aspectos exteriores a él lo atraviesan. En este sentido, lo que importa es cómo tendencias extrarreligiosas del contexto histórico social y económico más general afectan el campo religioso, y cómo las adaptaciones internas de este, a su vez, ejercen su impacto reforzando y suplementando esas tendencias de la historia, que van mucho más allá de los confines del campo estrictamente religioso. Se trata de examinar lo religioso dentro de una *démarche* más amplia de la historia y de la política contemporánea, lo que no significa que no sea muy importante también observar internamente el campo religioso. Desde mi perspectiva, los agentes religiosos son influenciados por las tendencias de la cultura política de una época, y las elecciones entre alternativas internas del campo religioso se articulan en una gramática general que organiza la sociedad y la política para la época.

No podemos suponer que todas las personas que convergen en un grupo –por ejemplo, un grupo religioso– persiguen el mismo desinterés o participan de la misma subjetividad, y debemos considerar que personas diferentemente posicionadas en un determinado grupo pueden estar allí desarrollando proyectos en parte no coincidentes. Esta parece una afirmación simple y no conflictiva, además de formar parte de los preceptos básicos del quehacer etnográfico (por definición más sutil en la “escucha” de campo que los instrumentos clásicos de la investigación sociológica). Pero si uno lee las etnografías escritas recientemente sobre agrupaciones religiosas, sobre todo de las grandes corporaciones cristianas, percibe que los autores no se detienen a calificar los proyectos de la dirigencia y los proyectos de la masa de creyentes que convergen en una misma iglesia.

En toda gran iglesia, el *board* de directores que, para un determinado período, propone, analiza y elige la forma de implementación de las estrategias de orden espiritual, teológico-doctrinario, financiero, político y publicitario toma decisiones con una visión de proyectos y a partir de una masa de datos no perfectamente coincidentes con los proyectos y las informaciones de los fieles arrebañados por esa misma



iglesia para ese momento. Solamente algunos de estos fieles, y muchas veces en dependencia de sus redes de parentesco y amistad, irán a adentrarse en ese nivel de proyectos y estrategias de gran escala y, debidamente entrenados, podrían pasar a formar parte de la mesa directiva compuesta por su sacerdocio, en niveles sucesivos de participación en las decisiones del grupo. Toda iglesia tiene su carrera interna y, por lo tanto, en las jerarquías que la componen hay niveles de información y grados de poder decisorio diferenciados. No podemos, por lo tanto, tratar como fuentes conmensurables un pastor o sacerdote católico y un fiel raso u ocupante de un cargo de baja responsabilidad. Ambos participan de la organización con perspectivas propias y el aunamiento de sus discursos ya es el resultado de una decisión deliberada.

En otras palabras, las iglesias de las que hablo, independientemente de los aspectos espirituales de su razón de ser, funcionan como organizaciones y constituyen corporaciones. Su producto más popular es la gestión de la espiritualidad, pero la visión de mundo, los valores y proyectos de sus directivos y gerentes no son idénticos a los de su clientela, aunque en una entrevista todos puedan hablarnos de una pauta espiritual y doctrinal común.

Sin embargo, si bien la gerencia sacerdotal dispone de un patrimonio exclusivo de conocimientos y visiones estratégicas no compartido con los otros niveles de la sociedad religiosa, es necesario notar que cada uno de los involucrados en la gran organización que es la iglesia, por más insignificante que sea su papel y modesta su posición como simple creyente, tiene una percepción situada y asentada de los rumbos y del sentido de las orientaciones emanadas del grupo ejecutivo. Al ser inquiridos sobre esta percepción, los miembros, cualquiera sea la inserción en el organigrama de la iglesia, tenderán a articular su respuesta en un discurso armado con figuras doctrinarias predefinidas y con alto grado de formalización. Es necesario arañar la fachada de este discurso de superficie, verdadera tarjeta de presentación de cada grupo, para oírlo *con sospecha* hermenéutica y someterlo a análisis. Solo así se vuelve posible identificar el diseño estratégico de la organización como un todo para cada contexto histórico y alcanzar la veta subterránea donde trajinan las aguas del *deseo-interés-subjetividad* o, dicho de otra forma, sólo así se revela la captura de los sujetos de una época por un *orden del discurso* que los dispone y agencia de acuerdo a un patrón reconocible.

## **EL NUEVO ORDEN TERRITORIAL HACIA LA MODERNIDAD TARDÍA**

Es mi propósito aquí argumentar que las tendencias de la religiosidad contemporánea responden a un nuevo orden territorial y se perciben en su pleno sentido cuando son interpretadas a la luz de la *territorialidad* que configura hoy nuestra economía política del espacio (ver Segato, 2006).

Si el territorio es espacio marcado con los emblemas identificadores de su ocupación por un grupo particular, que a su vez inscribe, con sus características, la identidad de ese grupo que lo considera propio y lo transita libremente, en el mundo de hoy sería posible decir que hay un nuevo proceso en curso en lo que respecta a la *territorialidad*, entendida como experiencia particular, histórica y culturalmente definida del territorio<sup>1</sup>. Grupos que se comportan como patrias secundarias en sus formas de organización apelan a la lealtad y a la exhibición ritualizada de fórmulas que expresan esa lealtad, y se expanden creando franjas de identidad común y apropiación territorial. Podría decirse que las personas llevan los marcadores territoriales a cuestras y que se trata de territorios extensibles, que crecen a medida que sus respectivas adhesiones se expanden. Gradualmente, un pueblo parecería no ser más definido como el conjunto de los habitantes de un territorio geográficamente delimitado, sino como grupo que porta la heráldica de una lealtad común y, con esto, instituye un territorio en el espacio que ocupa. Por ejemplo, en una iglesia, hoy, el territorio son sus fieles.

En este proceso, los mojones o marcadores territoriales se trasladan acompañando desplazamientos humanos –cada vez más masivos– o incorporando, agregando, en constante expansión, nuevos miembros, nuevos fragmentos poblacionales, a su paso. Isobaras sociopolíticas, lonjas territoriales cuya unidad está dada por señales diacríticas de adhesión, son diseñadas en el mapa mundial. Diversos grupos parecen trabajar activamente en procesos de expansión tentacular y se esfuerzan por imprimir los lugares que habitan con marcas de un paisaje que emana cada vez más del bagaje mental, de un estilo comportamental y de un padrón edilicio –van creando territorio a medida que agregan nuevos miembros. Etnicidad y religiosidad, en tiempos de *Política de la Identidad*, se reducen cada vez más al papel de repertorio de emblemas que sirven a esta nueva modalidad de territorialización –la etnicidad cada vez menos densa en contenidos que los antropólogos llamamos culturales y cada vez más enfática en los aspectos icónicos y estereotípicos de la tradición (la costumbre enyesada); la religión cada vez más superficial en sus contenidos doctrinarios y en la profundidad de la discusión teológica para dejar lugar al énfasis en fórmulas litúrgicas, disciplinarias y ornamentales como emblemas claros de pertenencia.

En lo que podríamos llamar contemporaneidad neofeudal, caracterizada –debido a un conjunto de razones que no es posible examinar aquí– por la declinación y el deterioro de los estados nacionales, mafias urbanas, condominios inmobiliarios, facciones partidarias, uniones comerciales, iglesias y una variedad de entidades de este nivel inter-

---

<sup>1</sup> Ver, para la noción de territorialidad, Robert Sack (1986).

mediario controlan y administran directa o indirectamente cotos territoriales. Desde una perspectiva local, este proceso parece resultar de recortes tribalísticos perpetrados progresivamente sobre un espacio antes defendido como políticamente continuo. A medida que una entidad –grupo económico, colectividad étnica o religiosa– se expande y apropia de una franja espacial antes totalizada por la presencia hegemónica de dispositivos del Estado nacional (que hoy se vuelven progresivamente tenues), pasa a recubrirla con sus marcas de cultura, administrándola con sus normas propias. Sus rituales y ceremonias propias abren palcos en un espacio percibido como liberado de la homogeneidad antes garantizada por una administración estatal fuerte, y sus íconos pasan a funcionar como verdaderas *logo-marcas* del grupo. Es por donde se estampan sus íconos y acontecen sus rituales que circula el *territorio*, cada vez más móvil, del grupo. Esas insignias y ceremonias, con sus fórmulas y procedimientos repetidos rigurosamente, introducen rupturas para generar nuevas avenidas de continuidad espacial en asociación con nuevas políticas y estilos de administración de los bienes de esa colectividad. El Estado mismo y la República pasan a ser percibidos como espacios pasibles de este fraccionamiento entre colectivos políticos de base religiosa, étnica, partidaria u otra, internamente jerarquizados, que pasan a dividirse el capital simbólico y material de lo que antes era percibido genéricamente como *lo público*. El proceso, tal como lo veo, se dirige a una tribalización del Estado nación.

En este nuevo orden, la inscripción performática de la unidad de un grupo humano pasa a tener una importancia que no tenía antes, cuando la unidad pueblo-territorio se encontraba garantizada por las instituciones de un Estado fuerte. El territorio ahora pasa a desprenderse de sus anclajes materiales fijos y adquiere movilidad. En tiempos como los actuales, esta movilidad de los escenarios de la comunalidad se vuelve crucial para entender lo que aquí intento caracterizar como un nuevo paradigma territorial o nueva forma de territorialidad en curso.

En la periodización de la historia de las formas de gobierno propuesta por Foucault, al modelo feudal del *gobierno del territorio*, entendido como espacio de tierra bajo el poder de un señor o monarca con todas las *cosas* que dentro de él se encuentran, le sucede, a partir del siglo XVIII, *el gobierno de la población*, entendido como la administración, en un régimen *pastoral*, de la vida del grupo humano que se asienta en un determinado territorio (Foucault, 1997; 2003; 2000; 2004a; 2004b). Lo que precisamente sugiero aquí es que nos encontramos frente a la emergencia de un tercer período, donde el gobierno pastoral de la población-rebaño, propia del período anterior, se exagera, porque esta pasa lentamente a desacoplarse del territorio,

y pierde vigencia la premisa de la localización y del anclaje espacial de la población a ser gobernada.

Mi foco es justamente ese desacoplamiento entre pueblo-rebaño y territorio, por un lado, y, por el otro, la concomitante introyección del poder con sus consecuencias en el modelaje de los sujetos por medio de lo que Foucault apunta como técnicas pastorales, así como el carácter diacrítico de las marcas resultantes. Subjetivada –*sujetada*–, producida por un control de tipo pastoral, puede decirse que la población adquiere una consistencia y una sustantividad sin precedentes porque se origina en su propia cohesión y no en una inserción territorial fija. El rebaño, como dijimos, no necesita de un territorio áncora –es él el que traza el territorio por medio del circuito de sus desplazamientos geográficos. El sentimiento de patria que se aliaba a una territorialidad fija, a una fijación en un territorio administrado por un Estado, se ha deteriorado. Este deterioro acompaña el desmonte de algunos de los parámetros constitutivos de los estados nacionales hasta el presente. La dimensión pastoralista del poder, paralelamente con el fenómeno de su exacerbación, parece haber adquirido un espectro de acción propio y ya no al servicio de los encargos de un mandato estatal con jurisdicción territorial clara y estable.

¿Qué es el territorio en este contexto? ¿En qué consiste? ¿Dónde se localiza? ¿Cómo se demarca? No se trata de un proceso de desterritorialización, ni siquiera de una nueva relación con el territorio, sino de una *nueva producción de territorio*. Podría decirse que *el Occidente tardío no sólo produce sus sujetos por medio de un poder de control pastoral, sino que, también, en este mismo movimiento, produce territorios y maneras de apropiación territorial, nuevas políticas espaciales*.

En este nuevo orden, habrá que tener en cuenta el papel de adhesiones que se perciben y se enuncian como siendo de un orden civilizacional, cultural, sin serlo plenamente –creo yo<sup>2</sup>– en el sentido denso que damos a la noción de cultura los antropólogos. Con esto quiero decir que, desde que el rebaño-pueblo no se constituye como tal por su fijación

---

2 Hago aquí referencia a mis análisis previos del achatamiento de la diferencia cultural y sus símbolos en tiempos de política de las identidades (ver, por ejemplo, Segato, 1998; 2002, ambos republicados en mi libro de 2007). En verdad, estoy convencida de que solamente cuando estas franjas territoriales neopatrióticas que atraviesan territorios anteriormente eculizados y homologados por la administración de estados nacionales se comportan de acuerdo con valores y concepciones profundamente diferenciados, es decir, encarnan radicalmente la existencia de mundos de cultura propios, ellas pueden representar la posibilidad de una salida histórica para los problemas del presente. Sólo en esos casos la dialéctica suave de la sustitución de un patriotismo estatal, como el sugerido por Habermas en su concepto de “patriotismo de la constitución” (1994: 135), por un orden trans-estatal (lo que sería un *patriotismo de red*) podría transformarse en una dialéctica fuerte.

a un territorio patrio sino por un sentido de unidad que se fundamenta en otro tipo de fidelidades –fidelidades que podrían ser descritas como de orden confesional, en sentido amplio–, es esencial para su sentido de grupo invertir fuertemente en *íconos*, en el sentido de *emblemas* para Durkheim, es decir, símbolos reducidos, de baja densidad, demarcadores de una unidad que puede ser llamada de política. Los íconos que los nuevos sujetos portan constituyen un paisaje que no es ya del espacio sino de la población que lo habita.

Estos nuevos pueblos, en su movilidad, ya no encuentran en el paisaje tradicional los íconos marcadores de su identidad. Esa relación se invierte, y son los íconos que ellos transportan los que van a emblematizar el sujeto colectivo que allí se encuentra; es el paisaje humano, móvil y en expansión, el que va a demarcar la existencia de un territorio. *La identidad no es generada porque se comparte un territorio común sino que es la identidad la que genera, instaura, el territorio.* Estamos, por lo tanto, frente a una cultura territorial modificada, que trae ecos de modalidades precedentes y reconocibles, pero donde ha sucedido una inversión: *lo que era marginal en la relación identidad-territorio –el hecho, ya conocido, de que la población de un territorio lo marca con su cultura y entrelaza su paisaje con el paisaje cultural– se convirtió en central: es el paisaje cultural, la iconicidad, aquello que hoy señala la existencia de un pueblo, lo que crea territorio.*

La relación que mantienen estos pueblos-rebaño con los estados nacionales es de un tipo diferente, en dos sentidos. Por un lado, al atravesar, en su nueva forma de soberanía y lealtades grupales, los antiguos territorios patrios, deben, naturalmente, en su calidad de pueblos diferenciados, interactuar con más de un Estado nacional, negociando su estatus de existencia dentro de su jurisdicción y presionando por reconocimiento. Por otro lado, su capacidad de apropiarse de porciones de influencia y control en uno o más campos de la vida económica y política es una consecuencia lógica de su existencia y cohesión. El impacto de esta configuración en la política es grande, ya que en regímenes democráticos la consistencia y cohesión del pueblo-rebaño lo valorizan como masa de votantes que eligen –o dejan de elegir– un determinado candidato, hasta el punto de que el propio Estado y sus instituciones pueden, eventualmente, venir a convertirse en territorio controlado por una de estas redes y marcado con los emblemas de su apropiación.

Es por eso que es importante entender que los rebaños no se conforman porque congregan sectores con base en sus afinidades internas y diferencias con el resto de la población. *Al contrario, se orquestan diferencias y se las espectaculariza para, precisamente, poder constituirse y ser visualizados como pueblos diferenciados.* La exhibición de la diferencia es más importante que la profundidad de la misma. Pues

el valor, en este nuevo trazado territorial, reside en ser pueblo, existir como rebaño, y los nuevos mecanismos políticos (y posiblemente también económicos) benefician a quien accede a constituirse como tal. Me refiero aquí a la diferencia que existe entre mis apreciaciones y la tesis huntingtoniana. Huntington afirma que los pueblos se alinean en bloques antagónicos *porque* son diferentes, formulando un determinismo étnico que lo lleva a predecir un futuro de conflagraciones bélicas originadas en la diferencia de visión de mundo, valores y proyectos de sociedad. La diferencia civilizatoria es el factor causante de los antagonismos (Huntington, 1998).

Mi tesis es exactamente contraria a aquella, ya que afirmo que lo que hay, en el momento presente, es un lenguaje político en el que las posiciones con intereses –que llamo territoriales– en disputa se expresan por medio de pretendidas diferencias culturales. El antagonismo se vale de un lenguaje étnico o religioso para simbolizarse, pero achata las diferencias doctrinales, teológicas y culturales para enfatizar la exterioridad de las marcas diacríticas de pertenencia. Se produce una formatación étnica o religiosa de la política. Por eso, las personas son obligadas y presionadas a alinearse en torno de los signos que demarcan estas jurisdicciones a riesgo de que, en caso de no hacerlo, no puedan expresar sus intereses ni encontrar medios para alcanzarlos. En la formulación de Huntington, se destaca la causalidad de la diferencia, agravada por la proximidad entre culturas características del mundo contemporáneo –*civilizations clash because they are different and today live in proximity* es la síntesis de la idea. En la formulación que propongo enfatizo la invención o revitalización, escenificación y espectacularización de diferencias como lenguaje de identidades en disputa por recursos (humanos, materiales e inmateriales) que conviven en un horizonte de valores e intereses comunes (económicos, políticos y territoriales).

En este marco contextual, la religión desempeña el mismo papel que la etnicidad, se comporta como una para-etnicidad, pero de densidad empobrecida. A partir de esta percepción, sería posible retomar, en una reflexión futura, la diferencia entre identidad y etnicidad (ya tan trabajada por los antropólogos de la generación pasada), cuya distancia parece crecer en el contexto contemporáneo, donde la identidad se exagera y los contenidos de etnicidad se achatán, unificados por una gramática común y totalizadora (con algunas salvedades, de las que me ocuparé en el último subtítulo). Anteriormente me he referido a este proceso proponiendo una distinción relativa a lo que llamé *alteridades históricas*, es decir, la producción de la diferencia entre interlocutores jerárquicamente posicionados y firmemente situados en historias locales, regionales y nacionales, para diferenciarlas de las

*identidades políticas* del mundo en proceso de globalización, referidas a un horizonte global de modelos de identificación, a una galería transnacional de identidades de referencia instrumentales en la formulación de demandas por derechos y recursos, pero ya no más resultantes del embate radicado en el paisaje de la nación (Segato, 2002). En mis análisis precedentes intento hacer notar que su origen en una interpelación emanada de esferas muy distantes y removida de la experiencia histórica local confiere un aspecto enlatado y rígidamente formateado a este nuevo tipo de identidades étnicas que son propias de una época en que la Política de la Identidad es el lenguaje dominante de la política. Esto no significa que mi análisis crítico aquí se enfrente a una concepción pluralista del Estado y de la nación como alianza entre pueblos capaz de permitir la convivencia de los mismos dentro del territorio nacional de acuerdo con los principios de un pluralismo bastante radical. Este pluralismo radical, que sí endoso, supone la existencia de estímulos y garantías para la densidad de la diferencia, la elaboración de historias propias, locales, y el debate interno y externo intensos y continuos de y entre los pueblos que conviven en el universo de la nación, a partir de sus ideas propias sobre el cosmos, la economía y la justicia<sup>3</sup>. Muy por el contrario, lo que está en cuestión en mi análisis es el achatamiento de este tipo de diferencia.

*Los fenómenos de la religiosidad contemporánea y las formas de alineamiento étnico en las políticas de la identidad* no pueden ser explicados sin una modelización de este tipo. O sea, sin la identificación de una nueva lógica territorial. Es justamente del campo de la religiosidad y del campo de la etnicidad de donde provienen los ejemplos más reveladores sobre este proceso. Son los emblemas de una heráldica *cultural* los que ofrecen al rebaño la posibilidad de expresión de su pertenencia al mismo. Es la impronta exhibida, escogida entre el repertorio disponible de signos de filiación cultural, lo que va a permitirle funcionar no sólo como pueblo, sino como patria y, en algunos casos, cuando el flujo de recursos y de poder bélico así lo permite (como en las mafias, por ejemplo), como *Segundo-Estado*<sup>4</sup>, capaz de constituir territorio con el simple gesto de imposición de la presencia de estos signos como marcas de posesión. Estos nuevos pueblos crean nuevas soberanías como verdade-

3 Silvina Ramírez, citando a José del Val, se refiere a este tipo radical de pluralismo como una “nueva alianza entre los estados y los pueblos indios de América” (Ramírez, 1999: 70).

4 Ver, por ejemplo, mi análisis de los asesinatos de mujeres –también llamados feminicidios– de Ciudad Juárez, en la frontera norte de México, como violencia expresiva que manifiesta la capacidad de dominio territorial irrestricto de los señores locales con extensiones protéticas tentaculares en los sectores que controlan el aparato estatal estadual y federal (Segato, 2006).

ros para-estados con recursos propios y hasta formas de autodefensa, y rehacen, de otra forma, el triángulo soberanía-control-gobierno.

## RELIGIÓN Y TERRITORIALIDAD

Es posiblemente a partir de la escena ritual y en el campo de la experiencia y de los valores considerados *sagrados* que se puede ver claramente la variación del orden territorial a que vengo refiriéndome.

Rituales son artefactos comunicativos que, a un mismo tiempo, crean, sellan un continente social –a veces como comunidad, otras veces como fraternidad o hermandad–, y permiten que la corporación o consorcio así formado inscriba el espacio con la marca de su existencia. En ese sentido, está claro que el ritual consagra, sacraliza un territorio como tal. Algunos ejemplos pueden ilustrar cómo esto ocurre, sin la pretensión de agotar ni examinar exhaustivamente el tema. Se trata de situaciones varias de relación entre tres términos: comunidad-ritualidad e iconicidad religiosa-territorialidad. Para esto, es importante que se entienda que hablo de ritual en un sentido muy amplio, que abarca tanto fórmulas rígidas como patrones de conducta de una vida religiosa que impone sus etiquetas y protocolos formales, incluyendo la manipulación de sus utensilios y símbolos propios, tipos de edificación y arte decorativo particular. Un gran tema que se presenta aquí como divisor de aguas es el de la transponibilidad o no del territorio, y que resulta en tres actitudes religiosas diferenciales a las que podríamos llamar *esencialismo del territorio, relativismo de la localidad y territorialidad móvil*.

Es una *visión esencialista del territorio* aquella que torna determinados puntos del paisaje y la topografía en lugares únicos y que no pueden ser replicados o sustituidos: lugares celosamente cuidados por espíritus de la naturaleza que amenazan a quien los atraviese sin ser autorizado para esto, así como lugares que fueron testigos de la emergencia de un pueblo y del pasaje de sus héroes míticos fundadores. Los peritajes para la identificación y posterior demarcación de las tierras indígenas se basan en este tipo de vínculo indisociable entre lugares perfectamente identificados y precisos del paisaje y eventos míticos que narran el origen y la historia del pueblo en cuestión. También la consagración religiosa de puntos en la superficie de la tierra, como las *apachetas* o montículos de piedra del mundo andino tradicional donde la divinidad come y bebe las libaciones que la comunidad le brinda, evidencia una aproximación religiosa de tipo esencialista al espacio natural. Relación *oikos-nómica* del territorio, que en otro lugar he contrapuesto con una concepción *económica* del mismo, en la que el espacio se vuelve universalmente conmensurable e intercambiable por medio de una referencia obligatoria a los términos de un equivalente universal, presupuesto del valor de cambio de las mercancías.



Un discurso religioso *relativista de la localidad* es aquel en que el ritual en sentido amplio (fiesta ritual, peregrinación o lectura pública de la Biblia) es la llave que conmuta el territorio cotidiano en espacio mítico originario. Una elaboración religiosa de este tipo es la representada, por ejemplo, por la reinstalación del África en los *terreiros* –casas de culto de matriz africana– de Brasil y otros países de América Latina. El ritual afroamericano diaspórico tiene el significado de reinstalar-transmutar su escenario en territorio africano, de transportar de vuelta al África, por el lapso de duración del ritual, el local americano donde este tiene lugar. Esto es significado por la práctica por la cual, cuando la divinidad *desciende* en posesión y el adepto bajo su tutela pasa a ser habitado por la misma, la divinidad ejecuta su danza y encarna su patrón corporal con los pies descalzos: los pies tocan, literalmente, tierra africana. Para que esto pueda ocurrir, ese espacio es preparado en la ocasión de la inauguración de la casa, implantando en la tierra, debajo de su baldosa central, los materiales que lo consagran y lo vinculan al África originaria –el *axé* o sustancia mágica de sus ancestrales. Es un caso de transustanciación, de territorio transustanciado: la tierra del salón donde la posesión ocurre *no significa, evoca o alegoriza* tierra africana. Ella, *literal y sustantivamente, es* tierra africana. En torno de esa escena, la comunidad completa de los vivos, los ausentes y los ancestros muertos converge y se reencuentra allí, invocada por el repertorio de canciones rituales que los interpela, uno a uno, y finalmente se hace presente allí por la fórmula ritual que rasga el espacio-tiempo cotidiano. Una vez encerrado y suspendido el efecto ritual, el piso del salón del templo pasa a ser un ambiente más de la casa, parte del paisaje local transitado por los quehaceres de la vida cotidiana. Sólo queda impregnado de la posibilidad de este desplazamiento y, sobre todo, vuelve patente y vívida la experiencia del *carácter relativo* de su territorialidad.

También podemos clasificar aquí los santuarios auténticos, es decir, aquellos en los que los fieles reconocen en la topografía y el paisaje del lugar la replicación de la Jerusalén originaria y donde un acto santo tuvo lugar o una persona santa habitó y predicó. Esto sucede, por ejemplo, en el Santuario de Joazeiro del Norte, Brasil, hoy centro de peregrinación de cientos de miles de devotos del Padre Cícero, sacerdote católico que allí vivió y allí sufrió la excomunión de la Iglesia. Este santuario es, a los ojos de los peregrinos, un verdadero palimpsesto de la Tierra Santa, presentando sus mismos accidentes de terreno y replicando el paisaje del monte Gólgota con la llegada estacional de los peregrinos. Este pueblo del Estado de Ceará se transmuta en Nueva Jerusalén, en una transfiguración y transustanciación del suelo (Barbosa, 2002).

Algo semejante percibí en las localidades puneñas de Coranzulí y El Toro, en los Andes centrales de Argentina. Cuando los habitantes locales relataban su primer encuentro con los predicadores evangélicos recién llegados al lugar, describían la llegada de estos como la llegada de la historia a la localidad, es decir, literalmente, como el empalme entre la secuencia de los acontecimientos de la Historia Sagrada y los acontecimientos locales; de esta forma la localidad se transmutaba, a sus ojos, en Tierra Santa, en espacio donde la historia iniciada en el advenio continuaba (Segato, 2005b).

Las grandes catedrales europeas y las construidas en el nuevo mundo encima de los templos mayores de las sociedades vencidas representan *un mix de los dos casos anteriores*. Por un lado, ellas crean paisaje; sus dimensiones y posicionamiento en el terreno demuestran una intencionalidad de permanecer, de transformarse en paisaje perenne y de marcar el terreno de forma definitiva e indeleble, inclusive apropiándose de grandes marcos edilicios anteriores. Así revelan una concepción esencialista del espacio, pues el lugar donde se erigen, muchas veces señalado por un monumento anterior, se mantiene como un hito singular en el territorio. Sin embargo, en su interior, durante la misa, se revive cíclicamente la Pasión de Cristo y ocurre un fenómeno de transustanciación de la hostia en el cuerpo de Cristo, del vino en su sangre y, consecuentemente, *del tiempo actual en tiempo de la Historia Sagrada y del espacio habitual en Tierra Santa*. De la misma forma que el *terreiro* de los templos de las religiones de matriz africana no significa, evoca o alegoriza el África sino que *es* África, en el espacio-tiempo del ritual, durante la eucaristía, el altar *es* Tierra Santa. Las procesiones y vía crucis que se realizan en torno de estas grandes catedrales teóricamente representan y evocan ese espacio que fue escenario de la Historia Sagrada, pero también, en la vivencia de muchos fieles, *se transmutan en el territorio originario*.

Finalmente, es el modelo religioso basado en una *territorialidad móvil* sobre un espacio sin marcas, *tabula rasa*, enteramente disponible, abierto a los tránsitos y a las apropiaciones asociadas a la implantación de marcas y logos, el tema que me ocupa, foco del presente argumento, por creer que esta forma de territorialidad se vuelve progresivamente hegemónica y marca la experiencia religiosa contemporánea. Es significativo, por ejemplo, que las conversiones evangélicas en los Andes centrales de Argentina se inician con la práctica de derrumbar las *apachetas* antes mencionadas en los campos de la familia recién convertida y, con ello, la borradura de los puntos marcados en la faz de la tierra para las ofrendas y libaciones a ella ofrecidas. Con esto, el espacio se vuelve enteramente homologable, cuantificable con referencia a un equivalente universal, mercancía. La historia –entendida aquí

como modernidad y como capitalismo— hace su entrada. En este último tipo de territorialidad, es la marca en los fieles y en los espacios que habitan la que se vuelve crucial. Esa marca goza de una movilidad que acompaña los trayectos y la expansión de la membresía de la Iglesia. Ya no es el espacio marcado por sus monumentos lo que constituye la territorialidad, sino la proliferación y los desplazamientos de la masa humana de adeptos.

El territorio es el trazado por la propia red humana, con su plasticidad y con los recursos que detenta, incluyendo allí, entre otros, recursos de orden inmobiliario. Es sintomático, entre tantos otros ejemplos posibles, que el 15 de agosto pasado (2005), durante la XX Jornada Mundial de la Juventud en Colonia, Alemania, el nuevo Papa Benedicto XVI se manifestase públicamente acerca de la importancia de que “Dios esté visible en los locales públicos y privados y que esté presente en la vida pública con símbolos de la cruz” (ANSA Latina, 2005). Vemos también resurgir monjas y curas transitando por las calles con hábitos y sotanas más suntuosos y llamativos que los que habían sido abandonados hace casi tres décadas.

Una preocupación obsesiva creciente y desconocida hasta poco tiempo atrás por el control de la capacidad de gestación de vida del cuerpo de las mujeres y una vigilancia activa contra el aborto por parte de quienes nada tienen que ver con la vida particular o la adhesión religiosa de la persona que pretende interrumpir un embarazo son también parte de este *fenómeno de publicación de la fe*. Contracepción, relaciones sexuales pre-conyugales, recurso a preservativos para prevenir el SIDA y numerosas prácticas salen del fuero íntimo y del ámbito privado para ser ostensivamente proscriptas por razones que se ocultan detrás de enunciados seudodoctrinarios, para presentar al mundo una imagen de cohesión de red. La sanción sobre el cuerpo de la mujer es un lugar privilegiado<sup>5</sup> para significar el dominio y la potencia cohesiva de la colectividad, y prácticas de larguísima duración histórica confirman esta función de la capacidad normativa (y hasta predatoria) sobre el cuerpo femenino como índice de la unión y fuerza de una sociedad. La significación territorial de la corporalidad femenina —equivalencia y continuidad semántica entre cuerpo de mujer y territorio— es el fundamento cognitivo de estas prácticas (Segato, 2003a; 2006).

La técnica del *poder pastoral*, oriundo del mundo hebreo y cristiano de épocas bíblicas, *se ha desplazado aquí del papel y la función*

---

5 Esto es verdad en un tiempo histórico de larguísima duración. Ver, por ejemplo, los magníficos trabajos de protesta de Brackette Williams y Paulette Pierce (1996) respecto de la re-domesticación y pérdida de autonomía de la mujer negra en el movimiento negro de Estados Unidos como estrategia de *restauración moral* de la comunidad negra.

*detectada por Foucault*. Esta, la más eficiente de las tecnologías de poder, introduce, según este autor, la sociedad de control como la forma más acabada de disciplinamiento por ser “al mismo tiempo una forma de poder individualizante y totalizadora”. Esta técnica, cuya función se difundió y multiplicó fuera de la institución eclesiástica, tiene una eficiencia extrema en el modelaje de los sujetos porque “no puede ser ejercida sin el conocimiento del interior de las mentes de la gente, sin explorar sus almas, sin hacerles revelar sus más íntimos secretos. Implica un conocimiento de la conciencia y una habilidad para dirigirla” (Foucault, 1983: 213-214). Pero, si en la etapa de la *sociedad de control* examinada por Foucault es el Estado el que se sirve de esta tecnología para condicionar desde dentro la docilidad de sus sujetos, en el colonialismo de red a que vengo refiriéndome se han operado –o están en curso– dos deslizamientos: por un lado, no es ya el Estado el que controla las técnicas de individualización y masificación de la sociedad que habita el territorio bajo su administración, sino que redes diversificadas que recortan la unidad de su territorio son controladas por nomenclaturas internas que llevan las técnicas del poder pastoral, por un lado, a reencontrarse con sus antecedentes religiosos y, por el otro, a independizarse del territorio y del gobierno del Estado; en segundo lugar, su fin último no es ya exclusivamente la aprehensión y sujeción de los miembros a partir del conocimiento y control de su interioridad, sino la producción activa de una exterioridad unificada y de una unificación espectacularizada. El poder pastoral se vuelve nuevamente, como en sus orígenes, religioso, y la religión pasa a constituir unidades políticas que se dividen el territorio a la sombra de un Estado debilitado y cada día más inexpresivo.

La *reinstalación de la costumbre*, con su automatismo, superficialidad y capacidad de proscribir los procesos de deliberación y debate interno dentro de una comunidad, y el control y refuerzo de una moral colectiva rigurosamente apoyada en normas formales y prácticas informales infundidas en el grupo crean y *exhiben gran unificación en el modelado de la conducta de los sujetos*. Unidad que tiene que ser visible, de escaparate, para que un rebaño en dispersión y proliferación pueda obtener la contundencia y materialidad de lo que antes se basaba en la unidad y continuidad del territorio habitado, es decir, en la unidad de la jurisdicción territorial común que ocupaba. No es casualidad que en la gran reunión de las juventudes católicas en Colonia, Alemania, el Papa Benedicto XVI haya recomendado a la multitud que no practique una religión “hágalo-usted-mismo” o religión *à la carte* (BBC Brasil, 21 de agosto de 2005).

Numerosas evidencias dispersas apuntan en esta misma dirección y revelan la presión que se ejerce para que los fieles exhiban los

signos del partidismo religioso. La costumbre y los aspectos externos de la vida religiosa se vuelven cruciales en esta exacerbación del rigor sobre los signos diacríticos y espectacularizables de la pertenencia al grupo religioso –un pastor neopentecostal insiste con sus fieles: “para conseguir lo que se desea, saber que se tiene fe y orar en voz baja no tiene la misma fuerza que afirmarlo en voz alta”, comando que se suma a la tradicional vigilancia de las iglesias en la forma de vestirse y peinarse de mujeres y hombres, la recomendación constante de protegerse del mundo llevando siempre consigo y de forma ostensiva un ejemplar de la Biblia o la condena explícita del Papa antes citada de practicar una religión *à la carte*, definida por el gusto individual. Porque, al abandonarse el paradigma de la fijación de un territorio con monumentos religiosos –edificaciones o consagraciones del paisaje–, lo que garantiza la territorialidad de una iglesia es la marca diacrítica y ostensiva impresa en los fieles y en los espacios *baldíos* y *desiertos* para la mirada mercadológica del presente, que la red de fieles ocupa y por los cuales transita. Estamos en la época en que *el rebaño es el territorio*. Y es la acción y la cohesión de ese rebaño la que opera un efecto que podría llamarse de *anexión blanda*, cortando a través de espacios cuya continuidad y homogeneidad era antes garantizada por la administración y la supervisión de los estados nacionales.

Es a partir de este nuevo contexto que debe leerse el hecho, reportado por Ari Oro y Carlos Steil, del “redoblado interés” por los objetos sagrados en detrimento de las dimensiones de sentido teológico y doctrinario de esos objetos:

En otras palabras, el comercio y el consumo creciente de artículos y símbolos religiosos, por medio de la constitución de establecimientos de comercio religioso, sería un elemento que comprobaría la destradicionalización religiosa, en la medida en que la lógica del consumo, impuesta por la demanda individualizada de bienes y objetos sagrados, parece imponerse sobre la lógica de la producción de sentidos y valores que las tradiciones religiosas buscan asociar a estos mismos bienes y objetos. En la medida en que esta lógica se impone, se instala una situación en que la producción del consumo religioso tiende a tornarse más importante que el consumo de la producción religiosa (Oro y Steil, 2003: 311; traducción propia).

Me desvió, sin embargo, de una de las conclusiones de los autores, ya que no me parece que los aspectos de privatización o individualización del credo sean los más destacables aquí, pues las estrategias de la dirigencia citadas más arriba (manifestar la creencia en voz alta, exhibir

la adhesión en la forma de vestirse o por llevar ostensiblemente una Biblia, no adherir a una religión *à la carte* o *do it yourself*) presionan en la dirección contraria, de la uniformización, en el sentido de vestir un uniforme religioso, alinearse, exhibir las marcas del rebaño. Es la otra conclusión de los autores la que me parece más interesante: la que apunta a la proliferación de los artículos a la venta, a su carácter de mercancías que funcionan dentro de la lógica de mercado y a su función icónica asociada a una inequívoca clasificación en protestantes, católicos, afros, espiritistas y esotéricos. Estas mercancías son el resultado de la *reducción del símbolo a fetiche*, *logo-marcas* operadoras de una diversidad de pertenencia a grupos y de la recesión del símbolo expresivo de una diferencia densa en sentido. Lo que los autores, en un linaje que identifico como derivativo de las ideas de Peter Berger, Anthony Giddens y Paul Heelas, entre otros<sup>6</sup>, llaman *destradicionalização* de la religión hace referencia a la relativización de la tradición –uno de los aspectos de la secularización– y a la abertura moderna para una elección de credo religioso no heredado. Sin embargo, impide percibir que, si bien se puede optar entre alternativas ahora ya no más coercitivas, un nuevo imperativo de optar y afiliarse sustituye al imperativo anterior. De hecho, el alineamiento con por lo menos una red –religiosa, étnica o de otro tipo–, y la exhibición de su marca mediante los objetos mostrados en el cuerpo, la casa o el lugar de trabajo, es lo que se presenta como progresivamente coercitivo, palanca indispensable en la lucha por recursos y derechos, cada vez más la única protección de los más pobres y vulnerables en la disputa generalizada que crece con el vaciamiento de la República. En otras palabras, el hecho de que se pueda elegir y transitar entre opciones ha sido, creo yo, mal entendido, porque ha llevado a la rápida conclusión de que se trata de una época sin imperativos. Lo que constato, especialmente entre los sectores más carentes, es la coacción estructural a la elección y al consecuente comportamiento regimentado, aunque la opción pueda luego ser cambiada por otra.

Esto se debe a que, como he afirmado en otras ocasiones, una gramática generalizadora de la política como Política de la Identidad es el paradigma epocal. La religión pasa a comportarse como una en-

---

<sup>6</sup> Reflexión sobre el impacto de la modernidad en la religión que tiene una de sus primeras formulaciones en la idea de elección individual y levantamiento del carácter automático de la religión heredada (Berger, 1980, entre otras obras) y en el examen de la modernidad emprendido por Giddens (1990) en la década del noventa con la introducción del término *detraditionalization* aplicado a la elección reflexiva entre posibilidades, que, para este autor, es su característica. Ver también las importantes colecciones de ensayos compilados por Paul Heelas, Scott Lash y Paul Morris (1996) y por Peter Berger, David Martin, Linda Woodhead y Paul Heelas (2001).

tre otras etnicidades globales, una para-etnicidad, en competición con derechos y recursos en la escena global, una entre otras identidades politizadas (Segato, 2002), en un mundo de identidades “fuertemente guionizadas” (*fully scripted* o con libretos rígidos), tal como ha observado Anthony Appiah (1994). El tema central, dentro de esa lógica de la Política de la Identidad, es menos de convicción que de representación. En otras palabras, la elaboración de los contenidos de la convicción y la deliberación interna de sus costumbres y valores<sup>7</sup> es menos crucial –lo que no quiere decir inexistente– para la vitalidad de la red y la sobrevivencia de sus miembros que sus formas de representación ante el mundo y la dramatización inequívoca de la adhesión por parte de sus miembros. Posiblemente Hannah Arendt (1998) haya descubierto un principio general con su genial percepción de la correspondencia entre el vacío programático –o la sorprendente pobreza programática– de un régimen y la rigidez de los signos y emblemas de adhesión<sup>8</sup>. En este caso, obviamente, no hablamos de un régimen de gobierno ni de un tipo de estado, sino de redes o bloques agregadores de alianza en los que una jerarquía interna administra la contraprestación y la redistribución de recursos de todo tipo.

### MODELOS DE EXPANSIÓN RELIGIOSA

La historia de los movimientos de expansión religiosa protagonizados por los cristianismos sirve también para ilustrar tendencias diferenciadas de la relación entre religión y territorio, así como para relevar las particularidades del momento contemporáneo. El *modelo medieval* presentó dos vertientes que tuvieron en común la precedencia de lo religioso sobre lo político. Por un lado, la expansión de la conversión a la fe cristiana por parte de los campesinados europeos, acompañada por la construcción de monumentos y catedrales y seguida por el establecimiento de jurisdicciones religiosas, era parte de un universo en el que solamente la adhesión religiosa garantizaba la plena incorporación a la jurisdicción política, y de ahí la cantidad de amenazas y presiones que se fueron ejerciendo progresivamente sobre los campesinos para que abandonasen sus creencias previas. Por otro lado, en este mismo período, se emprende el proyecto precolonial de las *cruzadas*,

7 Lo que Abdullahi Ahmed An-na'im, preocupado por generar formas de legitimación cultural interna para los estándares universales de Derechos Humanos, llama *discurso interno* de una cultura. Es evidente que la primera víctima de los fundamentalismos es ese *discurso* o, en mis palabras, esa deliberación interna sobre las costumbres y las convicciones.

8 En el capítulo 1 titulado “Una sociedad sin clases” del libro *Los orígenes del totalitarismo. Totalitarismo*, tercero de la trilogía (*Anti-semitismo, Imperialismo, Totalitarismo*).

iniciadas por inspiración del Papa Urbano II en 1095, que se basaba en la formación de un ejército para conquistar un territorio con la finalidad de incluirlo en una jurisdicción religiosa, es decir, para colocarlo bajo el control de las jerarquías religiosas del conquistador y, con esto, implantar las formas de organización política de la Europa ya cristianizada. El discurso religioso que guiaba esta empresa participaba de lo que anteriormente llamé una visión esencialista del territorio, pues lo que se buscaba era apoderarse de Jerusalén, sede de los acontecimientos fundacionales de la historia cristiana. En ambos casos, sólo la unidad del mundo cristiano era vista como el fundamento necesario para la unidad política, de manera que la conversión y el abandono de las antiguas prácticas religiosas mediante conquista, persuasión o amenaza eran el método imperativo.

El *modelo colonial, característico de la modernidad*, transformó conquistadores, administradores coloniales y agentes religiosos en socios de la misma empresa, en la cual la conquista bélica y la colonización forzada precedían a la *mission civilizatrice*. Las misiones acompañaban el proceso de colonización colaborando en la domesticación de las nuevas fuerzas productivas recientemente incorporadas en las últimas filas del sistema capitalista en expansión. Sin embargo, como Gill Gott (2002) ha afirmado, esta relación no siempre fue pacífica y puede ser descrita como una *dialéctica aprisionada*, ya que introduce una tensión entre la dimensión humanitaria del trabajo misionero y los objetivos económicos coloniales, que siempre acaba por aprisionar el intento benefactor.

*En tiempos de globalización y Política de la Identidad* sugiero que el proceso expansivo de algunas religiones puede ser descrito como una *anexión blanda*, donde los signos de la afiliación religiosa marcan la pertenencia a una red y anticipan la adquisición de nuevos territorios. En este nuevo orden territorial, la *propia gente, con su capacidad agregadora, va constituyendo y anexando territorios* –que, como dije, incluyen los recursos de todo tipo que cada uno de los integrantes tiene a su disposición u obtiene para incorporarlos, a través de su intermediación, a la red, y, por otro lado, a los que accede justamente por ser miembro de la red. *La red humana es la colonia*<sup>9</sup>, siempre en expansión, y el patriotismo es un patriotismo de la red (parafraseando a Habermas con su idea del *patriotismo de la constitución* como la forma moderna por excelencia de este sentimiento cohesivo). Si en la Edad Media la esfera política había sido una provincia de lo religioso y en la modernidad lo religioso y lo político mantuvieron una relación de complicidad, parecería que en

---

<sup>9</sup> Agradezco esta expresión que vincula la idea de red a la idea de *colonia* en este nuevo contexto histórico a Jocelina Laura de Carvalho.



el presente, que algunos llaman de posmodernidad, somos testigos de algún tipo de retorno al medioevo, con una tendencia a la feudalización del campo político, ya que es nuevamente la colonización religiosa de fajas de población lo que permite el desplazamiento de civilizaciones y unidades políticas al interior de otras, como en la Europa medieval; la diferencia residiría en la superficialidad de las diferencias entre la visión de mundo de los feudos (tendremos que volver a leer a Humberto Eco, Furio Colombo y Francesco Alberoni, 1974<sup>10</sup>).

En un mundo como este, el fundamentalismo, al este y el oeste, más que una modalidad de lectura del Libro Sagrado –Corán o Biblia– que desecha las mediaciones históricas, pasa a ser estrategia de espectacularización de las costumbres que marcan y demarcan –como insignias– la afiliación y la lealtad a un grupo correligionario. Desde este punto de vista y a pesar de las apariencias, es posible afirmar que los fundamentalismos son movimientos religiosos más afectados por un orden del discurso universalizante y homogeneizado que otros considerados más modernizadores porque permiten la deliberación y el debate interno reflexivo sobre la validez de sus costumbres. De hecho, los fundamentalismos acatan y obedecen una tendencia contemporánea que trasciende las particularidades de cada religión y generaliza una territorialidad demarcada por diacríticos de una lealtad cohesiva cuyo signo es la adhesión automática a la costumbre y a los emblemas de pertenencia. Podría decirse, inclusive, que el fundamentalismo musulmán es el producto más occidentalizado del mundo islámico, porque es reactivo y, por lo tanto, derivativo de la presencia y de las presiones de occidente y plenamente funcional dentro de esta nueva gramática general.

Aunque no puedo detenerme en un examen detallado del proceso de achatamiento simbólico aquí, estoy convencida de que la mayor parte de las grandes religiones están progresivamente dispuestas a hacer concesiones importantes para participar de este esquema y garantizar para sí una territorialidad constituida de recursos y derechos, desarraigando y desencarnando sus símbolos, cercenando la deliberación teológica y doctrinaria interna para transformarla en devoción y emocionalidad, y reduciendo su densidad y carnalidad a íconos y estampas que puedan funcionar como adhesivos en carros, casas y otras propiedades, marcando la presencia de grupos que han tomado, sobre ellos, posesión. Analicé, por ejemplo, en colaboración con Tânia Mara Campos de

---

10 Agradezco a mi amigo Juan Plata, de Colciencias, Colombia, el haberme escuchado discurrir largamente en 2003 sobre mi percepción del proceso de faccionalización de la República y haberme regalado una fotocopia del entonces agotadísimo libro que recoge en castellano los ensayos de estos autores –visionario cuando se publicó por primera vez hace tres décadas y ahora recientemente reeditado por Alianza en 2004 (cuarta edición).

Almeida y Mônica Pechincha, un caso en que se revelan las diferencias entre la Virgen de la devoción popular brasileña representada por una aparición que acontece desde 1987 en el interior del Estado de Minas Gerais y la Virgen utilizada por los miembros del Movimiento Católico Carismático para señalar su pertenencia a la Iglesia –la Imagen de Nuestra Señora de la Paz, aparición de Medjugorje. En ese ensayo argumentamos que, a pesar de ser ambas católicas, una es un símbolo pleno y polisémicamente representativo de la tradición local como “alteridad histórica” propia del catolicismo popular brasileño, mientras la otra se comporta como ícono o emblema, signo no polisémico y empobrecido, instrumentalizado para la demarcación de la *identidad política* de los católicos en su confrontación con el avance evangélico (Segato, Campos de Almeida y Pechincha, 1999).

Si las presiones a las que hago referencia no son de alguna forma contenidas o neutralizadas en una etapa histórica por venir, o desestabilizadas por prácticas desviantes al interior del nuevo orden, estas *dos vírgenes* no serán solamente alegorías del pasado y el presente de la religión, de su radicalidad y riqueza local frente a la expansión global de redes religiosas corporativas, sino que alegorizarán también la progresiva instalación de un mundo de baja reflexividad, ética conformista y estética decadente.

### **UNA ALEGORÍA PERFECTA: LA GUERRA SANTA DE LOS NEOPENTECOSTALES EN BRASIL**

Posiblemente nada escenifique con mayor precisión el proceso de anexión blanda y de colonialismo de la red a que vengo refiriéndome que el reiterado motivo ritual que tiene lugar en las reuniones de los viernes de la Iglesia Universal del Reino de Dios (IURD), y cuyo guión consiste en expulsar del cuerpo de un fiel la presencia de una *entidad* proveniente del panteón de las religiones de matriz africana –generalmente Exús y Pombagiras. Mucho se ha ya hablado y escrito sobre esta pieza de exorcismo que ocurre con regularidad en el culto de esa Iglesia (ver, por ejemplo, Soares, 1993; Birman, 1996; Ruth, 2003). La escena entera del culto afrobrasileño es traída al interior del culto pentecostal para procederse, entonces, a su expurgo. Luiz Eduardo Soares lo describe así:

Se invocan las presencias de Exú y Pombagira en los rituales de exorcismo que promueven. Los practicantes de religiones afrobrasileñas en proceso de conversión para el pentecostalismo [...] son instigados a recibir el santo aún una vez más en el templo que los acogerá a partir de la conversión. La creencia que se abandona es interpelada por el pastor oficiante.

En otras palabras, la existencia de las entidades espirituales que pueblan los credos afrobrasileños es reconocida [...] Hay, en nuestra guerra santa, un diálogo, aunque áspero, con las creencias criticadas y sus objetos son considerados reales. En otras palabras, la veracidad mimética de la creencia no es puesta en duda, la realidad de las entidades espirituales que habitan el imaginario religioso afrobrasileño es admitida, los juegos de lenguaje y las *performances* corporales de los ritos de incorporación continúan en vigencia y son ejercidos en el escenario del nuevo templo (Soares, 1993: 204-205).

Y considera que ese comportamiento introduce una novedad bajo la forma de un “renovador igualitarismo, asociado a una postura cultural excluyente y diferenciadora, opuesta a nuestra tradición inclusiva y neutralizadora de diferencias, que el sincretismo expresa de modo impar” (Soares, 1993: 205). Pero mi lectura apunta en otra dirección.

Este motivo ritual idiosincrásico de la mayor de las iglesias neopentecostales brasileras, en expansión en América Latina, Estados Unidos, Asia, África y Europa<sup>11</sup>, representa el acto mismo de la conversión de un nuevo fiel a la iglesia como una acción bélica en la cual un espíritu victorioso –Jesús– derrota un espíritu perdedor –Exú–, lo reduce y lo elimina del cuerpo-territorio del fiel, que pasa, a partir de ahora, a ser incorporado a su nueva colectividad. En el brutal proceso

---

11 Hace diez años, un reportaje publicado en el periódico *Folha de São Paulo* del 18 de septiembre de 1995 (Sección Mundo, Cuaderno 2, página 10) ya ofrecía claro panorama del cuadro “territorial” de esta iglesia paradigmática de ímpetu colonizador de la religiosidad contemporánea: “África es uno de los continentes donde la Iglesia Universal del Reino de Dios más crece: está en diez países y prepara su ingreso en los territorios de lengua francesa. A pesar de su crecimiento, África está en tercer lugar en los planes de expansión de la Universal. Brasil continúa siendo la prioridad número uno. En seguida vienen los Estados Unidos, que son considerados estratégicos, y solamente después África. La iglesia fundada por el obispo Edir Macedo tiene hoy cerca de 6 millones de fieles en todo el mundo. En los 18 años que siguieron a su creación en 1977 la Universal consiguió abrir sus puertas en 39 países. Posee hoy cerca de 2.000 templos, 1.700 de ellos en Brasil. Es dueña de la red de TV Record, de un gran número de emisoras de radio y diarios oficiales, entre ellos *Folha Universal*. Después de Brasil, Portugal es el lugar donde la iglesia tiene más presencia: cuenta con 54 templos y publica un diario con tiraje semanal de 100 mil ejemplares [...] Inmigrantes convertidos pueden fundar la Universal en sus países de origen. Eso ocurrió, por ejemplo, en la India [...] gracias a un hindú que adhirió a la iglesia en Sudáfrica. Actualmente, la iglesia prepara su entrada en Rusia y Filipinas, desde donde pretende expandir su presencia en Asia” (Cláudia Trevisan, reportaje local; traducción propia). En la misma serie de reportajes, el día anterior, 17 de septiembre de 1995 (Sección Brasil, Cuaderno 1, página 14), la *Folha de São Paulo* informa que, en ese momento, la IURD ya contaba con cinco templos en Nueva York y 8 mil fieles en esa ciudad, y nueve templos en Estados Unidos en total: dos en Miami, uno en Newark y otro en Los Ángeles.

de inclusión, el cuerpo del futuro miembro es tratado como un territorio habitado, literalmente poseído por espíritus ajenos, extranjeros, por lo tanto enemigos, y, por encima de todo, africanos (del atraso, de la religiosidad disfuncional con los preceptos del mercado en el capitalismo avanzado, incompatibles con la lógica de la producción). Este sujeto-territorio debe ser liberado de los mismos, en una verdadera acción de conquista, para ser incorporado a la red. La oración violenta con la que se derrota y expulsa el espíritu ajeno es descrita por los protagonistas de esta escena ritual bélica como “oración de guerra”, y toda la alegoría construye la conversión como acto guerrero de conquista de un fiel-cuerpo-territorio que se encontraba ocupado por un universo religioso para ser anexado a otro. La conversión es vivida como forma extrema de tránsito entre una jurisdicción y otra que resulta de un proceso de derrota y capitulación.

El componente dramático, netamente teatral, es tan fuerte porque lo que la comunidad presencia allí es un juego de signos: la erradicación de un logo, de una marca, del cuerpo del fiel, para la implantación en él de otros emblemas que testimonian su adquisición por el nuevo grupo y su anexión a la nueva red.

Es importante aclarar que todas las iglesias neopentecostales practican la bendición como exorcismo, o sea, *la cruzada del espíritu santo en el cuerpo del fiel para de él expulsar sus otros habitantes*, pero, como dicen, *la oración de la IURD es una oración de guerra*. He tenido noticia de que, en algunos casos, cuando un pastor y una comunidad de otra iglesia no consiguen ser victoriosos en su incursión frente a una entidad que resiste, han apelado a miembros de la IURD para unir fuerzas en el combate, *revelando así la existencia de una política de aliados*. Este combate no es, como se pensaría, solamente simbólico, sino también material: ese nuevo fiel –y todos los recursos a él asociados, *entre ellos su capacidad electoral expresada en el voto*– es un nuevo elemento que la extensa red incorpora. Se trata de una conquista palmo a palmo de un territorio indisociablemente espiritual y material.

## **DEL TERRITORIO DEL SUJETO AL TERRITORIO DE LA REPÚBLICA**

La idea que persigo se calca en el trayecto temporal de una historia de las formas de gobierno, en la que del gobierno de territorios se pasó, en la modernidad, al gobierno de la gente que habita en estas jurisdicciones territoriales (Foucault, 1983; 1997; 2003; 2000; 2004a; 2004b) y, según mi apuesta aquí, se ha derivado en la actualidad en el gobierno de la gente y sus recursos que, en un estadio civilizatorio de gran movilidad, diseña territorios que cruzan las antiguas fronteras jurisdiccionales. Dicho de otra forma: del territorio como objeto de gobierno se pasó, gradualmente a partir del siglo XVIII, al territorio como referencia de

la unidad administrativa de una población a ser gobernada, y, de allí, contemporáneamente, según sugiero, surge una tendencia a la gestión de poblaciones móviles –pasando el territorio (o sustancia misma de la jurisdicción) a ser, en este estadio avanzado, el definido por la propia población. Se produce por lo tanto una inversión, porque, de ser el territorio el que define la población a ser gobernada, es ahora la población lo que captura y diseña el territorio. En otras palabras: de haber sido, en el pasado, el territorio propiamente dicho el áncora que fijaba y circunscribía la unidad administrativa, se pasa ahora, gradualmente, a la propia población de afiliados, debidamente marcados, como áncora que define la jurisdicción a ser administrada.

Se trata del control de corporaciones, partidos o frentes políticos, grupos que levantan banderas étnicas, ONG, grupos religiosos y hasta corporaciones mafiosas. Lo que importa es que las jurisdicciones de la actualidad consisten en esos grupos o redes, y su referencia e índice de unidad se separa progresivamente del espacio fijado y delimitado por la administración de un Estado nacional. En este contexto, las religiones, entre otros, son uno de los marcadores de los nuevos territorios o jurisdicciones. A su movilidad y plasticidad en constante despliegue se debe el control estricto y el rigor extremo que pesan sobre la exteriorización de los signos de afiliación.

En este nuevo contexto, el primer impacto de esta nueva *territorialidad* se deja sentir en la incursión de las religiones en la política y su competición por porciones de participación en el control de la esfera de gobierno. Comprender la relación entre religión y política se vuelve hoy crucial, y esto no ha pasado desapercibido a una legión de investigadores de este proceso en Brasil, que han puesto su atención, sobre todo, en la relación entre los evangélicos y la política<sup>12</sup>. Los estudiosos se hacen básicamente las siguientes preguntas: ¿se trata de una politización del campo de la religión o de una sacralización del campo de la política? O, en otras palabras, ¿cuáles son las consecuencias para la religión y cuáles son las consecuencias para la política de esta incursión? ¿En qué se basa el éxito de las iglesias evangélicas en el campo político? ¿Qué es lo que pastores y representantes de las iglesias persiguen con su participación en el campo de la política?

La constatación de que la unidad religiosa de su feligresía confiere solidez y respaldo a las candidaturas evangélicas y a los partidos que cuentan con evangélicos entre sus candidatos atraviesa toda la lite-

---

12 Ver, por ejemplo, la importante colección de ensayos con análisis de diferentes autores sobre el impacto de la adhesión religiosa en el campo político-electoral publicada recientemente por Ari Pedro Oro (2004), así como otros artículos de este autor (Oro, 2003a; 2003b).

ratura sobre el tema –ver, por ejemplo, cómo el PT tuvo que acudir a un candidato protestante a la vicepresidencia, José Alencar (aunque de un partido distante ideológicamente), para poder garantizar la elección de Lula en 2003<sup>13</sup>. Lo que la literatura en general descuida es que se trata de un circuito que se retroalimenta: la iglesia también nutre su certeza de cohesión al ver los dividendos políticos de un voto evangélico consistente. El modelo corporativo no sólo domina hacia el exterior de la iglesia, en el campo de la política, sino que también retorna a la iglesia reforzando la corporación.

En la visión dominante, por lo menos en Brasil, confluyen dos temas principales. El primero de ellos elabora la tentativa de *sacralizar* el universo de lo político o, en otras palabras, hacer que la esfera de lo sagrado colonice la esfera de lo político. La lectura de la mayoría de los autores reproduce el testimonio de los miembros –pastores y clientela– que insisten en que el universo de la política es demoníaco y corrupto, y sólo su apropiación por sectores evangélicos a través de su acceso a cargos públicos será capaz de purificarlo. De esta forma, parece ser consensual entre los investigadores el hecho de que hay un campo de lo político y un campo de lo religioso, y que se trata de analizar cómo se enfrentan y se articulan a partir de las declaraciones bastante unívocas de los entrevistados. El segundo tema enfatiza los varios aspectos del espectro que va de la filantropía y el asistencialismo (Campos Machado, 2003a) a las

---

13 Ari Oro (2003a) reúne, citando una serie de autores, los siguientes datos: “La IURD inició su efectiva práctica política en 1986 con la elección de un diputado federal para la Asamblea Nacional Constituyente. En 1990, eligió tres diputados federales y seis diputados estaduais. En 1994 duplicó el número de diputados en la Cámara Federal y aumentó a ocho el número de diputados para las asambleas legislativas (estaduales). En aquel mismo año, en Río de Janeiro, obtuvo también la Secretaría de Trabajo y Acción Social y presentó una candidatura al Senado que alcanzó 500 mil votos (Freston, 2000). Por ocasión de las elecciones de 1998, la Universal eligió 26 diputados en las asambleas legislativas de dieciocho estados de la Federación (Fonseca, 1998) y diecisiete diputados federales [...] cuya suma se sitúa en la franja de 1.400.000 votos [...]. Ya en las elecciones de 2002 eligió diez y seis diputados federales vinculados a la propia iglesia [...] y diez y nueve diputados estaduais, representantes de diez estados de la federación [y] ayudó a elegir otros cuatro diputados federales no pertenecientes a ella (*Folha de São Paulo*, 10/10/2001). Por otro lado, un hecho notable fue la elección del primer senador de la iglesia, el obispo Marcelo Crivella [...] con 3.235.570 votos, superando a políticos tradicionales [...] además del pastor Manuel Ferreira, de la Asamblea de Dios” (Oro, 2003a; traducción propia). Estos datos ilustran el éxito político de la IURD. Pero, si bien esta iglesia es la más pujante en este campo, no es la única que se ha lanzado a participar en el mismo con candidatos propios o apoyando en bloque determinados candidatos en alianzas con otras iglesias. Esto incluye la propia Iglesia Católica que, si bien históricamente nunca dejó de presionar de forma activa sobre el voto de sus fieles, ahora se embarca con nuevos bríos en esa empresa, en un proceso que Ari Oro, en el artículo citado, llama “efecto mimético producido por la Iglesia Universal”, usando estrategias semejantes a las de la IURD.

“nuevas formas de clientelismo político” (Campos Machado, 2003b: 293) y una “instrucción política” (Oro, 2003a; 2003b) interesada ofrecida a sectores políticamente iletrados y carentes de participación (Novaes, 2002).

En los análisis, la doble misión cristiana de moralizar la política y dar asistencia ofrece, en última instancia, el material que permite responder a todas menos a una de las preguntas listadas más arriba: ese sentido de misión sería la base del carisma concentrado por los pastores-candidatos, ofrecería la justificación para la politización de la religión y explicaría la consistencia del voto evangélico y su consecuente éxito en elegir candidatos. Simplemente no permite explicar la última pregunta: ¿cuál es la finalidad, el objetivo último de purificar el campo de la política? ¿Sería este un fin en sí mismo, aun cuando la frase canónica del evangelio cristiano, *dar al César lo que es del César*, estampa más allá de cualquier duda la separación de los campos político y religioso?

Todos estos interrogantes planteados a los datos arrojados por la observación de etnógrafos y sociólogos pueden ser vistos bajo nueva luz y a través de otro prisma si postulamos la historicidad del campo de la política y de la transformación constante de las formas del ejercicio del control. En otras palabras, como apunté anteriormente, si consideramos que lo religioso y lo político, ambos campos, son capturados en la gramática del campo mayor que llamamos *cultura o ideología* de una época histórica, el proceso histórico del campo de lo político, que, como he venido argumentando, se remodela y no permanece igual a sí mismo, encuentra su correlato en la manera en que los símbolos de identidad se ajustan a esta transformación. Por otro lado, la disminución de la esfera estatal modifica la percepción y el funcionamiento mismo de la República, y otras instituciones pasan a competir con la esfera estatal, como bien se comprueba con la instalación de las ONG en los años ochenta y su crecimiento monstruoso.

Lo público, especialmente en nuestros países, caracterizados por clases dominantes subalternas, adquiere el aspecto de un espacio transitable por variedad de instituciones estatales y no estatales, y ya no de un monopolio de administración y control por parte de un Estado nacional. Surgen allí grupos corporativos que pasan a recortar ese espacio simbólico y material, abriendo avenidas de apropiación. En el caso de las iglesias, reportajes periodísticos y datos publicados por los especialistas muestran claramente la disputa por lonjas de poder jurídico<sup>14</sup>, mediático, inmobiliario, político-partidario y hasta auditivo

<sup>14</sup> Los códigos de la ley –así como los grandes libros sagrados– son un verdadero campo de batalla. Si bien es verdad que las clases oprimidas y las minorías tratan de cavar espa-

(me refiero al disputado espacio y tiempo resultante de la intensidad en decibeles y la duración hasta largas horas de las reuniones de culto, guerra sonora inaugurada generaciones atrás cuando los párrocos católicos de los pueblos compraron sus primeros megáfonos para asfixiar la música de las celebraciones populares tradicionales). Nada se desdén, ningún fragmento de ese espacio visto como disponible es considerado irrelevante. Muy por el contrario, el lugar donde por primera vez vislumbré ese diseño de la cultura política es justamente la cárcel, donde las presencias religiosas compiten y se esfuerzan por la anexión consistente y continua de cada alma que allí reside y su contribución a la red colonizadora –ya que es vista como un eslabón de ramificaciones varias, dentro y fuera de la prisión.

La evidencia posiblemente más espectacular de este proceso en curso es la conspicua adquisición y marca de ocupación, por parte de la Iglesia Universal del Reino de Dios y otras iglesias del mismo grupo, de locales situados en los centros cívicos de las ciudades latinoamericanas, casi siempre alrededor de las plazas mayores, próximos a las casas de gobierno, los ministerios y las catedrales, paisaje estable y pictóricamente constitutivo del panel republicano de nuestros países. Es un discurso urbanístico que torna ostensiva la disputa por jirones de repúblicas en subasta. Un discurso inequívoco, fuertemente audible tanto en las márgenes del espacio institucional –como las cárceles y las periferias– como en sus espacios capitales, desde donde se legisla, se juzga y se administra para toda la población.

Se revela así un espacio de la República percibido como desierto y desatendido, expuesto a la colonización y la anexión por legiones corporativas agresivas que avanzan sobre el mismo y negocian, en ocasiones, alianzas para su partición. Esta guerra es indisociablemente material y simbólica, pero la configuración de los signos obedece a la configuración de la política: no son ideas, elementos de doctrina o diferencias ideológicas sustantivas las que establecen la beligerancia generalizada, sino al contrario; es la configuración de lo político la que va a dictar el

---

cio en la letra de la ley para instalar sus interpretaciones, de manera de poder respaldar y legitimar sus reivindicaciones, las presiones dominantes y paradigmáticas parecen ser de otro tipo. Al percibir que el derecho tiene rendimientos que no se restringen a orientar las demandas de los procuradores y las sentencias de los jueces, es decir, que existe una eficacia simbólica del derecho, accedemos a aspectos menos evidentes de luchas por la inscripción en la ley. Por ejemplo, el forcejeo entre los que quieren la permanencia de la criminalización del aborto y aquellos que pretenden su descriminalización implica mucho más que la lucha porque se realicen o se dejen de realizar abortos en el territorio nacional. En una *escucha* de otro tipo, percibimos que lo que está en juego es quién, qué sectores, qué facciones tienen acceso a la formulación del discurso jurídico y el control sobre el mismo. Es decir: cuál es la corporación inscrita y audible en la representación maestra de una nación, que es el derecho.



imperativo de alinearse atrás de emblemas que responden a la funcionalidad de la diferencia en una superficie unificada como nunca antes en la historia por un código de lectura común. Un código que podríamos describir, de forma sumaria, como corporativo y faccionalista. En un mundo de aparentes diversidades extremas (en lo sígnico), identifico una gramática cada día más empobrecida y homogénea, regida por un orden territorial de atravesamiento que, en el caso de las religiones, unifica el sentido de los credos y liturgias más variados.

Falta todavía en este análisis considerar a qué voluntad política y a qué proyecto económico responden esta nueva configuración del campo del poder y esta gran arquitectura tentacular de *anexiones* que llamé *blandas* por apoyarse en adhesiones a las redes corporativas que se presentan a simple vista como voluntarias, aunque la presión es cada día más intensa a favor de un alineamiento de las personas y de su afiliación a redes de pertenencia<sup>15</sup>. Una clave para responder esta pregunta puede estar en los datos reunidos por Aurelio Alonso, quien traza una historia que se inicia con la creación del Instituto de Religión y Democracia en 1981 –“justamente cuando comenzaba también la revitalización relativista y descentralizada de la espiritualidad religiosa” (Alonso, 2004: 25)<sup>16</sup>. Esta institución, según el autor citado, “ha propiciado la formación de miles de misiones fundamentalistas en el mundo” y presiona por “garantizar una nueva libertad confesional”. En esta secuencia de medidas internas de impacto mundial, Alonso reporta la votación en 1993 por el Congreso de los Estados Unidos de la Ley de Restauración de la Libertad Religiosa, “que define como ilegal cualquier medida gubernamental que interfiera con la religión, a menos que pruebe su acción como justificable”, complementada más tarde, en 1998, por una Ley de Apoyo de la Libertad Religiosa Internacional, “arrogándose funciones tutelares en la determinación del cumplimiento de libertades religiosas en cualquier lugar, y la facultad de ponderar y castigar violaciones”. Y prosigue en su examen de este proceso:

En su sección 402, esta Ley estipula que “A más tardar el 1 de septiembre de cada año el Presidente [de Estados Unidos] revisará el

---

<sup>15</sup> En un ensayo anterior, critico la interpretación de Carlos Rodrigues Brandão de un texto clásico de los estudios de religión en Brasil (Rodrigues Brandão, 2004). En un argumento contrario al del autor citado, afirmo que “la ruptura de lazos de obligación pre-modernos con la comunidad y la familia no resulta en la libertad del individuo para optar, sino que lo deja vulnerable a la conminación que le llega de alinearse en una red de alianzas como única forma de participación” (Segato, 2005a: 24).

<sup>16</sup> Para una discusión desde la perspectiva académica norteamericana, ver Hackett, Silk y Hoover (2000). Esa perspectiva es sensible a la supresión del derecho a la libertad religiosa, pero ciega respecto del tipo de problemas que tanto Alonso como yo exponemos.

estatus de la libertad religiosa en cada país extranjero para determinar si el gobierno de ese país se ha involucrado o ha tolerado violaciones particularmente severas de la libertad religiosa [...] El presidente designará cada país cuyo gobierno se haya involucrado en, o tolerado, violaciones descritas en este subepígrafe, como un país de preocupación particular en cuanto a la libertad religiosa”.

Junto con la Ley, el Congreso creó la Oficina para la Libertad Religiosa Internacional, que opera bajo la conducción de un embajador itinerante y cuenta con agentes en todas las embajadas de Estados Unidos. Al amparo de la sección 102 de esta Ley se constituye igualmente la Comisión de Estados Unidos para la Libertad Religiosa Internacional (USCIRF), adscrita directamente a la Casa Blanca (Alonso, 2004: 27).

Todas estas medidas *internas* se revelan como el complemento exacto y requerido para actuar en un mundo que testimonia la recesión de los estados republicanos, en especial los periféricos, y la partición de sus recursos entre poderes que actúan a partir de redes fuertemente cohesionadas y estratificadas internamente, gerenciadas por nomenclaturas particulares y, en algunos casos, colegiadas entre sí<sup>17</sup>.

El otro elemento crucial, también emanado desde el interior de Estados Unidos e inmediatamente exportado, es el proceso de la privatización de los medios masivos de comunicación. José Jorge de Carvalho, en su análisis de la relación entre religión y medios, vincula la derecha cristiana a lo que llama “cierre del espacio público” (Carvalho, 1999: 85) y esboza una sintética historia de su difusión mundial. Sitúa su inicio en 1931, con la fundación de la Radio Vaticano, que permitiría al Papa llegar a todas las comunidades católicas del mundo, y localiza en Estados Unidos la gran usina propulsora de la expansión de la red de medios cristianos:

---

17 Es significativo que justamente en los días en que redacto este texto, exactamente el 29 de septiembre de 2005, el vicepresidente de Brasil y también ministro de Defensa, el evangélico José Alencar, se afilia al recién creado Partido Municipalista Renovador (PMR), desde ahora brazo político oficial de la Iglesia Universal del Reino de Dios. Este partido ya declara que, en su próxima Convención Nacional, cambiará su nombre por el de Partido Republicano (PR), traducción directa del Republican Party de Estados Unidos, brazo de la derecha cristiana en ese país. El PMR –futuro PR– cuenta con la mayor estrella de la IURD en la política, el senador Marcelo Crivella, pero tiene a su vez una estrategia de diversificación interna y externa, acogiendo diputados federales, estatales y concejales municipales, así como autoridades en otros cargos electivos y personalidades mediáticas que no son miembros de la IURD sino de otras iglesias evangélicas coligadas (el caso de Alencar); también convive con la permanencia de otros miembros religiosos de la IURD en otros partidos. Eso indica que la unidad fuerte y más cohesionada que sirve de verdadera áncora por detrás de la fachada partidaria es la iglesia, ya que controla un partido en el que acoge evangélicos de otras denominaciones y, al mismo tiempo, dispersa también sus miembros en una amplia red partidaria del mismo espectro derechista.

Las grandes redes mediáticas (radios, diarios, revistas, libros, etc.) se expandieron en Estados Unidos en los años veinte [...] En 1944 los evangélicos formaron la Asociación Nacional de Radialistas Religiosos y montaron su lobby en Washington, bien en frente de la Comisión Federal de Comunicaciones [...] Toda la estructura actual de esos medios norteamericanos, extremadamente saturada de evangelismo, fue consecuencia directa de un acto del Congreso de 1934, que dio a la Comisión Federal de Comunicaciones el derecho de expedir licencias de funcionamiento a estaciones individuales, lo que condujo rápidamente a la formación de un monopolio de una mercadería limitada, como lo es el espectro de ondas de radio. Quedó entonces establecido que los monopolios devolverían a la comunidad una porción del “servicio público” de radio; a los protestantes liberales y a los católicos les fue dada una parte de ese servicio [...] En 1960, sin embargo, la CFC revisó una antigua e importante distinción que en verdad era lo que aseguraba la ciudadanía: aquella que existía entre tiempo de transmisión libre y programas comerciales, y que limitaba la intención comercial, por así decir, de las radios [...] El tiempo de transmisión libre no podía hasta ese momento ser negociado, porque eso significaría justamente la pérdida de influencia de la sociedad civil sobre el contenido de los programas. Los evangélicos, sin embargo, más afines ideológicamente con la CFC, consiguieron que el tiempo de aire libre fuera liberado para compra y, en cuanto la desreglamentación fue legalizada, adquirieron inmediatamente todo el tiempo de transmisión libre de la mayoría de las radios del país. En otras palabras, la radio (y también la TV, que pasó más tarde por idéntica intervención), que debería ser un bien comunitario, se transformó en una mercancía de especulación (Carvalho, 1999: 85-88; traducción propia).

De esta forma quedó establecido un patrón de concentración y expansión mediática que proliferó posteriormente por los países periféricos, característicamente en los de América Latina. Aquí, nuevamente, se pueden aplicar los términos utilizados por Ari Oro al hablar de la entrada de la Iglesia Católica en el universo político contemporáneo, ya que también en el universo mediático la Iglesia Católica ha sentido el “efecto mimético producido por la Iglesia Universal” (Oro, 2003a) y pasó a usar estrategias semejantes –el canal de televisión Rede Vida es un ejemplo de esto.

No es posible, sin embargo, referirnos al correlato imperial de este proceso sin dedicar alguna atención a lo que parece ser el canto

de cisne de la soberanía estatal en el mundo, y en especial en los países latinoamericanos. La República agoniza. El discurso estatal se ha vuelto translúcido, y deja trasparecer sin velos la acción de los intereses parciales que han controlado históricamente los recursos confiados al Estado. La democracia ya no constituye una pantalla eficiente y el principio de la representación electiva se revela un *cheque en blanco*, un poder plenipotenciario irrevocable que conduce corporaciones, sectores sociales con comunidad de intereses, a ocupar los escritorios donde se firman las decisiones que afectan el destino de toda la población y se administran los fondos públicos. El Rey está desnudo, como en el cuento de Andersen.

El Estado, como un Rey desnudo, revela los dobleces de un organismo burocrático imperfecto. Ni siquiera reclama la devolución de ropas que sabe, mejor que nadie, inexistentes, fornecidas por una elite más apropiadora que proveedora. El mito de la República cayó por tierra, observado a través de la venda floja del monumento a la Justicia (que ni es mujer, ni es ciega). El Rey siempre estuvo desnudo, pero hoy su desnudez es *vox populi* y la conciencia, al decir de Žižek (1994), es cínica –lo que, adaptado al caso que nos ocupa, equivale a decir que los estados nacionales no solamente perdieron patrimonio sino también legitimidad, y que no existe más siquiera una ideología del Estado, una falsa conciencia que nos haga creer en la existencia de Lo Republicano, Lo Estatal, una esfera de Lo Público. Ese era el campo de las instituciones tradicionalmente apropiadas y controladas por una elite arcaica, en muchos casos heredera de los fundadores de la nación, que, habiendo alcanzado legitimidad, o sea, hegemonía en esa posición, monopolizaba los espacios estatales y los articulaba con una sociedad nacional ideológicamente unificada. Su capacidad reproductiva y sus estrategias de reconducción a los gabinetes que llamamos Estado, aun cuando variables, se ocultaban debajo del manto del discurso republicano, que hoy se muestra cada día más insustancial y pasa a dar lugar a la reconfiguración de las jurisdicciones –materia constitutiva de lo político. Esa elite pasa a ser, progresivamente, a pesar de su consolidación añeja como *establishment*, una más de las redes en competición.

En el campo de la religión esto es sentido y delatado por procesos que se presentan, a primera vista, incomprensibles. Describí, anteriormente, dos casos diferentes de abandono de la religión históricamente asociada al Estado nacional y a los grupos dominantes de la nación y en control de los gabinetes de ese Estado en Argentina. En uno de ellos, sectores no representados en el panel uniforme de un rigurosamente arquitectado *ser nacional* blanqueado y eurocéntrico buscaban expresión en una *raíz africana* reimportada de Brasil. En los testimonios que registré e interpreté, la negritud y el estigma propio de esa *raíz* parecían

inscribir en ese panel su experiencia de ser vulnerables, desprovistos de poder, diferentes, desviantes, sea por su pobreza, por su sexualidad, por su origen étnico o por su dolorida experiencia de clase y periferia. Era necesario un repertorio simbólico para aquellos que se sentían ser otros de la nación y querían el registro de esa otredad (Segato, 2005c). En ese sentido, denunciaban el sentimiento de una República homogeneizadora y represiva en lo cultural y moral y, sobre todo, controlada por clases que le estampaban un rostro en el que no encontraban expresión.

En otro caso que he estudiado, la religión evangélica, desentnificante en lo que respecta a la cultura y las tradiciones milenarias asociadas sincréticamente al catolicismo andino, ideológicamente reaccionaria en lo que respecta a la participación política y, en su discurso explícito, refractaria a los intereses de los sectores marginados étnica, política, social y económicamente, hace su entrada en los pueblos de los Andes centrales de Argentina. También en ese caso la gente encuentra que esa opción religiosa en apariencia ajena coloca a disposición un vocabulario de afirmación moral y autonomía con relación a la elite local que controla desde siempre las tradiciones populares católicas y el costumbrismo andino. Optar por la afiliación evangélica es optar por una vía histórica que corre por fuera de una historia administrada por los sectores que ocupan los gabinetes estatales desde siempre (Segato, 2005b). En ambos casos, es una República asfixiada y asfixiante, supresora de las diferencias y, por sobre todo, monopolizada por una elite arcaica y muy poco representativa lo que instiga la búsqueda de repertorios simbólicos nuevos que permitan la representación y la disputa en el plano de lo público de un territorio de existencia legítimo y diferenciado para sectores que hasta ahora no encontraban inscripción.

### **LA FUNCIÓN TERRITORIAL DE LA RELIGIÓN FRENTE A LOS MODELOS DOMINANTES EN LOS ANÁLISIS DE LA RELIGIOSIDAD CONTEMPORÁNEA: SECULARIZACIÓN, FRAGMENTACIÓN Y PRIVATIZACIÓN DE LO SAGRADO**

El trasfondo de lo que he venido apuntando hasta aquí vincula la configuración de la experiencia religiosa contemporánea a la *política del reconocimiento*, la *Política de la Identidad* y, por lo tanto, a las *identidades políticas* en el mundo globalizado. No es sorprendente, por lo tanto, que Charles Taylor<sup>18</sup>, en uno de sus libros más recientes, al analizar la actualidad de la obra clásica de William James, *Variedades de la experiencia religiosa* de 1910, haya recurrido a un análisis hasta cierto punto semejante, aunque no coincidente en sus conclusiones con el mío (Taylor, 2002).

---

18 Autor del texto seminal sobre estos temas (Taylor, 1994).

Taylor sugiere que la modernidad dio origen a dos formas de relación entre sociedad nacional y religión: la de los países anglosajones y la de los países católicos. Estos últimos fueron caracterizados como un modelo “barroco” de correspondencia entre el carácter sagrado del Rey y el carácter sagrado de la religión (Taylor, 2002: 70), mientras los primeros, protestantes, se definieron por la formación de “nuevas asociaciones voluntarias”, “la proto-forma de lo que hoy llamamos ‘denominaciones’” (Taylor, 2002: 71-72). Las organizaciones religiosas del tipo denominacional se definen por la “circunscripción de una zona” específica en la que los miembros “definen la vida religiosa” no coincidente con la jurisdicción de la nación. Nación y circunscripción religiosa no son coincidentes en el modelo denominacional. Sin ser una iglesia, como en los países de origen católico, un conjunto de denominaciones que se reconocen mutuamente puede formar o tener un sentido de pertenencia a una totalidad menos estructurada en términos religiosos como “un pueblo *under God*”, dando origen a lo que para el caso de Estados Unidos Robert Bellah llamó la “religión civil”, o creencia en un destino manifiesto de cumplir el designio divino: “en tanto y en cuanto la libertad es un componente del designio divino (de la religión civil), esto puede ser entendido como un llamado a la apertura hacia la pluralidad de denominaciones” (Taylor, 2002: 74) bajo la protección común de una nación sacralizada por la religión civil. Por eso mismo, “una identidad denominacional tiende a separar la religión del estado”. En términos de un modelo ideal, la correspondencia barroca entre iglesia y monarquía de los países católicos, contrariamente, se ajustaría más, según el autor citado, a la formulación “durkheimiana” de un “sagrado social” (Taylor, 2002: 75).

Esta diferencia, considerada fundante, se desdobra en dos formas de entrada en la modernidad tardía y dos estilos diferentes de secularización, que Taylor llama *paleodurkheimianas* y *neodurkheimianas*. Las *paleo* consisten en un sentimiento fuerte y coincidente entre nación y grupo religioso unitario donde la nación-pueblo se representa con símbolos religiosos, mientras que *la identidad política* de las sociedades *neo* garantiza que “grupos populares se puedan encontrar y vivir de acuerdo a su propio estilo espiritual, como los ‘entusiásticos’ metodistas lo hicieron en el siglo XVIII en Inglaterra, y los bautistas en las regiones rurales de los Estados Unidos, y como los evangélicos y los pentecostales lo están haciendo hoy en América Latina, África, y Asia”. En la variedad neodurkheimiana, aun en los casos en que se trata de una afiliación católica, “el tipo de vínculo entre grupo y confesionalidad no es el paleodurkheimiano de la jerarquía *barroca*” (Taylor, 2002: 78) porque trono y altar se separan. Aquí, la unión o “alianza religiosa” se apoya en un sentimiento de opresión y lucha común y produce lo

que el autor describe como “‘efecto neodurkheimiano’, en el que sentimientos de pertenencia al grupo y a la confesión religiosa se funden y los temas morales de la historia del grupo tienden a ser codificados en términos de categorías religiosas” (Taylor, 2002: 78), como en la Polonia del último período soviético, la Irlanda católica que resiste el dominio inglés o el Canadá francés. Naciones o grupos nacionales en antagonismo con los poderes constituidos se transforman también en grupos denominacionales: “la gente encuentra significativo codificar en lenguaje religioso su fuerte experiencia moral y política, ya sea de opresión o de construcción exitosa del estado en torno de ciertos principios morales” (Taylor, 2002: 79). De lo anterior podemos inferir que la idea de nación de fondo es la de la *religión civil* norteamericana, asentada en un sagrado cívico donde no sólo cabe una pluralidad de denominaciones religiosas particulares, sino que de hecho se vuelve compulsoria la afiliación secundaria denominacional para poder pertenecer y participar en la sociedad total.

Lo que se describe y se justifica aquí sin ningún pudor es el progresivo dominio no sólo de la matriz anglosajona de nación, sino –y esto es lo que realmente importa– de la matriz anglosajona de *hacer política* por medio de franjas denominacionales, que, si inicialmente se desarrollaron al interior de los países anglosajones, en la actualidad atraviesan fronteras y recortan el mundo. El lenguaje mismo de la política y de la representación de los sectores en contienda se coloniza por el modelo de la religión civil. Al indicar afinidades electivas entre minorías, identidades políticas y afiliaciones religiosas, Taylor no sólo deja al descubierto, aparentemente sin percibirlo, la estructura del mundo globalizado en la modernidad tardía, sino que también revela que considera inevitable el carácter colonial de la globalización como proceso de expansión de la civilización anglosajona.

Se podría afirmar, por lo tanto, extendiendo la tesis tayloriana, que la tendencia que vengo describiendo hasta aquí se origina en la globalización del denominacionalismo originariamente anglosajón como modelo de formación de identidades religioso-étnico-políticas, en el sentido de afiliaciones de grupos sociales que expresan, por medio de símbolos religiosos, su alianza y cohesión interna frente a la nación, y que, para esto, necesitan una nación como la norteamericana para poder desarrollarse. Esta última consideración se encuentra implícita, pero resulta necesaria para la tesis tayloriana de lo que sería el trayecto necesario de la modernidad. El encomio de la *religión civil* revela en Taylor un nacionalismo que deja al descubierto la impostura de la supuesta objetividad sociológica de su análisis. La nación liberal es, para este autor, la forma de convivencia más perfecta, ya que no toma conocimiento de –o no menciona– el costo que para el mundo encubren la

ideología del desarrollo y la fantasía de civilización benigna que opaca la conciencia de sus ciudadanos.

Finalmente, este trayecto no se agota, para el autor que cito, en el neodurkheimianismo de la expansión del modelo denominacional y de la *religión civil* de la nación liberal, contraparte indispensable para el mismo, sino que su punto de culminación es lo que el autor llama posdurkheimianismo, apoyado en una “cultura de la autenticidad” y en una “ética de la autenticidad”, conceptos acuñados en la obra precedente de Taylor. En la fase final, posdurkheimiana, “lo espiritual en cuanto tal” no estaría más “relacionado intrínsecamente a lo social” (Taylor, 2002: 102) sino que dependería de una elección radicalmente privada e individual.

Una vez más, Taylor adhiere a la ideología de que habría una verdad interna y auténtica del sujeto que precedería cualquier consideración relativa a su inclusión y participación en universos socialmente constituidos. Que el sujeto declare y crea que elige por afinidad de fuero interno no garantiza que su conciencia sea clara y no cegada por una ideología de elección particular, ni que otras preocupaciones, de cuño francamente social, no se encuentren a la sombra de su sensibilidad y de las afinidades gregarias manifiestas inmediatamente en las consecuencias de su acto de optar (Bourdieu, 1971; 1979). Esta sospecha se confirma si observamos desde una perspectiva macroscópica el diseño sociológico y político que resulta de la aparente multiplicidad de las elecciones particulares.

Si el tema de la salida moderna de un paleo hacia un neodurkheimianismo es el modo tayloriano de abordar la cuestión de la *secularización de la religión*, es decir, un desarrollo del conocido tema weberiano de la independencia moderna entre las esferas aplicado a la separación de lo religioso y lo cívico, el tema de la *autenticidad* de las elecciones del sujeto se encuentra, a su vez, asociado a la temática de la *privatización de la religión*, que acompañaría el curso progresivo de la modernidad. Ambas categorías son también correlativas de los procesos de fragmentación y el consiguiente pluralismo del universo religioso en la actualidad. En dichos procesos, los autores perciben frecuentemente la fragmentación y el pluralismo como consecuencia de contenidos radicalmente irreductibles que se abren camino hacia la representación mediante una simbología religiosa y/o étnica y/o política, en un proceso de deslizamiento entre unas y otras (Burity, 2001). Es decir, como doctrinas, sensibilidades y conjuntos de creencias que, una vez liberados por la desarticulación entre lo estatal y lo religioso, buscan representación produciendo la fragmentación progresiva del campo religioso y la competición interna dentro del mismo (Mariano, 2003). En mi caso, al mismo tiempo que reconozco ese proceso de fragmentación, compe-



ción, pluralismo y deslizamiento entre contenidos religiosos, étnicos y políticos, coloco en segundo plano la urgencia de esos contenidos doctrinarios por singularizarse en iglesias diferenciadas y enfatizo la presión del sistema a *un alineamiento bajo identidades políticas* y a *una formación de alianzas de tipo denominacional* como forma de participación y salvaguarda dentro de un paradigma epocal de la política como Política de la Identidad. Con esto, muchos temas fundamentales de la deliberación sobre el destino humano son postergados en un proceso de obsolescencia e invisibilización forzadas, impuestas por el modelo anglosajón que nos coloniza. Sin embargo, ellos vuelven en la forma de catástrofes y genocidios en una emergencia cada vez más frecuente de un *real* que no cabe en las rejas del simbólico propuesto e impuesto por el lenguaje denominacional de la política.

### **¿TODAS LAS RELIGIONES SE ADAPTAN A ESTE NUEVO ORDEN TERRITORIAL? RELIGIONES DE ORIENTACIÓN TRÁGICA Y RELIGIONES DE SUPERIORIDAD MORAL**

Aunque sea en forma muy sucinta, no puedo dejar de indicar aquí la diferencia entre religiones afines a una territorialidad de este tipo, por un lado, y religiones que, si bien pueden producir adaptaciones al nuevo orden, no pertenecen al horizonte cultural que le dio origen, por el otro.

Al contemplar el campo de la religión desde la perspectiva de las tradiciones religiosas afrobrasileras, lo percibo dividido en dos tipos que pueden ser descriptos como *religiones de superioridad moral* y *religiones trágicas* (Segato, 2003b; 2005d). Las *religiones de superioridad moral* son monopólicas y pretenden controlar con exclusividad, como colectividades, las avenidas de acceso al bien y a la redención –los mono-teísmos caen sin excepción en este grupo. La retórica de estas religiones se alimenta de un discurso de *superioridad moral* y afirma la cohesión del grupo precisamente en los signos de *moralidad* exhibidos por sus miembros y, en especial, en el control de los cuerpos de sus mujeres.

Las *religiones trágicas* son las que aceptan el mundo tal como es y soportan la inevitable estructura trágica del destino humano –indecible, contradictorio, ambiguo, ambivalente– sin ofrecerle resistencia, intentando conformarse a su lógica y convivir altivamente en su interior. Este grupo no tiene una postura de superioridad moral sino una mirada trágica sobre el mundo, a pesar de que se encuentra expuesto a presiones por parte del contexto de la época para crear un vocabulario de certezas morales y una retórica de ciudadanía con el fin de reclamar recursos y derechos, y acceder así a algunos de los dividendos que el nuevo orden ofrece. Es interesante observar cómo van ocurriendo estas adaptaciones al lenguaje de las identidades políticas y entender las acomodaciones externas e internas al mismo.

Espero que se comprenda que no me refero a la actitud trágica como una postura triste, desolada o amarga ante la vida. El uso que hago del tema de *lo trágico* es tributario de la tesis nietzscheana relativa a la capacidad de soportar con entereza los dilemas característicos del destino humano, su estructura permanente e inmutable, incluyendo sus aspectos más sombríos. Aceptar con dignidad y elegancia es más una regla de etiqueta que una regla propiamente ética. El mal, la maldad y el error son partes indisociables de la realidad humana. Las religiones de este grupo, como es típicamente el candomblé, ofrecen sus símbolos para explorar y filosofar sobre la realidad –cosmológica, humana y natural–, y sus rituales para resolver problemas de orden personal o, como mucho, para mejorar la situación de una familia o un equipo de trabajo. No procuran intervenir en la actitud moral de la colectividad para forzar transformaciones con una finalidad preconcebida o prescribir una moral única para toda la humanidad como condición para el acceso a las vías del bien.

Me gustaría sugerir aquí que el nuevo orden territorial denominacional no es oriundo de la perspectiva civilizatoria propia de las religiones de disposición trágica y que estas, consecuentemente, no se adaptan con facilidad, más que superficialmente, a las formas globales de relación con el territorio de que venimos hablando. Son las religiones de superioridad moral las que disponen de una retórica que permite el alineamiento moral bajo las consignas del grupo y aspiran a una expansión predatoria universal. Una razón, entre otras que podríamos mencionar, es que las religiones de matriz africana en el nuevo mundo se expanden con gran dinamismo, ofreciendo sus servicios y sus pautas filosóficas, pero la inclusión de nuevos territorios no tiene en ellas el mismo significado ni se lleva a cabo dentro del mismo espíritu que en las religiones de superioridad moral.

Esto se debe, entre otras razones que no podemos examinar aquí, a que son religiones de *iniciación* y no de *conversión*, en las cuales el proceso iniciático no impone exclusividad como lo hace el proceso de conversión. La noción de iniciación puede tener la connotación de incorporar la nueva condición de sujeto a la antigua, colocándolas en continuidad o contigüidad, mientras que la idea de conversión siempre implica, inevitablemente, el abandonar obligatoriamente y renegar de la pertenencia anterior, en actitud de repudio ostensivo. A diferencia de esto, como se sabe, un miembro de las casas más tradicionales de candomblé en Brasil se considerará siempre también católico, y esas dos religiones viven, desde su encuentro, por lo menos en lo que respecta al punto de vista de los adeptos del candomblé, en una relación de complementariedad estable. Por lo tanto, no se imponen aquí condiciones de exclusividad y la inclusión del fiel no totaliza la vida del mismo.

Otras razones sustentan esta diferencia, pero baste aquí esbozar la idea de que hay, en el mundo contemporáneo, estilos diferentes de

religiosidad –estos y otros que aquí no menciono–, algunos resistentes al nuevo orden territorial, aunque también flexibles hasta cierto punto como para realizar adaptaciones al proceso histórico.

## BIBLIOGRAFÍA

- Alonso, Aurelio 2004 “Hegemonía y religión: el tiempo del fundamentalismo” en *Temas* (La Habana), N° 39-40, octubre-diciembre.
- An-na'im, Abdullahi Ahmed 1995a “Introduction” en An-na'im, Abdullahi Ahmed (ed.) *Human rights in cross-cultural perspectives. A quest for consensus* (Filadefia: University of Pennsylvania Press).
- An-na'im, Abdullahi Ahmed 1995b “Toward a cross cultural approach to defining international standards of human rights: the meaning of cruel, inhuman, or degrading treatment or punishment” en An-na'im, Abdullahi Ahmed (ed.) *Human rights in cross-cultural perspectives. A quest for consensus* (Filadefia: University of Pennsylvania Press).
- ANSA Latina 2005 “Notícias do Vaticano. Papa: Crucifixo em locais públicos para que Deus seja visível”, 15 de agosto.  
En <<http://www.ansa.it/ansalatinabr>>.
- Appiah, Anthony 1994 “Identity, authenticity, survival. Multicultural societies and social reproduction” en Gutmann, Amy (ed.) *Multiculturalism. Examining the politics of recognition* (Princeton: Princeton University Press).
- Arendt, Hannah 1998 (1948) *Origens do totalitarismo (Anti-semitismo, imperialismo, totalitarismo)* (San Pablo: Companhia das Letras).
- Barbosa, Salatiel 2002 “Joaseiro celeste: tempo e paisagem na devoção do Padre Cícero”, Tesis de Doctorado, Departamento de Antropología, Universidad de Brasilia, Brasilia.
- Bellah, Robert 1979 *Beyond belief. Essays on religion in a post-traditional world* (Nueva York: Harper & Row).
- Berger, Peter L. 1980 *The heretical imperative. Contemporary possibilities of religious affirmation* (Nueva York: Anchor Books).
- Berger, Peter L.; Martin, David; Woodhead, Linda y Heelas, Paul (eds.) 2001 *Peter Berger and the study of religion* (Nueva York: Routledge).

- Birman, Patricia 1996 “Cultos de possessão e pentecostalismo no Brasil: passagens” en *Religião e Sociedade* (Río de Janeiro: ISER) Vol. 17, N° 1-2.
- Bourdieu, Pierre 1971 “Genèse et structure du champ religieux” en *Revue Française de Sociologie* (París) Vol. 12, N° 3.
- Bourdieu, Pierre 1979 *La distinction* (París: Editions du Minuit).
- Burity, Joanildo 2001 “Religião e política na fronteira: desinstitucionalização e deslocamento numa relação historicamente polêmica” en *Rever. Revista de estudos da religião* (San Pablo) N°4.
- Campos Machado, Maria das Dores 2003a “Igreja Universal: uma organização providência” en Oro, Ari et al. *Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé* (San Pablo: Paulinas).
- Campos Machado, Maria das Dores 2003b “Existe um estilo evangélico de fazer política?” en Birman, Patrícia (org.) *Religião e espaço público* (San Pablo: Attar Editorial/CNPq-Pronex).
- Carvalho, José Jorge de 1999 “Religião, mídia e os predicamentos da convivência pluralista. Uma análise do evangelismo transnacional norte-americano” en Moreira, Alberto da Silva (org.) *Sociedade global. Cultura e religião* (Petrópolis/San Pablo: Vozes/Universidade São Francisco).
- Eco, Umberto et al. 1974 *La nueva edad media* (Madrid: Alianza).
- Fonseca, Alexandre Brasil 1998 “A maior bancada evangélica” en *Tempo e Presença* (Río de Janeiro) N° 302, noviembre-diciembre.
- Foucault, Michel 1983 “The subject and power” en *Michel Foucault. Beyond structuralism and hermeneutics* (Chicago: University of Chicago Press).
- Foucault, Michel 1997 *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France, 1975-1976* (París: Éditions du Seuil).
- Foucault, Michel 2000 (1994) *Power: Essential works of Foucault, 1954-1984* (Nueva York: The New Press) Vol. III.
- Foucault, Michel 2003 (1981) “Omnes et singulatim. Para uma crítica da razão política” en *Ditos e escritos* (Río de Janeiro: Forense Universitária) Vol. IV.
- Foucault, Michel 2004a *Securité, territoire, population. Cours au Collège de France, 1977-1978* (París: Éditions du Seuil).

- Foucault, Michel 2004b *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France, 1978-1979* (Paris: Éditions du Seuil).
- Freston, Paul 2000 "The political evolution of brazilian pentecostalism, 1986-2000" en Corten, André y Mary, André (orgs.) *Imaginaires politiques et pentecôtism. Afrique/Amérique latine* (Paris: Karthala).
- Giddens, Anthony 1990 *The consequences of modernity* (Stanford: Stanford University Press).
- Gott, Gill 2002 "Imperial humanitarianism. History of an arrested dialectic" en Hernández-Truyol, Berta Esperanza (ed.) *Moral imperialism. A critical anthology* (Nueva York: New York University Press).
- Habermas, Jürgen 1994 "Struggles for recognition in the Democratic Constitutional State" en Gutmann, Amy (ed.) *Multiculturalism: examining the politics of recognition* (Princeton: Princeton University Press).
- Hackett, Rosalind I. J.; Silk, Mark y Hoover, Dennis (eds.) 2000 *Religious persecution as a US policy issue* (Hartford, Connecticut: Center for the Study of Religion in Public Life-Trinity College).
- Heelas, Paul; Lash, Scott y Morris, Paul (eds.) 1996 *Detraditionalization. Critical Reflections on authority and identity* (Oxford: Blackwell Publishers).
- Huntington, Samuel P. 1998 *The clash of civilizations and the remaking of world* (Nueva York: Simon & Schuster).
- Mariano, Ricardo 2003 "Efeitos da secularização do Estado, do pluralismo e do mercado religioso sobre as igrejas pentecostais" en *Civitas. Revista de Ciências Sociais* (Porto Alegre) N°1, Vol. III.
- Novaes, Regina 2002 "Crenças religiosas e convicções políticas: fronteiras e passagens" en Fridman, Luís Carlos (org.) *Política e cultura: século XXI* (Río de Janeiro: Relume Dumará).
- Oro, Ari Pedro 2003a "A política da Igreja Universal e seus reflexos nos campos religioso e político brasileiros" en *Revista Brasileira de Ciências Sociais* (San Pablo) N° 53, Vol. XVIII, octubre.
- Oro, Ari Pedro 2003b "Organização eclesial e eficácia política: o caso da Igreja Universal do Reino de Deus" en Mariano, Ricardo e Jungblut, Airton (orgs.) *Civitas. Afro-brasileiros, pentecostais e católicos* (Porto Alegre) Vol. 3, N° 1, junio.
- Oro, Ari Pedro (org.) 2004 "Religião e política. Eleições 2004 em Porto Alegre" en *Debates do NER* (Porto Alegre) N°6, diciembre.

- Oro, Ari Pedro y Steil, Carlos Alberto 2003 “O comércio e o consumo de artigos religiosos no espaço público de Porto Alegre-RS” en Birman, Patricia (org.) *Religião e espaço público* (San Pablo: Attar Editorial/CNPq-Pronex).
- Ramírez, Silvina 1999 “Diversidad cultural y sistema penal: necesidad de un abordaje multidisciplinario” en *Pena y Estado. Revista Latinoamericana de Política Criminal* (Buenos Aires: Instituto de Estudios Comparados en Ciencias Penales y Sociales-INECIP/ Editores del Puerto) N° 4.
- Rodrigues Brandão, Carlos 2004 “Fronteira da fé. Alguns sistemas de sentido, crenças e religiões no Brasil de hoje” en *Estudos Avançados* (San Pablo: CEBRAP) Vol. 18, N° 52.
- Ruth, Anders 2003 “Brazilian pentecostal identity. A few characteristics” en Alvarsson, Jan-Ake y Segato, Rita Laura (eds.) *Religions in transition. Mobility, merging and globalization in the emergence of contemporary religious adhesions* (Uppsala: Uppsala Studies in Cultural Anthropology).
- Sack, Robert David 1986 *Human territoriality. Its theory and history* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Segato, Rita Laura 1998 “The color-blind subject of myth; or, where to find Africa in the nation” en *Annual Review of Anthropology*, N° 27.
- Segato, Rita Laura 2002 “Identidades políticas y alteridades históricas. Una crítica a las certezas del pluralismo global” en *Nueva Sociedad* (Caracas) N° 178.
- Segato, Rita Laura 2003a *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los Derechos Humanos* (Buenos Aires: Prometeo/Universidad Nacional de Quilmes).
- Segato, Rita Laura 2003b “Introduction: religions in transition. Changing religious adhesions in a merging world” en Alvarsson, Jan-Ake y Segato, Rita Laura (eds.) *Religions in transition. Mobility, merging and globalization in the emergence of contemporary religious adhesions* (Uppsala: Uppsala Studies in Cultural Anthropology) N° 37.
- Segato, Rita Laura 2005a “En busca de un léxico para teorizar la experiencia territorial contemporánea” en *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Política de la Identidad* (Buenos Aires: Prometeo).

- Segato, Rita Laura 2005b "Cambio religioso y des-etnificación. La expansión evangélica en los Andes centrales de Argentina" en *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Política de la Identidad* (Buenos Aires: Prometeo).
- Segato, Rita Laura 2005c "Una vocación de minoría: la expansión de los cultos afro-brasileros en Argentina como proceso de re-etnización" en *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Política de la Identidad* (Buenos Aires: Prometeo).
- Segato, Rita Laura 2005d "Oracle, destiny and personality in Afro-Brazilian cosmologies" en Schabert, Tilo y Riedl, Matthias (eds.) *Prophets and prophecies* (Würzburg: Königshausen & Neumann).
- Segato, Rita Laura 2006 *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez* (México DF: Universidad del Claustro de Sor Juana).
- Segato, Rita Laura; Campos de Almeida, Tânia Mara y Pechincha, Mônica 1999 "Las dos vírgenes brasileñas: tradición y modernidad en las identidades religiosas" en *Sociedad y Religión* (Buenos Aires) N° 18-19.
- Soares, Luiz Eduardo 1993 "Dimensões democráticas do conflito religioso no Brasil: a guerra dos pentecostais contra o afro-brasileiro" en *Os dois corpos do presidente e outros ensaios* (Río de Janeiro: ISER/ Relume Dumará).
- Taylor, Charles 1994 "The politics of recognition" en Gutmann, Amy (ed.) *Multiculturalism* (Princeton: Princeton University Press).
- Taylor, Charles 2002 *Varieties of religion today. Williams James revisited* (Cambridge: Harvard University Press).
- Williams, Brackette 1996 *Women out of place. The gender of agency and the race of nationality* (Nueva York: Routledge).
- Williams, Brackette F. y Pierce, Paulette 1996 "And your prayers shall be answered through the womb of a woman': insurgent masculine redemption and the nation of Islam" en Williams, Brackette F. (ed.) *Women out of place: the gender of agency and the race of nationality* (Nueva York: Routledge).
- Žižek, Slavoj 1994 (1989) "How did Marx invent the symptom?" en *The sublime object of ideology* (Londres/Nueva York: Verso).





Jorge Ramírez Calzadilla\*

## **EL CAMPO RELIGIOSO LATINOAMERICANO Y CARIBEÑO EFECTOS DE LA GLOBALIZACIÓN NEOLIBERAL**

### **APUNTES PARA UN ANÁLISIS**

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## **LA RELIGIOSIDAD LATINOAMERICANA Y CARIBEÑA**

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

En resumen, específicamente en América Latina, por razones históricas y culturales, entre otras, el catolicismo ha logrado una cierta capacidad hegemónica –lo que no comporta siempre participación directa

en el poder político— en competencia con religiones de culturas autóctonas y africanas y más tarde con el protestantismo, este último en crecimiento al concluir el siglo XX. Pero a su vez no puede desconocerse que ha habido una intelectualidad emergida en condiciones de lucha política e ideológica, con rasgos definidamente antidogmáticos, librepensadores, en algunos anticlericales, cuya influencia ha derivado en cierta promoción secularizante si bien no necesariamente antirreligiosa.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### **CAMBIOS EN EL CAMPO RELIGIOSO LATINOAMERICANO Y CARIBEÑO**

En la contemporaneidad latinoamericana y caribeña se advierte un crecimiento de tendencias igualmente cristianas o que se declaran tales, alejadas de formas tradicionales, o varias paracristianas en el criterio de algunos, o filosófico-religiosas orientales, que han invadido el campo religioso hasta en conjunto alcanzar predominio en algunos países. Esto, que se ha dado en llamar nuevos movimientos religiosos<sup>1</sup>, presenta diferentes modalidades y, en lo propiamente político, implica desde la promoción de posturas socialmente evasivas y descomprometedoras, hasta la colocación de figuras de determinadas iglesias en el terreno de la lucha política por encima de declaraciones de apoliticismo. En correspondencia se mueven concepciones teológicas en extremo dicotómicas y otras que regresan a la presentación del éxito personal como indicador de respaldo celestial, como la llamada teología de la prosperidad. No obstante, a niveles populares se verifica también el estímulo de la lucha por conquistas sociales o del entorno comunitario.

En este sentido se debate hoy acerca de la llamada crisis de la racionalidad que para algunos conduce a soluciones irreales y para otros revela la necesidad de una mística nueva o renovada (Frei Betto, 1991; Boff, 1993). Pero en realidad se trata de una crisis, no de la racionalidad en abstracto, lo que sería una absurda negación de un rasgo esencial al hombre, sino de tal racionalidad en concreto, de esa racionalidad sobre la que se ha construido el mundo moderno con sus irracionales atentados al entorno natural, a la vida misma, con el incremento también irracional de individualismos egoístas, desigualdades e injusticias, de

---

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

ansias irreflexivas de consumo, de tendencias hegemónicas, todo ello complejizado por un mundo unipolar aparentemente sin alternativas.

Las fórmulas neoliberales aplicadas han tenido diversos efectos negativos en los países subdesarrollados. Entre otros cabe apuntar, además del aumento de la pobreza, la inseguridad económica que se traduce en soluciones como la llamada actividad informal de subsistencia frente al desempleo, así como la migración a las ciudades y países ricos. “Se estima que a principios de los años noventa, entre el 45 y el 50% de la población activa del continente latinoamericano pertenecía al sector informal de la economía” (Houtart, 1997: 12). Esto significa una ruptura de lo tradicional, tanto en lo económico como en la organización familiar y en las relaciones inter e intragrupalas, de modo tal que se debilitan o desaparecen tradiciones regionales, étnicas y de clases, difíciles de sostener en las nuevas condiciones sociales que exigen mayor capacidad de adaptación que de preservación.

En el campo religioso tales modificaciones derivan principalmente en cambios en dos direcciones: una mayor demanda de la religión –pero también una mayor oferta– y un proceso de reconversión, en especial a formas no tradicionales, como lo son ciertas formas evangélicas nuevas o no tan nuevas pero antes no difundidas en estos pueblos, corrientes orientalistas y religiones asociadas a la cultura africana en diferentes partes del mundo occidental. Adviértase que se produce una inclinación hacia lo no tradicional.

Según sostiene Houtart (1997: 8), apoyándose en World Christian Encyclopedia, el crecimiento del protestantismo en América Latina en los diez años que van de 1980 a 1990 es de alrededor de 12 millones de personas, y se puede estimar que en su mayoría se trata de formas pentecostales, o podría decirse de un pentecostalismo no tradicional o neopentecostalismo, el cual acentúa el carismatismo bajo formas extremas e insiste en una religiosidad intimista y pietista y en interpretaciones y posturas fundamentalistas, todo lo cual lo diferencia del pentecostalismo tradicional nacido en sur de Estados Unidos en la segunda mitad del siglo XIX (difundido en América Latina y el Caribe desde la década del treinta del pasado siglo). Tal crecimiento duplica el verificado entre las décadas del setenta y el ochenta<sup>2</sup>.

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

2 Evolución del protestantismo en América Latina

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

\* Dato estimado.

el 5 y el 15%. En Nicaragua se da un caso de particular incremento justamente en años del sandinismo: entre 1980 y 1986 las congregaciones protestantes, estimuladas desde el exterior, aumentaron de 682 a 2.012 registrando una tasa de crecimiento del 195% (Martínez, 1989).

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

Una notable difusión ha ganado en los últimos años el llamado *new age* (nueva era). No se trata de una religión específica ni de una institución religiosa, sino de un modo de enfocar la realidad, un estilo de interpretarla, una "mentalidad". Admite la validez de todas las religiones en una modalidad de multirreligiosidad. Se nutre de corrientes *premodernas* y de concepciones filosófico-religiosas orientales. Dentro del *new age* se incluyen elementos de doctrinas de los rosacruces y de las variantes del budismo *zen* y tibetano, del hinduismo, del yoga, así como ideas del ocultismo, la astrología, la quiromancia, la brujería y otras (Masferrer, 1991). Recurre a sistemas de adivinación y a prácticas de la medicina verde y oriental, y construye teorías acerca de la energía universal o piramidal.

Han surgido y se han expandido nuevas iglesias apartadas de las tradiciones cristianas, como la llamada secta Moon y los mormones, concebidas al estilo de grandes empresas que han acumulado fuertes recursos económicos, y también la Iglesia Universal, nacida en Brasil, instalada en ese país y en otros vecinos, que une aspectos cristianos, espiritistas y de origen africano con posesiones demoníacas y el exorcismo.

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

En resumen, las razones por las que se produce este reavivamiento son numerosas. Dado que la religión es un fenómeno multiterminado, que interactúa con diversos aspectos e incide en muchos campos de la vida social e individual, sus movimientos no pueden ser explicados por un solo factor o un número reducido de ellos, sino por un conjunto o más bien un sistema de factores que, se deduce, operan en una relación causal. En ausencia de un estudio causal es preferible considerar esos factores, por el momento, en tanto concurrentes con el incremento religioso.

Pero no cabe duda de que las insatisfacciones, desorientaciones y sentimientos de desprotección que caracterizan las crisis sociales potencian el recurso religioso como explicación, respaldo, esperanza y búsqueda de protección en lo sobrenatural.

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

Estos hechos demandan otro análisis en la búsqueda de factores no muy directamente evidentes, como un posible agotamiento de las formas religiosas tradicionales, pero también un apoyo desde el exterior a proyectos de globalización cultural de centros internacionales de poder, específicamente Estados Unidos. Esto último implicaría la necesidad de precisar en qué medida se afecta la identidad cultural, de la cual la religión forma parte, lo que debe realizarse en primer lugar en los países latinoamericanos y caribeños donde el crecimiento carismático es mayor.

También es necesario determinar las implicaciones sociopolíticas, por cuanto algunas de estas manifestaciones promueven actitudes descomprometedoras y evasivas, con un fuerte estímulo del individualismo, en especial de la salvación personal, aunque es preciso insistir en que no siempre es así, pues hay pruebas de proyecciones hacia problemas de la comunidad en grupos surgidos recientemente. Contra lo que ha sido afirmado por algunos, el pentecostalismo no es en modo alguno exclusivamente alienante y descomprometedor<sup>3</sup>, aunque la carga alienante bajo formas de extremo carisma en modalidades neopentecostales, hay que insistir, es significativa.

Como resulta obvio, no se trata de cuestionar el crecimiento pentecostal y mucho menos el del protestantismo, sino de analizar de qué tipo de pentecostalismo se trata –justamente formas enajenantes se hacen presentes en zonas de mayor conflictividad social y política,

---

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

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

### **GLOBALIZACIÓN Y RELIGIÓN**

La globalización, en tanto actividad orientada desde centros de poder en función de intereses económicos y políticos, ha tenido un extenso tratamiento desde el ángulo económico y político, pero creo que podemos coincidir con los que opinan que ha sido menos enfocada en su dimensión cultural e insuficientemente todavía en lo que respecta al campo religioso (Oro y Steil, 1997).

Este fenómeno alcanza en la actualidad su expresión más acabada y aguda con el incalculable crecimiento del carácter monopolista del capitalismo en su fase imperialista, que, si finalmente resultara ser la última de su evolución, es sin duda prolongada y de efectos hasta ahora crecientes en las condiciones de unipolaridad, bajo esquemas neoliberales impuestos y presentados sin alternativas posibles. Pero una revisión detallada de su comportamiento conduce a estimar que las condiciones de su existencia parten desde la expansión colonial europea por el resto del mundo que quedó finalmente en el subdesarrollo, es decir, comparativamente, en niveles inferiores a la otra parte enriquecida y dominante.

Evidentemente la principal derivación globalizadora es la pobreza, al menos en la versión de globalización a la que nos referimos, toda vez que no se trata de esa otra extensión de evoluciones materiales y culturales en síntesis, préstamos, divulgaciones, intercambios, sincretismos, transculturaciones, que son consecuencias lógicas y quizás podríamos decir naturales del propio avance tecnológico, de las comunicaciones y en general del desarrollo de la humanidad, comprensible sobre todo si dicho desarrollo se hubiera producido de forma humanitaria y no a modo de imposición de culturas dominantes sobre otras dominadas.

Examinar la pobreza, y más aún la miseria, comporta necesariamente tener en cuenta tres aspectos fundamentales: 1) el carácter relativo del concepto; es decir, la existencia de pobreza, y por tanto de pobres, implica una comparación, pues presupone la existencia de riqueza y por tanto de ricos, además de que la relación entre unos y otros siempre depende de diversos factores, en qué medida unos son ricos y otros son pobres; 2) se trata de un proceso de acumulación histórica: no es algo que surja en la actualidad, es la resultante de siglos de sistemas socioeconómicos que se sustentan en la desigualdad, aunque coyunturalmente tenga determinaciones variables; y 3) la pobreza y la miseria tienen una connotación básicamente económica, social, medible cuantitativamente, pero también otra moral, deter-



minable por categorías éticas, que nos conducen a considerar sobre todo la justicia, las condiciones en que una parte de la humanidad está sometida a vivir en buena medida sin esperanzas inmediatas de cambio (Ramírez Calzadilla, 2002).

La pobreza tiene indicadores referidos, entre otros, a empleo, posibilidades de alimentación, vestido, vivienda, educación, salud, recreación, capacidad de reproducción de la familia y de la propia persona, acceso a agua corriente, electricidad y demás comodidades elementales del mundo actual, pero también a una vida digna, sin humillaciones.

Pretendo ahora, a fin de recoger elementos para el análisis posterior sobre efectos de la globalización, que es el objetivo central, examinar muy brevemente la relación entre la pobreza y la religión, atendiendo a la asociación que históricamente se ha producido entre ambas. En América Latina y el Caribe este nexo tiene una peculiar significación, por ello me limito a referirme sólo a esta parte del mundo.

### **LA RELACIÓN RELIGIÓN-POBREZA EN LAS CONDICIONES LATINOAMERICANA Y CARIBEÑA**

La pobreza y la miseria que marcan a una buena parte del mundo actual son sobradamente conocidas. Quisiera, no obstante, hacer algunas escuetas referencias a índices del año 2002, que permiten suponer incrementos posteriores en América Latina y el Caribe<sup>4</sup>, región particularmente afectada como lo es el resto del llamado Tercer Mundo, a modo de ejemplificación.

El crecimiento económico latinoamericano en las dos últimas décadas ha sido insuficiente, por debajo del considerado por la Comisión Económica para América Latina de Naciones Unidas como indispensable. La deuda externa de los países de la región, en conjunto, es de unos 750 mil millones, más del doble que sólo década y media antes. Solamente entre 1992 y 1999 se pagaron por servicio de esa deuda 913 mil millones de dólares, lo que compromete hoy el 56% de los ingresos de exportaciones de bienes y servicios de la región.

En el presente siglo, el 44% de la población latinoamericana es pobre –mientras que en 1980 lo era el 39%. Es decir, actualmente son pobres 224 millones de latinoamericanos, de los cuales 90 millones son indigentes, están en el extremo último de la pobreza. La distribución del ingreso, después de la aplicación por dos décadas de fórmulas neoliberales, es la más injusta e inequitativa del mundo: el 20% más rico de la

---

4 Los datos proceden de la intervención del presidente de la Comisión Económica del Parlamento de Cuba y director del Centro de Investigaciones de la Economía Mundial, Dr. Osvaldo Martínez, en el programa de la televisión cubana Mesa Redonda Informativa emitido del 20 de abril de 2001.

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

Los índices de desempleo abarcan el 9% de la población, por lo que se da una paradoja, que irónicamente Franz Hinkelammert caricaturizó al afirmar que ser explotado es hoy una especie de privilegio como para sentirse afortunado<sup>5</sup> (obviamente es peor no tener empleo). La situación se agrava realmente por el hecho de que, cada 100 de los considerados empleados, 85 lo están en el llamado sector informal, con muy bajos salarios y desprovistos de derechos laborales y jubilación.

La mortalidad infantil en el primer año de vida es, como promedio, de 35 por mil nacidos vivos. El 13% de la población es analfabeta, sólo uno de cada tres estudiantes llega a la enseñanza secundaria. La tasa de homicidios que refleja la situación de pobreza, de extrema violencia en esta región, es de 300 por millón de habitantes, el doble del promedio mundial.

Para un análisis objetivo de las reales posibilidades que ofrece un tratado entre los países del área con Estados Unidos, que se concreta en los intentos por crear el Acuerdo de Libre Comercio de las Américas (ALCA), es conveniente insistir en el examen de los resultados de la experiencia del Tratado de Libre Comercio (TLC) entre Estados Unidos, Canadá y México. Para el socio más pobre de ese acuerdo tripartito, la aplicación de medidas neoliberales con el TLC de por medio ha significado una reducción de la economía mexicana en más de la mitad, al tiempo que otros índices importantes también reportan notables decrecimientos.

Indicadores de esta naturaleza alertan sobre lo que puede ser el futuro latinoamericano si los gobiernos aceptan el ingreso al ALCA y no buscan otras formas de asociación en reales condiciones de igualdad.

La religión y, obviamente, sus formas concretas de manifestarse no escapan a estos procesos sino que, por el contrario, tienen una incidencia de variable envergadura, dependiendo principalmente de circunstancias históricas y culturales. Se puede afirmar que es una regularidad que en circunstancias socialmente críticas, incluyendo básicamente las razones económicas –como acontece hoy en América Latina y el Caribe, según acabamos de ver–, la religión tiende a incrementarse y a incrementar su significación social. Entonces las diferentes formas religiosas también se modifican y las organizaciones que las sustentan –eclesiales o de otro tipo– reacomodan tanto sus concepciones sobre la sociedad como su modo de accionar en ella.

---

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

La religión es un concepto abstracto –como todo concepto– y por tanto general que abarca un campo muy amplio y diverso de la realidad en la que se dan expresiones concretas, en cada una de las cuales el elemento que las identifica es la aceptación de lo sobrenatural, independientemente del modo en que sea concebido o representado. Esta forma de conciencia y fenómeno social tiene una capacidad de intervenir en múltiples campos, lo mismo en la subjetividad, la cultura, la psicología, como en el terreno de las relaciones sociales, éticas, políticas y hasta en la economía. Puede desempeñar funciones sociales, grupales e individuales, con disponibilidad de regulación de conductas de grupos y sujetos creyentes y una alta incidencia en procesos emocionales.

Si bien la modernidad desplazó en el mundo occidental a la religión del poder político directo y formas extremas de racionalismo la redujeron a lo privado, pronosticando su desaparición sobre la base de valoraciones negativas que no le reconocían aportes positivos, las organizaciones religiosas preservaron capacidad de influencia social y, en las actuales circunstancias de crisis, no sólo económica, la religión mundialmente atraviesa un significativo incremento o reavivamiento.

Las organizaciones religiosas tradicionales tienen en la pobreza un tema privilegiado. Por lo general se promueven, aunque sea en la teoría, conductas de preferencia en oposición a la riqueza. Los textos religiosos son abundantes en ideas de este tipo, como lo es la Biblia cristiana, en especial los Evangelios, pero también en relatos mitológicos y otras leyendas de religiones aborígenes y africanas se recogen enseñanzas orientadas a modelos de vida que tienden a formas humildes y contrarias a la dilapidación de los bienes naturales. En estas religiones, en contra de las opiniones derivadas de concepciones etnocentristas occidentales, hay valores y normas de conducta.

Las instituciones religiosas, por lo general, expresan sus concepciones sobre los problemas sociales de forma sistematizada. Un ejemplo de ello, posiblemente el más complejo, lo constituye el conjunto de documentos que integran un cuerpo teórico donde la Iglesia Católica defiende sus criterios oficiales al respecto. Me refiero a la llamada Doctrina Social Cristiana (o de la Iglesia). Estos textos presentan, respecto a lo legitimado o su contrario, diferentes orientaciones. En lo que respecta al capitalismo, se asume la legitimación del sistema. La denuncia del neoliberalismo, y en general del denominado *capitalismo salvaje*, no busca la desaparición de las relaciones capitalistas, sino la superación de un modo de establecerlas, en el supuesto de que este sea superable y que haya un modelo de capitalismo *humanista*. Sobre estas bases se entiende la necesidad de la obra caritativa –en la que la Iglesia tiene la excelencia– que no tiende a la desaparición de las causas que generan diferencias, y con ellas pobreza y otras carencias entendidas

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

Es conveniente insistir en el carácter histórico, y por tanto variable, de esta doctrina. Baste citar algunas afirmaciones de los llamados padres de la Iglesia, varios siglos antes de la *Rerum Novarum*, para constatar las sustanciales diferencias entre el pensamiento de una época y otra. Por ejemplo: “No es la casualidad lo que hizo ricos y pobres sino la rapiña y la acumulación de riquezas” (Crisóstomo); “La propiedad privada es la fuente de desigualdades” (Agustín); “La riqueza exige el sufrimiento del pobre” (Zenón de Verona); “Las riquezas provienen de la explotación de lo ajeno” (Teodoreto de Ciro); “Cuando se da una limosna se devuelve al pobre lo que le pertenece, es por tanto obra de justicia” (Ambrosio); “No se puede practicar la caridad sin antes haberse practicado la justicia” (Crisóstomo)<sup>6</sup>.

No debe perderse de vista que la Doctrina Social Católica conforma el pensamiento de la institución; por tanto, es sustentada básicamente por la jerarquía. Pero la Iglesia no es homogénea, en su interior se pueden producir, y de hecho se producen, las más variadas y hasta contrarias posiciones. En la práctica se verifican posturas coincidentes o cercanas al *magisterio*, pero también disidencias y oposiciones, frecuentes en los medios católicos latinoamericanos.

Una de las formas de discrepancia con las posiciones oficiales del Vaticano más significativa en América Latina en el campo de las ideas sociales y políticas la constituye sin dudas la Teología de la Liberación. Surgida en circunstancias de auge del movimiento revolucionario, en medio de las contradicciones sociales que impulsaron a los obispos reunidos en Medellín, Colombia, en 1968, a examinar y condenar la dominación económica y las profundas desigualdades que sumían en la pobreza y la marginación a los más amplios sectores de la población, esta corriente del pensamiento cristiano asumió un compromiso político con el pobre y se pronunció a favor de cambios revolucionarios en la estructura socioeconómica y política del continente de carácter evidentemente injusto, cuya existencia era concebida como pecado social.

---

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

En sus análisis de la realidad histórica y social contemporánea, los teólogos de la liberación latinoamericanos se apoyaron en las ciencias sociales, incluso utilizando categorías marxistas y al marxismo en general en tanto instrumento de análisis, creando con ello, según los propios autores, un nuevo modo de hacer teología. Asumiendo como punto de partida la opción por los pobres –no una opción preferencial como se advierte en el discurso jerárquico– o los *empobrecidos* al ser despojados por los ricos, como prefieren algunos de estos teólogos, se aspira alcanzar una nueva sociedad exenta de injustas desigualdades, llámese Reino de Dios o socialismo, cuya construcción se concibe en la tierra y no en un momento escatológico.

La ofensiva vaticana unida a la respuesta represiva de los gobiernos latinoamericanos, no sólo contra la Teología de la Liberación sino también contra sus derivaciones prácticas en las Comunidades Eclesiales de Base, inspiradas en el pensamiento liberacionista y, a su vez, según los teólogos, fuente de generación teológica, han determinado una cierta recesión, pero no una desaparición (Houtart et al., 2000).

Con variaciones en las temáticas –como la marginación del indio, el negro y la mujer, los problemas ecológicos, más recientemente la globalización y el neoliberalismo– y en los énfasis, se sigue produciendo en algunos autores un modo de enfocar la realidad sobre bases cristianas orientado al cambio social. La situación latinoamericana denunciada por los teólogos de la liberación no ha cambiado, y mientras esto sea así es obvio que esta teología mantendrá vigencia.

Pero esta contradicción entre las posiciones jerárquicas oficiales y la base de la propia institución no es exclusiva de la Teología de la Liberación (de católicos y protestantes de diferentes denominaciones), ni de la oposición entre doctrinas actuales y sistemas teóricos originales. Existen otras concepciones sobre la sociedad basadas en teologías que diferencian *lo mundano*, concebido como perverso, diabólico, del cual el creyente debe apartarse, y *lo celestial*, que incluye a la iglesia, hacia donde debe orientarse la vida terrenal. Esto genera alejamiento o abstenciones en la participación social, especialmente en interpretaciones fundamentalistas, por cierto no siempre seguidas del todo por las respectivas membresías. Es que la religión es tan contradictoria como cualquier forma de conciencia y fenómeno social; recordando a Marx, se puede afirmar que tiene funciones tanto enajenantes como de protesta.

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

de popularización de las mismas reside justamente en que reflejan los problemas de los humildes, bien sea por sufrir persecución, pobreza, enfermedades, martirio o muerte, por su mulatez o por haberse presentado a pobres o desvalidos. Pero siempre hay en esas narraciones populares un sentido optimista, al final todas estas figuras resultan victoriosas frente a las adversidades.

### **CONSIDERACIONES EN TORNO A LOS EFECTOS DE LA GLOBALIZACIÓN NEOLIBERAL EN EL CAMPO RELIGIOSO**

Hay elementos suficientes, en mi opinión, para afirmar que la globalización neoliberal ha incidido significativamente en el campo religioso en general y latinoamericano y caribeño en particular, con efectos diversos y hasta contradictorios. Analizarlos con la necesaria objetividad obliga a un examen cuidadoso de los datos, cuya constatación en verdad es todavía insuficiente, y un cuidado especial a fin de evitar parcializaciones.

En primer lugar, no puede perderse de vista que los apologistas del neoliberalismo se esfuerzan por presentar ese proceso como inevitable y difunden la globalización en términos de un modo de mirar el mundo, una especie de metodología para pensar la realidad con un curso inalterable y sin alternativas. En la práctica este fenómeno interviene en una descomposición de identidades colectivas e individuales, a la vez que induce a recomposiciones y búsquedas de alternativas fuera del mundo social asumido como inalterable (Oro y Steil, 1997).

De ahí que la religión adquiera una connotación de búsqueda de soluciones y explicaciones en el campo de lo metasocial. Se hace comprensible, en resumen, que la crisis por la que atraviesa el mundo moderno, grave en los pueblos subdesarrollados al sur del Río Bravo, sea un factor facilitante de la necesidad religiosa y por tanto de incrementos religiosos.

Pero una revisión más cuidadosa de ese incremento permite encontrar en él cinco aspectos que nos inclinan a asumirlos como riesgos más que como parte de un proceso normal de crecimiento. Es decir, lo que mueve a preocupación no es el incremento religioso en sí mismo, sino el por qué y el cómo del mismo, y en ese alerta pueden y deben participar no creyentes y los creyentes más convencidos.

En primer lugar, se puede suponer sin temor a equivocación que el movimiento de la religión en tales condiciones presenta indicadores cuantitativos en los que pueden estar interviniendo atracciones inherentes a las formas religiosas, pero también, y al parecer en mayor medida, adhesiones impensadas, espontáneas, desorientadas, por experimentación y no por convicciones maduras.

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

religiosa, y también filosófica y cultural, se oriente hacia el mundo no occidental con un consiguiente agotamiento, cuando no rechazo, de la tradición y, con ella, de la identidad cultural. No es cuestionable el enriquecimiento de las perspectivas culturales y religiosas, eso quizás puede ser motivo de preocupación de dirigencias religiosas institucionales; pero es innegable que comporta un riesgo identitario si nos atenemos a los modos con que se está verificando.

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

En cuarto lugar, los más interesados en la globalización son los centros de poder. Se trata de globalizar no sólo la industria, la banca, las inversiones, la utilización de mano de obra, sino además la cultura y con ella la religión. No son ilógicas las constantes denuncias de medios religiosos latinoamericanos respecto de la utilización de lo religioso con fines políticos, verificables en los recursos procedentes en grandes cantidades de los países ricos para expandir nuevos movimientos religiosos en el sur. Estos por su parte llevan una notable carga de descompromiso social, de alejamiento de las luchas sociales como forma de rechazo a lo mundano sustentado en teologías y doctrinas dicotómicas.

Finalmente, las dificultades económicas y materiales en general en aumento, pero también la cultura del mercado, el consumismo, entre otras condicionantes, han determinado una mayor dependencia del factor financiero y esto se ha reflejado al interior del campo religioso. Se ha ido extendiendo una concepción teológica que asocia el éxito al respaldo de lo sobrenatural; se han construido nuevas agrupaciones que se definen como religiosas y que se conciben como empresas con altas inversiones, por cierto exitosas; se han extendido prácticas curanderas, mágicas, de hechicería, con exorcismos y rituales similares que le dan un sentido práctico-utilitario a lo religioso; en instituciones religiosas

que teológicamente promulgan el distanciamiento de lo social y la abstención política, algunos de sus miembros y hasta dirigentes participan en campañas políticas, llegando incluso a ser electos para distintas funciones en el aparato político, por lo que resultan personalmente beneficiados; ciertas actitudes mercantilistas se han ido expandiendo en la administración de servicios religiosos, muy condenadas por practicantes convencidos y defensores de la pureza de su fe religiosa.

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

## BIBLIOGRAFÍA

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



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

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

Fortunato Mallimaci\*

## GLOBALIZACIÓN Y MODERNIDAD CATÓLICA: PAPADO, NACIÓN CATÓLICA Y SECTORES POPULARES

### INTRODUCCIÓN

Los conflictos sociales continúan en el planeta. Violencias, dominaciones y guerras recorren el mundo globalizado. El enfrentamiento fratricida no cesa. Numerosos motivos se han dado de los mismos. Sean cuales fueren, como ciudadanos del mundo, clamamos para detener esa maquinaria infernal. Más aún, ante tanto discurso religioso llamando a matar en nombre de Dios, en nombre de tal o cual religión, tenemos la obligación, como estudiosos de estos temas, de alertar sobre las nefastas consecuencias que han tenido, tienen y tendrán las matanzas de los *enemigos* en nombre de causas *sagradas*, en nombre de promesas de salvación, en nombres de cielos y tierras nuevas.

De allí la ambigüedad que uno experimenta al analizar el actual proceso de globalización. Al mismo tiempo que nos permite avanzar en comunicaciones e intercambios múltiples, presenta también su cara de explotación, dominio, empobrecimiento y *nuevas esclavitudes*. Hay una sensación generalizada de opresión, miedo y riesgo que recorre el planeta como fruto de un sistema capitalista convertido en estructura global y nunca tan aparentemente inamovible como en estos momentos. Es cierto que debemos tomar a la globalización en serio dado que a cau-

\* Doctor en Sociología, École des Hautes Études en Sciences Sociales, París. Profesor titular de la UBA e Investigador principal del CONICET, Argentina.

sa del capitalismo salvaje *el mundo está en el límite* (Giddens y Hutton, 2001) y *el nuevo imperio en guerra*<sup>1</sup>.

Mundo que, por un lado, presenta millones de personas activas, resistiendo dominaciones, sin querer ser pasivas y buscando identidad y pertenencia en múltiples grupos y movimientos sociales. Por otro lado, mundo imperial que impone una presencia global y amenazante de un sistema económico, militar, cultural y social presentado al conjunto como algo *natural, libre, imparable* y cargado de una promesa de salvación en el mercado integral.

Luego de años de incertidumbre estamos asistiendo al nacimiento de un nuevo orden con una potencia hegemónica que intenta funcionar como el nuevo Imperio. Una vez más se quiere construir una totalidad histórica que, controlando la memoria legítima, busca explicar el pasado, el presente y el futuro desde su única visión. Para los que lo aceptan, existe la promesa de *mercado más libertad*; en cambio, para los que no cumplen, el *castigo infinito*.

Globalización (especialmente económica, informática, financiera, tecnológica) que afecta entonces las relaciones a nivel mundial, creando nuevas reglas de juego; que de una u otra manera va erosionando el poder y la soberanía de los estados nacionales en la medida en que un número cada vez mayor de causas y soluciones están fuera de las fronteras y producen en la vida cotidiana un quiebre profundo en identidades y sentidos, con nuevas concepciones del tiempo, el espacio y las posibilidades de construir proyectos hacia el futuro.

Esta situación se expande en América Latina con la particularidad de ser el continente donde la distribución de los bienes es la más desigual del planeta. Difícil construir nuevos sentidos de pertenencia, de ciudadanía, de identidad y de dignidad si no se cambia el actual modelo de acumulación neoliberal que produce más y más pobreza y decadencia. Si las democracias sólo sirven para realizar negocios entre los grupos dirigentes –empresarios, políticos, líderes religiosos, fundaciones creadoras de *opinión*, medios de información, intelectuales *orgánicos* del pensamiento único, líderes de ONG, consultorías nacionales e internacionales, etc.– poco a poco perderán legitimidad, serán asociadas al mercado, y la indiferencia y la apatía ganarán a millones de habitantes de nuestros países creando las condiciones para mayor sumisión. Problema nada fácil cuando la *utopía del mercado regulador* fruto de la *iniciativa privada* que nos lleva a la *prosperidad sin límites* eliminando *toda otra regulación* ha fragmentado a sectores populares

---

<sup>1</sup> Nos referimos a la guerra llevada adelante por el invasor Estados Unidos y sus aliados para imponer un *nuevo orden imperial* en Irak. Son acciones político-militar-religiosas impulsadas sin ninguna instancia normativa internacional que pueda detenerlas.

y medios, varios de ellos víctimas del mismo modelo. Problema económico por supuesto, pero también social, político, religioso –cómo no recordar las diversas y vitales *teologías de la prosperidad* que han inundado el mercado de bienes simbólicos de América Latina y producido un cambio cultural profundo en vidas, mentalidades e imaginarios de nuestras sociedades que ninguna investigación puede ignorar.

Se vive una profunda crisis de credibilidad fruto del quiebre de instituciones que en otros momentos históricos crearon normas, valores y comportamientos. Así, los sindicatos, las iglesias, las fuerzas armadas, la justicia, la policía, la educación, los partidos políticos, los funcionarios del Estado fueron perdiendo *poder de convencimiento* entre la población. Esto ha llevado a un proceso de individuación (personal y familiar) en la creación de normas y a una pérdida de credibilidad en algunas de esas instituciones que en otras épocas crearon sentido e identidad de largo plazo<sup>2</sup>. Asistimos a un proceso donde, por ejemplo en el caso del catolicismo, la adhesión no significa participación, dado que se cree por propia cuenta y sin pertenecer, en un proceso de elección individual de las creencias (Davie, 1994)<sup>3</sup>.

La situación actual exige realizar un amplio debate crítico sobre el Estado-nación. Los últimos años ese Estado estuvo al servicio del partido de los negocios (reducción del Estado funcional al fundamentalismo de mercado). No se trata de destruir el Estado sino de construir o reconstruir otro tipo de Estado con mayores regulaciones y controles y al servicio del conjunto de los ciudadanos, recordando que los derechos de inclusión deben preceder a los de mérito o responsabilidad. Se debe pensar también en no destruir la política partidaria (antipoliticismo que es presentado como antiestatismo), puesto que eso hoy sólo significa que las empresas, los *virtuosos no contaminados* –sean religiosos, militares o líderes mesiánicos–, aparezcan como sus reemplazos *inevitables*. Pensar en otra política partidaria significa construir mecanismos de control y regulación (transparencia en el financiamiento, una relación con el mundo de los negocios evitando su colonización monetaria, etc.) como otros tipos de participación que sumen al voto otros mecanismos (consultas, referéndums, tipos de elección, rotación en las funciones, etc.) y que establezcan diversidad de participaciones evitando el des-

---

2 Una encuesta sobre confianza en las instituciones realizada en toda América Latina por el Consorcio Iberoamericano de Empresas de Investigación de Mercado y Asesoramiento mostró que, en 2001, la Iglesia Católica, con el 71%, es la institución más confiable, y los partidos políticos, con el 15%, ocupan la última posición. Además, Brasil, Ecuador y Argentina son los países que menos creen en sus instituciones con el 34, 38 y 39% respectivamente (*La Nación*, 2001).

3 La autora avanza en su estudio con el excelente subtítulo de “Believing without belonging”.

encantamiento del largo plazo o la pasividad y el retraimiento ciudadano actual *puertas adentro*. Los cambios en los gobiernos de América Latina de los últimos años están mostrando esas nuevas propuestas y una mayor solidaridad hacia las grandes mayorías ciudadanas luego de la debacle neoliberal. Se abren nuevas esperanzas con las nuevas hegemonías en Brasil, Venezuela, Argentina, Chile, Bolivia, Uruguay y las cuales pueden revertir una situación de décadas.

## LOS CATOLICISMOS

Analizar el catolicismo es fundamentalmente comprender, en dimensión histórica y sociológica, el conflicto al interior de un consenso. Los conflictos y consensos son construidos por diversos actores para los cuales existe no sólo la historicidad sino también el contexto social, económico, cultural y religioso –*el aire de la época*– que permite expresar el *soy católico, formo parte del catolicismo, adhiero a la Iglesia Católica*. Por ello dejaremos de lado definiciones *esencialistas, deterministas o fundamentalistas* del catolicismo (que lo suponen uno, único, con una cabeza que manda y fieles que cumplen, con todo bajo control) para ir hacia paradigmas interpretativistas y construccionistas que muestren, nos hagan comprender, en dimensión histórica y sociológica, tensiones, continuidades y rupturas en el hoy y en el largo plazo desde la propia dinámica de los actores<sup>4</sup>.

Al mismo tiempo, estudiar el catolicismo significa recordar que el catolicismo es un Estado, una institución centralizada y jerarquizada a nivel mundial, con movimientos, redes y hombres y mujeres que vinculan lo político con lo religioso, lo cultural con lo identitario, la promesa de salvación con la esperanza de su cumplimiento en la vida cotidiana. Esto exige al investigador dejar también de lado concepciones reduccionistas del *campo religioso* (en especial en América Latina, donde la relación entre lo cultural, lo político, lo social y lo religioso ha estado y sigue estando vinculada por matrices comunes que permiten el paso de uno a otro sobre la base de mecanismos complejos de resignificación y redefiniciones recíprocas), así como de lo que significa creer. Las creencias políticas son también continuidades de creencias teológicas cristianas ahora secularizadas. El campo religioso se ve perturbado por el exterior en la misma medida en que el propio exterior resulta perturbado:

Si surgen en la sociedad otras fuentes o factores de perturbación, estos nuevos elementos podrán, o bien agravar la crisis

---

<sup>4</sup> Entendemos por paradigmas los marcos teóricos-metodológicos utilizados por el investigador para interpretar los fenómenos sociales en el contexto de una determinada sociedad. En la actualidad, en la sociología coexisten, prioritariamente, tres paradigmas consolidados: el materialista histórico, el positivista y el interpretativo.

interna del sistema religioso, o bien acomodarse con él para atacar el sistema dominante, o bien amalgamarlos uno en otro, en un mismo rechazo (Poulat, 1987: 87).

Cuando hablamos de creencias nos referimos a “un conjunto de convicciones, individuales y colectivas, que no provienen del dominio de la verificación, de la experimentación, y, más abarcativo, de los modos de reconocimiento y de control que caracterizan el saber, sino que encuentran su razón de ser en el hecho que ellas dan sentido y coherencia a la experiencia subjetiva de aquellos que la tienen” (Hervieu-Léger, 1993: 105).

América Latina es también un caso especial diferenciado de Europa y Estados Unidos. La actual recomposición de las creencias no significa que *las otras son eliminadas* sino que conviven unas con otras. La *pre*, la *pos* y la modernidad nos acompañan tanto en el campo como en la ciudad. Algunos conceptos pueden ser muy útiles. Uno es el de *orden negociado* que da cuenta de las amplias y variadas *negociaciones* sociales, simbólicas, espaciales y económicas por las cuales diversos actores (institucionales, grupales e individuales) acuerdan su accionar en el corto y el mediano plazo. En la línea del interaccionismo simbólico diremos que la negociación es un componente clave para el funcionamiento de las instituciones y los campos socioculturales. Recordemos que García Canclini (1995) define muy precisamente cómo las identidades se constituyen no sólo en el conflicto entre clases sociales sino también en contextos institucionales de acción cuyo funcionamiento es posible en la medida en que los participantes, sean hegemónicos o subalternos, los conciben como un orden a ser negociado.

Otro concepto es el de *afinidades electivas* entre mentalidades y éticas religiosas con los intereses materiales y económicos. Se trata de buscar ciertas correlaciones entre las formas de la creencia religiosa y la ética práctica, no sólo en el ámbito de casos individuales sino analizando también las consecuencias totales del sistema. Max Weber estudió sistemáticamente estas relaciones entre ideas y mentalidades con los intereses materiales mostrando la equivalencia significativa del espíritu capitalista y la ética protestante. Tan pronto como un grupo de adeptos se siente atraído por un sistema ético, que originalmente se refería puramente a los problemas de la salvación y los valores supremos, comenzará a *elegir* aquellos rasgos de la *idea original* con los que tiene alguna *afinidad o punto de coincidencia*<sup>5</sup>. M. Hill sostiene:

---

5 Sobre orígenes y puntos de partida en las afinidades, ver Weber (1984).

Es de vital importancia subrayar que la afinidad electiva no pretende describir la racionalización condescendiente de unas actividades dudosas, sino más bien señalar la convergencia espontánea y gradual de una ética religiosa y un espíritu materialista, con lo que se pone en marcha un fuerte impulso hacia el compromiso racional con unas actividades económicas (Hill, 1976: 172).

Este concepto de *afinidades electivas* facilita un análisis de las complejas relaciones que permiten el paso de un campo al otro, evitando todo tipo de etiquetamiento, especialmente en un momento de profunda reestructuración de las creencias en nuestras sociedades, donde las comunidades emocionales priman sobre otros tipos de experiencias.

A fin de analizar sistemáticamente el fenómeno católico, dividiremos en parte algo que debe ser entendido como un todo relacional. No hay dirigentes sin grupos sociales que los reconozcan, no hay *derivadas ideológicas* por decenios, no hay bases *progresistas* y dirigencias *conservadoras*. Creemos entonces que el actual proceso globalizador capitalista debe ser analizado en relación al catolicismo en tres niveles: las posturas que lleva adelante el Papado; el efecto que tiene sobre América Latina la actual globalización excluyente, especialmente en lo referido a la pérdida de peso del Estado-nación y la reformulación de sus políticas; y la globalización en la vida cotidiana católica, con la profunda recomposición de sentidos, pertenencias e identidades.

### **MODERNIDAD CATÓLICA Y CRÍTICA AL NEOLIBERALISMO: EL PAPA EXPERTO EN HUMANIDAD**

Juan Pablo II hizo de su presencia universal uno de los principales ejes de su *misión evangelizadora*<sup>6</sup>. Fue un *proyecto de acción planetario* en un mundo globalizado. Se comportó así como el *párroco de la gran aldea*. En una línea ya iniciada por Paulo VI con sus visitas a América Latina (para la Conferencia de Medellín en 1968) y a la ONU (donde se definió como *experto en humanidad*), el pontífice potenció, amplió y profundizó su figura social a nivel internacional. Hizo una fuerte utilización de los medios de comunicación masivos donde se presentó como figura estelar. Peregrinó a cada pueblo y cultura reconociendo en ellos la riqueza de la sociedad y relativizando así a los Estados-nación. Enfrentó de manera global e integral a la modernidad, sea en su variante socialista

---

<sup>6</sup> Mientras este texto se enviaba para el debate y la reflexión del grupo, se produjo el fallecimiento de Juan Pablo II y la elección del cardenal Ratzinger, mano derecha y responsable del control ideológico de los funcionarios eclesiales, como nuevo papa Benedicto XVI. Es importante conocer entonces el "humus" sobre el cual se asientan los proyectos, posturas y acciones del nuevo papado para comprender futuras líneas de acción.



como liberal, recordando que la doctrina católica fue, ha sido y es la misma tanto para lo internacional como para la vida cotidiana.

Sus viajes por el mundo entero con amplia cobertura mediática en una sociedad sedienta de *testimonios virtuosos*, su constante prédica por la paz ante las viejas y nuevas formas de guerra y violencia que asolan a la humanidad, sus múltiples cartas, exhortaciones y recomendaciones<sup>7</sup> sobre los actuales problemas que aquejan al planeta –hambre, pobreza, familia, aborto, injusticias, falta de libertades, etc.– lo han convertido en uno de los principales líderes éticos de la humanidad. Un Papa muy popular, pero, como lo demuestran todas las encuestas a nivel internacional, obedecido en sus formulaciones dogmáticas por un núcleo muy reducido de fieles. Llenar plazas no significa automáticamente sumar pertenencias al grupo. Recordemos que mientras Juan Pablo II era aplaudido en gran parte de Europa y EE.UU. cuando trabajaba por la caída de los regímenes comunistas, se lo ignoraba cuando levantaba la voz contra la guerra de Irak. Cuando en 2003 el “eje del Bien” invadió Irak, nuevamente se escuchó la voz del Papa manifestando su oposición, pero tampoco fue escuchado.

Dentro de este multifacético, diverso y complejo entramado no debemos olvidar *continuidades teológicas y doctrinales* que alimentan estas posturas, no se acepta que la religión sea un asunto privado dado que “la iglesia tiene su doctrina social que hoy más que nunca tiene el deber de abrirse a una perspectiva internacional”<sup>8</sup>; se insiste en valores, tradiciones e innovaciones surgidas de matrices cristianas y católicas como fundamento de la sociedad actual que se oponen tanto al *colectivismo marxista como al individualismo liberal*; se fortalecen las jerarquías y comunidades católicas en cada rincón del planeta reafirmandolas emocionalmente al mismo tiempo que se busca evitar todo tipo de *disidencias* (se recordará su campaña contra la Teología de la Liberación en América Latina) y, por último, se anuncia la primacía y autoridad del romano pontífice como cabeza y *maestro* de la catolicidad mundial.

Con respecto a su antecesor, Paulo VI, hay matices doctrinarios diferentes con su correlato metodológico. Si Paulo VI insistía en *los signos de los tiempos*, en la actualidad, para descubrir allí las prioridades a las cuales debería responder la Iglesia Católica, Juan Pablo II se justificará especialmente con la *ley natural* para desde allí deducir las

7 El miércoles 1 de agosto de 2001, Juan Pablo II dio su audiencia número mil frente a 30 mil fieles en la Plaza San Pedro. Según los cálculos del Vaticano, en Roma recibió a 16.007.700 peregrinos desde el comienzo de su pontificado.

8 Encíclica *Sollicitudo Rei Socialis*, 1987. Todas las citas de los textos del Juan Pablo están tomados de <[www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_II/](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_II/)>. Allí figuran todas las alocuciones citadas en este trabajo.

actividades de la iglesia. El primero trataba de analizar los hechos para aplicar la verdad católica. El segundo partía de la verdad católica y su correlato en la ley natural para manifestar el quehacer.

Su presencia política en la vida internacional presenta a grandes rasgos *dos etapas*. Una se extiende de 1978 a 1989, es decir, hasta el derrumbe de la ex Unión Soviética. La otra va desde 1989 hasta su muerte en 2005. En la *primera* predominan la denuncia y la deslegitimación de todo aquello que tanto externa como internamente pudiera ser asociado a cualquier tipo de marxismo o socialismo real. Juan Pablo II no escatimó esfuerzos en sumarse a movimientos sociales antisoviéticos, independientemente de su procedencia, en cada uno de los países del Bloque del Este. En la *segunda*, de 1989 hasta su muerte, caído el Muro de Berlín e implosionada la ex URSS, ante las posturas hegemónicas de Estados Unidos, ante un mercado omnipresente, prima la denuncia del *capitalismo y la globalización salvaje, el mercado como único ídolo, la cultura del aborto y del consumo, la defensa de la ley natural y de la vida por nacer y el pedido de condonación de la deuda externa* para los países más pobres. No se trata de varios discursos yuxtapuestos, sino del de la modernidad católica haciendo su propia memoria y su propia crítica a los otros universos simbólicos globales en competencia. No debemos olvidar que para algunos autores la Iglesia Católica es “una *complexio oppositorum*. No parece que haya contraposición alguna que ella no abarque”<sup>9</sup>. No olvidemos que ya Karl Manheim (2004) analizaba cuatro tipos ideales de utopías en la modernidad y veía las relaciones entre ellas: la *chiliastique* (quiliástica, de reminiscencia cristiana anabaptista), la liberal, la conservadora y la socialista-comunista. La primera, según su análisis, era la forma más radical de utopía moderna, dada su consideración central del tiempo presente (*kairos*), su éxtasis, su concepción de lo religioso y lo político como inseparables, y su oposición frontal e integral con la utopía liberal. Hay aquí material para profundizar en el análisis desde América Latina<sup>10</sup>.

A nivel de presencia pública internacional, algunos temas se destacaron con claridad. Deben ser leídos *integralmente*, puesto que forman parte de la misma concepción católica intransigente.

## **DEFENSA DE LA PAZ Y LA OPOSICIÓN A TODO TIPO DE GUERRAS**

Se trata de una postura que reconoce su legitimidad en una tradición cristiana de oposición a cualquier tipo de guerra. Si en una época el

9 Así definía a la Iglesia Católica el controvertido escritor alemán Carl Schmitt (2001: 8) en su clásico texto de 1923, *Catolicismo y forma política*.

10 Nos referimos al excelente texto de Karl Manheim de 1930 donde analiza comparativamente las utopías como formas históricas de transformación del orden dominante ligadas a clases sociales.

concepto de *guerra santa* o el de *mal menor* pudo ser justificador de apoyo a tal o cual bando, desde el Concilio Vaticano II en 1964, la defensa de la paz se hace en nombre de preceptos evangélicos: *Todo hombre es mi hermano*. Cada primero de año se realiza la Jornada por la Paz, y en los últimos conflictos bélicos la voz de Juan Pablo II ha sido quizás la única voz *legítima* universal contra todo tipo de guerra y exterminio étnico. Se denunció (denuncia) la masacre del pueblo de Irak, los Balcanes, Rwanda, Afganistán o Palestina. En todos estos casos los países dominantes hicieron caso omiso a estas propuestas y la gran prensa silenció o dio poca importancia a estas posturas contra la guerra. No ha sido el caso contra la invasión de Irak, dado que varios países europeos y la sociedad civil mundial se han movilizado contra la matanza de civiles por parte de las tropas en pugna.

La guerra imperial de Estados Unidos con Irak volvió a mostrar a Juan Pablo II como uno de los principales líderes contra la guerra, ahora junto a los dirigentes de Francia, Alemania, Rusia y China. Ante los fundamentalismos religiosos, sea el cristianismo evangélico del presidente Bush, o los llamados a la guerra Santa de Osama Bin Laden o Saddam Hussein y de sectores extremos del Islam, la voz del líder de la Iglesia Católica tomó distancia condenando este *nuevo crimen contra la humanidad*. El presidente de Brasil, Lula, siguiendo una larga tradición que continua vigente hasta la actualidad en América Latina, lo propuso como *mediador* para frenar la actual masacre. No fue escuchado.

## **LA AUTODETERMINACIÓN DE LOS PUEBLOS Y LA DEFENSA DE SUS RAÍCES CULTURALES**

El mensaje universal de Juan Pablo II sobre la paz va acompañado por *el pleno respeto a la identidad de cada pueblo*, en su doble dimensión de identidad cultural y apertura a la trascendencia (libertad religiosa). En la Encíclica *Sollicitudo Rei Socialis* (1997) expresa: “Un mundo dividido en bloques presididos por ideologías rígidas, donde en lugar de la interdependencia y la solidaridad dominan diferentes formas de imperialismo, no es más que un mundo sometido a estructuras de pecado”. Es importante observar la resistencia a hablar de la defensa de los derechos del hombre –que cierta literatura católica asocia a los principios liberales de la Revolución Francesa– y, en cambio, la predisposición a pronunciarse en “defensa de los derechos fundamentales e inalienables de la persona humana”, “de los pueblos y naciones”, de la “autodeterminación de los pueblos y la defensa de derechos sociales”. Recordemos que para Juan Pablo II los derechos humanos son violados porque “las premisas humanistas son reducidas a la impotencia debido a la falta de fundamento religioso” (Encíclica *Redemptor Hominis*). La visita a Cuba en 1998 debe ser interpretada desde esta óptica de apoyo al pueblo cu-

bano en su autodeterminación, frente a la agresión de Estados Unidos, y de exigencia a las autoridades cubanas de respeto a la libertad religiosa de esa misma sociedad.

### **MODERNIDAD CATÓLICA INTEGRALISTA COMO CONCEPCIÓN SUPERADORA DEL CAPITALISMO SALVAJE Y DEL COLECTIVISMO MARXISTA**

La concepción católica romana no deja de integrar lo social con lo espiritual, lo local con lo internacional, lo público con lo privado, la defensa de la familia con la condena de las estructuras sociales y los valores que “destruyen a esas familias”. El Papa reafirma la “continuidad de la doctrina social junto con su constante renovación. En efecto, continuidad y renovación son una prueba de la perenne validez de la enseñanza de la Iglesia”. Si ayer se hablaba de “catolicismo integral”, luego de “desarrollo y progreso integral”, hoy se insiste en una “nueva evangelización integral”.

[La] enseñanza en el ámbito social [...] es constante porque se mantiene idéntica en su inspiración de fondo, en sus principios de reflexión [...] es a la vez siempre nueva, dado que está sometida a las necesarias y oportunas adaptaciones sugeridas por la variación de las condiciones históricas así como por el constante flujo de los acontecimientos<sup>11</sup>.

Así, en la Asamblea General de las Naciones Unidas en 1995, el Papa declara que debe abandonarse el “cinismo paralizante de los gobiernos” dado que la pobreza no es fruto del desarrollo tecnológico o de los cambios que se viven sino de “la falta de compromiso de los gobernantes con sus pueblos”.

Frente a las actuales relaciones económicas que oprimen pueblos y culturas, recuerda que deben primar principios éticos. Desde hace años Juan Pablo II viene hablando de la globalización como “un hecho humano” y “un signo de nuestro tiempo”. “La globalización no es buena ni mala. Será lo que la gente quiera que sea” (Académica Pontificia de Ciencias Sociales, 27 de abril de 2001).

Frente a una globalización neoliberal que excluye, planteará una globalización de la solidaridad. Se trata de “entretejer de solidaridad las redes de las relaciones recíprocas entre lo económico, lo político y lo social, que los procesos de globalización en la actualidad tienden a aumentar” (Jornada Mundial de la Paz, 1 de enero de 2000). Reafirma

---

<sup>11</sup> Encíclica *Sollicitudo rei socialis* escrita en 1997 para recordar el vigésimo aniversario de la *Populorum Progressio* de Pablo VI.

el valor de las culturas humanas y que “la globalización no debe ser una nueva versión del colonialismo”.

La temática de la deuda externa ha estado vigente en el magisterio católico, pidiendo su condonación para los países más pobres. El Papa recuerda en una Encíclica “que los cristianos deberán hacerse voz de todos los pobres del mundo, proponiendo el Jubileo como un tiempo oportuno para pensar entre otras cosas en una notable reducción, si no en una total condonación, de la deuda internacional, que grava sobre el destino de muchas naciones”<sup>12</sup>. En otro momento dice:

Muchas naciones, especialmente las más pobres, se encuentran oprimidas por una deuda que ha adquirido tales proporciones que hace prácticamente imposible su pago [...] la extrema pobreza es fuente de violencias, rencores y escándalos. Poner remedio a la misma es una obra de justicia y, por tanto, de paz<sup>13</sup>.

En otro documento agrega: “Dirijo además una fuerte llamada al Fondo Monetario Internacional, al Banco Mundial, así como a los acreedores, para que mitiguen las deudas que sofocan a las naciones africanas”<sup>14</sup>.

### **IMPOSICIÓN DE UNA CONCEPCIÓN CATÓLICA DE LA PERSONA HUMANA LIGADA A LAS LEYES NATURALES**

Juan Pablo II no cesa de recordar que, al igual que en la centuria anterior, en el siglo XX el primer principio que ha de regir las relaciones humanas, en este caso la globalización, “es el valor inalienable de la persona humana, fuente de todos los derechos humanos y de todo orden social. El ser humano debe ser siempre un fin y nunca un medio, un sujeto y no un objeto y tampoco un producto comercial” (*Incarnationis Mysterium*, documento de Juan Pablo II de Convocatoria del Gran Jubileo del año 2000).

Pero, a diferencia de su antecesor Paulo VI que interrogaba *los signos de los tiempos* para plantear su modernidad, el principio básico de Juan Pablo II es el de volver a *la ley natural* como fundamento de la ética. Como señala uno de sus principales asesores, responsable del control doctrinal y hoy el nuevo Papa: “Para la Iglesia el lenguaje de la naturaleza [...] es también el lenguaje de la moral” y no el “del libre arbitrio y albedrío de cada persona” (Ratzinger, 1985). Más aún, afirma:

12 Encíclica *Centesimus Annus*, proclamada a los 100 años de *Rerum Novarum* (1991).

13 *Incarnationis Mysterium*, bula de Juan Pablo II de Convocatoria del Gran Jubileo del año 2000.

14 Exhortación apostólica postsinodal, *Ecclesia in América* (1999).

Un personalismo a ultranza ha conducido a ciertos teólogos a rechazar el orden interno, el lenguaje de la naturaleza (que, por el contrario, es en sí mismo moral, según la constante enseñanza católica) dejando a la sexualidad –incluida la conyugal– al libro arbitrio de la persona [...] respetar la biología es respetar a Dios mismo y por lo tanto salvaguardar sus criaturas<sup>15</sup>.

A partir de esta concepción central se hacen campañas *pro vida* que intentan movilizar a la grey católica contra las campañas públicas llevadas adelante por el Estado-nación a fin de ampliar derechos sanitarios y sexuales. Se condenan *urbi et orbi* la utilización de condones y las leyes de salud reproductiva, se impiden la enseñanza sexual en las escuelas y la inseminación artificial, se condenan los diagnósticos prenatales, cuando se hacen con la perspectiva de interrupción del embarazo en caso de malformación, y cualquier tipo de aborto, dado que son considerados como *métodos antinaturales*. Las mujeres católicas que reclaman respeto a su individualidad y libre conciencia, pidiendo el *derecho a decidir*<sup>16</sup>, también son descalificadas. Así, los documentos afirman: “El derecho inviolable a la vida de todo individuo inocente [sic], el derecho de la familia y de la institución matrimonial constituyen valores morales fundamentales, dado que ellos conciernen a la condición natural y a la vocación *integral* de la persona humana” (Congregación Doctrina de la Fe, Instrucción *Donum Vitae*, 1987).

Estas posturas serán llevadas, por ejemplo, a las Conferencias Mundiales sobre Población, Mujer, Desarrollo Social, donde el estado del Vaticano votará junto a países islámicos (y acompañado con entusiasmo por funcionarios del Estado argentino gobernado por los doctores Menem y De la Rúa) mociones contrarias a la autodeterminación de las mujeres. Además, Juan Pablo II rechazó toda posibilidad de reconocer a las mujeres el derecho al sacerdocio y de ampliar los derechos a las minorías sexuales.

## DIÁLOGO INTERRELIGIOSO Y CONSTRUCCIÓN DE ESPACIOS PÚBLICOS ECUMÉNICOS UNIVERSALES

Los gestos han superado aquí los acuerdos doctrinarios. Al mismo tiempo que Juan Pablo II se reunía con rabinos, imanes y patriarcas y

<sup>15</sup> *El respeto de la vida humana naciente y la dignidad de la procreación*, Instrucción de la Congregación romana para la Doctrina de la Fe (1987).

<sup>16</sup> Hacemos mención al movimiento de Católicas por el Derecho a Decidir, más conocidas por su nombre en inglés, *Pro Choice*, dado el peso relativo en Estados Unidos de América. Publican una revista titulada *Conciencia Latinoamericana*, editada por la Red Latinoamericana de Católicas por el Derecho a Decidir.

visitaba sinagogas, mezquitas y templos ortodoxos, el diálogo cristiano con el Consejo Mundial de Iglesias (reunión de las principales denominaciones evangélicas del mundo) se debilitaba y resentía.

En octubre de 1986 protagoniza en Asís, Italia, por primera vez, un macro-encuentro de líderes religiosos provenientes de todas partes del mundo. Alrededor de doscientos jefes de distintas confesiones religiosas oran en común por la paz y la justicia en el mundo. En 1992 se repite el encuentro, donde se predica especialmente por la paz en los Balcanes, y en 2002 se realiza el tercer y último evento. En la preparación de este tercer espacio de oración, y luego de los actos de terrorismo del 11 de septiembre de 2001, predica: “Debemos estar juntos, en particular cristianos y musulmanes, para proclamar delante del mundo que la religión no debe jamás ser motivo de conflicto, odio y violencias”<sup>17</sup>.

En síntesis, nos encontramos con un intento planetario de restablecer la integralidad del mensaje católico de Verdad en el seno de una sociedad secularizada de libre conciencia en búsqueda de reencantamientos espirituales. Proyecto de penetración católica y religiosa en las estructuras sociales, políticas y culturales que se enfrenta a otros catolicismos de diálogo, conciliación y superación de las actuales culturas modernas capitalistas. Tensión entre lo que un especialista llama la geopolítica de Juan Pablo II –y que consiste en “una una reconquista para la Iglesia de su autoridad sobre la sociedad [...] sus actos y discursos pueden ser resumidos: sociedad = familia = moral = nación = cultura = religión = organización jerárquica = obispo de Roma” (Blanquart, 1987: 167)– y una presencia ética de reconocimiento global en un mundo angustiado con estados nacionales cada vez más débiles.

Podemos así afirmar que el diagnóstico de Juan Pablo II es que se vive una modernidad en crisis y que sólo un catolicismo unido, sin fisuras, con una clara doctrina social integralista de enfrentamiento de las modernidades y de reafirmación identitaria puede llevar a buen término las reorientaciones o restauraciones que el planeta necesita. Se busca así jugar un papel creciente en la escena internacional. El investigador Blancarte nos recuerda que la Santa Sede “tiene temas de particular interés: libertad religiosa, derechos humanos, justicia social y paz mundial. Ello significa que, independientemente de quien sea el sucesor de Juan Pablo II, los estados de todo el planeta tendrán que estar muy atentos a la evolución doctrinal de la Santa Sede” (Blancarte, 2002: 49).

Ante las dudas de Paulo VI y los avances del Concilio Vaticano II sobre la autonomía creativa de la persona, Juan Pablo II buscó rehacer

---

17 Palabras en el *Ángelus*, 18 de noviembre de 2002.

certezas para presentarse a nivel local y mundial como el único líder carismático que se ofrece como *camino, maestro y verdad*. Desafío que debe enfrentarse a amplios sectores de la sociedad que priorizan la pluralidad, a culturas donde se valoriza la diversidad y donde la posibilidad de optar –social, política, sexual, religiosa y simbólicamente– en todo momento es una búsqueda que aparece hoy sin límites. Cada uno desea vivir su propia vida pero, mientras para unos el Estado aparece *protegiendo* esa individuación, para la mayor parte de los *vulnerables* representa la soledad y el quiebre de los lazos sociales<sup>18</sup>.

### **LA GLOBALIZACIÓN, LA CRISIS DE LOS ESTADOS NACIONALES Y LA TENTACIÓN DE LA NACIÓN CATÓLICA**

Cuando hablamos del quiebre del Estado de Bienestar queremos referirnos a un determinado tipo histórico de legitimidad, presencia y organización del espacio estatal que se ha quebrado ante la globalización dominante y que está dando paso a otro tipo de Estado privatizador, caracterizado por abandonar, dejar de lado o deslegitimar aquello que lo caracterizó anteriormente.

Recordemos que en América Latina el mundo católico sigue siendo mayoritario. No sólo se debe analizar lo institucional sino también su presencia cultural, comunicacional, educativa, política, económica, social y simbólica a lo largo y ancho de cada país. La presencia católica en la sociedad no está exenta de ambivalencia y contradicciones, aspectos ligados a una religión de larga difusión, que permea los sectores de la vida social a la búsqueda permanente de posiciones de fuerza para desarrollar su misión. Es un mundo, una cultura, donde su influencia política y social continúa siendo considerable, donde la principal crítica no proviene de agnósticos o ateos sino de la mutación pentecostal (Bastian, 1997).

### **CREDIBILIDAD FRENTE AL QUIEBRE DEL ESTADO DE BIENESTAR**

Veamos esta situación desde un país que durante décadas simbolizó el tipo ideal de modernidad capitalista, como es la Argentina. Pobreza, desocupación, precarización del trabajo, vulnerabilidad, crisis de la educación pública y procesos de marginalización y exclusión caracterizan hoy la situación de amplios sectores de la población argentina. ¿Cómo explicar que hoy, en la Argentina, cerca del 40% de su población de casi 37 millones de habitantes vive y sufre la pobreza mientras casi la mitad de los trabajadores perciben salarios que apenas les per-

---

<sup>18</sup> Para la individuación de los integrados, ver Beck (2001); para la individuación de los vulnerables, Mallimaci y Salvia (2005).



miten sobrevivir, fruto del modelo cultural y económico neoliberal?<sup>19</sup>. Una mirada sobre esta realidad debe hacerse en perspectiva histórica, analizando situaciones reales, visiones del pasado y expectativas hacia futuro. El imaginario de una sociedad igualitaria, de amplia movilidad social vía la educación y el trabajo, con servicios y bienes para la gran mayoría, se ha quebrado, haciendo derrumbar ilusiones, esperanzas y sueños para una enorme porción de la ciudadanía argentina. El Estado de Bienestar que dio sentido, pertenencia y dignidad a amplios sectores de la sociedad argentina desde los años cuarenta hasta los ochenta –más allá del régimen político vivido– hoy se ha reducido a su mínima expresión. La amplia proporción de integrados de otras décadas hoy es acechada por propuestas que los dejan afuera, sin posibilidades, a merced del mercado<sup>20</sup>.

La credibilidad a fin del milenio es, en este contexto, uno de los bienes más preciados. Cualquier actor que hoy busque presencia e impacto social deberá no sólo decir que es creíble sino demostrarlo. Pero la llamada *crisis de representatividad* y *crisis de credibilidad* no afecta por igual a todos los actores e instituciones.

Los conflictos sociales que hoy atraviesan el país no son todos canalizados por partidos políticos o instituciones sindicales. Se está produciendo una ruptura entre la protesta y las instituciones que solían expresarla o contenerla, mostrando, desde otros ángulos, que la crisis del Estado de Bienestar arrastró consigo a las instituciones *legítimas* (Bourdieu, 1988).

Una encuesta realizada por el Instituto Gallup y publicada por la revista *Tercer Sector* en 1998 sobre la confianza de la población en algunas instituciones brindó el siguiente resultado<sup>21</sup>.

#### Confianza de la población argentina en instituciones (en %)

Institución	Mucha y bastante confianza	Poca y ninguna confianza	Ns/ Nc
Iglesia Católica	64	33	3
Entidades de bien público sin fines de lucro	58	35	8
Escuelas públicas	56	40	4
Universidades estatales	53	30	17
Ejército	35	56	3

19 Cifras sobre pobreza, desocupación, educación y concentración de la riqueza fueron tomadas de la *Encuesta permanente de Hogares* (EPH), INDEC 2005.

20 Una reflexión criticando las ideologías dominantes puede hallarse en Bustelo y Minujin (1998).

21 Resultados similares se repitieron en 2000, 2002 y 2004.

Los números 233 y 240 de la revista argentina *Vida Pastoral* (2002 y 2003) brindan resultados y comentarios de otra encuesta realizada también por Gallup, solicitada por la Universidad Católica Argentina y efectuada en 2001 bajo el título “Valores, iglesias y distintos aspectos del culto católico”. La revista publica que *la mayoría de los argentinos se define como una persona religiosa* (83%). Un 24% de la población asiste a una iglesia o templo una vez a la semana o con mayor frecuencia; un 40% va entre una vez al mes y una vez al año, y un 34% con menor frecuencia o nunca. El autor del trabajo nos recuerda que no se debe asociar la *visita semanal al templo* con la *asistencia al culto*, ya que en referencia a la eucaristía dominical católica la participación no alcanza el 9%. Este es un dato central ya que nos muestra que las personas creen sin participar en lo regulado institucionalmente, y este dato no es percibe sólo en los últimos años sino que es una constante en el catolicismo argentino del siglo XX.

Los artículos citados de Eduardo González muestran que la mayoría de los argentinos (84%) declara pertenecer a la religión católica. Las frases más asociadas con el comportamiento de la Iglesia Católica en la Argentina son: “fomenta el desarrollo espiritual”, “es defensora de las necesidades de los pobres”, “es comprensiva frente a los problemas sociales”. La tarea principal más mencionada para la Iglesia en Argentina es la de “*ayudar a los pobres, humildes y necesitados*”. La mitad de la población sostiene que la parroquia de su zona trabaja mucho o bastante, tanto para iluminar espiritualmente la vida cotidiana como también frente al tema de la pobreza. Un poco menos de la mitad de los entrevistados (44%) se manifestó interesada en profundizar en el conocimiento de Jesucristo, en la lectura de la Biblia, en charlas y actividades de ayuda al prójimo, y afirmó estar dispuesta a dedicarle una hora semanal a esta tarea.

Una pregunta es central: *¿cuál fue el proceso que permitió a la Iglesia Católica recomponer, en poco menos de veinte años, su imagen en la sociedad?* Al finalizar la dictadura militar en 1983, una mayoría de obispos aparecían como los principales cómplices de las FF.AA. y por ende eran poco creíbles en la sociedad argentina. Su cercanía histórica con el poder militar, la colaboración en la legitimación del terrorismo de Estado y su poca confianza en la democracia eran algunas de sus características centrales<sup>22</sup>. No debemos olvidar que las encuestas de 1983 preguntaban sobre obispos y hoy lo hacen sobre la Iglesia Católica en su conjunto.

La respuesta no debemos buscarla sólo en la institución católica, sino en los profundos cambios que produjo la retirada del Estado en la

---

22 Un libro clásico sobre el tema es el de Emilio Mignone (1986). Para un análisis de estas relaciones en el largo plazo ver Mallimaci (1996a).

sociedad política y las políticas sociales, y en la extrema orfandad que vivieron amplios sectores populares con las privatizaciones, las flexibilizaciones y el desmantelamiento del estado social.

Además, la crisis permanente abrió espacios para nuevas legitimidades de los grupos religiosos, buscados más por sus amplias respuestas sociales a la misma –simbólica, emocional, relacional, material– que por sus dogmas y programas de convicción doctrinal.

La posibilidad de *regresar* al Estado desde arriba y desde afuera volvió a tentar a los funcionarios católicos. El caso argentino es típico.

La crisis terminal de 2001 (recordemos que en esos días hubo protestas callejeras, decenas de muertos, movilizaciones populares heterogéneas –unos pedían la devolución de sus dólares y otros lo mínimo para sobrevivir–; se produjo la renuncia del presidente de la nación y en una semana se eligieron cuatro presidentes) es un momento de síntesis simbólica y política sobre la participación de diversos actores. Dejemos para otros autores un relato más amplio sobre lo sucedido. En este artículo nos interesa concentrarnos en el actor religioso. La Iglesia Católica apareció como una institución nacional que intentó nuclear a todos los actores significativos del estado y la sociedad. La mayoría de los partidos, sindicatos e instituciones representativas aceptaron reunirse con los obispos en esos meses. Se formó así un espacio llamado Mesa del Diálogo, donde la Iglesia junto al PNUD y funcionarios del gobierno de ese momento –el doctor Duhalde era el presidente de la nación– buscaron salidas de consenso. Frente al desprestigio del conjunto de la dirigencia política y la enorme crisis de representaciones que se vivía, una institución no partidaria local –la Iglesia Católica– y otra internacional –el PNUD– aparecieron como referentes del consenso.

El discurso institucional católico fue claro y preciso: ante el desmoronamiento del Estado y la sociedad, es necesario que los actores más representativos y poderosos en la sociedad argentina colaboren en la búsqueda de salidas. La idea de nación que tiene el Episcopado argentino y que desde hace años viene predicando aparece en escena: el catolicismo debe ser el garante de la unidad nacional; la crisis es moral y por ende el catolicismo propone su doctrina y su red social; se diagnostica:

No debemos llamarnos al engaño, la impunidad del delito, del uso de las instituciones de la comunidad para el provecho personal o corporativo [...] tienen como contracara la permanente desinformación y descalificación de todo [...] hundir a un pueblo en el desaliento es el cierre de un círculo perverso perfecto: la dictadura invisible de los verdaderos intereses,

esos intereses ocultos que se adueñaron de los recursos [...] Todos, desde nuestras responsabilidades, debemos ponernos la patria al hombro, porque los tiempos se acortan. La posible disolución la advertimos en otras oportunidades [...] nos sentimos también desamparados de nuestras instituciones desarmadas y desprovistas [...] Hoy estamos ante la gran oportunidad de manifestar nuestra esencia religiosa, filial y fraterna para sentirnos beneficiados con el don de la Patria (Bergoglio, 2004: 33)<sup>23</sup>.

La Iglesia Católica quiere, como fuerza espiritual y cultural, jugar este papel de una manera hegemónica. Ningún otro grupo religioso participa de dicha mesa como organizador. Las otras religiones no han sido invitadas. Los obispos aprovechan el desprestigio partidario y su credibilidad en la sociedad para aparecer como *virtuosos no contaminados*. Se retiran de la confrontación partidaria directa y aparecen como los *canalizadores naturales del diálogo*.

¿Por qué la Iglesia Católica canalizó esa opción, y no otros actores políticos y religiosos? La presencia histórica en lo social y cultural de la Iglesia Católica y su espesor societal pueden ser una explicación. La crisis de representación de otros actores –nacionales e internacionales, económicos y políticos– y la permanente búsqueda de la legitimidad cristiana constituyen otra explicación. La persistencia del discurso antiliberal permite a la Iglesia y al movimiento católico reposicionarse en ese momento de crisis profunda en la Argentina caracterizada por un modelo *liberal, neoliberal, privatista y desregulador*. Pero sobre todo hay que destacar la decisión de un grupo de obispos que, a partir de la lectura que hicieron de la presencia colaboradora de la Iglesia Católica con la última dictadura militar, buscaron un nuevo protagonismo en democracia en un momento de quiebres generalizados.

Sin embargo, la experiencia del diálogo argentino no pudo ser continuada, mostrando el fracaso de seguir pensando en términos de nación católica en sociedades pluralistas y secularizadas. Reveló además que el Estado y los partidos políticos siguen siendo el principal sostén de la vida democrática.

Más aún, la llegada del presidente Kirchner al gobierno en 2003, tomando distancias del *alineamiento automático* de sus predecesores con respecto al Vaticano, abrió una nueva etapa de enfrentamiento en

---

23 Estas y otras declaraciones similares criticando al liberalismo, al capitalismo salvaje, los organismos financieros internacionales, el aborto, las políticas de salud reproductiva, la entrega gratuita de preservativos y la corrupción se hicieron una constante en los últimos años.

las complejas relaciones Estado, sociedad política, sociedad civil y catolicismo, siendo el asunto más emblemático la destitución del obispo castrense, único caso en América Latina (Mallimaci, 2005).

### **GLOBALIZACIÓN, VIDA COTIDIANA Y SECTORES POPULARES: LA LUCHA POR LA SALVACIÓN DE LAS ALMAS**

Entendemos por catolicismos (en plural) en sectores populares a distintos tipos de presencia, sea institucional, grupal e individual, del catolicismo en los actuales heterogéneos sectores populares de la sociedad argentina. Esta presencia debe ser comprendida como fruto tanto del propio devenir del campo católico como del *aire y situación* epocal en la cual debe ser analizada.

Hablar de sectores populares en plural (trabajadores formales e informales, cuentapropistas, desocupados, habitantes de villas y barrios, discriminados, excluidos, etc.) es reconocer la multiplicidad de grupos, historias, relaciones y procesos que hoy componen el amplio y heterogéneo mundo de los empobrecidos. Sectores populares definidos entonces con relación al conjunto de la sociedad, es decir, tanto resistiendo como reproduciendo las características dominantes del capitalismo, y no definidos por una serie de rasgos *internos, esenciales, románticos o autónomos*.

En síntesis, analizaremos el proceso de negociación del catolicismo presente en sectores populares como la de un actor social más con sus proyectos, acciones, estrategias, identidades, universos simbólicos y presencias que son fruto tanto de su propio devenir histórico como del espacio social y cultural que puede ocupar en un contexto determinado y frente a aliados y/o competidores específicos según las afinidades electivas que se produzcan. Nuestra hipótesis central es que la institución católica se está convirtiendo, a partir de sus propias concepciones ideológicas y en un momento de crisis del Estado de Bienestar, en un espacio de cuestionamiento de la hegemonía neoliberal desde diversas variantes (integralistas, progresistas y emocionales), recuperando así legitimidad societal al mismo tiempo que pierde credibilidad religiosa y un grupo de sus miembros que forman parte de los sectores populares o son solidarios con ellos vuelven a encontrar sentido a sus vidas en la participación política, religiosa y social.

### **ADHESIÓN E IDENTIDAD**

El trabajo de investigación desarrollado durante muchos años en sectores populares nos ha hecho ser cautos respecto de las mutaciones y transformaciones en adhesiones, pertenencias e identidades de dichos grupos. No se corrobora automáticamente ni la idea romántica de la *resistencia* que estarían ejerciendo ante sectores, planes o modelos he-

gemónicos, ni tampoco aquella que supone que hay sólo reproducción, manipulación o clientelismo, postura que adhiere –implícitamente– a los estigmas dominantes. Dada la fragmentación y la heterogeneidad crecientes, sólo el análisis de casos nos podrá mostrar una, otra o ambas situaciones al mismo tiempo.

En el caso de la Argentina y del catolicismo en particular, seguimos afirmando que la existencia de un activo y vital *mercado religioso* ha quebrado el monopolio católico en sectores populares. Asistimos así a una profunda reestructuración del catolicismo (Mallimaci, 1996b).

En concordancia con lo que venimos encontrando en numerosas investigaciones cualitativas y en relevamientos barriales<sup>24</sup>, la proporción de evangélicos es mayor en la población empobrecida y vulnerable y en el segmento de edad entre 20 y 30 años.

Estos datos pueden también verificarse en el primer trabajo sistemático de fines de los noventa sobre el mapa actual de las creencias. En dicho estudio, Esquivel, García, Hadida y Houdin (2001) eligen, dentro del conurbano bonaerense (viven allí 9 millones de personas), el municipio de Quilmes (poco más de 500 mil habitantes), y realizan una encuesta representativa del conjunto de la población. Conocemos así cómo se combinan comportamientos y creencias religiosas por condiciones de sexo, por estratificación social y según el nivel de pertenencia institucional.

Los resultados son concluyentes: una abrumadora mayoría de la población (93,6%) cree en Dios. El catolicismo sigue siendo la religión mayoritaria alcanzando el 77% de la población. Se percibe un crecimiento del protestantismo con un 10,2% del total, pero, analizado según estratos sociales –este es otro de los grandes aportes del libro–, en sectores populares ese porcentaje se eleva a 22%. Son grupos evangélicos pentecostales que, tomando distancia de lo sucedido en Estados Unidos o África, parten de un sustrato cultural católico y desde allí resignifican su nueva conversión.

Profundizando sobre las creencias, este estudio nos aporta valiosa información sobre el tipo de participación religiosa en las instituciones. Sabemos que el 7,2% de los católicos participa del culto casi siempre, mientras que un 45,1% lo hace de vez en cuando y un 37,8% no participa en actividades religiosas. Estas cifras son bien diferentes en los grupos evangélicos, lo que demuestra una ligazón entre adhesión y participación. Mientras que sólo el 2,3% de los católicos forma parte

---

24 Nos referimos a las numerosas monografías producidas desde 1992 a la actualidad en el Seminario Sociedad y Religión de la Carrera de Sociología de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, dirigido por los doctores Floreal Forni y Fortunato Mallimaci.

de núcleos activos, este porcentaje se eleva al 25,1% en el caso de los evangélicos. Sólo el 18,4% no participa en las actividades religiosas.

Es decir que para una gran mayoría de los ciudadanos el catolicismo aparece como un gran dador de identidad social, cultural y religiosa. Este proceso identitario es acompañado de un proceso de secularización que se expresa en la toma de distancia de los mandatos institucionales a nivel de la vida cotidiana (como en los temas de pareja, familia, sexualidad, compromiso y creencias dogmáticas) y en un funcionamiento diario en que cada uno recompone su propia creencia en Dios de miles de maneras diferentes. Vivimos en Argentina una sociedad secularizada desde una fuerte presencia cultural católica. Otros países de América Latina podrán aportar elementos sugerentes para la reflexión y podremos avanzar así en estudios comparativos.

Otro nivel a tener en cuenta es el de los grupos católicos presentes en los sectores populares. Nuestras investigaciones nos han mostrado que la gran mayoría de las personas ligadas a estos grupos tienen ya un mínimo capital social, cultural y simbólico. Los sectores sociales más vulnerables o que han quebrado sus vínculos consigo mismos, con sus familias o con el entorno social difícilmente forman e integran estos grupos, dado que sus demandas son mucho más individualizadas (Mallimaci, 1996c).

Podemos distinguir al menos cinco tipos significativos de presencia social del catolicismo. No se oponen entre sí, sino que forman parte del actual *consenso negociado* del catolicismo argentino. Los separamos para el análisis pero el *tránsito religioso* al interior de estos catolicismos, las resignificaciones, relecturas y modernizaciones de tradiciones y memorias son intensos y continuos.

El primer tipo está ligado a la *presencia festiva de la religiosidad popular* en la que participan miles de creyentes en diversas devociones. Un mapeo debe abarcar desde la Virgen de Luján, a la Virgen de San Nicolás, la Virgen del Valle, la Virgen de Itatí, la Virgen “desatanudos”, pasando por San Cayetano o el Señor de Mailín y las devociones para los inmigrantes de los países vecinos (Virgen de Copacabana y de Caacupé).

El segundo nos remite al *bricolage* y *cuentapropismo religioso* de miles de católicos que construyen sus propias maneras culturales y sociales de ser católicos (desde los que lo hacen desde sus espacios privados hasta los que se relacionan con algún espacio institucional). Este catolicismo difuso en el que se cree sin pertenecer es, a su vez, la religión de la gran mayoría de los argentinos.

Para muchísimos ciudadanos, la práctica religiosa, al igual que la política, se ha convertido en *delegativa*. Ellos quieren ir a su culto, a su elección y que sus *autoridades* (religiosas o políticas) estén allí cuando ellos lo necesiten. Quieren que los traten bien, buscan dejar de sufrir y que se los haga

felices cuando ellos deciden participar, pero no desean tener una práctica ni regulada ni continua ni controlada. Enorme desafío para los responsables de las empresas de salvación, dado que los creyentes asisten en momentos especiales y excepcionales que ellos deciden expresando las formas nuevas de las creencias religiosas. En el fondo hay un profundo cuestionamiento a la memoria dominante del tiempo y de la regularidad cultural así como a las instituciones que validan esas regularidades, dado que ahora es el *individuo creyente* el que valida y valora su propia regularidad y subjetividad.

Los otros tres tipos de presencia católica podemos vincularlos, de alguna manera, con la crisis ya mencionada del Estado de Bienestar y las necesidades insatisfechas a nivel individual, simbólico y emocional. Aparecen así diferentes tipos de catolicismo buscando dar respuestas a las necesidades emocionales fruto de la situación de angustia e incertidumbre, así como a la satisfacción de necesidades materiales a nivel de alimentación, hábitat y trabajo. Los grupos católicos organizados que hoy vuelven a ganar legitimidad y notoriedad en los sectores populares son aquellos que combinan la crítica con la solución inmediata de necesidades.

En el tercer tipo de catolicismo, hay mayor insistencia en la *comunidad emocional* y priman las experiencias de movimientos como la Renovación Carismática y los sacerdotes sanadores, entre los que se destaca la demanda de salud. Este tipo de catolicismo, si bien fue cuestionado en sus comienzos, hoy goza de apoyo institucional debido a la “barrera” que opone al crecimiento de otras expresiones religiosas similares no católicas, especialmente las evangélicas pentecostales.

En el cuarto modelo, hay mayor relevancia del compromiso social, donde priman las organizaciones ligadas a las parroquias y al territorio con su *solidaridad asistencial*. El discurso aquí es mayoritariamente de *reafirmación identitaria de certezas y de la doctrina social de la Iglesia*; esto quiere decir que las respuestas a lo social van junto con la denuncia de la falta de moral y del crecimiento del divorcio y el aborto, dado el *hedonismo reinante*, y el énfasis en la necesidad de afirmar valores católicos, especialmente a partir de las escuelas y colegios propios<sup>25</sup>.

---

25 Este discurso vuelve a cobrar fuerza especialmente con el peso creciente en la institución del actual cardenal de la ciudad de Buenos Aires, caracterizado históricamente por sus posturas integralistas de derecha y sus relaciones con sectores militaristas. Al mismo tiempo que acompaña el traslado de los restos del asesinado (en 1974) sacerdote tercermundista Carlos Mugica a su nuevo destino en una capilla de sectores pobres en la villa de Retiro, pide educación católica en las escuelas públicas. Superior de la Compañía de Jesús en los setenta, participa junto con las FF.AA. en la desaparición durante la dictadura empresarial-militar-religiosa de 1976 de dos sacerdotes jesuitas (Jalicks y Yorío) que trabajaban con sectores populares (son torturados en su cautiverio); brinda su apoyo para otorgar el título de profesor Honoris Causa al dictador Massera en la universidad jesuita de Buenos Aires (Universidad del Salvador) en 1977. Hace saber también a la clase dirigente sus prevenciones



En el quinto modelo, también se insiste en el *compromiso solidario* desde el fortalecimiento de la sociedad civil y el *respeto a la diversidad*. Estos grupos están compuestos por numerosas redes, órdenes religiosas, comunidades eclesiales de base y personas ligadas e insertas en sectores populares, discriminados y excluidos con posturas críticas frente al Estado y el modelo neoliberal, que plantean un catolicismo flexible en la identidad y reafirman la conciencia individual y la pluralidad e intransigencia en la defensa de derechos humanos y sociales.

Un caso de continuidad en la renovación es el de Cáritas. Presente en cada una de las parroquias y capillas católicas del país, permite una relación directa y capilar con las situaciones de vulnerabilidad social y personal: a los tradicionales comedores, roperos y farmacias se han sumado planes de construcción comunitaria de viviendas, cursos de capacitación, microemprendimientos, bolsas de trabajo, proyectos de asistencia técnica, evaluación de programas sociales, etc. La casi totalidad de la *ayuda social* de origen católico que se brinda en los barrios populares es canalizada por esta organización. La *crisis* de la presencia social del Estado y el descreimiento respecto de la *ayuda oficial* han hecho de Cáritas una de las instituciones más importantes con capacidad de canalizar recursos tanto privados como públicos hacia sectores populares.

¿Cómo es posible que Cáritas, hasta hace poco años desacreditada por asistencialista, sea hoy uno de los principales símbolos de la ayuda social, representante típica-ideal de la sociedad civil en todo evento social nacional o internacional? Indudablemente, más que del cambio interno de Cáritas, lo fundamental es dar cuenta de los cambios en la presencia social fruto de la retirada del Estado (que viene dejando parte de la acción social en manos privadas) y las transformaciones en la sociedad que reconoce credibilidad y seriedad en esta institución *católica por excelencia*.

## **OTRA MIRADA: LAS AVERSIONES CATÓLICAS CON EL CAPITALISMO LIBERAL**

Siempre ha existido desde la Edad Media la idea del salario justo, que la Iglesia Católica ha apoyado y sigue apoyando como deja claro la reciente encíclica papal. Cuando las sociedades católicas adoptaron el capitalismo, en el siglo XIX, intentaron conservar la idea del salario justo para el trabajador y, con ella, las nociones del precio justo, el beneficio justo e incluso

---

acerca de sectores políticos *corruptos, carismáticos y técnicos*. Impone, por ejemplo, su veto frente a las políticas de salud reproductiva o de educación sexual llevadas adelante por el actual gobierno nacional y condena por *blasfemos* a los artistas que ridiculizan al cristianismo. Sus últimos discursos han sido pidiendo compromiso social y político *integral* a los católicos.

la empresa justa [...] En cambio, los norteamericanos dicen que el capitalismo representa la oportunidad para todos y el riesgo para todos; el que gana la partida es el afortunado. Y la tradición alternativa, la del capitalismo católico, el capitalismo social de mercado o el capitalismo participativo –llámese como se quiera– es la que está retrocediendo ante el avance de la globalización (Giddens y Hutton, 2001: 28).

El ethos de la ética económica de la Iglesia se resume en su concepto, probablemente tomado del arrianismo, sobre el mercader: *el mercader tal vez triunfe, pero no agrada a Dios*. La profunda aversión de la ética católica, y de la luterana que la sigue, a cualquier iniciativa capitalista está esencialmente fundada en el miedo a la naturaleza impersonal de las relaciones dentro de la economía capitalista. Esta impersonalidad es la razón de que ciertas relaciones humanas se desprendan de la Iglesia y de su influencia, y de porqué resulta imposible que esta las penetre éticamente o les dé forma (Max Weber citado en Löwy, 1999: 34-35).

Las dos citas tratan de mostrar cómo autores de distintas procedencias y en épocas diferentes analizan el vínculo crítico entre el capitalismo y el catolicismo. La presencia y ayuda social de los catolicismos va acompañada de una deslegitimación discursiva creciente por parte de la institución eclesial, tanto a nivel nacional como internacional, de los actuales modelos económicos dominantes y las consecuencias morales de su aplicación. Se denuncian en Buenos Aires, San Pablo, La Habana o Roma al mismo tiempo *el capitalismo salvaje y el individualismo hedonista, el modelo neoliberal y la destrucción de las familias por el actual crecimiento de la pobreza y la desocupación, la globalización excluyente y la revisión del pago de la deuda externa* por parte de los países empobrecidos, *la falta de moral que lleva al aborto*, etcétera.

Este discurso antiliberal o antineoliberal católico no es nuevo y puede producir afinidades con grupos y personas, sean de orientación derechista, izquierdista o antisistémicas, hoy también enfrentadas –desde perspectivas distintas– con el modelo hegemónico del mercado único, como podemos ver en las citas que preceden este capítulo. Obispos, sacerdotes o líderes católicos son llamados a participar en conferencias, talleres o grupos de reflexión diversos en los que se resignifica el discurso identitario desde esta misma racionalidad. En la mayoría de los casos es acompañado con la denuncia a la clase política como cómplice de las injusticias. Si ayer esto colaboraba con el imaginario golpista, hoy produce el crecimiento en la credibilidad institucional de *virtuosos no contaminados*.

El ejercicio de una *acción extraordinaria* (carismática en otros términos) –sea la de emocionar y sanar como la de obtener y brin-

dar ayuda social— aparece entonces como una fuerza de compensación ideológica, permitiendo al discurso eclesialístico en su conjunto, y al accionar de los sacerdotes, reencontrar, por el juego de la relegitimación profética, un nuevo lugar y espacio en el mercado social y simbólico frente a la competencia de otros actores religiosos y sociales.

El catolicismo que había logrado entre los años treinta y los ochenta identificarse como *nacionalismo de sustitución*, consiguiendo que amplios sectores lo reconocieran como garante de identidad e integración social y cultural en una sociedad de pleno empleo, hoy se ve obligado a rehacer una nueva identidad en esta nueva situación de precariedad laboral, vulnerabilidad y pobreza. La *identidad católica del Estado de Bienestar* que acompañó especialmente la movilidad ascendente y la integración de amplios sectores obreros y medios hoy ya no puede seguir funcionando. ¿Cómo, con quiénes y desde dónde será construida otra identidad? Las ofertas de certezas, emociones y diversidades disputan la hegemonía.

La búsqueda de *ciudadanía religiosa* propia de una sociedad pluralista pone en tela de juicio a quienes reclaman *monopolios y poder de nominación legítima*. El citado ejemplo de Cáritas muestra las tensiones. Por un lado, su *ayuda social* debe llegar a todos los que la demanden sin preguntar su adhesión religiosa, y esto aumenta su legitimidad social. Por otro, como toda institución religiosa, parte fundamental de su razón de ser está en aumentar sus adeptos y adherentes, hecho dificultado al presentarse como *organización social* creando ciertos *desencantos* entre sus miembros que no ven crecer la *pertenencia católica*. Se legitima más una presencia que una doctrina; un estar junto al sufrimiento más que una afirmación dogmática; una profesionalización creciente dada por sentido más que una mirada compasiva; una identidad barrial fortalecedora de la sociedad civil más que una presencia religiosa.

Debemos recordar que desde las prácticas religiosas intransigentes surgen trayectorias hacia lo social y político. Esto nos muestra, una vez más, que el catolicismo debe analizarse social e históricamente como una relación en continuo movimiento, lucha y pugna en el conjunto de la sociedad más que como una situación que puede aislarse y recortarse en un estrecho campo religioso. ¿No es desafiante analizar cómo la Iglesia Católica pasó de ser en los setenta caracterizada como “aparato ideológico del Estado” a ser considerada hoy como *una organización no gubernamental*? O, como la caracteriza el programa Most de Unesco, la primera ONG de la sociedad civil mundial (Unesco/Solagrál, 2001). ¿Cambian los principios católicos o cambia la sociedad que asimila más fácilmente a un obispo como miembro de una ONG que como *especialista de lo religioso*? La modernidad católica encuentra nuevos espacios de expresión pero mantiene su objetivo de largo plazo: la nación católica, el mundo cristiano.

La crisis de credibilidad actual de los partidos políticos muestra también cómo esos espacios pueden ser llenados por otros actores. La búsqueda de sentido en sociedades angustiadas e inciertas como las actuales se ha pluralizado y ninguna institución garantiza hoy el monopolio. Que la Iglesia Católica gane confiabilidad y que aparezca hoy con prácticas y discursos de oposición al modelo económico mientras se posiciona con elementos de certezas a nivel sexual, familiar, educativo e individual, nos enseña que la relación entre catolicismo-sociedad-Estado es un proceso abierto y fruto de la dinámica de los distintos actores presentes en un momento histórico determinado.

La estructura católica, a nivel mundial, regional y de la vida cotidiana, busca criticar, a su manera y con sus códigos propios, el actual modelo neoliberal, tanto en sus declaraciones públicas como mediante el impulso de una movilización masiva de la base católica cuyo ejemplo más directo fueron los múltiples viajes de Juan Pablo II por el mundo entero<sup>26</sup>.

Esta presencia estructural apunta a tres grandes dimensiones consideradas vacantes por la institución católica:

- la reconstrucción de una comunidad ética y moral a nivel nacional y mundial que rehaga una *memoria autorizada*;
- la reconstrucción de una *concepción de la humanidad* que elimine la pobreza, el hambre y la miseria de millones de personas; y
- la reconstrucción de una comunidad política partidaria que dé respuestas a las demandas ciudadanas evitando la actual irrelevancia y pérdida de credibilidad y legitimidad que hoy experimentan.

Las jerarquías católicas han decidido seguir pensándose como eje de la nacionalidad y la sociedad globalizada, se han retirado de la confrontación partidaria directa y aspiran a cumplir un rol de mediadores de los conflictos, buscando así imponer una regulación ética externa. Visto desde este análisis estructural, más allá de las concepciones individuales de los que participan en los diversos grupos católicos, lo que se discute es cómo enfrentarse al actual *relativismo* de la modernidad: ¿se debe ser antimoderno, posmoderno o no moderno? Son tres maneras de decir no al mundo moderno, que pueden coincidir en un momento, que coexisten a nivel local, nacional y mundial, que buscan distintos apoyos externos pero que tienen detrás cada una su modelo de Estado, de sociedad, de democracia y de catolicismo, a la espera de imponerlo.

---

<sup>26</sup> Retomando a su manera y estilo lo ya manifestado por Paulo VI en su visita a la ONU en 1965, donde se presentó como *ciudadano del mundo, experto en humanidad*. Cientos de viajes y países visitados con miles de discursos muestran este nuevo intento de movilizar la feligresía católica *desde la base* y con el Pontífice Romano a la cabeza.

Asistimos a una reconfiguración mundial de las relaciones entre sociedad, Estado-nación, imperio e instituciones y creencias religiosas en todos los niveles. La debilidad y crisis de la *oferta política partidaria* nacional en América Latina y otras zonas del planeta, dado que han dejado de ser creíbles sus *promesas de vivir mejor* fruto de la impotencia frente a la actual globalización excluyente que vivimos, vuelve a plantear el papel de lo partidario y lo religioso como dador de sentido y anunciador de promesas de salvación en nuestras sociedades secularizadas.

La relación entre autoridades católicas nacionales y líderes políticos también puede cambiar. El privilegio dado por la clase política, y garantizado en varias constituciones, a la religión católica está íntimamente relacionado con el intento de control e injerencia del poder político en los asuntos internos de las iglesias y en el poder de regulación que esta tenga del campo religioso. Antes que preguntarnos sobre la autonomía (teórica) de ambos campos (y a partir de allí valorar o denunciar o mostrar “las desviaciones”), es más útil y productivo analizar históricamente cómo se han dado las relaciones, es decir, cómo se ha politizado lo religioso y cómo se ha religiosizado lo político. Los niveles de laicidad en los estados nacionales deben ser vistos en este gran proceso donde hay *competencia y enfrentamiento* entre lo político y lo religioso, entre los estados y la institución católica, pero también *colaboración y complementariedad* según coyunturas y crisis. Hoy no se busca *quitar* lo religioso del poder político sino establecer cómo *utilizar* el poder de lo religioso o de las iglesias para fortalecer el debilitado y alicaído discurso político. Si ayer estas relaciones eran consideradas como resabios *premodernos*, hoy, como lo vemos en el discurso del imperio y de sus oponentes, en nuestro país y en el resto de América Latina, forman parte de las nuevas reglas de juego.

El catolicismo enfrenta así varios desafíos frente a esta nueva situación que ninguna investigación puede ignorar. ¿Podrá reconstruir una *concepción de la humanidad donde todos entren* sin asumir costos, conflictos y enfrentamientos internos y externos? ¿Tratará de reconstruir una comunidad ética desde el concepto de verdad única<sup>27</sup> que lleva

---

27 El tema de la construcción social de la verdad es también un desafío para las ciencias sociales, especialmente para aquellos interesados en conocer y comprender cómo se construye históricamente en grupos religiosos. En el caso de la Iglesia Católica es tema constitutivo. Por ejemplo, Juan Pablo II, desde su discurso inaugural en Puebla en 1978 hasta la actualidad con Benedicto XVI, se continúa repitiendo. Decía en una declaración del 28 de enero de 1979: “La Iglesia posee, gracias al evangelio, la verdad sobre el hombre... Esta verdad completa sobre el ser humano constituye el fundamento de la enseñanza social de la Iglesia, así como es la base de la verdadera liberación”. Lo vuelve a recordar en su Encíclica sobre la Eucaristía de 2003: “La Eucaristía, siendo la suprema manifestación sacramental de la comunión en la Iglesia, exige que se celebre en *un contexto de integridad de los vínculos, incluso externos, de comunión*. De modo especial, por ser ‘como la consumación de la vida espiritual y la finalidad de todos los sacramentos’, requiere que los lazos de la comunión en

inexorablemente al desconocimiento social y simbólico del otro/otra? ¿Se puede moralizar el mundo de la vida nuevamente sólo con la doctrina social de la Iglesia sin caer en las intolerancias? ¿Qué respuesta dar a la actual afirmación del primado de la experiencia emocional sobre toda forma de conformidad institucional que prevalece en vastos sectores católicos? ¿Cómo incluir a los actores sociales fruto de la “alta modernidad” que viven los actuales procesos de individuación y de recreación pública-privada de las creencias con dominación masiva de la cultura del individuo caracterizada por la subjetividad y la propia construcción del sistema de creencias? ¿Qué tipo de cultura católica podrá respetar pluralismos y al mismo tiempo denunciar impunidades y desigualdades hoy flagrantes sin quebrar la propia *comunidad católica internacional*? ¿Podrá colaborar en la reconstrucción de una comunidad partidaria plural y diversa nacional e internacional si predomina excluyentemente la idea de la catolicidad como cimiento de la nacionalidad, la nación católica, o si se busca hacerlo, por ejemplo, desde *los principios cristianos que construyeron Europa* eludiendo otras tradiciones?

Las respuestas hegemónicas que se han dado a estos temas muestran por el momento más *temor y reafirmación identitaria* ante la fragmentación de la memoria en individuos y grupos católicos que apertura a otras memorias católicas y cristianas<sup>28</sup> (como las de otros grupos no religiosos). También hay otras respuestas intransigentes en el cuestionamiento de la modernidad liberal, que buscan rehacer y movilizar nuevas identidades desde “el mundo de los pobres, discriminados y marginados” con mayor libertad de conciencia, autonomía, creando comunidades donde el afecto y el placer formen parte de la misma “concepción de espiritualidad”, anunciando que “la utopía ya está en medio de nosotros” (Souza, 2003: 258)<sup>29</sup>. Una vez más investigar no es lo mismo que profetizar.

---

los sacramentos sean reales, particularmente en el Bautismo y en el Orden sacerdotal. No se puede dar la comunión a una persona no bautizada o que rechace la verdad íntegra de fe sobre el Misterio eucarístico. Cristo es la verdad y da testimonio de la verdad (ver *Jn* 14, 6; 18, 37); el Sacramento de su cuerpo y su sangre no permite ficciones”.

28 Cuando nos referimos a *memorias históricas* queremos con ello significar tanto proyectos, movilización de hechos y representaciones de un tipo de pasado, como construcción de utopías. Un proyecto histórico de un grupo o clase social necesita, para ser perdurable y legítimo, necesita la movilización de una determinada memoria en función de una determinada utopía. Tres momentos de un mismo proceso.

29 Souza realiza un excelente trabajo mostrando en el largo plazo la construcción de nuevos horizontes teóricos y sociales frente a la crisis global. La experiencia cristiana en el Brasil que acompaña a la sociedad civil y a los movimientos sociales nacionales e internacionales como el Foro Social Mundial, articula con diversos actores culturales y políticos, hoy colaborando con el gobierno del presidente Lula.

## ANEXO

## INSTITUCIONALIDAD CATÓLICA EN ARGENTINA, 2005

---

Total de obispos	107
Sacerdotes diocesanos	3.446
Sacerdotes religiosos	2.202
Total de sacerdotes	5.648
Diócesis permanentes	519
Seminaristas mayores diocesanos	1.281
Órdenes y congregaciones religiosas masculinas	77
Casas de religiosos	772
Órdenes y congregaciones religiosas femeninas	223
Casas de religiosas	1.803
Monasterios de clausura (monjas)	61
Seminarios diocesanos (mayores)	28
Seminarios diocesanos (menores)	25
Hermanos	751
Hermanas (religiosas)	9.113
Parroquias	2.674
Iglesias y capillas	8.742
Santuarios	98
Basílicas	45
Universidades católicas	7
Colegios católicos	2.543
Diarios católicos	1
Agencias informativas	1
Publicaciones periódicas	455
Radioemisoras	122
Editoriales	42
Casas de ejercicios espirituales	210
Librerías católicas	142
Centros asistenciales	137
Centros de salud	25
Centros de asistencia de enfermos y personas en situaciones de riesgo	37
Instituciones de ayuda y servicio comunitario	53

---

Fuente: AICA (2005).

**BIBLIOGRAFÍA**

AICA-Agencia Informativa Católica Argentina 2005 *Guía Eclesiástica Argentina* (Buenos Aires: AICA).

- Bastian, Jean Pierre 1997 *La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica* (México DF: Fondo de Cultura Económica).
- Beck, Ulrich 2001 “Vivir nuestra propia vida en un mundo desbocado: individuación, globalización y política” en Giddens y Hutton *En el límite. La vida en el capitalismo global* (Barcelona: Tusquets).
- Bergoglio, Jorge 2004 *Ponerse la patria al hombro. Memoria y camino de esperanza* (Buenos Aires: Claretiana).
- Blancarte, Roberto 2002 *El sucesor de Juan Pablo II* (México DF: Grijalbo).
- Blanquart, Paul 1987 “Le pape en voyage: la geopolitique de Jean Paul II” en *Le retour des certitudes* (París: Le Centurion).
- Bourdieu, Pierre 1988 *Cosas dichas* (Buenos Aires: Gedisa).
- Bustelo, Eduardo y Minujin, Alberto 1998 *Todos entran. Propuesta para sociedades incluyentes* (Bogotá: UNICEF/Santillana).
- Davie, Grace 1994 *Religion in Britain since 1945* (Oxford: Blackwell).
- Esquivel, J.; García, F.; Hadida, M. y Houdin, V. 2001 *Creencias y religiones en el Gran Buenos Aires. El caso de Quilmes* (Bernal: Universidad Nacional de Quilmes).
- García Canclini, Néstor 1995 *Consumidores y ciudadanos* (Buenos Aires: Grijalbo).
- Giddens, Anthony y Hutton, Will 2001 *En el límite. La vida en el capitalismo global* (Barcelona: Tusquets).
- González, Eduardo 2002 “La encuesta Gallup y el futuro de la pastoral en la Argentina” en *Vida Pastoral* (Buenos Aires: San Pablo) N° 233.
- González, Eduardo 2003 “El financiamiento de la Iglesia Católica en Argentina” en *Vida Pastoral* (Buenos Aires: San Pablo) N° 240.
- Hervieu-Léger, Danièle 1993 *La religion pour mémoire* (París: Cerf).
- Hill, M. 1976 *Sociología de la religión* (Madrid: Cristiandad).
- Löwy, Michael 1999 *Guerra de dioses* (México DF: Siglo XXI).
- La Nación* 2001 “Los argentinos confían poco en sus instituciones” (Buenos Aires) 14 de noviembre.



- Mallimaci, Fortunato 1996a “Catolicismo y militarismo en Argentina (1930-1983). De la Argentina liberal a la Argentina católica” en *Revista de Ciencias Sociales* (Universidad Nacional de Quilmes) N° 4.
- Mallimaci, Fortunato 1996b “Diversidad católica en una sociedad globalizada y excluyente. Una mirada al fin del milenio desde Argentina” en *Sociedad y Religión* (Buenos Aires) N° 14-15.
- Mallimaci, Fortunato 1996c “Protestantismo y política partidaria en la Argentina” en Tomás Gutiérrez (comp.) *Protestantismo y política en América Latina y el Caribe* (Lima: Cehila).
- Mallimaci, Fortunato 2005 “Catolicismo y política en el gobierno de Kirchner en América Latina hoy” en *Revista de la Universidad de Salamanca* (Salamanca) Vol. 41.
- Mallimaci, Fortunato y Salvia, Agustín 2005 *Los nuevos rostros de la marginalidad. La supervivencia de los desplazados* (Buenos Aires: Biblos).
- Manheim, Karl 2004 *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento* (México DF: Fondo de Cultura Económica).
- Mignone, Emilio 1986 *Iglesia y dictadura: el papel de la Iglesia a la luz de sus relaciones con el régimen militar* (Buenos Aires: EPN).
- Poulat, Emile 1987 “Desbordes del campo religioso” en Weil, Eric; Strauss, Leo y Poulat, Emile *Religión y política* (Buenos Aires: Hachette).
- Ratzinger, Joseph 1985 *Entretien sur la Foi* (París: Fayard).
- Schmitt, Carl 2001 *Catolicismo y forma política* (Madrid: Tecnos).
- Souza, Luiz Alberto Gomez de 2003 *A Utopia surgindo no meio de nos* (Río de Janeiro: Mamad).
- Tercer Sector 1998 “II Encuesta Nacional sobre Trabajo Voluntario y Donaciones”, Foro del Tercer Sector/Instituto Gallup, Buenos Aires.
- Unesco/Solagral 2001 “Surgimiento de la sociedad civil mundial, 1775-1918. La Iglesia católica romana fue probablemente la primera organización no gubernamental internacional activa” en *Courrier de la Planete* (París).
- Weber, Max 1984 *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (Madrid: Sarpe).



Verónica Giménez Béliveau\*

## **SOCIABILIDADES, LIDERAZGOS E IDENTIDAD EN LOS GRUPOS CATÓLICOS ARGENTINOS**

### **UN ACERCAMIENTO AL FENÓMENO DE LOS COMUNITARISMOS A TRAVÉS DEL CASO DE LOS SEMINARIOS DE FORMACIÓN TEOLÓGICA**

EN ARGENTINA (como también en otros contextos latinoamericanos y europeos), el catolicismo constituye un lugar social en el que se elaboran representaciones que operan sobre la sociedad en general, con mayor o menor intensidad según el período histórico. La Iglesia Católica y sus integrantes han jugado roles de importancia en la escena pública del país, y distintos espacios del catolicismo han sido frecuentemente instrumentalizados por actores políticos en busca de legitimidad. La cultura política argentina ha sido modelada, entre otros actores importantes, por la Iglesia, que ha ocupado un lugar central, tanto por la intervención directa de sus jerarquías como por la acción individual de los miembros de la institución. El abordaje aquí elegido para intentar comprender el catolicismo es el de considerarlo como un hecho social complejo y de múltiples facetas, sin restringirlo necesariamente a la esfera de lo religioso, espacio dentro del cual la Iglesia Católica no ha aceptado, históricamente, circunscribirse. Consecuentemente, el lazo social al interior del catolicismo se constituye siguiendo la doble diná-

\* Doctora en Sociología, École des Hautes Études en Sciences Sociales, París, y Universidad de Buenos Aires. Investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet) en el Centro de Estudios e Investigaciones Laborales, Programa de Investigaciones Económicas sobre Tecnología, Trabajo y Empleo (Ceil-Piette), Buenos Aires, Argentina.

mica de su pertenencia a la Iglesia Católica y a la sociedad en la cual se desarrolla.

A partir de los años setenta y ochenta, el país asiste a un proceso social, económico y político que implica el desmantelamiento del Estado nacional, a través de la implementación de políticas económicas y sociales neoliberales y de procesos de privatización. El Estado pierde progresivamente su capacidad de imponer regulaciones sobre la sociedad, y la Iglesia, que se había constituido en paralelo con el Estado, se ve también sometida a este movimiento de pérdida de influencia que afecta a las grandes instituciones dadoras de sentido. Y paralela y concomitantemente, el campo religioso se ve sometido a un proceso de pluralización: la caída de la dictadura (1976-1983) y la consolidación de la forma de gobierno democrática muestran un paisaje religioso transformado, en el que la Iglesia no es ya la organizadora monopólica de las creencias. La liberalización de la vigilancia militar sobre la sociedad activa la mayor visibilidad de grupos religiosos no católicos: evangélicos pentecostales, grupos afrobrasileños y comunidades *new age* caracterizan ya definitivamente un espacio de creencias pluralizado.

Esta pluralización se vuelve evidente, también, al interior de la Iglesia, que ve multiplicarse las comunidades que, reivindicándose católicas, reclaman espacios de autonomía al interior de la institución. Se tejen así, al interior del catolicismo, formas innovadoras de gestión del lazo social. La emergencia del fenómeno comunitario crea espacios cargados de sentido, donde el lazo social se *recalienta*: los fieles construyen una identidad católica en la que las pertenencias comunitarias priman sobre los lazos con la institución. Estos movimientos<sup>1</sup>, aun mostrando una gran diversidad de objetivos y carismas, comparten algunos ejes de acción: no han sido fundados directamente por las jerarquías eclesásticas (por obispos), sino por religiosos, laicos o sacerdotes, en tanto que iniciativa personal; en general surgen para hacer frente a las necesidades de los laicos; acentúan la importancia de la experiencia individual de la relación con lo divino; y reclaman, más o menos explícitamente, grados de autonomía en relación con la institución. Las prácticas de estos movimientos se organizan frecuentemente alrededor de momentos de fuerte intensidad emocional, que los miembros de los grupos identifican como rupturas en sus relatos biográficos.

---

<sup>1</sup> Me refiero a los movimientos eclesiales como el Opus Dei, la Legión de María, Comunión y Liberación, los Focolares, la Renovación Carismática Católica, el Movimiento Apostólico de Schoenstatt, los Seminarios de Formación Teológica, el Movimiento Puente, los Encuentros Matrimoniales, la Comunidad de Convivencias, la Fraternidad de Agrupaciones Santo Tomás de Aquino, los Legionarios de Cristo, entre otros.

Este artículo presenta un análisis de una comunidad católica, los Seminarios de Formación Teológica. A través del estudio de las formas de sociabilidad que el grupo establece, de la construcción de los liderazgos y las fuentes de la autoridad, de los valores que la comunidad transmite, intentaremos comprender una de las maneras en que los católicos del siglo XXI se agrupan en comunidades. Los Seminarios de Formación Teológica (SFT) nacieron en 1986, cuando un grupo de militantes e intelectuales cristianos se organizan para recibir al teólogo peruano Gustavo Gutiérrez, uno de los máximos representantes de la Teología de la Liberación. El éxito de la propuesta es grande, y en los años sucesivos se repite la experiencia convocando a un invitado distinto cada vez. Los SFT se consolidan así como grupo a partir de una reunión anual de una semana de duración, encuadrándose en la línea que reivindica la *Opción por los Pobres* como centro del compromiso cristiano. La inserción en los sectores populares y las comunidades de base crece con el desarrollo del grupo, y con el tiempo se desarrolla una original modalidad de trabajo que propone la producción de teología colectiva, basada en el intercambio de las experiencias de compromiso de cada uno. El trabajo de los participantes se desarrolla a partir de una consigna sugerida por los coordinadores (en su enorme mayoría laicos), que es discutida en grupos desde una temática específica (los *ámbitos*, por ejemplo, Mujer, Organizaciones Populares, Jóvenes, Ecología, Política, Sexualidad, Educación, etc.), donde los fieles se integran siguiendo sus intereses personales o comunitarios. El resultado de las discusiones es plasmado en una síntesis que se presenta en las asambleas plenarias. Los SFT han crecido a lo largo de los años y llegan a congregarse alrededor de dos mil personas en cada reunión, que se realiza en diócesis distintas cada año.

### **SOCIABILIDADES: EL ENCUENTRO CON EL OTRO**

Los Seminarios de Formación Teológica se presentan como un espacio de participación, de discusión y sociabilización que sale de lo cotidiano. Organizados en una única reunión anual, los SFT representan, para los participantes, una suerte de momento extraordinario, que encarna a la vez una discontinuidad en relación con sus compromisos cotidianos y una prolongación, una profundización de estos compromisos. En efecto, los Seminarios de Formación Teológica se pensaron siempre como una organización social de segundo grado, es decir, como una organización que reúne a miembros de otras estructuras de base. La preocupación por organizar a los sectores populares ha sido una inquietud permanente de los dirigentes de los Seminarios: los participantes son llamados a sumarse a los grupos de base de sus barrios y regiones de origen, y, con ese fin, los SFT proponen un momento de intercambio y discusión por diócesis y por región, al principio y al final de la reunión anual. En este

sentido, también, durante el Seminario de 1999 (en General Roca, Río Negro), los dirigentes de los Seminarios y la ONG Nueva Tierra –uno de los puntos de articulación del amplio espacio del *catolicismo de la diversidad* (Mallimaci, 1995)– ponen en marcha un proyecto de reunión de información sobre las actividades de los grupos organizados: un gran mapa de Argentina es colocado en uno de los salones, y se pide a los participantes que consignen el nombre de su grupo de pertenencia, la provincia en la que se desarrollan sus actividades y el número de miembros de la organización. Los SFT se proponen, así, abrir pasajes entre el catolicismo y otras experiencias sociales, tanto religiosas (el desafío ha sido recogido, por ahora, por las iglesias reformadas y ciertos grupos judíos, cuyos líderes asisten a los SFT) como no religiosas (sociales y políticas). La Opción por los Pobres, el eje que agrupa las pertenencias a los SFT, sirve de marco a la organización de un modelo de socialización que se quiere abierto, y que propone explícitamente el camino de *salida* hacia una sociedad en busca de testimonios *auténticos* de la *verdadera* vivencia evangélica. El *ida y vuelta* entre *el mundo* y el espacio de la comunidad es entonces constitutivo de las actividades de esta última: los SFT no proponen una separación con *el mundo*, sino un compromiso con la sociedad, aportando la palabra de Dios tal como los SFT la entienden.

Los intercambios de experiencias de los participantes están en el centro de las sociabilidades de los Seminarios. El hecho de compartir la propia realidad con el otro, considerado como el pilar de la producción colectiva de teología y por eso mismo en el centro de las preocupaciones de los SFT, organiza los espacios comunitarios. La comunidad se esfuerza por desarrollar los intercambios en varios planos, escenificando así los valores ligados a la diversidad y la aceptación del otro. En el trabajo de los grupos, fundamento de las actividades de los SFT, no hay división formal del trabajo según jerarquías eclesiales. Sacerdotes y religiosas son considerados por los dirigentes de la comunidad como iguales a los otros participantes. Y aunque la autoridad que emana de la investidura institucional funciona de hecho en los grupos como un ordenador de posiciones no explicitado, los especialistas religiosos se esfuerzan por subrayar esta horizontalidad: durante el Seminario de Jujuy (1997) participé de uno de los grupos del ámbito Mujer, y, aunque un integrante del grupo era sacerdote, no lo reveló hasta el cuarto día de trabajo. Durante el Seminario de General Roca (1999), en el grupo de Jóvenes del que formé parte, había un joven sacerdote y una religiosa, vestidos de civil, que no aceptaron, por su parte, ejercer el rol de coordinador. Religiosos y religiosas (aproximadamente el 10% de los participantes del SFT de 1998, y el 8% del de 1999) asumen discursivamente las representacio-

nes igualitarias de la comunidad, aunque las relaciones entre laicos y religiosos no sigan siempre este movimiento de democratización. En el trabajo de los grupos, especialmente en el de aquellos que no son dirigidos por los laicos más formados, con experiencia en el funcionamiento de la comunidad, los especialistas religiosos siguen teniendo la prioridad en la toma de la palabra, con la anuencia del resto de los miembros del grupo.

La pluralidad de los orígenes geográficos de los participantes (provenientes de la casi totalidad de las provincias argentinas, y de los países limítrofes de Uruguay, Paraguay, Perú y Brasil<sup>2</sup>) y la variedad de los lugares de realización de los SFT (una docena de diócesis diferentes desde su creación) contribuyen a recrear las representaciones de la diversidad geográfica y cultural de los intercambios sociales en el seno de los Seminarios. La comunidad refuerza este imaginario a través de la organización de los grupos, mezclando las regiones de origen de los participantes. El intercambio de las experiencias de trabajo y de organización comunitaria de los miembros crea, a la vez, una sensación de anclaje local y de apertura hacia el mundo.

La rotación geográfica de los SFT acentúa también la percepción de enriquecimiento personal y comunitario. Al mismo tiempo que la participación en los Seminarios es, para muchos, un momento de vacaciones, y a menudo la única posibilidad de conocer distintos lugares turísticos, permite que se refuerce su experiencia de apertura hacia el país y hacia el mundo. Los organizadores de los Seminarios lo saben, y dejan momentos libres para paseos y reuniones informales. La idea de pertenencia a una comunidad ampliada, de alcance nacional y latinoamericano, se consolida, y la experiencia de la militancia local de los miembros de los SFT se agrega a la dimensión nacional y continental.

La idea de enriquecimiento surgida del conocimiento del otro se desarrolla tanto en el plano geográfico como en el social. La comunidad valora el intercambio de experiencias de personas de origen social diferente. Según Marcela, “aquí vienen personas muy humildes, lo que tiene su riqueza, y se puede también hablar con gentes más cultivadas, y esto sirve, el compartir vivencias distintas, conocimientos distintos. No se aprende sólo en los libros, también en la vida, todo esto sirve para madurar” (Entrevista con Marcela, XVI SFT, General Roca, 2 de febrero de 1999).

Aparece aquí una vez más el sentimiento de reconocerse iguales en la diversidad, que funda el sentimiento de comunidad, de pertenencia a un grupo sólido. El reconocimiento del estatuto de igualdad del

---

<sup>2</sup> *Memoria del XIII SFT*, Seminario realizado en Santiago del Estero del 8 al 14 de febrero de 1998.

otro funciona como un espejo que permite también revalorizar la propia experiencia. El otro soy yo. Y el producto del trabajo de los grupos refleja esta identificación: el ámbito Migraciones distribuyó, durante el XVI SFT, un panfleto que interpela al lector preguntándole: “¿No tenés nada que ver con las migraciones? Tus padres y abuelos, ¿dónde nacieron? ¿Dónde vivieron? ¿Tenés un hijo, un hermano, un conocido que vive en otra Patria? ¿Cómo quisieras que se lo tratara?”. Acercando la vida de los unos y de los otros, la comunidad sostiene los valores de la comprensión, el respeto, la compasión, la coincidencia con el prójimo. El encuentro es productivo, enriquecedor, y da fuerzas para enfrentar las luchas cotidianas: “El Seminario es un espacio donde uno viene a actualizarse, donde se confrontan ideas con personas de otras provincias, de otros medios, y eso enriquece” (Entrevista con Román, XVI SFT, General Roca, 5 de febrero de 1999).

La intensidad de los intercambios, y el hecho de vivir una semana que sale de lo cotidiano, refuerza aún más los lazos horizontales que se tejen entre los miembros: los participantes de los SFT comparten no solamente momentos de discusión en los grupos, sino también el tiempo libre, los paseos, los fogones, los lugares de alojamiento y las comidas en grandes salones que hacen las veces de comedor.

Las temáticas ligadas a la vida cotidiana, tanto las que surgen de compartir momentos extraordinarios de los Seminarios o de la militancia ordinaria en las organizaciones de base, ocupan cada vez más espacios en las discusiones de los grupos. En efecto, en los SFT se ha verificado, en los últimos diez años, una revalorización de los temas cotidianos (el miedo, la construcción de la familia, los problemas de conciencia, la esperanza, la fe). Esta revalorización está probablemente ligada al número creciente de comunidades de los sectores populares que asisten a los Seminarios. Los intereses de los participantes evolucionaron hacia una atención creciente enfocada en su propia interioridad, base de la puesta en relación de la situación personal y comunitaria con la situación social general. Las manifestaciones festivas que celebran el encuentro ocupan espacios cada vez más amplios. Los momentos dedicados al canto en las celebraciones se acrecentaron: el equipo de liturgia se consolidó y trabaja durante el año en la preparación de las canciones que son distribuidas durante el Seminario; un pastor metodista especialista en canto coral anima la mayoría de las celebraciones colectivas. La creación de la *Feria*, un espacio de puesta en común del trabajo de los participantes, tiene el color de las demostraciones de resistencia a un orden percibido como injusto, aunque reina sobre todo la celebración festiva de la fe y de la reunión de la comunidad. Así, en el relato de numerosos participantes, los Seminarios aparecen como un momento de “desintoxicación”



que sirve para “recargar las baterías” (Entrevista con Marcela, 2 de febrero de 1999). Se revaloriza la felicidad de la persona, destacándose la extrema contemporaneidad de las creencias de los participantes en los SFT. La construcción de la comunidad está sometida a una “reorientación de conjunto de las apuestas de la creencia hacia objetivos accesibles aquí y ahora” (Hervieu-Léger, 2001: 81), otorgando a la realización personal un lugar privilegiado, menos presente en los primeros seminarios de la década de los ochenta.

Las sociabilidades de los SFT se construyen, entonces, a partir de la integración entre lo que la comunidad propone y los aportes de los participantes. La apertura hacia otras realidades, nacidas del intercambio de experiencias diversas, es fuertemente incentivada:

El trabajo del grupo, o más exactamente la vida del grupo, se desarrolla entonces alrededor del compartir actividades y experiencias [...] La riqueza de este medio es descubrir, conocer, volvernos conscientes del enorme volumen de compromisos humanos que las organizaciones populares representan en todo el país (*Circular de los Seminarios de Formación Teológica*, 1998a: 4).

Y, en efecto, la difusión de la experiencia de los SFT depende no sólo de su presencia en los periódicos y los medios de información nacionales, relativamente reciente, sino sobre todo de la inserción comunitaria de los participantes. Los miembros de los SFT están, en su mayoría, encuadrados en organizaciones eclesiales o de barrio; propagan por lo tanto el contenido, las metodologías y el estilo del cristianismo de los Seminarios en sus comunidades. El tipo de lazo social producido en los SFT se desarrolla a partir de la representación de la diversidad y se difunde en el barrio de origen de sus miembros. Las pertenencias de los participantes de los SFT designan, en suma, un espacio amplio, que no está claramente delimitado. Los SFT son sin duda el eje organizador de un tipo de catolicismo, el *catolicismo de la diversidad* (Mallimaci, 1995), pero no son el único espacio de militancia posible, según los parámetros de la comunidad. Y es precisamente en el cruzamiento de estas experiencias comunitarias y plurales donde nace la producción teológica, uno de los ejes centrales del grupo. El trabajo de creación de teología, concebida como producción colectiva de pensamiento, irradia la vida de los individuos, que se sienten mejor formados, más maduros: “Yo no tengo hoy el mismo grado de madurez que cuando empecé, estoy más segura ahora, cuando participo, cuando hablo con la gente. El hecho de conocer te da [...] más seguridad, más conocimientos” (Entrevista con Marcela, 2 de febrero de 1999).

Los SFT aparecen como un lugar de adquisición de capital social, cultural y religioso, no sólo por el funcionamiento de espacios

de formación formalmente organizados (conferencias dictadas por economistas, sociólogos y teólogos), sino también por la percepción de que el intercambio informal de las experiencias genera enriquecimiento. El espacio de formación de los sujetos de los Seminarios abre, en efecto, la posibilidad a los participantes de adquirir capital cultural, que les permite luego salir de situaciones de exclusión social. Las relaciones igualitarias con profesionales de lo social y con especialistas religiosos, la apertura de espacios de escucha y de respeto del otro, contribuyen al sentimiento de revalorización de sí mismo. La insistencia de los SFT en la centralidad de los pobres en la producción de teología ha generado entre los participantes más asiduos un movimiento de confianza en su propia palabra y en la posibilidad de expresar sus propios pensamientos: “Mi palabra vale”, afirma Carlos, un miembro del grupo de la zona sur de la periferia de Buenos Aires, en una entrevista realizada el 20 de enero de 1999. Como fuera constatado por Levine (1996: 43), en referencia a las comunidades eclesiales de base en Venezuela y Colombia:

La participación como igual en la comunidad y en la vida religiosa (por ejemplo, en un estudio compartido de la Biblia) inspira confianza en la propia capacidad de juicio y de razonamiento. La confianza en la intercesión de la elite y la creencia en manipulaciones mágicas ceden el lugar al refuerzo de la responsabilidad personal y de la solidaridad comunitaria.

### **NUEVOS LIDERAZGOS, NUEVOS CONFLICTOS, NUEVAS MANERAS DE DEFINIR LAS IDENTIDADES**

La permanencia en el tiempo de los Seminarios de Formación Teológica ha contribuido a la formación de una figura que aparece como el producto y el sostén de este espacio: el *laico formado*. Los *laicos formados* son cristianos de las comunidades sociales o eclesiales de los barrios pobres que emprendieron una formación no formal, apoyándose en las estructuras de formación de los Seminarios y en la red que estas abren. Esta formación en temas eclesiales y sociales los ubica en un espacio de poder nuevo. Ni especialistas religiosos institucionalmente consagrados ni sociólogos, los laicos formados extraen enseñanzas de su propia experiencia de pobreza y de militancia en las organizaciones de base para convertirse en especialistas de un nuevo tipo. Una dirigente de la Red de Mujeres de La Matanza participó, como representante de las ONG argentinas, en el Foro Mundial de la Mujer en Beijing, en 1995. Un dirigente comunitario cristiano de la Matanza, que empezó trabajando en proyectos de cooperativas de vivienda, se presentó a las elecciones provinciales y fue electo diputado. Una dirigente de las Comunidades Eclesiales de

Base de Quilmes, en conflicto con el sacerdote de su parroquia, recurrió al obispo, quien terminó dándole la razón. Una vez más percibimos las características de la comunidad: los laicos formados por los Seminarios de Formación Teológica siguen actuando en el marco delimitado por la comunidad, pero no se limitan al trabajo en los Seminarios. Hacen valer sus capacidades, adquiridas en el espacio de la Opción por los Pobres, y se abren hacia otras realidades de militancia que no están necesariamente contenidas en los límites del campo religioso y católico.

Los sujetos provenientes de diferentes recorridos interactúan en el espacio de los SFT y el intercambio de experiencias es sin duda enriquecedor. Sin embargo, las diferentes trayectorias creyentes constituyen a su vez referencias identitarias susceptibles de crear conflictos: los polos típicos *pobres/profesionales/sacerdotes* y *religiosas* articulan espacios que se disputan la detentación del saber legítimo y la legitimación de la autoridad. Marta, una de las dirigentes de La Matanza, que forma parte también de la coordinación de los SFT, me cuenta una discusión con el sacerdote de su parroquia:

El padre Carlos nos dice siempre que nosotros, los laicos más formados, tomamos distancias de la gente más humilde, pero bueno, para mí, si yo estoy con los chicos, si yo estoy con las madres, creo que no tomo mis distancias, al contrario, creo que me sumerjo en los problemas de la gente [...] Los curas tratan de acompañar tanto como pueden, pero los laicos, por el hecho que vamos al Seminario, y que hacemos muchas cosas, y porque militamos desde hace quince años, es difícil para ellos dirigirnos, decirnos lo que tenemos que hacer (Entrevista con Marta, 5 de enero de 1999).

Marcela, situándose en el polo de los *pobres*, siente también esta distancia, y afirma que las personas preparadas “se alejan un poco, porque intelectualizan mucho, y les cuesta volver a la realidad [...] Hay una especie de brecha, creo que está bien que estudien, que se preparen, pero pasa que cuando llegan a un cierto nivel de conocimientos, les cuesta comprender a los que no han tenido esa capacidad” (Entrevista con Marcela, 2 de febrero de 1999).

La dinámica propuesta por los Seminarios ha creado espacios de ejercicio del poder que son más tarde cuestionados por los mismos participantes, dibujando una tensión entre los objetivos de los Seminarios (formar laicos, democratizar la producción de pensamiento, abrir intercambios horizontales entre laicos y sacerdotes) y el resultado de estas prácticas (la aparición de conflictos entre las diferentes instancias de ejercicio del poder).

Respetando la multiplicidad de los compromisos, las pertenencias a los Seminarios se definen en términos de identidades superpuestas más que de relaciones exclusivas. No se es *de los Seminarios de Formación Teológica*, se es *cristiano de base*, *militantes cristianos populares*, *pobres*. Los giros que los adherentes usan para hablar de su experiencia en el seno de los Seminarios ayudan a comprender las características de un arraigo identitario que se quiere plural y que se alinea con el valor de la diversidad. En efecto, la inexistencia de una palabra para marcar la pertenencia que es, sin embargo, sentida y explicitada nos habla de un espacio que tiende a funcionar como un catalizador de otras identidades primarias, más que a profundizar una identidad propia, claramente definida. Este borramiento del centro, que encuentra un paralelismo en el plano organizacional, sostiene la configuración de identidades plurales y fragmentadas que marcan los recorridos de sociabilidad de los participantes dentro del Seminario: ellos eligen ámbitos temáticos para trabajar durante la semana de los SFT en función de los ejes identitarios que los definen –Mujer, Jóvenes, Desocupados, etc. Las identidades y las pertenencias se construyen alrededor del eje articulador de la Opción por los Pobres y, en este sentido, configuran una comunidad que acepta la movilidad y los deslizamientos en el arraigo de los fieles. Los participantes de los Seminarios se siguen reivindicando como miembros del grupo, aunque no asistan a la reunión anual durante algunos años; la comunidad, por su parte, no lleva un registro de los adherentes y no controla las entradas y las salidas: todo el mundo puede reinscribirse a un Seminario, aun luego de años de no haber participado. Los registros de los organizadores se limitan a inscribir a los participantes en el Seminario del año en curso. Los controles se vuelven más significativos en las comunidades territoriales y eclesiales de base, donde los miembros se conocen e interaccionan cotidianamente. Aquí se multiplican las tentativas de reclutamiento y de fidelización de los militantes, pero aun estas comunidades aceptan los pasajes hacia otros grupos: militantes de comunidades eclesiales de La Matanza dejan de asistir a las reuniones para asumir cargos en una cooperativa, fieles de los grupos parroquiales los dejan para trabajar en las organizaciones sociales del barrio. Se constituyen así determinados espacios en los que la circulación de los militantes se vuelve intensa, y su tránsito entre organizaciones diferentes pero conectadas entre sí es reversible y responde a una combinación entre preferencias personales y capacidad de atracción de activistas y de visibilidad pública de los grupos.

Los Seminarios de Formación Teológica se sostienen en el trabajo de una treintena de personas, que se reúnen periódicamente durante el año para organizar el próximo encuentro. Los SFT no tienen estatutos de funcionamiento, y la estructura organizacional se construye

siguiendo la medida de las necesidades del grupo. Luego, una suerte de tradición hace la norma, y la comunidad sigue organizándose *como funcionó siempre*, introduciendo, si fuera necesario, transformaciones parciales consensuadas. El equipo de coordinación nació al mismo tiempo que la idea de los Seminarios: en 1986, un grupo de intelectuales católicos reunidos en el Servicio de Intelectuales Cristianos (SEDIC) propuso a los obispos de Quilmes, Viedma y Neuquén la formación de un grupo de sincronización de las diócesis con el fin de organizar un seminario con el teólogo Gustavo Gutiérrez (Entrevista con Paco, uno de los participantes del grupo fundador de los SFT, 15 de enero de 2001). El equipo integraba a miembros de las tres diócesis y a intelectuales del SEDIC. Cuando los Seminarios comenzaron a realizarse en otras diócesis diferentes de las tres originarias, el primer equipo coordinador se amplió y de ahí en más la diócesis que organiza el encuentro presenta dos representantes para que formen parte del equipo nacional. De esta manera, el perfil de los miembros de este equipo se fue modificando paulatinamente: si en sus orígenes los Seminarios eran dirigidos por militantes surgidos de los *movimientos especializados* de la Acción Católica (JUC, JEC, etc.), los nuevos dirigentes nacionales provienen de organizaciones de base. Los esfuerzos de los miembros de la coordinación en pos de integrar cristianos de comunidades barriales son explícitos: Marta, de una comunidad de base de La Matanza (oeste del Gran Buenos Aires), cuenta que “durante ese tiempo, llegaron cartas a la coordinación que decían que veían siempre a las mismas personas, que querían ver gente de base, yo creo que todo esto influyó para que me invitaran a participar” (Entrevista con Marta, 5 de enero de 1999). Así, el equipo de los Seminarios se vuelve cada vez más independiente del grupo fundador de los SFT. Actualmente, la coordinación de los Seminarios sigue aplicando el principio de integrar miembros de las nuevas diócesis y mantener representantes de cada una de las diócesis en las que se realizó el Seminario, pero ninguno de los participantes del grupo original sigue en funciones.

Dentro de la coordinación nacional, un equipo de animadores, formado por laicos, sacerdotes y teólogos, se consolidó e incorporó personas que no formaban parte del equipo nacional. Este núcleo se ocupa de la elaboración y la adaptación de técnicas de participación y dinámicas de grupo, y trabaja en las posibilidades de mejoramiento de las técnicas de producción colectiva de pensamiento. Este grupo mantiene estrechas relaciones con una ONG, Nueva Tierra, que se consagra a la “promoción humana y pastoral”<sup>3</sup>. Nueva Tierra ha desarrollado fuertes lazos con los Seminarios: durante los primeros tiempos de los SFT, los dirigentes de

---

3 Nueva Tierra, <[www.nuevatierra.org.ar](http://www.nuevatierra.org.ar)> acceso 14 de enero de 2006.

Nueva Tierra y de los Seminarios coincidían; actualmente, las reuniones de la coordinación nacional realizadas en Buenos Aires se hacen en los locales de la ONG y la secretaría ejecutiva de los SFT tiene sus oficinas en los mismos locales; las circulares de los SFT son publicadas por Nueva Tierra, y las revistas y boletines de la organización anuncian la realización del próximo Seminario y hacen circular los formularios de inscripción. El equipo de coordinación de los SFT trabaja sin embargo de manera independiente y actualmente se divide en grupos por actividad: metodología, liturgia, contenidos, animación.

La organización de los Seminarios constituye una tarea pesada, que no es siempre fácil: alrededor de 2 mil personas siguieron, en promedio, los SFT entre 1996 y 2001, durante toda una semana, y más del doble asistió a las celebraciones masivas. Durante la reunión anual de los Seminarios, la delegación local organiza un equipo que se ocupa de las cuestiones prácticas del encuentro. El grupo local se forma sin la intervención directa de la coordinación nacional, que respeta las elecciones de los líderes de la comunidad local. Más tarde, representantes de este equipo local (en general uno o dos) se integran definitivamente a la coordinación nacional. El equipo local distribuye las tareas por comisiones (tecnología, cocina, salud, movilidad, limpieza, alojamiento).

Los coordinadores de los SFT se esfuerzan por crear equipos diocesanos que se ocupan de organizar el trabajo de reflexión anterior y posterior a cada una de las reuniones anuales, y que tienen que funcionar como lazos entre las comunidades cristianas locales y la coordinación regional de los SFT. Durante el Seminario de 1996, con el objetivo de “reforzar las delegaciones locales y la aparición de referentes” (*Memoria del XI SFT*, 1996: 14), se organizaron reuniones de secretarios y coordinadores de grupos. El Seminario de 1999 profundizó aún más esta iniciativa, y se creó un área de sensibilización diocesana con el objetivo de “preparar y de incentivar la participación de las personas” (*Memoria del XIV SFT*, 1999: 206). Estos intentos se transforman a veces en el inicio de nuevos grupos diocesanos, pero en general se montan sobre diferentes experiencias de organizaciones sociales y eclesiales de base preexistentes. Es el caso de las Comunidades Eclesiales de Base de Quilmes (sur del Gran Buenos Aires), que siguen funcionando como comunidades de base, aún incorporando en sus prácticas la pedagogía de los SFT, y es también el caso de los grupos de La Matanza. Estos grupos se organizaron progresivamente con el fin de preparar los Seminarios y discutir las temáticas a trabajar, y conformaron un equipo de coordinación de la región, constituido por representantes de cada una de las comunidades de base y de las organizaciones sociales que participan en los SFT. La heterogeneidad de estas organizaciones cuestiona la construcción de la identidad de los miembros de los SFT: las organi-

zaciones de La Matanza, surgidas del terreno cristiano, presentan hoy una gran diversidad, y muchas de ellas coinciden en los SFT sin necesariamente reivindicar su pertenencia a la diócesis de la zona. Durante mi trabajo de campo asistí a una reunión preparatoria (en enero de 1999), en el curso de la cual la problemática se planteó de un modo muy explícito: el grupo tenía que hacer un cartel para llevar al Seminario de General Roca y los participantes no lograban ponerse de acuerdo en el contenido del texto del mismo. Todos aceptaban escribir Seminarios de Formación Teológica, y todos admitían la referencia territorial, La Matanza. Pero las organizaciones sociales no eclesiales querían figurar en el texto, mientras que los miembros de las comunidades eclesiales de base proponían el texto despojado “Diócesis de San Justo”. La cuestión de la definición identitaria estaba en juego: todos reivindicaban la pertenencia al mismo espacio, pero unos lo percibían en principio en términos de espacio social, y los otros lo veían sobre todo como un lugar de construcción eclesial ligado a la territorialización diocesana. Finalmente, el texto del cartel reflejó la fragmentación de las definiciones identitarias: “Seminarios de Formación Teológica, Comunidades Eclesiales de Base/Organizaciones Sociales y Sindicales/La Matanza”. Esta fragmentación se produce en varios niveles de los SFT y atraviesa la comunidad, provocando tensiones.

El funcionamiento de la estructura organizacional de los Seminarios de Formación Teológica revela una preocupación por la horizontalidad en la gestión de la autoridad. La comunidad piensa las actividades de la coordinación nacional de los SFT en términos de organización práctica más que de mandato, y los miembros del grupo dirigente intentan minimizar la existencia de ese *centro* de ejercicio del poder en la comunidad. Es que uno de los ejes principales de las actividades del grupo, la producción colectiva de teología, supone el funcionamiento democrático de los espacios de sociabilidad. Los Seminarios, así como la teología que se produce, son una empresa que se construye entre todos y todas. Y el rol de los dirigentes es más el de incitar a la reflexión, incentivar la toma de la palabra, que el de disponer y regular autoritariamente el trabajo del grupo. Durante el XIV Seminario (General Roca, 1999), una publicación especialmente dirigida a los coordinadores de los grupos fue distribuida, presentando la figura ideal del coordinador: “Cada coordinador/coordinadora es un facilitador, anima el diálogo para que cada uno de los que forman el grupo tenga la palabra” (SFT, 1999: 1).

Esta publicación propone, además de algunas ideas de juegos para presentar a los miembros de los grupos y para consolidar las pertenencias, principios básicos de dinámica de grupos: qué es un grupo, los momentos de evolución, modelos positivos y negativos del animador. A través de este

medio, la comunidad *hace* norma: explicita sus maneras de concebir la autoridad y el modelo de dirigente ideal. La norma no es impuesta a través de un reglamento de comportamiento, es sugerida por la presentación de ejemplos y contraejemplos. Es que la comunidad de los Seminarios considera que la autoridad no se impone, sino que nace del consenso. La coordinación de los SFT no dice entonces qué es necesario decir, invita al trabajo, propone caminos, alienta actividades. No interpreta los textos bíblicos, invita a especialistas a presentar su propio punto de vista.

Los SFT construyen entonces su identidad siguiendo una concepción horizontal de las relaciones dentro de la comunidad: el *centro*, el grupo dirigente, tiende a borrarse en provecho de la expresión de la voz de todos. Los líderes son designados como *miembros de la coordinación*, o como *representantes de la diócesis o de las comunidades*, y no están investidos de poder de regulación a título individual, sino como representantes de un colectivo. La regulación del grupo se expresa de manera difusa en los textos de formación. Los miembros del equipo nacional de coordinación son elegidos por los grupos de la diócesis ligados al Seminario, y los otros miembros de la coordinación sólo se permiten de manera muy excepcional oponerse a la elección de las comunidades. Para aquellos que ocuparán el rol de coordinadores, los SFT hacen un llamado a la participación, y los que quieren asumir el cargo se presentan por sí mismos. En general son aceptados, dado que los dirigentes del grupo no asumen la función de regular los compromisos, al menos en ese nivel.

Las modalidades de elección y designación de los cuadros medios de los SFT están estrechamente ligadas a la concepción de la autoridad: para los miembros de los SFT, las fuentes de la autoridad se sitúan más en la autenticidad del testimonio como atestación de la fe, que en el origen institucional, y aun comunitario, de las normas. La afirmación de la identidad de los fieles se apoya sobre lo que cada uno considera como *verdadero*, cuestionando así los fundamentos institucionales de la autoridad y abriendo una brecha en relación con la autoridad de la comunidad como centro generador de normas legítimas de comportamiento.

Las fuentes de legitimación de las prácticas se deslizan desde la Iglesia-institución hacia los creyentes: la validación institucional, representada por la mediación de la figura del sacerdote a través de la confesión, deja paso a formas mutas de validación, es decir, la reunión de los creyentes es lo que *hace* verdad. Las fuentes de la *verdad* no están ya –o no están ya solamente– centradas en la palabra de la institución, sino en la autenticidad de la profesión de fe personal, que no necesita ser validada por la Iglesia para ser *verdadera*. Hervieu-Léger (2001: 124) sostiene:



Aquello que es válido en la búsqueda [del individuo], no sólo para sí mismo, sino también para aquellos con los cuales se relaciona, ante quienes testimonia o de quienes solicita el testimonio, es la sinceridad de su compromiso personal. La búsqueda de conformidad con verdades formateadas por autoridades religiosas pasa, por lo menos, a un segundo plano.

Es la coherencia entre las verdades de la fe y de la vida de los creyentes lo que funda el estatuto de verdad de los principios cristianos. Uno de los participantes, seminarista en la congregación de los verbitas, afirma:

No comparto la hipocresía de la Iglesia, yo vivo en una realidad, y no me puedo tapan los ojos y la boca, y decir que no veo nada, que no escucho nada. Creo que eso va en la conciencia de cada uno, ¿no es cierto? Tengo amigos que tienen SIDA, y lo que la Iglesia diga me importa poco. Bueno, algunas veces, cuando hay algo que no es coherente entre la fe y la vida, cuando no tiene coherencia, no lo cumplo, y eso no me impide dormir (Entrevista con Roberto, General Roca, 2 de noviembre de 1999).

La autoridad no emana, como vimos, de la Iglesia en tanto que institución de orígenes supuestamente divinos, sino de la comunidad de los creyentes, que viven con coherencia el testimonio de la fe en sus propias vidas. La figura del *testigo auténtico* funciona como una atestación de la *verdad* de la creencia y también como un signo de cumplimiento de la promesa.

Pero la exposición de los testigos auténticos no es solamente una de las herramientas de consolidación de la fe, es también uno de los caminos por los cuales la comunidad regula e impone una norma. La Opción por los Pobres debe ser, en efecto, vivida en toda la vida. Y la comunidad se sirve de los relatos de las vidas ejemplares como herramientas para moldear a los sujetos y construir la comunidad de los creyentes. A través del énfasis en las vidas ejemplares, la comunidad afirma los valores del compromiso hacia el otro, la participación de todos y todas, el respeto, que se convierten también en una pauta, por cierto no explicitada, pero que funciona como elemento regulador. El hecho de comprometerse con el otro, con el que sufre, se vuelve una norma de conducta que los participantes interiorizan, y que se impone en sus tareas cotidianas.

La comunidad de los SFT se pretende constitutivamente abierta hacia la sociedad y sostiene un compromiso auténtico de los creyentes recurriendo a la participación colectiva, pero necesita, de todas maneras, regular su parroquia. “Creo que el Seminario nos permite reflexionar so-

bre nuestra vida, y sobre la orientación que tenemos que seguir, y cuáles objetivos tenemos que cumplir. De un cierto modo, en los grupos hay una línea de lo que tenemos que hacer, se marcan las cosas que se pueden hacer a largo plazo” (Entrevista con Román, 5 de febrero de 1999).

Y esta regulación, ejercida durante la semana de la reunión anual de los Seminarios, se vuelve cada vez más fuerte a medida que se escala en las jerarquías de la comunidad. Una anécdota me fue contada por uno de mis informantes. Uno de los miembros de la coordinación nacional se divorció de su mujer y se enamoró de otra militante de los Seminarios. Los miembros de la coordinación no quisieron que esta persona continuara formando parte del grupo coordinador de los SFT, y finalmente partió. La comunidad se reserva así el poder de regulación de la moral de vida de sus líderes. Entre el deseo de apertura y la preocupación por la continuidad del grupo, los SFT despliegan intentos de regulación. Estas tentativas, flexibles para los participantes y más exigentes para los líderes, colisionan contra el discurso de tolerancia de los SFT y crean tensiones que atraviesan la comunidad.

### **DE LA CONSTRUCCIÓN DEL SUJETO CREYENTE A LA CONSOLIDACIÓN DEL GRUPO: LA ELABORACIÓN DE UNA MEMORIA COMUNITARIA COMO EJE DE LAS DEFINICIONES IDENTITARIAS**

El crecimiento de los SFT se inserta en el fenómeno más amplio de la afirmación de las comunidades en el interior de las grandes tradiciones religiosas. Desarrollaremos aquí algunas consideraciones sobre las características de las comunidades en el campo católico. La construcción comunitaria se estructura sobre tres ejes, la construcción del sujeto creyente, la consolidación de las estructuras del grupo y la movilización de los relatos de memoria y de utopía.

El primero de los ejes se centra en la construcción del *sujeto creyente*. El trabajo con las trayectorias de los fieles antes, pero sobre todo luego, de su contacto con la comunidad permite una primera caracterización del fenómeno del crecimiento comunitario: no se trata de una expansión fuera de los límites del catolicismo, sino más bien de una reinversión identitaria dentro del catolicismo mismo. Las comunidades no reclutan sus fieles fuera de las fronteras de la Iglesia, y casi ni siquiera entre los católicos *nominales* o *periféricos*, sino en ese nudo neurálgico de los católicos que, por su historia de compromisos anteriores con la institución y por los medios en los que se desarrolla su sociabilidad, están dispuestos a comprometerse activamente en un movimiento comunitario. Se trata de una recarga de determinadas características y principios que se desarrollan en el interior del catolicismo, y que ocupan cada vez más espacio dentro de las estructuras eclesiales.

El segundo eje de análisis es la construcción de la comunidad misma. La comunidad aparece como el espacio de articulación de las prácticas individuales de los creyentes con la dinámica centralizadora de la institución. La comunidad se ubica, en efecto, en el centro de las actividades de los fieles: estos se reúnen para leer la Biblia, formarse, preparar publicaciones, organizar celebraciones. La comunidad se convierte así en el espacio regulador fundamental: es en el ámbito comunitario donde se moldean las experiencias individuales, y donde se crea y se recrea la pertenencia al catolicismo a través de las relaciones que los miembros de los grupos establecen entre sí. La comunidad organiza espacios de sociabilidad que fundan el lazo social que el grupo sostiene y promueve: la forma de concebir el catolicismo impregna los intercambios de los individuos entre sí, las estructuras de gobierno comunitarias y el ejercicio de la autoridad. Una de las características relevantes de las comunidades es su afirmación en tanto que espacios de compromiso extraordinario que se oponen a la sociedad moderna y más o menos explícitamente a las prácticas ordinarias de la Iglesia. Esta oposición se articula alrededor de polos variados. Las comunidades construyen así una relación con la temporalidad que insiste en los elementos extraordinarios y extracotidianos, que utiliza para profundizar los sentimientos de pertenencia al grupo. El tiempo de la comunidad, separado del tiempo *del mundo*, se consolida como uno de los ejes de construcción de la utopía comunitaria.

En cuanto a la estructuración de la distribución del poder al interior del grupo, las comunidades proponen estructuras de funcionamiento compuestas por *lugares sociales*: espacios destinados a los líderes, espacios reservados a los “virtuosos”, la “congregación ejemplar” weberiana (Weber, 1983: 365), y lugares más abiertos, menos regulados, para los adherentes. Estos espacios dentro de la comunidad están marcados por sociabilidades diferentes y por ritmos desiguales de circulación de la información, pero se articulan entre ellos, especialmente durante los momentos fuertes de las celebraciones masivas.

El tercero de los ejes del análisis se centra en la movilización de la memoria y la construcción de un relato utópico. La elaboración de un relato de memoria funda la doble dinámica de construcción de la identidad comunitaria y de reinserción institucional. Contar los orígenes del grupo, inscribiéndolo en un linaje de creencias que lo asocie a los orígenes del cristianismo, reafirma los rasgos específicos que la comunidad desea subrayar, al mismo tiempo que intenta consolidar la pertenencia del grupo a la Iglesia.

La construcción de un relato que legitime las prácticas de la comunidad al interior de la tradición cristiana se apoya especialmente en el trabajo simbólico alrededor de dos momentos clave: el tiempo mítico

del hecho fundador del cristianismo y el momento igualmente mitificado de los orígenes de los grupos durante los años setenta en Argentina. Por otro lado, la elaboración de un discurso comunitario sobre el Concilio Vaticano II, hecho clave de la Iglesia en la segunda mitad del siglo XX, permite a las comunidades expresar su adhesión institucional y abrir vías de legitimación en relación con las jerarquías de la Iglesia. El dispositivo de memoria se completa con la elaboración de una genealogía imaginaria que garantiza continuidad con el pasado y que proyecta la comunidad hacia el futuro. Los testigos de sentido, elegidos por los grupos de la reserva de símbolos de la tradición cristiana, o de la historia y los mitos de América Latina, son figuras a la vez cercanas a los fieles e insertas en una genealogía de memoria, confirmando así los lazos entre el presente del grupo y las fuentes de las creencias. Las modalidades de construcción del relato de memoria responden a los rasgos específicos que la comunidad quiere destacar a partir de lo que a ella le importa para el presente del grupo.

La construcción del relato del nacimiento de la comunidad y de los años setenta, en tiempos considerados turbulentos, sigue la afirmación de los rasgos identitarios de las comunidades. A través de la caracterización de su contexto de aparición, las comunidades construyen la representación de la necesidad escatológica de su existencia como un producto de la voluntad de la divinidad de responder a las demandas de los hombres en una realidad específica. Así, los Seminarios de Formación Teológica se consideran la encarnación de los principios del Concilio Vaticano II y de las asambleas episcopales de Medellín y Puebla en cuanto a la asunción eclesial de la Opción por los Pobres, luego del período de la dictadura argentina (1976- 1983), durante la cual las jerarquías de la Iglesia tomaron masivamente partido por la violencia estatal. A partir de la caracterización de su contexto de origen, las comunidades afirman sus compromisos respecto de la realidad de la Iglesia, ubicándose en posiciones claramente definidas en el catolicismo argentino.

La cuestión de la autoridad está en el centro de la elaboración de los relatos de sentido. La base del trabajo de anamnesis, y de la proyección de este pasado en una construcción utópica, es la estructura de autoridad de la comunidad. En efecto, no hay elaboración de memoria que no se sostenga en el ejercicio de la autoridad religiosa (Halbwachs, 1972; 1994). La creación de una tradición que funde autoridad justifica, por este acto mismo, la existencia del grupo y la distribución del poder en su seno. El ejercicio del poder al interior de la comunidad reposa sobre la capacidad de sus dirigentes para elaborar una tradición que se postule como auténtica (Hervieu-Léger, 1993). Y aunque la gestión del poder dentro de los grupos sea más o menos centralizada y concentra-

da, son las jerarquías del grupo quienes *dicen* la memoria autorizada o, en todo caso, quienes detentan en última instancia el poder regulador de la memoria. El trabajo de anamnesis es controlado por los cuadros superiores del grupo, que se legitiman con la designación de la *tradición verdadera*, es decir, por el establecimiento de los límites de lo que es posible creer en la comunidad en un momento determinado. La construcción de un relato de memoria que legitime la existencia del grupo en el catolicismo y la elaboración de un relato utópico que le permita pensar su extensión en el tiempo están en el centro de las producciones simbólicas de la comunidad. La elaboración de estos grandes relatos ofrece el marco necesario para recargar de un sentido trascendente las sociabilidades organizadas por el grupo y para inscribirlas en una temporalidad religiosa. Las formas de sociabilidad de la comunidad toman de este relato mítico las fuentes de su legitimidad y la base del consenso que suscitan.

Este arco tendido entre la memoria y la utopía permite también ofrecer a los sujetos católicos en busca de compromisos más profundos un marco organizado y cargado de significaciones, que canaliza la consolidación de las pertenencias. El núcleo comunitario se presenta como un espacio de *recalentamiento* del lazo social, y como un lugar en el cual los individuos encuentran las claves de interpretación del mundo y la existencia, al mismo tiempo que ofrece estructuras de participación y compromiso. Los grupos católicos construyen así el dispositivo de organización comunitario a través de la inserción de los individuos en busca de compromisos en una comunidad que propone estructuras de sociabilidad propias, y que legitima estas estructuras a través de la elaboración de un relato de sentido. Este dispositivo comunitario, que se construye al interior de la institución católica, negocia con la Iglesia sus grados de autonomía e inserción institucional. Los grupos negocian la tensión entre la conservación de los principios fundadores de la comunidad y el imperativo de afirmar la pertenencia a la Iglesia, centro de su construcción en tanto que comunidad. Entre los riesgos de las derivas heterodoxas, de salida de la institucionalidad, y la proposición de sociabilidades católicas específicas con gran potencial expansivo, las comunidades católicas argentinas construyen un espacio social diferenciado, que ofrece a ciertos individuos una vía para reconstruir el lazo social en términos de catolicidad.

Ahora bien, la recarga identitaria que las comunidades operan en sus militantes refuerza los valores sostenidos por los grupos y profundiza las pertenencias al catolicismo. Los militantes de los grupos son portadores de principios claros y definidos, y están dispuestos a exponerlos en la escena pública. La defensa de estos ejes por los militantes transforma a estos grupos en movimientos que se proyectan hacia la sociedad y multiplican

sus tentativas de influenciarla. Al igual que la construcción de una estructura comunitaria de rasgos identitarios definidos, la elaboración explícita de una memoria es también la base de un reposicionamiento en el espacio público. Y la consolidación comunitaria se apoya en el relato mnemónico para abrir pasajes entre la esfera estrictamente religiosa y otras esferas de actividad, promoviendo movimientos de expansión del discurso de los grupos hacia otros espacios sociales. Las “pequeñas memorias comunitarias” (Hervieu-Léger, 1993: 254) se quieren autónomas de las jerarquías institucionales y reclaman su lugar bajo el sol en los medios masivos de comunicación, en el trazado urbano, en el diálogo con los poderes políticos.

## BIBLIOGRAFÍA

- Forni, Floreal 1993 “Nuevos movimientos religiosos en Argentina” en Frigerio, Alejandro (comp.) *Nuevos movimientos religiosos y ciencias sociales* (Buenos Aires: CEAL).
- Halbwachs, Maurice 1972 (1941) *La topographie légendaire des Évangiles en Terre Sainte. Étude de mémoire collective* (París: PUF).
- Halbwachs, Maurice 1994 (1925) *Les Cadres sociaux de la mémoire. Postface de Gérard Namer* (París: Albin Michel).
- Hervieu-Léger, Danièle 1993 *La religion pour mémoire* (París: Cerf).
- Hervieu-Léger, Danièle 1999 *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement* (París: Flammarion).
- Hervieu-Léger, Danièle 2001 *La religion en miettes ou la question des sectes* (París: Calman-Lévy).
- Levine, Daniel 1996 *Voces populares en el catolicismo latinoamericano* (Lima: Centro de Estudios y Publicaciones-CEP).
- Mallimaci, Fortunato 1995 “Les courants au sein du Catholicisme argentin: continuités et ruptures” en *Archives des Sciences Sociales des Religions* (París) N° 91.
- Weber, Max 1983 (1922) *Economía y sociedad* (México DF: Fondo de Cultura Económica).

## OTRAS FUENTES

- Circular de los SFT-Seminarios de Formación Teológica* 1998a (Buenos Aires: Nueva Tierra) octubre. En <[www.nuevatierra.org.ar](http://www.nuevatierra.org.ar)> acceso 14 de enero de 2006.

- Circular de los SFT-Seminarios de Formación Teológica* 1998b (Buenos Aires: Nueva Tierra) noviembre. En <[www.nuevatierra.org.ar](http://www.nuevatierra.org.ar)> acceso 14 de enero de 2006.
- Memoria del V SFT-Seminario de Formación Teológica. Biblia y Opción por los Pobres* 1990 (Buenos Aires: Nueva Tierra).  
En <[www.nuevatierra.org.ar](http://www.nuevatierra.org.ar)> acceso 14 de enero de 2006.
- Memoria del VII SFT-Seminario de Formación Teológica. 500 años y Opción por los Pobres* 1992 (Buenos Aires: Nueva Tierra).  
En <[www.nuevatierra.org.ar](http://www.nuevatierra.org.ar)> acceso 14 de enero de 2006.
- Memoria del VIII SFT-Seminario de Formación Teológica. Nuevos tiempos, evangelización y Opción por los Pobres* 1993 (Buenos Aires: Nueva Tierra). En <[www.nuevatierra.org.ar](http://www.nuevatierra.org.ar)> acceso 14 de enero de 2006.
- Memoria del IX SFT-Seminario de Formación Teológica. Espiritualidad y vida en la Opción por los Pobres* 1994 (Buenos Aires: Nueva Tierra).  
En <[www.nuevatierra.org.ar](http://www.nuevatierra.org.ar)> acceso 14 de enero de 2006.
- Memoria del X SFT-Seminario de Formación Teológica. Opción por los Pobres, opción por la vida* 1995 (Buenos Aires: Nueva Tierra).  
En <[www.nuevatierra.org.ar](http://www.nuevatierra.org.ar)> acceso 14 de enero de 2006.
- Memoria del XI SFT-Seminario de Formación Teológica. Dar la vida en la Opción por los Pobres* 1996 (Buenos Aires: Nueva Tierra).  
En <[www.nuevatierra.org.ar](http://www.nuevatierra.org.ar)> acceso 14 de enero de 2006.
- Memoria del XII SFT-Seminario de Formación Teológica. Jesús vivo en la Opción por los Pobres* 1997 (Buenos Aires: Nueva Tierra).  
En <[www.nuevatierra.org.ar](http://www.nuevatierra.org.ar)> acceso 14 de enero de 2006.
- Memoria del XIII SFT-Seminario de Formación Teológica. Espíritu, reino y Opción por los Pobres* 1998 (Buenos Aires: Nueva Tierra).  
En <[www.nuevatierra.org.ar](http://www.nuevatierra.org.ar)> acceso 14 de enero de 2006.
- Memoria del XIV SFT-Seminario de Formación Teológica. Jubileo, tiempo de justicia para los pobres* 1999 (Buenos Aires: Nueva Tierra).  
En <[www.nuevatierra.org.ar](http://www.nuevatierra.org.ar)> acceso 14 de enero de 2006.
- SFT-Seminarios de Formación Teológica* 1999 “Material para los Coordinadores” (Buenos Aires: Nueva Tierra).  
En <[www.nuevatierra.org.ar](http://www.nuevatierra.org.ar)> acceso 14 de enero de 2006.





Ana Celia Perera Pintado\*

## REDES TRANSNACIONALES, REPRESENTACIONES SOCIALES Y DISCURSOS RELIGIOSOS EN CUBA

### PROCESOS GLOBALIZADORES Y ACTORES TRANSNACIONALES

A partir de la década del noventa, la palabra *globalización* se convirtió en una especie de fantasma o fenómeno recurrente para políticos y científicos sociales, quienes en no pocos casos terminaban presos de distintos tipos de reduccionismos. El debate sobre su conceptualización y significación situó entre las principales problemáticas la novedad y autenticidad o no de lo entendido como “globalización”, su relación con las estrategias neoliberales, con el mercado o el poder de las tecnologías o, por el contrario, más recientemente, con las resistencias culturales y movimientos sociales a nivel mundial a partir de la identificación de distintos tipos de globalización (Appadurai, 2001; Houtart y Polet, 2002; Levitt, 1998; Mato, 2003; Segato, 1997)<sup>1</sup>, así como el modo de interac-

\* Investigadora del Departamento de Estudios Sociorreligiosos del Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas (CIPS), Cuba. Magister en Sociología por la Universidad Autónoma de Barcelona y la Universidad de La Habana. Profesora de cursos en la Universidad de La Habana.

<sup>1</sup> Se refiere a la distinción en la bibliografía de una *globalización desde arriba*, asociada a los centros de poder, y una *globalización desde abajo*, en la que se incluye todo movimiento con interconexiones globales con un rol de resistencia al poder y la hegemonía imperante.

tuar entre lo local y lo global, interpretados en ocasiones erróneamente como polos en tensión o, a la inversa, como partes articuladas de un mismo sistema.

A pesar de las críticas y avances en la conceptualización y explicación de la denominada globalización, al paso de aproximadamente quince años la teoría de Giddens (1990) sobre el acortamiento de las distancias entre lo local y lo global dada la intensificación de las relaciones a escala mundial sigue encontrando seguidores. En su definición, como en las de otros *teóricos de la globalización*, se reduce el término a la relación entre dos polos: global y local, concebidos como espacios geográficos. Estos y otros argumentos incorporados han conducido a argumentar la idea de la localidad o lo local en oposición a lo global, sin considerar que tanto lo local como lo global son construcciones sociales, simbólicas, o por el contrario encontrar argumentos sobre una posible tendencia hacia la homogenización y armonía olvidando que no todos participan por igual en las dinámicas globales ni reciben sus beneficios.

No desvinculados de esa línea, se encuentran aquellos que hablan de territorialidad asociada a lo local vs. desterritorialidad adjudicada a lo global, y de reterritorialidad como una forma de resistencia y de nuevos sentidos de lo local (García Canclini, 1995; Ianni, 1996) ante la presencia de sentimientos, identidades y actores desterritorializados. Este punto de vista corre el peligro de soslayar las relaciones de poder. Más allá de las interconexiones a escala global y de la aparente desvinculación con lo nacional, lo cierto es que los actores globales se encuentran territorialmente localizados y responden en última instancia a intereses de naciones específicas o a grupos sociales de estas (Mato, 2001; 2003; 2004b; Segato, 1997).

Frecuentemente el énfasis en las relaciones de poder es reducido a la imposición cultural, llegándose a encontrar referencias acerca de la *McDonalización* o *americanización* de las sociedades del Tercer Mundo (Ritzer, 2000). De igual modo, se habla de procesos contrapuestos simultáneos expresados como *glocalización* (Robertson, 1992), *indigenización* (Appadurai, 1996) o *hibridación cultural* (García Canclini, 1990).

Con los años se han abierto camino diferentes perspectivas sobre el tema; sin embargo, todavía tienen fuerza los *discursos apologéticos* o *demonizadores*, en los que se presenta a la globalización como *fuerza suprahumana*, independiente de la acción de los actores sociales (Mato, 2001; 2003). Una de las definiciones más abarcadoras la ofrece Daniel Mato, quien sugiere hablar de procesos globalizadores en lugar de globalización en abstracto, definiéndolos como los numerosos procesos con un carácter histórico que resultan de las interrelaciones que establecen entre sí actores sociales a lo ancho y largo del globo y que

producen globalización, es decir, interconexiones complejas de alcance crecientemente planetario (Mato, 2001; 2003; 2004b). Coincido con dicho autor en distinguir estos procesos en la actualidad<sup>2</sup> por su intensificación y expansión casi planetaria, la existencia de un mayor número de organizaciones cuyos objetivos son precisamente las interconexiones y la extensión de lo que ha denominado *conciencia de globalización*<sup>3</sup>. En otras palabras, se trata de procesos que envuelven una proporción significativa de personas y territorios (lo mismo emigrados y sus países de origen como actores de diferentes naciones) y de vínculos sociales a través de las fronteras con cierta estabilidad y permanencia en el tiempo, imposibles de describir y entender a partir de conceptos tradicionales (Portes et al., 1999).

Entenderlos así permite estudiar la interrelación entre distintos tipos de actores sociales transnacionales –aquellos cuyas prácticas atraviesan fronteras nacionales– ya sean regionales, globales, nacionales o locales, y legitimar la dimensión simbólica de sus prácticas. Ello lleva a identificar prácticas y redes transnacionales, además de discursos y representaciones sociales de ideas sociopolíticamente significativas producidas o comunicadas en los marcos de las relaciones transnacionales, donde existen actores sociales con mejores posibilidades de incidir en el curso de las franjas culturales transnacionalizadas (Mato, 2004a; 2005; Maldonado Fermín, 2005; Segato, 1997). Nunca antes la articulación y totalización del poder fue tan generalizada; nunca antes hubo actores tan poderosos territorialmente localizados controlando e intentando imponer su orientación en el ámbito de lo global.

No se trata de un proceso de imposición-asimilación, ni un ejemplo más de la ya superada teoría acerca del reflejo, sino de representaciones que llegan a adquirir un sentido global (por su producción o circulación) y logran ejercer influencia tanto en la constitución de algunos actores como en las prácticas de aquellos participantes de las interconexiones transnacionales. Por supuesto, no se debe dejar de considerar la asimilación diferenciada de lo global de acuerdo a particularidades sociohistóricas, sus reinterpretaciones y posicionamientos específicos en los contextos nacionales y locales y el papel activo de los actores en estos espacios.

---

2 Estos procesos no son nuevos, sino que se corresponden con una tendencia histórica a la interconexión. Sin embargo, sus formas de manifestarse nos muestran nuevas caras y rasgos en la actualidad.

3 Mato define esta conciencia como la mayor presencia del tema en las cabezas de un mayor número de personas, implicando una mayor diversidad en el modo de representar y representarse la globalización. Esta conciencia, a su vez, estimula el establecimiento de interconexiones.

El acto de representar es un proceso complejo donde convergen procesos cognitivos, afectivos/emocionales y simbólicos. En él se produce una interpretación propia a partir de lo que el objeto representado significa para el sujeto, desde su historia individual y experiencias de vida como miembro de determinados grupos en un contexto sociohistórico particular [...] [Una representación social tiene] naturaleza social, simbólica, dinámica, cambiante y heterogénea; constituida en complejos procesos de comunicación y en interrelación directa con dimensiones de la cultura, la ideología y las prácticas sociales (Perera, 2005: 117).

Las representaciones sociales tienen una dimensión objetiva interrelacionada con el contexto sociohistórico. Ahora bien, dicho contexto apunta a particularidades y experiencias vinculadas a los territorios simbólicos en los cuales se desenvuelven los actores, pero también incluye otros condicionamientos donde se entrecruzan ideas, símbolos y poder y existen brechas para factores vinculados a la voluntariedad de los actores involucrados.

Sería un error ignorar la posición de determinados actores globales –entre los que pueden encontrarse organizaciones internacionales, fundaciones, organizaciones no gubernamentales, asociaciones de profesionales, ambientalistas y religiosas, entre otros– que tienen mejores condiciones para promover sus propias agendas y representaciones, contribuir a crear un sentido común acerca de ciertas ideas y ubicar sus intereses en el centro de las relaciones de estas redes.

Ha sido demostrada la influencia de dichos actores en un conjunto de representaciones sobre ideas *neoliberales* acerca “de la sociedad civil”, “identidad”, “ciudadanía”, “etnicidad”, “racialidad”, “exclusión”, “pobreza”, “cultura”, “democracia”, entre otras. Las representaciones de estas ideas muestran un impresionante movimiento a través de las fronteras nacionales de símbolos, formas de representarse la realidad y concebir la vida, pero, además, ciertos sentidos comunes predominantes. Dichos sentidos no implican la negación del accionar contrahegemónico o el no reconocimiento de la construcción de agendas o discursos propios.

Algunas de las ideas de circulación global mencionadas con un innegable matiz político se valen en el presente del lenguaje étnico o religioso para manifestarse. Esto conduce a millones de personas a utilizar signos religiosos para poder expresar sus intereses y buscar un lugar en la sociedad civil.

Las filiaciones religiosas nacionales, regionales o globales constituyen uno de los mecanismos de escape para grupos sociales excluidos

debido a las desigualdades en las naciones en las que territorialmente se ubican. Al mismo tiempo, pueden ser medios ideales para la divulgación de mensajes y promoción de ideas neoliberales y de dominación.

Por múltiples razones, en América Latina los discursos y lenguajes religiosos adquieren una especial significación. Son los espacios religiosos, en comparación con otros, algunos de los más activos en el establecimiento e intensificación de relaciones transnacionales y, paradójicamente, de las alternativas de resistencias más recurridas ante presiones externas, crisis, incertidumbre e insatisfacción. Resulta evidente el fortalecimiento del rol de la religión en la vida pública, condicionado por las precarias transiciones hacia sociedades más democráticas, el crecimiento de la criminalidad, un generalizado sentimiento de inseguridad ciudadana, la dependencia de las economías ante la consolidación de proyectos neoliberales de profundas repercusiones en la vida cotidiana de los pueblos y la crisis de legitimidad de muchas organizaciones, actores y estrategias de acción (Vazquez y Williams, 2005). En general, la religión es una de las fuerzas relevantes de seguridad personal y de movilización colectiva, una importante fuente simbólica y material de identidad y forma de empoderamiento, de ejercer la ciudadanía y participar en la sociedad.

Pensar los procesos globalizadores desde su carácter histórico nos remite a instituciones religiosas con objetivos globales desde sus mismas formaciones y a la universalidad de determinadas prácticas, donde no deben excluirse los impactos de la colonización y traslado de personas de un continente a otro para la trata esclavista. Ante los retos de los actuales procesos globalizadores, instituciones, religiones y prácticas con una connotación global muestran formas de funcionamiento que las acercan a las de otras organizaciones y prácticas sociales con nuevos intereses y prácticas globales, tales como la expansión hacia territorios donde anteriormente no existían, así como el incremento de discursos con un marcado interés en los nexos globales o cada vez más representativos de los nexos establecidos mundialmente, el incremento del uso de los medios de difusión y comunicación para transmitir mensajes, la creación de nuevas organizaciones regionales y locales en armonía con las actuales relaciones económicas y políticas o con la búsqueda de alternativas a ciertos esquemas imperantes, o el mayor movimiento de capital a través de las fronteras entre las distintas instituciones y grupos religiosos.

A pesar de la estrecha interrelación entre religión y procesos globalizadores en el continente, una revisión de los estudios sobre la problemática transnacional arroja poco sobre la esfera religiosa. Estos se concentran en la transmigración, asociaciones políticas o político-culturales, agrupaciones sociales, conexiones culturales y movimientos en

el campo económico. El tratamiento de lo transnacional en la religión se ha impulsado desde los estudios de migración y fundamentalmente por académicos norteamericanos (Levitt, 1998; Vazquez, 1999, Ebaugh y Chafetz, 2000; Mahler y Hansing, 2005).

### REDES RELIGIOSAS TRANSNACIONALES EN CUBA

Como el resto de América Latina, Cuba participa y recibe los impactos de las relaciones transnacionales en los actuales procesos globalizadores, pero lo hace en condiciones muy peculiares. Los bruscos cambios sociales –profunda crisis y reformas para enfrentarla– iniciados en los noventa<sup>4</sup> abrieron las puertas a la circulación de flujos de informaciones, mercados, ideas, culturas, pensamientos hasta entonces no del todo conocidos o ignorados, tras años de limitadas y poco diversas relaciones con el exterior. La variación en la composición y motivaciones de los emigrados y en los países utilizados como destino y puentes, políticas migratorias mucho más flexibles, relaciones más estrechas entre emigrados y residentes en la Isla, un mayor contacto de la población con el exterior, un incremento del turismo, búsquedas de alternativas económicas fuera de las fronteras, un mayor interés desde el exterior en el intercambio con el país<sup>5</sup> y, en general, el incremento de las interrelaciones con otras naciones y regiones en todas las esferas de la vida contribuyeron a entretrejer y fortalecer redes sociales entre nuestro país, Estados Unidos, países europeos, caribeños, latinoamericanos y algunos asiáticos, y entre cubanos emigrados y residentes en la Isla, inimaginables en la década del ochenta.

Dichas redes se construyen e intensifican en un contexto caracterizado por un incremento de las presiones internacionales desde los centros de poder, mayor hostigamiento a la Revolución Cubana desde el exterior y principalmente desde las administraciones norteamericanas, crisis de las izquierdas tradicionales, aumento de las desigualdades sociales en el país y un proceso de búsquedas, reacomodos, cambios y

---

4 Con la desarticulación del campo socialista comienza una nueva etapa para la historia del país, anunciada y conocida como *período especial cubano*. Desde el punto de vista económico, se perdieron la gran mayoría de las relaciones comerciales, bajó a pasos acelerados el Producto Interno Bruto y la escasez y el deterioro de las condiciones de vida invadieron todos los espacios sociales y personales. Las afectaciones se hicieron sentir en todas las esferas de la vida y la palabra *crisis* se incorporó al lenguaje habitual. Los cambios se produjeron bruscamente, sin permitir tiempo para reacomodos o asimilación de las nuevas estructuras, lo que desestructuró la vida cotidiana y provocó situaciones conflictivas personales, familiares y sociales, muchas de las cuales continúan sin solución.

5 Fenómeno en el que no se descartan las intenciones políticas.

emergencia de nuevos paradigmas que apunta a la mayor heterogeneidad de pensamientos e imaginarios sociales<sup>6</sup>.

Como ha ocurrido en otros países de América Latina, los espacios religiosos en Cuba han sido altamente valorados en esta coyuntura. Sin embargo, la diferencia está marcada por la propia situación social cubana, las particularidades de la religión en el país, su rumbo después del triunfo de la Revolución y las relaciones Iglesia-Estado desde 1959. El llamado “reavivamiento religioso de los noventa”<sup>7</sup> no fue el renacer de la religiosidad en medio de la incredulidad, si se tiene en cuenta la proporción de creyentes superior al 80% antes de esa década. Se produce en un pueblo con creencias, aunque tradicionalmente alejado de las ortodoxias, que optó por abandonar los recintos religiosos ante la agudización del conflicto con la naciente Revolución y vivenció un período de discriminación religiosa y predominio de ideología ateísta por más de tres décadas de imborrables huellas en la conciencia de los cubanos<sup>8</sup>.

Dicho reavivamiento significó, por un lado, un crecimiento de membresías en instituciones y organizaciones religiosas, un incremento de agrupaciones, ceremonias, publicaciones y actividades religiosas, mayor presencia de lo religioso en la sociedad y un incremento de todos los indicadores cuantitativos de religiosidad. Por otro, una nueva relación de lo religioso con la subjetividad, cambios en el modo de vivenciar, interpretar y exteriorizar lo sobrenatural, una peculiar lectura y respuesta

---

6 Después de décadas en las que la tendencia consistía en alcanzar una mayor homogeneidad, las diferencias sociales y de pensamiento a partir de los noventa implicaban cuestionamientos a categorías con las que se había estado operando, flexibilidad de representaciones y reconocimiento a la pluralidad dentro de la cultura y la sociedad.

7 Se sitúa coincidente con el inicio del *período especial*, pero desde fines de la década del ochenta ya evidenciaba algunos signos. Entre 1992 y 1995 se manifestaron sus indicadores cuantitativos más elevados.

8 En Cuba la discriminación no estuvo asociada a persecuciones u otro tipo de acciones contra la integridad física. En 1986 se inicia el proceso de rectificación de errores por el Estado y el Partido Comunista. Dicho proceso también se produce en lo relacionado con lo religioso, lo que contribuyó a un clima más distendido y una actitud más dialogante por parte de la Iglesia. Entre 1991 y 1992 se realizan cambios en la Constitución, se aprueba la entrada de los creyentes al Partido Comunista y Unión de Jóvenes Comunistas y se dan pasos para un mayor entendimiento. Desde el Estado e instituciones religiosas se emprenden iniciativas para fortalecer el diálogo, lo que se ha visto concretado, por ejemplo, en los encuentros del presidente Fidel Castro con la jerarquía católica y en sus reuniones con organizaciones ecuménicas y pastores de distintas iglesias, en la exitosa visita del Papa Juan Pablo II a Cuba, en las celebraciones evangélicas nacionales de fines de los noventa, en la presencia de líderes religiosos en la Asamblea Nacional, en la creación de distintas iglesias y organizaciones y en múltiples proyectos sociales desempeñados por actores religiosos. Está claro que el tratamiento de las relaciones entre Iglesia, instituciones religiosas y Estado debe particularizarse. Sus avances, estancamientos o retrocesos dependen de complejos y múltiples factores sociopolíticos.

desde la religión a problemas y representaciones sociales de la crisis y una mayor influencia de la religión en la vida pública y privada.

Todos estos cambios impulsaron una mayor interrelación de las instituciones, agrupaciones y creyentes con los distintos actores de la sociedad cubana y, a su vez, más miradas desde el exterior a la vida religiosa en la Isla y un especial interés desde los espacios religiosos nacionales en establecer contactos con otros países y con los amplios sectores de la emigración. Ello no significa una conexión con el resto del mundo tras romper los muros del aislamiento. Se trata, sobre todo, del establecimiento de nuevas conexiones, la extensión de estas a un mayor número de creyentes y agrupaciones en Cuba, la participación de instituciones y grupos de más países, la intensificación de los vínculos ya establecidos o nuevos, la emergencia de intereses y proyectos, nuevas y más diversas formas de interactuar, el surgimiento de agrupaciones religiosas con un carácter global u otras locales cuyos objetivos se dirigen al establecimiento de relaciones y la expansión hacia lugares bien distantes geográfica y culturalmente de creencias y prácticas religiosas propias de la cultura cubana.

En Cuba, el debate sobre estas interconexiones cobró fuerzas luego de la segunda mitad de la década del noventa y se ha centrado fundamentalmente en cuatro problemáticas, que pueden aparecer entrecruzadas.

- Aquella en la que se enfatizan los intereses ideológicos, principalmente de penetración, vinculados a la denominada *globalización neoliberal*. Sus argumentos se basan en el crecimiento de nuevos movimientos religiosos o de grupos asociados, de corrientes carismáticas y fundamentalistas con orígenes e intereses fuera de Cuba, la introducción de iglesias o prácticas por la compra con promesas o ayuda material a líderes y jerarquías, interés de distintas embajadas en algunas organizaciones críticas del sistema o alternativas, mensajes alejados de la realidad cubana o descomprometedores estimulados por sectores de derecha de la emigración o partidarios de las ideas neoliberales y condicionamientos de financiamientos a actividades y proyectos, entre otros.
- La que particulariza en las religiones de origen africano, fundamentalmente de la santería o *Regla Ocha*<sup>9</sup>, destacándose los análisis sobre las implicaciones culturales y religiosas de la expansión hacia territorios de distintos continentes, los cambios en las prácticas religiosas debido a la búsqueda fuera de la nación de conocimientos e informaciones, el crecimiento de ahijados

---

<sup>9</sup> Religión de origen *yoruba* basada en el culto a los *orishas* y antepasados.



fuera de las fronteras, mayor número de actividades y eventos de convocatoria internacional acerca de ellas, mayor interés de los extranjeros en estas religiones (incremento de consultas a extranjeros por métodos de adivinación, aumento de ceremonias religiosas realizadas a no residentes en el país, mayor número de extranjeros con temas de doctorado y maestría elegidos sobre estas religiones, una mayor producción de libros y artículos sobre las mismas, entre otros), por mencionar algunos ejemplos.

- La dirigida a las relaciones con la emigración, derivándose un análisis sobre el diálogo a partir de elementos culturales comunes o intensificación de conflictos entre los actores o de estos con los intereses de la nación. Se citan proyectos de hermanamientos de iglesias, acuerdos de ayuda y apoyo, intercambio en distintas áreas, emergencia de discursos en pos de la reunificación, casos de transmigración religiosa, entre otros elementos.
- La centrada específicamente en los cambios generados por el uso de los medios de comunicación y tecnologías, principalmente Internet, por organizaciones e instituciones religiosas. Asimismo se aborda la posibilidad de obtener mayor información e intercambio, las transformaciones religiosas o las repercusiones sociopolíticas de ciertos mensajes.

Realmente cualquiera de estas problemáticas puede resultar relevante para la vida política y cultural del país, aunque el tratamiento parcializado de las mismas elude análisis integradores y no abarca otras manifestaciones y consecuencias de los nexos transnacionales en el ámbito religioso en las condiciones de Cuba y tiempos de globalización actuales.

Dada una mayor influencia de la religión en la sociedad y espiritualidad de la población, las lecturas religiosas de situaciones sociopolíticas y el interés de determinados actores religiosos y políticos de transmitir sus mensajes de necesidad de cambios políticos por vía religiosa, es imposible soslayar o minimizar la latente probabilidad del uso de lo religioso para la circulación de determinadas ideas políticas. Indudablemente, la religión pasa a ser un eslabón de incuestionable valor en el escenario de posguerra fría, donde *el principal resorte de poder* es el de *los símbolos y las ideas* (Hopenhayn, 2001).

No por gusto el gobierno de EE.UU. ha destinado millones de dólares a esta esfera en su proyecto para la *transición democrática* en Cuba y ha mantenido los motivos religiosos, después de las restricciones de junio de 2004, como los únicos prácticamente viables para

obtener permisos de viajar frecuentemente a la Isla<sup>10</sup>, otorgar visas de no inmigrantes y establecer intercambio. Sirva de información el hecho de que la mayor parte de las visas tramitadas oficialmente para entrar a territorio cubano por motivos religiosos en el último año fueron de norteamericanos o de residentes en EE.UU., aunque sin duda muchos de los que tienen licencia religiosa visitan la Isla con visa turística.

Existen organizaciones internacionales con apoyo de distintos estados vinculadas con sectores religiosos cubanos cuyo propósito central es el cambio de sistema en el país. Una de ellas, el Comité Internacional para la Democracia en Cuba, con sede en Praga, convoca a sus cumbres a sectores religiosos de países europeos, partidos políticos, representantes de gobiernos y líderes y grupos en la Isla como el Partido Demócrata Cristiano u otros ilegales con nombres y supuesto grado de organización, aunque con membresías y funcionamiento cuestionables como el Movimiento Humanista Evolucionario Cubano, entre otros. La comunicación aparecida en Internet sobre la cumbre de septiembre de 2004, auspiciada por el Ministerio de Relaciones Exteriores y el Senado de Checoslovaquia, enfatizaba la necesidad de emprender en Cuba el camino de dicho país y del resto del Este europeo ex socialista, así como el papel a desempeñar por los grupos religiosos.

Gobiernos locales apoyan a laicos cubanos con pronunciamientos alternativos. Osvaldo Payá, líder del Movimiento Cristiano Liberación, quien presentó el Proyecto Varela<sup>11</sup>, recibió el Premio Harriman a la Democracia otorgado por el Instituto Nacional Demócrata de EE.UU. y fue propuesto por la Fundación Checa People in Need –no del todo independiente del gobierno– para el Nobel de la Paz.

Se conocen intentos para introducir grupos religiosos con financiamiento de la Fundación Nacional Cubano Americana, de tele-evangelistas fundamentalistas norteamericanos e iglesias neopentecostales de Centroamérica, entre cuyos objetivos se encuentran las acciones encaminadas a la desintegrar o debilitar de iglesias tradicionales, afectar estructuras religiosas establecidas y estimular el descomprometimiento social.

No obstante esta forma de manifestarse las redes transnacionales religiosas, sería poco objetivo dejar de mencionar conexiones glo-

---

10 Los viajes a la Isla de los emigrados cubanos en EE.UU. quedaron reducidos a uno cada tres años. Entre otras restricciones, fueron limitadas las remesas, así como los viajes de los residentes en Cuba a ese país y de los norteamericanos a la Isla.

11 Dicho proyecto contiene cinco propuestas dirigidas a la adopción de una amnistía política, los derechos a la libre expresión, la libre asociación y la libre formación de empresas y la reforma de las leyes electorales.

bales como las desarrolladas por el Centro Memorial Martin Luther King<sup>12</sup> o el Grupo de Reflexión y Solidaridad Oscar Arnulfo Romero<sup>13</sup> con organizaciones no gubernamentales, internacionales y locales en distintos países, con lecturas no menos políticas en sus proyectos alternativos y de cambio, pero que no responden al esquema de la penetración contra el sistema, sino al de búsqueda creativa. Miembros de organizaciones religiosas forman parte de la red de redes del Foro Social Mundial y de otras redes, religiosas o no, alternativas al poder hegemónico mundial.

Pensar en los nexos establecidos entre actores de distintos países, emigrados y residentes en el país para el traslado de objetos religiosos o el uso de organizaciones religiosas como vía para facilitar la comunicación entre familiares cubanos, obstaculizada por las políticas contra Cuba, conduce igualmente al análisis por otros senderos.

Religiones de origen africano como la santería e *Ifá*<sup>14</sup> constituyen ejemplos de la complejidad en el funcionamiento de las redes transnacionales. Las mismas abandonan poco a poco su arraigado anclaje local<sup>15</sup>, y en alguna medida su condición de subvaloradas por la cultura occidental, al expandirse hacia los más diversos países y continentes<sup>16</sup>.

Se dice que a fines de los ochenta, en México, no pasaban de diez los *babalawos*, todos cubanos, y se contaban en algunas decenas los santeros. De acuerdo con una entrevista realizada por un estudioso de ese país a un *babalawo* mexicano con diez años de experiencia en la fabricación de objetos rituales, en 2002 cuatro artesanos vendieron alrededor de 2 mil juegos de guerreros<sup>17</sup>. Esto significa que se pueden haber realizado el mismo número de ceremonias religiosas para su entrega. Entre enero y principios de junio de 2005, según el entrevistado, se habían vendido más de 4 mil (Collignon, 2005).

---

12 De esencia ecuménica; recibe financiamiento de organizaciones como Pastores por la Paz, iglesias en EE.UU., agencias de desarrollo, entre otras. Entre sus proyectos se encuentra el de intervención comunitaria, formación de líderes y militantes cristianos.

13 Grupo de laicos católicos surgido a mediados de la década del ochenta inspirado en la Teología de la Liberación y en el ejemplo de Monseñor Oscar Arnulfo Romero. Se propone construir una teología cubana basada en la búsqueda de la justicia social y valores éticos. Mantiene vínculos con otros de su tipo en el continente.

14 Tiene como centro la devoción a *Orula*, deidad de la adivinación. Es practicada por *babalawos*, sacerdotes de *Ifá*.

15 Devinieron cubanas en sus procesos de transculturación.

16 La expansión de la santería e *Ifá* no comienza en los noventa, aunque es a partir de ese período que adquiere mayores dimensiones y se intensifican las relaciones con el exterior.

17 La entrega de *Osun* junto a los guerreros (*Oggun*, *Oshosi* y *Eleggua*) es una de las ceremonias iniciales en la práctica de la santería o *Regla Ocha*.

Si bien los datos anteriores pueden tener un margen de error, lo interesante es la conciencia y aceptación de la presencia de religiones como la santería e *Ifa* compartiendo espacios con aquellas que revisitan un carácter más local y grupos religiosos calificados como Nuevos Movimientos Religiosos de demostrada influencia entre amplias masas de latinoamericanos. Un crecimiento similar se ha producido en otros países del continente como Brasil, territorio de religiones de origen africano como el *candomblé*.

Los estudios realizados sobre remesas desde Alemania hacia Cuba han identificado entre las principales motivaciones las religiosas, y particularmente los envíos de alemanes o de cubanos emigrados a padrinos, ahijados y hermanos de religión (integrantes de la familia religiosa en la santería e *Ifa*). Agencias de viaje de ese país tienen entre sus ofertas de turismo las visitas a santeros y *babalawos* cubanos y las consultas adivinatorias. En España, algunos críticos hablan del *boom* de la santería, y en países como Suecia, Australia, Finlandia, Japón, entre otros, aumentan los ahijados de padrinos y madrinas cubanas.

Claudia Rauhut<sup>18</sup> es una de las estudiosas europeas llegadas a tierras cubanas para conocer sobre la santería, incentivada por la expansión de esta religión hacia ese continente. En una entrevista que le he realizado en junio de 2005 afirmó que, según sus incursiones en el tema, “la vía fundamental de la expansión de la santería hacia Alemania es la de la emigración cubana”<sup>19</sup>.

Los cubanos han llevado sus consagraciones, y algunos han fundado sus propias casas religiosas. Ellos mantienen vínculos estrechos con sus familias religiosas en Cuba. Por ejemplo, apoyan materialmente distintas actividades religiosas y legitiman a su padrino/madrina cubanos al enviarles nuevos adeptos extranjeros.

En su opinión, las redes establecidas no tienen sólo carácter religioso, sino que son también de tipo social y económico.

El nuevo ahijado puede llevar regalos, zapatos, adornos, tinas, soperas no existentes en Cuba. Tener un ahijado extranjero puede significar entrar en contacto y conocer otro mundo, fa-

18 Estudiante de doctorado de la Universidad de Leipzig, Alemania. Su tema de tesis es precisamente la introducción y funcionamiento de la santería en su país.

19 Téngase en cuenta el incremento de la migración cubana hacia países europeos desde 1990.

voreciéndose el intercambio social, cultural e ideológico [...] Al final, el ahijado extranjero sirve como mensajero de ideas y objetos entre las familias religiosas dispersas por continentes.

Otra vía identificada por Rauhut y otros estudiosos europeos es el turismo especializado y el intercambio académico-cultural.

Se hace énfasis entre las propuestas turísticas en las llamadas raíces afrocubanas, presentándose espectáculos folklóricos, conferencias, talleres, ceremonias religiosas que despiertan interés en el contacto con *babalawos* y santeros [...] Algunos académicos entran en la santería como puerta para su investigación, otros al revés.

Numerosas familias religiosas de santería en Cuba cuentan entre sus integrantes con extranjeros de varios países y existen padrinos con más de quinientos ahijados fuera de las fronteras, por más que no sean mayoritarios. Cada vez son más los practicantes con ceremonias realizadas en más de un país y se incrementan los viajes hacia el exterior por motivaciones religiosas, ya sea para asesorar, consultar o efectuar ceremonias.

La Sociedad Cultural Yoruba de Cuba<sup>20</sup>, constituida a inicios de la década del noventa, ha creado en los últimos cinco años filiales en países latinoamericanos y europeos ante el aumento de miembros no nacionales y la diversificación de sus relaciones con el exterior. Otras organizaciones de practicantes como la Ifa Iran Lowo reciben frecuentemente grupos de estudiantes y académicos extranjeros interesados en el tema, tienen ofertas de cursos, conferencias y atención religiosa, y mantienen una fluida conexión con otros de su tipo y creyentes individuales en variados países.

Han surgido empresas religiosas radicadas en Canadá, México, Venezuela y EE.UU., entre otras, con ofertas diversas, desde viajes a Cuba para la celebración de iniciaciones u otras ceremonias hasta productos concretos y determinados trabajos destinados a solucionar problemas específicos. Estas empresas despersonalizan por completo la práctica en una religión con una fuerte y necesaria tradición grupal.

Agencias de información internacionales radicadas en Cuba ofrecen entre las noticias más relevantes de fines de diciembre y primeros días de enero las predicciones de los sacerdotes de *Ifa*, conocidas como

---

<sup>20</sup> Agrupa a practicantes de la santería, *Ifa* y distintos estudiosos del tema. No es la única agrupación de su tipo en el país, pero sí la única con reconocimiento legal.

Letras del Año, de los dos principales grupos en el país, que dicen representar a las distintas ramas y familias religiosas en la Isla. Algunas de estas agencias establecen comparaciones entre las predicciones de ambos grupos y las de familias en Venezuela, Panamá y Miami. Aunque las predicciones se corresponden con las variadas ceremonias adivinatorias y con la riqueza de interpretaciones, unos pocos han alzado sus voces por la unificación de las Letras del Año y crecen los interesados en Cuba por conocer las predicciones de otras casas en el exterior.

En estos cambios y redes participan entidades estatales y otras agrupaciones no religiosas. Factores relacionados con la coyuntura socioeconómica y cultural cubana, el desarrollo de movimientos y discursos de minorías étnicas y raciales y el propósito de conocer mejor las raíces culturales y dar pasos para eliminar algunas actitudes discriminatorias presentes todavía entre la población condicionaron el surgimiento de organizaciones e instituciones destinadas al estudio de expresiones religiosas de origen africano, así como la reorientación de los objetivos en este sentido de otras ya existentes. Este interés desencadena y profundiza lazos con estudiosos y practicantes dentro y fuera de las fronteras. Eventos internacionales organizados por algunas de estas entidades, la mayoría estatales, como el de La Fiesta del Fuego (Casa del Caribe de Santiago de Cuba) y el convocado anualmente por la Casa de África en La Habana, son considerados por los creyentes como ocasiones para el flujo de información sobre sus prácticas religiosas. Uno de los *babalawos* en Santiago de Cuba con más ahijados extranjeros expresó haber conocido a una gran parte de ellos durante la celebración de la Fiesta del Fuego o por mediación de alguno de los asistentes<sup>21</sup>.

Evidentemente, hablar de redes y lazos religiosos transnacionales implica una referencia a la práctica de la santería e *Ifá*. Es válida la precisión de que, aun cuando los procesos descriptos marcan una tendencia hacia su intensificación, no todos los santeros y *babalawos* ni todas las familias religiosas constituyen actores de las interconexiones transnacionales, ni todos los que mantienen vínculos con el exterior lo hacen en la misma medida o del mismo modo. Queda mucho por decir acerca de quiénes son los que intervienen, cómo lo hacen y cuáles son sus repercusiones.

Los análisis no pueden quedar reducidos a estas religiones, pues ello implicaría negar la dimensión de estos procesos en otras manifestaciones religiosas no marcadas precisamente por la *expansión*, en las que quizás las interconexiones puedan llegar a tener una intensidad igual o mayor. En este sentido, estudios posteriores deberían profundizar en los lazos establecidos entre las corrientes orientales y variantes

---

21 Entrevistas realizadas por la autora en Santiago de Cuba, en enero de 2005.

religiosas desarrolladas en el país en los últimos tiempos, como el budismo, cuyos referentes se encuentran fuera de las fronteras y obligatoriamente requieren el contacto directo con las fuentes de procedencia, experiencia de otros territorios y bibliografía elaborada en otros contextos. Así también se les debe prestar atención a las redes construidas en los espacios católicos, en especial a partir del llamamiento del Papa Juan Pablo II durante su visita a Cuba en 1998 a interactuar más con el mundo, ratificado por su sucesor Benedicto XVI. Por múltiples causas, un rasgo llamativo de estas redes ha sido el activismo de los grupos de laicos y el incremento de los nexos con organizaciones no religiosas, principalmente de derechos humanos y cívicas, en correspondencia con el discurso institucional posterior a 1990 y la redefinición de su misión como conciencia crítica de la sociedad.

En la dimensión alcanzada por las redes religiosas transnacionales ha intervenido la intensificación de las conexiones con la emigración. Como ya se mencionó, políticas más flexibles desde Cuba y variaciones en el comportamiento del flujo migratorio cubano, unidas a la oleada migratoria de 1994, representaciones de la emigración cubana menos politizadas y más vinculadas a las alternativas de solución a la crisis (Martín et al., 1998) y los cambios en la ciudad de Miami (donde se concentra el mayor número de emigrados cubanos<sup>22</sup>) y al interior de la comunidad cubana radicada allí<sup>23</sup>, han favorecido la comunicación entre los cubanos residentes en distintos territorios.

El debate sobre el uso de medios de comunicación y la revolución en las tecnologías informativas resulta atrayente, pero queda atrapado en la mayoría de las ocasiones dentro de lo global, y poco se particulariza en sus consecuencias y uso por los actores religiosos cubanos, arguyendo limitaciones en el acceso de los cubanos a distintas tecnologías

---

22 A Miami llegan miles de emigrados de otros países de América Latina y el Caribe, con quienes los cubanos deben compartir y negociar espacios. Otros cambios están condicionados por el desarrollo de las industrias de la moda, el entretenimiento, las comunicaciones y los nuevos miembros de la clase media en la ciudad, que impulsaron la representación de una *ciudad global*, centro de numerosas articulaciones multinacionales. Algunos, a pesar de la influencia política y económica de sectores de la emigración cubana, comienzan a hablar de una *Miami postcubana* y una mayor presencia de la mal llamada *cultura latina* (Yúdice, 2002).

23 Múltiples hechos alentaban a inicios de los noventa el cuestionamiento de las estrategias tradicionales del exilio con respecto a Cuba, donde predominaban la hostilidad y el aislamiento, y parecía favorecerse un ambiente de mayor pluralismo (Hernández, 1997). Por otro lado, entre los cubanos comienza a evidenciarse una nueva expresión identificatoria denominada por Consuelo Martín *procesos de retorno simbólico*. En este retorno se incluyen visitas de familiares e importantes acciones dirigidas al fortalecimiento del vínculo perdido. Desde esta perspectiva, adquieren validez las acciones de diálogo y acercamiento (Martín, 1997).

y medios como Internet. Realmente el uso del ciberespacio no está extendido, como tampoco las páginas o informaciones de instituciones religiosas procedentes de Cuba, pero dicha falta de generalización no excluye sus repercusiones en las dinámicas sociorreligiosas.

Sobre la santería en Internet, por ejemplo, aparecen alrededor de 37.600 páginas on line, aproximadamente 1.290 cuando se solicita información sobre la *Regla Ocha* y más de 15 mil cuando se trata de *orishas* (Goiri, 2003: 115). La mayoría están escritas en inglés y son elaboradas fundamentalmente en Venezuela, México y Miami para un público de clase media no necesariamente practicante y no precisamente residente en Cuba.

Las informaciones sobre la Iglesia Católica en Cuba en la red tampoco provienen de dominios de dicha institución. Aparecen como *link* o parte del contenido de distintas páginas web elaboradas en el exterior, sobre todo en Miami. Muchas instituciones evangélicas colocan igualmente sus informaciones en sitios del Consejo Mundial de Iglesias u otras organizaciones religiosas regionales o mundiales.

Para la mayor parte de los actores religiosos cubanos, Internet no es la opción accesible en las interconexiones con el resto del mundo. No obstante, este tema comporta múltiples complejidades. Deben valorarse factores como: el aumento de creyentes e instituciones cubanas que acuden al ciberespacio para mantener vínculos con integrantes de sus familias religiosas u otros grupos religiosos en el exterior; la creciente búsqueda de alternativas por instituciones y organizaciones religiosas cubanas para colocar los mensajes en la red; el uso de personas con acceso a Internet como puentes para el intercambio por esta vía; el creciente interés en el exterior por publicar y difundir noticias sobre la religión en la Isla; y el incremento de la circulación de productos e informaciones religiosas por otros medios de comunicación.

Las redes transnacionales involucran actores religiosos y no religiosos, emigrados, residentes en la Isla y naturales de otros países con distintas experiencias, poder y proyecciones sociales. Abarcan una dimensión institucional u organizacional, grupal e individual. No son exclusivas de prácticas religiosas más organizadas. Pueden presentarse, y de hecho se presentan con fuerza, en creencias y prácticas religiosas espontáneas típicas de la religiosidad popular sin mediar una convocatoria institucional u organizaciones dedicadas a las relaciones internacionales.

La bibliografía sobre el tema tiende a dejar de mencionar los entretnejidos transnacionales surgidos espontáneamente entre los pueblos. Desde esta perspectiva, ¿cómo explicar la imagen del San Lázaro de las mulatas, muy popular entre los cubanos, y de la Virgen de la Caridad del Cobre, patrona de Cuba, en el lugar de culto de una practicante de



*vodú* en República Dominicana<sup>24</sup>? ¿Se reconocería la dimensión transnacional de algunos pedidos a santos populares, en los que de forma simbólica pueden interactuar emigrados, residentes en el país y personas en cualquier parte del mundo? ¿Se tendrían en cuenta devociones locales transformadas en *latinas* con la interconexión entre emigrados de diferentes países? Ignorar este tipo de entretejidos implicaría un olvido de los sectores populares.

Una solución la ofrecen Mahler y Hansing (2005) al analizar las redes transnacionales a partir de las distintas formas de expresarse: las relaciones sociales, los medios de difusión y comunicación, lo material y lo simbólico. Al aplicar esta propuesta a Cuba, es observable en lo referente al plano de las relaciones sociales el creciente intercambio de líderes, jerarquías y creyentes desarrollado tanto dentro como fuera de Cuba entre extranjeros, residentes cubanos en el exterior y residentes en la Isla, quienes concretan compromisos, proyectos y trabajos conjuntos. Así también la tendencia a estrechar vínculos entre instituciones, comunidades y organizaciones religiosas.

En relación con los medios de comunicación y materiales de difusión, resulta notable la creciente circulación de literatura, programas de video, radiales e informaciones por Internet con un contenido o trasfondo religioso. En lo material se advierte la transferencia monetaria, apoyo material, traslado de comida, medicamentos, productos y objetos religiosos, relacionado en mayor o menor medida con los objetivos y funcionamiento de los grupos religiosos (desde los que tienen que ver con la subsistencia, difusión y funcionamiento como otros de tipo político o de poder). Las remesas específicamente juegan un papel relevante, a pesar de las limitaciones impuestas a los emigrados cubanos residentes en EE.UU.

En el plano simbólico, salta a la vista el incremento del intercambio o traslado de símbolos religiosos, significados y representaciones. Además, se verifica también el traslado de creencias, prácticas, ceremonias, rituales, festividades, promesas, pedidos, etc., donde se mezclan diversos espacios geográficos y simbólicos.

El valor de esta propuesta radica, a mi entender, en la posibilidad de abarcar las conexiones en sus variadas manifestaciones, desde las más institucionales hasta las más personales, tanto las que responden a intereses de organizaciones como las surgidas al calor de las transformaciones de prácticas religiosas alejadas de las ortodoxias. La misma tiene en cuenta la significación de los componentes subjetivos y simbólicos en los entretejidos sociales, frecuentemente olvidada por teóricos sociales, y el elemento material como factor de incuestionable

---

24 Observación de la autora en Santo Domingo, República Dominicana, año 2000.

importancia en el establecimiento de relaciones. Sus limitaciones podrían aflorar cuando se trata de integrar estos procesos desde la complejidad que encierran. Un análisis estructural, aunque útil, no siempre logra abarcar las interconexiones producidas entre los distintos planos descriptos, determinantes en el funcionamiento de las redes transnacionales. Las formas de expresarse las interrelaciones aparecen generalmente vinculadas y se condicionan unas a otras.

Este tipo de análisis debe particularizarse en actores específicos, modos de relacionarse (formal o informal, directo o indirecto), el tipo de lazos establecidos por ellos (más o menos intensos) y el compromiso según su grado de imbricación y papel en la red. Debe considerarse la capacidad de influencia de dichos actores sociales y las jerarquías de poder, pues, como ya fue expuesto, no todos tienen las mismas condiciones, y lo que circula por la red se encuentra condicionado por cuestiones económicas y posiciones sociales. Resulta imprescindible situarse en espacios y experiencias sociohistóricas, sin subvalorar lo subjetivo, y en los fines prevalecientes y en sus efectos.

### **DISCURSOS RELIGIOSOS Y REPRESENTACIONES SOCIALES**

Los procesos religiosos transnacionales referidos, con el consiguiente flujo de símbolos, significados y representaciones, se hicieron sentir en las construcciones identitarias, discursos, estrategias y proyecciones de organizaciones, grupos y creyentes individuales. En el interjuego entre lo local, regional y global, se construyen ideas sobre las distintas expresiones religiosas, emergen lecturas de lo nacional, se producen y circulan representaciones sobre problemáticas sociales y se estimulan o no ciertas posiciones políticas y formas de actuar. Las huellas de esta dinámica en interacción con el contexto social cubano son perceptibles en los desmembramientos institucionales, crisis de sentido, las nuevas categorías para referirse a *lo cubano* y entender el compromiso con lo nacional, imágenes de religiones asociadas a conflictos raciales y sociales, ideas como las de la reconciliación y el diálogo, discursos africanistas, ideas vinculadas a la Teología de la Prosperidad, defensa de lo local desde una lectura de comprometimiento social, resignificación de lo entendido por tradicional en ciertos ámbitos religiosos y redefinición de agendas por parte de los actores religiosos cubanos.

El estudio sobre ideas, discursos y representaciones construidas por los actores religiosos de la Isla en el marco de los actuales procesos globalizadores y sus repercusiones en una sociedad con grandes retos para continuar con su proyecto social socialista es aún insuficiente. Mi objetivo no es agotar el tema, que todavía investigo, sino subrayar algunas ideas y discursos presentes en el escenario religioso indisolublemente ligados a los espacios transnacionales.

## REPRESENTACIONES SOCIALES DE IDENTIDAD. LO CUBANO, LA IDEA DE PUEBLO Y LA RECONCILIACIÓN

Uno de los temas más debatidos a escala global en la década del noventa fue el de la conservación y cambios de la identidad cultural y nacional<sup>25</sup>. La atención de los académicos estuvo dirigida en gran medida al impacto en la construcción de identidades de los acelerados cambios generados por los procesos globalizadores actuales (De La Torre, 2001), la alteración brusca de los esquemas referenciales, valores, modos de orientación y procesos de producción de sentido, el incremento brutal de estímulos sociales dificultando la comprensión del yo (Gergen, 1992; Giddens, 1991), los sentimientos de pertenencia desterritorializados (García Canclini, 1995), la transnacionalización de identidades (Appadurai, 1995), reconstrucción de nuevos sentidos de lo local y nacional, complejización del proceso de reflexión y construcción de identidades (Piqueras, 1997), confusión en la articulación de mismidad y diferencias dada la mayor presencia del *otros* en el *nos* y viceversa, de lo local en lo global y viceversa (Castells, 1998; De La Torre, 2001), y hacia otras problemáticas asociadas. Ya a mediados de dicha década la producción científica mostraba una variedad de análisis que habían logrado desplazar otras temáticas sociales, lo que indudablemente respondía a su connotación para la sobrevivencia de grupos, pueblos y regiones, aunque valdría preguntarse si el interés por la identidad no llegó a ser utilizado en algunos casos para desviar la atención de las causas de las desigualdades y diferencias sociales.

Este tema merece un tratamiento profundo, pero las limitaciones de espacio me obligan sólo a mencionarlo por su relación con discursos predominantes en sectores de la población cubana y específicamente religiosos.

Preguntas como qué define la nacionalidad cubana, qué entender por cultura nacional, cómo relacionarse con la nación, qué significa ser cubano dentro y fuera del país, con quién o qué me identifico y cómo, en las que antes pocos se detenían a pensar, devinieron habituales en los pronunciamientos de instituciones y organizaciones religiosas. No fue el simple resultado de un traslado de temas globales a una Isla abierta a mayores influencias externas, sino el de su interacción con una rea-

---

25 La identidad es una construcción social centrada en la conciencia de mismidad. Implica integridad, unidad y sentido de pertenencia a grupos o espacios donde nos expresamos, nos encontramos y nos vemos emocionalmente. Se conforma en un complejo proceso de comparación y diferenciación. Su búsqueda es ininterrumpida. Constantemente confrontamos nuestros valores, creencias, actitudes, costumbres y representaciones con los ofrecidos por la sociedad. Mismidad y diferencia se transforman con las experiencias, necesidades, educación, actuación en el medio social, expectativas y aspiraciones, entre otros factores.

lidad cubana que contradecía las certezas sobre el presente y futuro de nuestras vidas en las que se había creído durante años, donde las representaciones sociales de los hechos entraron en contradicción con los hechos mismos y las necesidades reclamaban otras vías de solución (Martín, Perera y Díaz Pérez, 1996). Una realidad donde representaciones sociales validadas en más de tres décadas cedieron paso a intereses y necesidades grupales e individuales, y los cambios sustanciales en la forma de interpretar, percibir y representarse la vida dieron lugar a sensaciones de pérdida y angustia en la construcción de identidades, aun cuando no condujeron a la pérdida de la identidad (Martín, Perera y Díaz Pérez, 1996)<sup>26</sup>.

Las distintas lecturas en el medio religioso han respondido a las complejidades de la propia sociedad cubana, aun cuando no dejan de mostrar la influencia de ideas sociopolíticas con fuerza a escala internacional, y con ello la incidencia en la construcción de la identidad de aquellos que manejan el intercambio simbólico (Hopenhayn, 2001: 83)<sup>27</sup>. Sin ánimo de abarcar la heterogeneidad de posiciones, destacaré sólo algunos discursos presentes en la Iglesia Católica en Cuba pertinentes para el análisis.

La Iglesia Católica se propuso, en la década del noventa, la cubanización o lectura local de la Doctrina Social. Tal como dijera en su carta pastoral el cardenal Jaime Ortega, la Iglesia se puso como meta “pensar en cubano, pensar a Cuba”<sup>28</sup>. Esta lectura cubanizada se basaba en una lectura de la identidad nacional, en la que se mezclaban una representación de la cultura basada en sus raíces católicas españolas y una representación del pueblo cubano a partir de un replanteamiento de las relaciones con la emigración.

Coincidiendo con una mayor presencia en la vida pública y mayor significación sociopolítica, la Iglesia se asume “representante del pueblo en la sociedad civil”; lo que implica conocer sus necesidades, detectar las causas de los problemas y criticarlos y estar llamada a tener un mayor protagonismo en las propuestas de salida de la crisis. Se plantea una pas-

---

26 Este proceso de cambios y sentimientos de pérdida no debe verse sólo en sentido negativo. Puede conducir al conservadurismo, la frustración sin salida y conductas marginales, aunque también traer crecimiento para las personas, activismo en la construcción de su futuro, flexibilidad y ruptura de esquemas que suelen instaurarse como paradigmas, intolerantes con todo lo que parezca ajeno.

27 Estudios sobre movimientos indígenas y negros en América Latina han sacado a la luz la relación de algunas de estas ideas con la percepción, autopercepción y reconstrucción de una imagen para los otros (Mijares, 2004; Monasterios, 2003; García, 2001a; 2001b; Mato, 2004b; 2004c; Pardo, 2001; Cárdenas, 1998; Huenchulaf Cayuqueo, 1998).

28 Fragmento de la carta pastoral del arzobispo de La Habana, titulada “No hay patria sin virtud”, con motivo del 150° aniversario de la muerte de Félix Varela.

toral de “cambio y reconciliación” que comprende un diagnóstico crítico de la sociedad y la demostración de la validez de la moral cristiana para enfrentar los problemas y el rescate de la identidad nacional a partir de la idea del diálogo y la reconciliación. Dicho diálogo fue interpretado como la aceptación incondicional del llamado *exilio* y de las expresiones, reales o potenciales, de la oposición interna (Alonso, 2002: 39).

Desde fines de los ochenta, la palabra *reconciliación* comenzó a aparecer con fuerza en las agendas internacionales, vinculada a las ideas de democracia y sociedad civil predominantes. Se llamó a la reconciliación en los países del Este europeo después del derrumbe de los socialismos en esa región. Se proclamó igualmente en los países latinoamericanos con la llegada de gobiernos más democráticos tras años de cruentas dictaduras y ante una nueva dimensión de la lucha de los movimientos sociales. La representación imperante de reconciliación presuponía el olvido del pasado, la sustitución en las agendas de los pobres por los excluidos y la implementación de políticas, entre ellas las calificadas como de alivio, para una supuesta participación de todos en la sociedad civil.

La reconciliación así concebida constituía un eslabón más en el conjunto de estrategias con ropaje de falsa democracia, que solían entrecruzarse con los intentos de potenciar el desmembramiento de la *sociedad civil* en una multiplicidad de organizaciones encaminadas a dar soluciones parciales a las desigualdades sociales (Gutiérrez, 2005; Domenech, 2007). El cierto consenso alcanzado en torno a estas ideas de corte neoliberal incluía el consenso acerca de determinadas condiciones de crisis y desestabilidad en los diferentes países a aplicarse.

Desde la visión de algunos líderes católicos cubanos, hacer efectiva la reconciliación pasaba por retomar las ideas de sociedad civil y pueblo. La sociedad civil la analizaban a partir de la falta de democracia y libertad, centrándose en los obstáculos para la multiplicidad de partidos de oposición. La caracterizaban llena de problemas, *desangrada por las divisiones y falta de valores y necesitada de un mejor trabajo educativo*. El compromiso de la Iglesia con el pueblo lo asumían desde el llamado a la unidad, priorizándose los supuestamente excluidos y marginados. En el caso cubano, se entendía por excluidos a los residentes fuera de las fronteras y a aquellos con ideologías y posiciones políticas distintas a las oficiales, a los que *se les niega la libertad de expresión y asociación*.

Incluyen en igualdad de condiciones a residentes en Cuba y emigrados, sin considerarse determinantes históricas, políticas hostiles de los gobiernos norteamericanos<sup>29</sup>, el matiz político de las primeras olea-

---

<sup>29</sup> Hacia fines de los setenta, durante la administración Carter, se creó un clima propicio para el diálogo entre cubanos a ambos lados del Estrecho de La Florida. Posteriormente

das migratorias, el papel de la derecha cubano-americana y la propia heterogeneidad de los cubanos<sup>30</sup>. La inclusión o no de los emigrados como pueblo y la aceptación por estos de los residentes en la Isla han estado marcadas por una historia de representaciones politizadas tanto de la opción de emigrar<sup>31</sup> como de la idea del diálogo. Plantearse esta problemática en la coyuntura actual es de incuestionable importancia. De hecho, crecen las iniciativas en esta dirección también desde el Estado cubano. No obstante, es objetable la equiparación de derechos en la toma de decisiones sobre el presente y futuro de la sociedad cubana.

Durante su visita a Cuba en 1998, el entonces máximo pontífice católico daría todo su apoyo y estimularía dentro y fuera del país la llamada reconciliación. En sus palabras a los obispos el 25 de enero en el Arzobispado de La Habana, insistiría en la creación de un clima de entendimiento y diálogo entre todos los que se sienten cubanos, ya sea residentes en Cuba o emigrados, en la necesidad de la atención pastoral a estos últimos y en la posibilidad de estos de colaborar con el *progreso de la nación*. A diez años de la carta pastoral “El amor todo lo espera” (1993), una de las más importantes de los últimos años, y a más de cinco desde la visita del Papa, el mensaje crítico y de reconciliación seguía siendo prioridad en la estrategia eclesial. El 8 de septiembre de 2003, durante la festividad de la Virgen de la Caridad del Cobre, quedaría recogido en la instrucción de los obispos<sup>32</sup>:

La Iglesia Católica siente como un imperativo moral imposter-gable el compromiso a favor de todos *nuestros hermanos cubanos* [...] los obispos cubanos nos hemos propuesto desarrollar una *pastoral de la reconciliación* destinada a sanar las heridas históricas que hay en nuestro pueblo [...] Nos parece legítimo

---

este fue interrumpido, y volvió a reanudarse luego de la oleada migratoria del Mariel. Después de un período de incremento de la agresividad hacia Cuba, a fines de su mandato Clinton aprueba medidas como la de los vuelos directos Habana-Miami, que incidieron en un incremento del intercambio. El gobierno de Bush se ha caracterizado por las medidas en sentido contrario, limitándose en gran medida la comunicación entre las familias cubanas.

30 En la carta pastoral “El amor todo lo espera” (1993) se afirmaría: “Hoy se admite que los cubanos que pueden ayudar son precisamente aquellos que hicimos extranjeros; ¿no sería mejor reconocer que ellos tienen también el legítimo derecho y el deber de aportar soluciones por ser cubanos? ¿Cómo podremos dirigirnos a ellos para pedir ayuda si no creamos primero un clima de reconciliación entre los hijos de un mismo pueblo?”.

31 Esta historia tiene entre sus casos más tristes el de los actos de repudio a los emigrados por el Puerto del Mariel en 1980, quienes fueron calificados de *traidores, gusanos y apátridas*.

32 Instrucción Teológico-Pastoral de los obispos titulada “La presencia social de la Iglesia”, 8 de septiembre de 2003.

y justo, en orden de trabajar por un futuro reconciliado para todos los cubanos, desterrar de entre nosotros los sentimientos de odio. En todo camino reconciliador debemos tener en cuenta a nuestros compatriotas que viven en el extranjero.

El 29 de mayo de 2004, al responder preguntas luego de su disertación en el Aula Fray Bartolomé de las Casas, en el Convento de San Juan de Letrán, el cardenal Jaime Ortega reiteró que la misión de la Iglesia era tratar de preparar a los cubanos para la reconciliación. Según él, la función de la Iglesia no es la de mediadora entre facciones políticas, sino la de lograr que los cubanos acepten su realidad sin abandonar las aspiraciones de su superación, se perdonen y se unan.

En algunos discursos de líderes y laicos sobre la reconciliación, resulta claramente perceptible la prioridad otorgada a las relaciones con los emigrados cubanos en Miami. De igual modo, la Arquidiócesis en esa ciudad ha manifestado públicamente el interés en esta pastoral reconciliadora y en emprender tareas conjuntas con los católicos de la Isla para acelerar un cambio sociopolítico. Pastorales y pronunciamientos de las iglesias de Cuba y Miami muestran cada vez mayores puntos de contacto; crecen los proyectos conjuntos; se han promovido con frecuencia encuentros de líderes y jerarquías de origen cubano de ambas instituciones y entre laicos emigrados y no emigrados; se ha fortalecido la presencia de Caritas en Cuba; se incrementan los proyectos de hermanamientos de parroquias; se vuelven habituales las ayudas directas de emigrados a sus antiguas iglesias en Cuba; crece y se diversifica el intercambio intereclesial; aumentan los mensajes pastorales de un lado a otro en fechas significativas; Miami brinda mayor apoyo a las publicaciones católicas en Cuba; existe mayor presencia de laicos de la Isla en la publicación de la Arquidiócesis de Miami; y se incrementan las iniciativas de todo tipo.

El análisis de contenido desde 1998 hasta la fecha del principal medio de difusión de la Arquidiócesis de Miami, *La voz católica*, denota los estrechos vínculos y el grado de correspondencia alcanzado entre las dos instituciones. Existe cierta concordancia entre los mensajes difundidos por *La voz católica*, las pretensiones de sectores de la Iglesia en Cuba y las propuestas de periodistas católicos en la Isla acerca de una gama de temas sociopolíticos como la libertad, la democracia, el pluralismo, el Estado y el socialismo. No se verifica contradicción ni confrontación entre lo que se escribe en *La voz católica* sobre Cuba, la misión de la Iglesia, la responsabilidad de los laicos y de los cubanos en general (los de adentro y los de afuera) y lo escrito sobre estos temas en parte de las publicaciones católicas cubanas (Perera Pintado et al., 2004).

Al valorar algunos de los discursos de la Iglesia Católica, deben reconocerse proyecciones sociales más articuladas con la vida cotidiana, pastorales mucho más accesibles al pueblo, mayor difusión de sus ideas, publicaciones que abordan problemas sensibles de la actualidad cubana, iniciativas como la de las casas de oración y de misión para lograr una mayor presencia en la población, atención priorizada a la familia, estimulación del trabajo de los laicos y sus propuestas en el orden educativo. Estas constituyen muestras de una institución más misionera e imbricada con su pueblo, volcada en lo nacional y con una capacidad de influencia incomparable con años precedentes. Ahora bien, ¿podría revalorizarse realmente lo local y reconstruirse lo nacional desde algunas de las lecturas de la reconciliación vinculadas a discursos sobre la necesidad de la liberalización de los mercados, el multipartidismo y la posibilidad de expresar divergencias políticas, ideas vendidas globalmente como únicos indicadores de democracia y bienestar<sup>33</sup>?

### LO TRADICIONAL Y AUTÉNTICO

La preocupación por la identidad nacional y la reconstrucción de la identidad de distintos grupos y organizaciones religiosas en Cuba trajó aparejada la valoración de lo culturalmente auténtico y tradicional tanto en dichos grupos como a nivel societal. La apertura religiosa de los noventa, la mayor diversidad de ofertas religiosas con la consiguiente competencia, el propósito explícito de instituciones estatales de rescatar las tradiciones religiosas como parte de las culturales y el creciente intercambio con el exterior incidieron en la reconstrucción de la imagen de los distintos grupos religiosos. Ello ocurría en un contexto nacional de cambios y en el marco de relaciones transnacionales, en los que se valoraban cada vez más las ideas de lo tradicional y auténtico.

Al decir de Martín Barbero (Martín Barbero y Ochoa Gautier, 2005), la deslegitimación de la modernización al estilo globalizado choca y exacerba las identidades y culturas y el orgullo por lo propio. Los procesos globalizadores desdibujan tradiciones, generando inestabilidad en distintos espacios de la vida social. Al mismo tiempo, tales procesos determinan que hoy las culturas tradicionales cobren “vigencia estratégica” para la sociedad moderna “en la medida en que nos ayudan

---

33 Las posiciones más críticas dentro de la Iglesia reducen el análisis de la sociedad a la percepción de la falta de libertades, sin tener en cuenta las complejidades de los problemas y sus soluciones. La explicación del tema migratorio, de alta prioridad para la institución, llega a reducirse a la imposibilidad de contar con una oposición organizada, cuando han sido ampliamente demostradas sus raíces socioeconómicas y la multiplicidad de sus causas (ver, por ejemplo, Diócesis de Pinar del Río, 2003). El tema de la participación ciudadana es un tema ausente en los discursos, como también lo es la referencia a la situación internacional.



a enfrentar el trasplante puramente mecánico de culturas, al tiempo que, en su diversidad, ellas representan un reto fundamental a la pretendida universalidad deshistorizada de la modernización y su presión homogeneizadora” (Martín Barbero y Ochoa Gautier, 2005: 183). Lo tradicional y la coexistencia en una sociedad de códigos y voces heterogéneas se hacen necesarios para el mundo moderno actual.

Globalmente circulan ideas acerca de lo tradicional, producidas en las dinámicas de un creciente interés de los organismos internacionales en financiar proyectos de minorías étnicas y raciales, una mayor profesionalización en movimientos sociales de minorías, nuevas opciones de consumo cultural –entre ellas el etnoturismo– y mayores posibilidades de los actores sociales para difundir sus mensajes. Estas ideas suelen asociarse a símbolos fácilmente perceptibles, donde el *ser* frecuentemente es subordinado al *parecer ser*. Tal es el caso del esfuerzo de los grupos indígenas participantes en el Festival of American Folklife por ser identificados como verdaderamente indígenas, intentando mostrar sus rasgos típicos y sus diferencias a través de objetos, formas de vestir, simulación de actividades y atributos propios, aun cuando no sean necesariamente los habituales en sus cotidianidades (Mato, 2004c).

Llama igualmente la atención la imagen desvirtuada ofrecida por grupos de indígenas en Internet. Ello ocurre con la tribu Jatibonico de Puerto Rico, quienes dicen ser taínos a pesar de lo inverosímil de tal afirmación (Monasterios, 2003). Imágenes como estas apuntan más a la percepción de una cultura indígena folclorizada a partir de patrones culturales occidentales que a la heterogeneidad, riqueza cultural y realidades de las poblaciones indígenas en América Latina. Evidentemente, en un mundo de competencias signado por el poder del mercado, algunos actores pueden verse abocados a utilizar códigos como estos para buscar financiamiento y reclamar un lugar en la sociedad.

La crisis de paradigmas a escala mundial generó una vuelta a lo tradicional y una revalorización de las religiones no ortodoxas y con un origen no occidental. De este modo, lo oriental, lo indígena y lo africano se vuelven atrayentes para los ávidos de encontrar nuevas perspectivas para entender el mundo y solucionar sus problemas espirituales y materiales. Las religiones de origen africano en Cuba entran en este escenario, contando a su favor con su popularidad en la Isla, su adaptabilidad a distintos medios, su facilidad para entremezclarse con otras religiones y su acelerada expansión hacia inimaginables rincones de la cultura occidental.

Agencias de turismo, promotores culturales, escritores y artistas plásticos intentan ofrecer una imagen de lo típicamente cubano mezclando folclore, prácticas religiosas de origen africano, mestizaje racial y belleza de la mulata cubana. Algunas ONG como Puente Familiar con

Cuba, con sede en Madrid, reducen la imagen de la religión y la cultura en el país a la santería. Dicha organización divulga direcciones de santeros y supuestos diccionarios de santería como parte esencial de la información acerca de Cuba.

La promoción de consultas y productos vinculados con la santería en Internet suele apoyarse en el significado de Cuba como símbolo de autenticidad y referencia para practicantes de otros países. Sitios web sobre esta religión otorgan preferencia a palabras como Cuba, La Habana, Miami o la Pequeña Habana (estas dos últimas, por la alta concentración de emigrados cubanos)<sup>34</sup>. Las ofertas de productos en el ciberespacio suelen apoyarse en *babalawos* y santeros que dicen ser cubanos con experiencia religiosa o iniciados en la Isla<sup>35</sup>.

La necesidad de buscar nuevos paradigmas y formas de retroalimentación espiritual, unida a una revalorización a nivel global de las tradiciones orientales y un marcado interés por introducir las en Cuba, contribuyeron a la expansión de manifestaciones del *new age*. En la apropiación de dichas manifestaciones y sus prácticas, algunas estimuladas por instituciones del Ministerio de Salud Pública, incidieron tanto su condición de tradiciones milenarias como sus efectos terapéuticos. En el lenguaje cotidiano del cubano se han vuelto frecuentes palabras como *chakras* y energía, asociadas con lecturas globales, donde se equipara lo tradicional oriental con lo científico. En este mismo sentido, actores religiosos buscan complementación en algunas prácticas como el *reiki*.

Los cambios religiosos que concurren con los de otras esferas de la realidad cubana hacen emerger tensiones entre las ortodoxias ancladas en la sociedad y las interpretaciones y prácticas transformadoras de grupos locales específicos. Al respecto, comenzaron a circular criterios sobre la autenticidad en cada una de las expresiones religiosas y grupos. En este proceso no han faltado pugnas por el poder simbólico y religioso.

Para unos, la autenticidad se sitúa en la dicotomía local-global. Surgen así discursos dirigidos a defender lo local, lo propiamente cubano, frente a las crecientes influencias religiosas externas tales como el incremento de la injerencia de iglesias evangélicas norteamericanas

---

34 Algunos de estos sitios son: <[www.afrocubaweb.com](http://www.afrocubaweb.com)>, <[www.babalawocubano.com/paginas/Home.htm](http://www.babalawocubano.com/paginas/Home.htm)>, <[www.batadrums.com/background/cuba.htm](http://www.batadrums.com/background/cuba.htm)>, <[www.folkcuba.com/bocollectserieswhol.html](http://www.folkcuba.com/bocollectserieswhol.html)>, <[www.hihavana.com/kariosha/Pages](http://www.hihavana.com/kariosha/Pages)>, <[www.education.miami.edu/ep/LittleHavana/Santeria/santeria.html](http://www.education.miami.edu/ep/LittleHavana/Santeria/santeria.html)>, <[www.education.miami.edu/](http://www.education.miami.edu/)>, entre otros.

35 FolkCuba, por ejemplo, oferta instrumentos y objetos cuyo sello de garantía es su supuesta confección en la Isla.

o la impronta de los Nuevos Movimientos Religiosos. Otros discursos se enmarcaron en el fortalecimiento de las conexiones o lazos de dependencia más estrechos con las estructuras de origen o aquellas a las cuales se subordinan. Salen a la luz viejos y nuevos fundamentalismos y cobran fuerza tendencias conservadoras. Para otros, los criterios de autenticidad se desarrollaron en el interjuego de los distintos actores a nivel local. De este modo, se adoptan posiciones de acuerdo a lo interpretado como mayor o menor apego a tradiciones culturales del país, a prácticas religiosas tradicionales en grupos e instituciones religiosas o al legado de los de más experiencia religiosa.

En este contexto, adquiere mayor relevancia el uso de símbolos y objetos religiosos para identificarse ante una multiplicidad de opciones religiosas. Hacer visibles collares, atributos diversos, cruces, manifestaciones corporales, mensajes escritos o verbales o asumir el rescate de lo tradicional habla de sentidos de pertenencia, de liberación de prejuicios, de una mayor integración de lo religioso a la espiritualidad y cultura y del deseo de algunos de “querer parecer” en medio de un batallar por espacios económicos y religiosos.

Mientras las religiones locales de Cuba nutren las ofertas religiosas de países europeos y latinoamericanos, comienzan a su vez a mezclarse en la Isla símbolos y representaciones de carácter esotérico. Algunas interpretadas como tradicionales entran a formar parte de los procesos de conservación y cambio.

Las distintas representaciones acerca de lo auténtico y tradicional no pueden desvincularse de los procesos sociales transnacionales y de los actores sociales imbricados en ellos.

## **DISCURSOS AFRICANISTAS**

Según estudiosos en México, a inicios de los noventa, para los practicantes de la santería y el palo en ese país, haberse iniciado en Cuba o tener un padrino cubano constituía un signo incuestionable de prestigio. Más recientemente, las posiciones ocupadas por los cubanos en dichos espacios religiosos han sido contrarrestadas por las tendencias que le adjudican a África occidental la fuente legítima de tales religiones y desacreditan a Cuba por las transformaciones surgidas en el contexto de la diáspora. De esta manera, un número mayor de mexicanos miran a Nigeria y a los naturales de ese país para realizar sus ceremonias y buscar conocimientos.

En Miami, los cubanos lograron expandir la santería en medio de las presiones de una sociedad conservadora, apegada a una fuerte herencia protestante y marcada por el empuje recibido por el catolicismo luego de las primeras oleadas de emigrados cubanos. Fueron los cubanos quienes crearon las primeras iglesias y grupos en busca de la legitimación de esta religión y los que lograron levantar la prohibición del sacrificio de anima-

les al ganar el juicio contra la municipalidad de Hialeach en 1993. Paradójicamente, ganan terreno en esa ciudad, incluso entre cubanos, discursos que niegan las raíces cubanas de la santería. Las posiciones más extremas llegan a oponerse a todo tipo de ceremonia realizada en la Isla.

A escala global se producen y circulan representaciones sobre las religiones de origen africano, asociadas a discursos sobre la negritud y a lecturas de la revalorización del continente africano basadas en la reappropriación territorial, sin sopesarse que no todos los iniciados en tales religiones son negros y que lo territorial es una construcción simbólica no necesariamente en correspondencia con el espacio físico.

Durante el 8º Congreso Mundial Yoruba, celebrado en La Habana en el verano de 2003, la importancia otorgada a África en los discursos actuales y en la reconstrucción de la identidad de los practicantes de la santería e *Ifa* se hizo evidente. El punto de venta más atrayente fue el de la embajada nigeriana, con trajes y símbolos típicos africanos. El uso de atributos relacionados con África fue en aumento durante los días del evento. Las salas que lograron aglutinar mayor número de personas fueron aquellas con presencia de los grupos nigerianos. Los llamados discursos reaffricanistas predominaron en gran parte de los asistentes extranjeros y se reafirmó el papel de la elite nigeriana a la cabeza de estos congresos desde los años ochenta. El 9º Congreso, organizado en Miami en 2004, se planteó desde su convocatoria la problemática de la herencia africana y la revalidación de estas raíces.

En distintos países sin tradición en estas religiones crecen los cursos sobre lengua y cultura *yoruba*, se organizan conferencias y eventos para rectificar supuestas desviaciones en las prácticas, y se promueve el contacto con los religiosos nigerianos o las visitas a África. Son miles las páginas en Internet dirigidas a fortalecer el carácter africano de estas religiones en detrimento de los sincretismos, y han surgido organizaciones internacionales con el objetivo de rescatar lo africano.

Estos no son simples ejemplos escogidos al azar. Muestran la magnitud de representaciones étnicas presentes en discursos de organismos internacionales, la incidencia del lenguaje de segmentación racial propio de la sociedad norteamericana y los intentos de una elite por convertir la religión de los *orishas* en religión universal con centro en el país *yoruba*. Identificar quiénes forman parte de esta elite y quiénes influyen en la conformación de un sentido común en torno a la necesidad de la reunificación resulta pertinente para comprender las propuestas ideológicas que encaran tales procesos.

Las ideas de unificación provienen de grupos de nigerianos, residentes en su mayoría en EE.UU., que han ocupado puestos o mantienen estrechos contactos con el gobierno nigeriano y norteamericano. Algunos son académicos en universidades norteamericanas y dictan

conferencias en universidades y organizaciones europeas. Cuentan con sus páginas web y algunos son asesores de programas y proyectos de organismos internacionales vinculados a comunidades negras de América Latina. Estos actores se apoyan en otros de carácter transnacional como la UNESCO, ONG y fundaciones, instituciones nacionales como universidades y dependencias estatales, y grupos religiosos y asociaciones culturales locales.

En la práctica, no existen condiciones para una religión universal de este tipo, pero las representaciones sociales asociadas sustentadas en apuestas políticas han impactado los contextos nacionales en alguna medida y fungen como estímulos para el establecimiento e intensificación de redes transnacionales y la conformación de ciertos sentidos comunes en torno a la validación de lo que pudiera considerarse el *imperio de los centros de poder de la cultura yoruba*. Esto no significa que los contextos locales y nacionales se subordinen a tales tendencias globales, ni que las religiones en cada uno de los países se reconstruyan o redireccionen por los actores globales.

Si bien unos interpretan el llamado a una religión *yoruba* universal como la posibilidad de unidad de todos los creyentes con independencia de raza y nacionalidad, otros en cambio lo mezclan con las minorías étnicas y raciales, entretejiéndose vínculos entre la lucha contra la discriminación a la raza negra y el rescate de las raíces africanas.

El debate étnico y racial trasladado a Cuba es reapropiado y resignificado de distintas maneras. Existe coincidencia en el origen africano de religiones como el *palo monte*, la santería e *Ifa*, mas el diapasón de lecturas y representaciones es diverso. Es común el respeto hacia la ciudad de Ile Ife y hacia la elite nigeriana detrás de muchos de los discursos africanistas, con la cual se han intensificado las conexiones en los últimos años.

Un grupo de creyentes se niega a aceptar los discursos de reafricanización, argumentando un conflicto con la nacionalidad cubana y la cubanía de estas religiones. En su interior se distinguen quienes sólo miran a África como la fuente y rechazan toda influencia africana en la actualidad; los hay quienes reconocen la importancia de recuperar ciertos elementos de la cultura *yoruba*, pero legitimando los cambios en el contexto de la diáspora; otros critican la relación de estas religiones con la problemática racial; y otros asumen este debate como ajeno a la cultura cubana apoyándose en ideas como injerencia, poder de las elites o desarrollo diferente de estas religiones en Cuba en comparación con otros países.

La heterogeneidad igualmente caracteriza a los grupos de creyentes que se han replanteado la africanidad de estas religiones como camino indispensable para rescatar las raíces perdidas. Algunos se han dado a la tarea de profundizar en la historia de estas religiones en el continen-

te africano y en sus prácticas originarias; buscan información sobre las prácticas de los africanos en la actualidad y se adentran en el mundo de lo *yoruba* para entender mejor el sentido de estas religiones. El resultado es observable en los cambios introducidos en las ceremonias.

Otras interpretaciones han conducido a formar representaciones de tierras africanas en Cuba<sup>36</sup>. Existen quienes ya han viajado a África para reiniciarse y otros sueñan con hacerlo. Los objetos y símbolos africanos son cada vez más valorados por distintos grupos para legitimar sus prácticas. Ciertos grupos se apoyan en actitudes discriminatorias hacia los negros aún no borradas de la cotidianidad para revalidar un retorno simbólico a África.

Con independencia de la extensión o no de cada una de las posiciones, estos discursos muestran la interconexión con las propuestas ideológicas que circulan en las redes transnacionales, y actúan incentivando la superación de los creyentes y la unificación de estos, o como motivo de discrepancias y conflictos, percibidos con mayor intensidad entre algunos de los grupos principales.

Discursos sobre la problemática racial, particularmente sobre *la negritud*, como camino para rescatar raíces y buscar una mayor igualdad social también se han producido en actores religiosos cristianos. Desde hace algunos años, la llamada *teología negra* se encauza en tal dirección. Aunque han surgido iniciativas como la de la International Association on Black Religions and Spiritualities, que no circunscriben lo negro al color de la piel, sino a la lucha de los desposeídos y marginados, no son pocos los que reducen las desigualdades a la discriminación racial hacia los negros.

El análisis de los discursos africanistas o sobre la negritud debe considerar la fuerza adquirida en las complejas condiciones de los noventa por los movimientos sociales de minorías raciales y movimientos africanistas en América Latina, además de la relevancia del componente étnico en los discursos en boga en EE.UU., en correspondencia con la idea de nación norteamericana constituida sobre la base de unidades étnicas segmentadas, segregadas, jerarquizadas y enfrentadas de acuerdo con la polaridad originaria de blancos y negros (Hollinger, 1995).

## A MODO DE CONCLUSIONES

No existen dudas sobre la dimensión de los lazos transnacionales en todas las expresiones y manifestaciones religiosas y sus posibilidades de fortalecerse aún más en el marco de los constantes procesos de cambios nacionales e internacionales. Las redes establecidas buscan perpetuación, consolidación y extensión de sus actividades, en las que lo sociopolítico no queda excluido.

---

36 Fank Ogbeshe Ogkeché fundó Iletuntun a inicios de la década del 2000.

Lo local y nacional no pueden comprenderse sin considerar lo transnacional, y cada vez deben tenerse más en cuenta estas interrelaciones para analizar las distintas propuestas ideológicas de instituciones y organizaciones religiosas. Ello no significa la pérdida de sentido de lo nacional o la crisis de las identidades y culturas nacionales, aunque está claro el carácter agresivo e incultural de algunos mensajes de circulación global.

Las repercusiones de las conexiones transnacionales religiosas encierran múltiples paradojas que impiden ser reducidas a la idea de penetración neoliberal o ideología capitalista. El tejido de las redes transnacionales es complejo y en el caso de Cuba muchas veces resulta difícil identificar todos los actores interactuantes, entre otras razones por las motivaciones políticas que pueden tener algunos de ellos.

El estudio de las redes no puede obviar la transversalidad de las mismas. Vale decir que lo que suceda en un nudo de la red puede afectar a otro. Los conflictos y tensiones entre distintos grupos vinculados pueden llegar a afectar de alguna manera a otros, lo que debe considerarse al abordar las distintas representaciones de los grupos religiosos y sus acciones en la sociedad.

No debe perderse de vista que los actores religiosos cubanos participantes de las redes transnacionales tienen referentes territoriales simbólicos no necesariamente coincidentes con el espacio geográfico de la Isla. Se ha demostrado que ciertos sentidos comunes en torno a ideas sociopolíticas significativas están incidiendo en el escenario religioso cubano, aun cuando las condiciones de Cuba le impongan un ritmo y sentido diferentes que pueden llegar a ser totalmente de oposición al poder hegemónico mundial.

La pugna por el poder y la competencia en el plano religioso forma parte de la lucha en el campo de las ideas característica de nuestros tiempos. Ortodoxias y propuestas de cambios se enfrentan en las dinámicas transnacionales y pueden llegar a expresarse en enfrentamientos entre grupos religiosos y extenderse a otros interactuantes en la red.

Aunque han sido abordados sólo algunos ejemplos de discursos religiosos construidos en la interacción de actores locales, nacionales, regionales y transnacionales, existen otros no menos relevantes como aquellos vinculados con la Teología de la Prosperidad, cuyo axioma central consiste en concebir a la fe como principio activo con existencia *per se*, que debe ser utilizada para producir riquezas independientemente del contexto sociocultural del creyente. Estas ideas han comenzado a penetrar estimulando el deseo de alcanzar bienestar económico y acumular capital.

Algunos de los discursos que se producen y circulan globalmente en la actualidad constituyen intentos de globalizar la pasividad, el

descomprometimiento social, las actitudes evasivas y la desatención a las lealtades nacionales.

Las ideas relacionadas con la prosperidad, propuestas de inculturación y otros discursos asociados a ideas neoliberales han desencadenado conflictos al entrar en contacto con el medio religioso cubano. Por un lado, se encuentra lo atrayente de algunas de las propuestas y la disponibilidad de más recursos económicos en una coyuntura de búsqueda de alternativas económicas y espirituales en el país. Por otro, la resistencia de iglesias y grupos religiosos ante lo considerado como amenaza para la estabilidad social y religiosa. Es de suponer la diversidad de posiciones dentro de esta resistencia y la no coincidencia en la interpretación de lo local o nacional frente a los flujos globales.

La solución no radica en el aislamiento de los grupos religiosos, imposible ante la dimensión de los procesos globalizadores, que tienen variadas dimensiones y efectos, sino en conocer cuáles son las propuestas ideológicas e ideas sociopolíticas en juego, quiénes son los actores sociales y las motivaciones de estos en las redes transnacionales. Además, no deben descartarse las repercusiones de las conexiones a través de las fronteras en el diálogo nacional e interreligioso, en la comunicación con la emigración y en la extensión de la solidaridad entre los pueblos.

Más que arribar a conclusiones, este trabajo me impone la continuidad de un estudio con muchos retos por delante y mucho por desentrañar.

## BIBLIOGRAFÍA

- Alonso, Aurelio 2002 *Iglesia y política en Cuba* (La Habana: Caminos).
- Appadurai, Arjun 1995 "Disjuncture and difference in the global cultural economy" en Featherstone, Mike (ed.) *Global culture, nationalism, globalization and modernity* (Londres: Sage).
- Appadurai, Arjun 1996 *Modernity at large. Cultural dimensions of globalization* (Minneapolis: University of Minnesota Press).
- Appadurai, Arjun 2001 "Grassroots globalization and the research imagination" en *Globalization* (Durham: Duke University Press).
- Cárdenas, Víctor Hugo 1998 "Cambios en la relación entre los pueblos indígenas y los estados en América Latina" en Alta, V.; Iturralde, D. y López-Bassols, M.A. (comps.) *Pueblos indígenas y Estado en América Latina* (Quito: Abya-Yala).
- Castells, Manuel 1998 *La era de la información. El poder de la identidad* (Madrid: Alianza) Vol. 2.



- CIPS 2000 *Religión y cambio social en los 90* (La Habana).
- Collignon, Mario 2005 “Las religiones afroamericanas en México” en Díaz, Elizabeth y Masferrer, Elio (eds.) *Religiones afroamericanas y las identidades en un mundo globalizado* (La Habana: Coloquio Internacional de Religión y Sociedad).
- De La Torre, Carolina 2001 *Las identidades. Una mirada desde la psicología* (La Habana: Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello).
- Diócesis de Pinar del Río 2003 “Editorial” en *Revista Vitral* (Pinar del Río) Año X, N° 65, julio-agosto.
- Domenech, Eduardo 2007 “El Banco Mundial en el país de la desigualdad. Políticas y discursos neoliberales sobre diversidad cultural y educación en América Latina” en Grimson, Alejandro (comp.) *Cultura y neoliberalismo* (Buenos Aires: CLACSO).
- Ebaugh, H. y Chafetz, J.S. 2000 *Religion and the new immigrants* (Nueva York: Alta Mira).
- García Canclini, Néstor 1990 *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad* (México DF: Grijalbo).
- García Canclini, Néstor 1995 *Consumidores y ciudadanos: conflictos multiculturales de la globalización* (México DF: Grijalbo).
- García, Jesús “Chucho” 2001a “Comunidades afroamericanas y transformaciones sociales” en Mato, Daniel (comp.) *Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización* (Buenos Aires: CLACSO).
- García, Jesús “Chucho” 2001b “Deconstrucción, transformación y construcción de nuevos escenarios de las prácticas de la afroamericanidad” en Mato, Daniel (comp.) *Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización 2* (Buenos Aires/Caracas: CLACSO).
- Gergen, K. 1992 *El yo saturado. Dilemas de identidad en el mundo contemporáneo* (Barcelona: Paidós).
- Giddens, A. 1990 *The consequences of modernity* (Stanford: Stanford University Press).
- Giddens, A. 1991 *Modernity and self-identity, self and society in the late modern age* (Cambridge: Polity Press).

- Goiri, Olatz 2003 “Cuba y el universo virtual. Modificaciones generadas en el binomio Ocha-Ifa por la expansión religiosa”, Tesis de Doctorado, Facultad de Filosofía e Historia, Universidad de La Habana, La Habana.
- Gutiérrez, Thais 2005 “Políticas de alivio a la pobreza. La construcción transnacional de representación de una idea” en Mato, Daniel (comp.) *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización* (Caracas: Universidad Central de Venezuela).
- Hernández, Jorge 1997 “Clima político e intolerancia en el Miami cubano en los 90” en *Emigración cubana* (La Habana: Anuario CEAP).
- Hollinger, D. 1995 *Postethnic America. Beyond multiculturalism* (Nueva York: Basic Books).
- Hopenhayn, Martín 2001 “¿Integrarse o subordinarse? Nuevos cruces entre política y cultura” en Mato, Daniel (comp.) *Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización* (Buenos Aires: CLACSO).
- Houtart, F. y Polet, F. 2002 *El otro Davos. Globalización de resistencias y de luchas* (La Habana: Ciencias Sociales).
- Huenchulaf Cayuqueo, Mauricio 1998 “La temática indígena en el concierto internacional” en Alta, V.; Iturralde, D. y López-Bassols, M.A. (comps.) *Pueblos indígenas y Estado en América Latina* (Quito: Abya-Yala).
- Ianni, Octavio 1996 (1995) “Sociología de la globalización” en *Teorías de la globalización* (México DF: Siglo XXI).
- Levitt, P. 1998 “Local-level global religion: the case of US-Dominican migration” en *Journal for the scientific study of religion*, N° 37.
- Mahler, S. y Hansing, K. 2005 “Toward a transnationalism of the middle. How transnational religious practices help bridge the divides between Cuba and Miami” en *Religion and identity in the Americas. Latin American Perspectives* (California) Vol. 32, N° 1.
- Maldonado Fermín, Alejandro 2005 “Instituciones clave en la producción y circulación de ideas neoliberales en Venezuela” en Mato, Daniel (comp.) *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización* (Caracas: Universidad Central de Venezuela).
- Martín Barbero, Jesús y Ochoa Gautier, Ana María 2005 “Políticas de multiculturalidad y desubicaciones de lo popular” en Mato, Daniel

- (comp.) *Cultura, política y sociedad: perspectivas latinoamericanas* (Buenos Aires: CLACSO).
- Martín, C.; Perera, M. y Díaz Pérez, M. 1996 “La vida cotidiana en Cuba. Una mirada psicosocial” en *Revista Temas* (La Habana) N° 7.
- Martín, Consuelo 1997 “Identidad y subjetividad en la emigración cubana” en *Emigración cubana* (La Habana: CEAP/Universidad de La Habana).
- Martín, Consuelo et al. 1998 “Trabajo, ciencia, emigración y tolerancia en la subjetividad cubana de los noventa en emigración cubana” en *Emigración cubana* (La Habana: Universidad de La Habana).
- Mato, Daniel 2001 “Producción transnacional de representaciones sociales y transformaciones sociales en tiempos de globalización” en Mato, Daniel (comp.) *Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización* (Buenos Aires: CLACSO).
- Mato, Daniel 2003 “Para des-fetichizar la globalización: una aproximación político-cultural a las prácticas de los actores sociales en los procesos de globalización contemporáneos” en Puyo, Gustavo Adolfo (ed.) *Mitos y realidades de la globalización* (Bogotá: Universidad Nacional).
- Mato, Daniel 2004a (2001) *Actores globales, organizaciones indígenas, antropólogos y otros profesionales en la producción social de representaciones de “cultura y desarrollo” en el Festival of American Folklife de la Smithsonian Institution* (Caracas: CIPOST/FACES-Universidad Central de Venezuela).
- Mato, Daniel 2004b “Actores globales, redes transnacionales y actores locales en la producción de representaciones de ideas de sociedad civil” en Mato, Daniel (comp.) *Políticas de ciudadanía y sociedad civil en tiempos de globalización* (Caracas: Universidad Central de Venezuela).
- Mato, Daniel 2004c “Políticas de ciudadanía y sociedad civil en tiempos de globalización” en Mato, Daniel (comp.) *Políticas de ciudadanía y sociedad civil en tiempos de globalización* (Caracas: Universidad Central de Venezuela).
- Mato, Daniel 2005 “Redes de ‘think tanks’, fundaciones privadas, empresarios, dirigentes políticos, economistas, periodistas y otros profesionales en la promoción de ideas (neo)liberales a escala mundial” en Mato, Daniel (comp.) *Políticas de economía, ambiente y*

*sociedad en tiempos de globalización* (Caracas: Universidad Central de Venezuela).

Mijares, María 2004 “Ciudadanía, sociedad civil, redes sociales o el constante reacomodo a los nuevos términos. ¿Debemos aprender a hablar de nuevo?” en Mato, Daniel (comp.) *Políticas de ciudadanía y sociedad civil en tiempos de globalización* (Caracas: Universidad Central de Venezuela).

Mittelman, J. 2000 *The globalization syndrome: transformation and resistance* (Princeton: Princeton University Press).

Monasterios, Gloria 2003 “Abya Yala en Internet: políticas comunicativas y representaciones de identidad de organizaciones indígenas en el ciberespacio” en Mato, Daniel (comp.) *Políticas de identidades y diferencias sociales en tiempos de globalización* (Caracas: Universidad Central de Venezuela).

Muyuy, Gabriel 1998 “Nuevas estrategias para generar voluntad política de los estados” en Alta, V.; Iturralde, D. y López-Bassols, M.A. (comps.) *Pueblos indígenas y Estado en América Latina* (Quito: Abya-Yala).

Pardo, Mauricio 2001 “Escenarios organizativos e iniciativas institucionales en torno al movimiento negro en Colombia” en Archila, Mauricio y Pardo, Mauricio (eds.) *Movimientos sociales, Estado y democracia en Colombia* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia/Instituto Colombiano de Antropología).

Perera, Maricela 2005 “Sistematización crítica de la teoría de las representaciones sociales”, Tesis de Doctorado, Facultad de Psicología, Universidad de La Habana, La Habana.

Perera Pintado, Ana Celia 2003 “Oleadas migratorias, religión e identidad cubana” en *Revista Convergencias* (México DF: Universidad Autónoma del Estado de México) N° 32.

Perera Pintado, Ana Celia 2005 “Religion and Cuban identity in a transnational context” en *Religion and identity in the Americas. Latin American Perspectives* (California) Vol. 32, N° 1.

Perera Pintado, A.C. y Pérez, Ofelia 2004 “Significación de la religión en la actualidad cubana” en *Reflexiones sobre la sociedad cubana actual* (La Habana: Ciencias Sociales).

Perera Pintado, Ana Celia; Jiménez, S. y Aguiar, A. 2004 *Arquidiócesis de Miami: proyecciones sociopolíticas y representación de lo cubano* (La Habana: CIPS).

- Piqueras, Andrés 1997 *Conciencia, sujetos colectivos y praxis transformativas en el mundo actual* (Madrid: Sodepaz).
- Portes, Alejandro; Guarnizo, Luis y Landolt, Patricia 1999 "The study of transnationalism: pitfalls and promise of an emergent research field" en *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 22, N° 2, marzo.
- Ritzer, G. 2000 *The McDonalizacion of society* (Thousand Oaks: Pine Forge Press).
- Robertson, Roland 1992 *Globalization: social theory and global culture* (Londres: Sage).
- Rudolph, Susanne y Piscatori, James (eds.) 1997 *Transnational religion and fading states* (Boulder: Wetsview Press).
- Segato, Rita 1997 "Formaciones de diversidades: nación y opciones religiosas en el contexto de la globalización" en *THULE. Rivista italiana di studi americanistici*, N° 2-3.
- Vazquez, Manuel 1998 "Religious pluralism, identity and globalization in the Americas" en *Religious Studies Review* (Gainesville).
- Vazquez, Manuel 1999 "Toward a new agenda for the study of religion in the Americas" en *Journal of interamerican studies and world affairs* (Miami: University of Miami Press).
- Vazquez, Manuel y Williams, Philip 2005 "The power of religious identities in the Americas" en *Religion and identity in the Americas. Latin American Perspectives* (California) Vol. 32, N° 1.
- Yúdice, G. 2002 *El recurso de la cultura. Usos de la cultura en la era global* (Barcelona: Gedisa).



Juana Berges\*

## ENTRE LA ORTODOXIA Y LOS CAMBIOS UN ANÁLISIS DEL PENTECOSTALISMO EN CUBA

LA EVOLUCIÓN DEL MOVIMIENTO PENTECOSTAL en Cuba muestra similitudes así como peculiaridades con respecto al resto de América Latina y el Caribe. En los últimos cuarenta y cinco años, la principal diferencia que lo distingue estriba en haber vivido, de modos variados, la experiencia de un proyecto socialista del que ha sido testigo y protagonista como parte de la sociedad.

El propósito que guía este trabajo es mostrar cambios relevantes producidos en una de las formas de religiosidad de la Isla quizás menos divulgada y hasta hace sólo dos décadas muy poco significativa.

Cuando el pentecostalismo se insertó en el cuadro religioso nacional, ya entrado el siglo XX, lo hizo en condiciones de aguda competencia con otras creencias, prácticas e instituciones eclesióásticas. Hasta aquel entonces, el escenario de la espiritualidad religiosa fue conformándose, destacándose en él dos características básicas: su diversidad y el sincretismo cuajado al calor de un proceso en el que intervinieron diferentes raíces, pero sobre todo los componentes español y africano. El catolicismo impuesto por el dominador ibérico, por su cercanía al llamado catolicismo popular, propició síntesis posteriores. A su vez, los africanos traídos por la fuerza de la esclavitud dieron un decisivo

\* Investigadora y fundadora del Departamento de Estudios Sociorreligiosos del Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas (CIPS), Cuba.

aporte a la cultura a pesar de prejuicios y discriminaciones. Sus religiones, específicamente, trascendieron el período de explotación esclavista y se extendieron en el tejido social de manera creativa. Tanto en la inserción de lo español como de lo africano estuvo presente la pluralidad expresiva de un conjunto de culturas de distintos pueblos, lo que hacía más relevante, ya desde entonces, la multiculturalidad de la que procedemos.

Otras contribuciones se habían sumado, entre ellas, expresiones de religiosidad asiática y el vodú, traídos respectivamente por trabajadores chinos y haitianos, así como el judaísmo, incorporado por inmigrantes hebreos procedentes de Europa y Norteamérica. El espiritismo se diseminó en cuantía considerable desde su entrada al país a mediados del siglo XIX. Igual que este, el protestantismo llegó desde Estados Unidos. En ese escenario se destacaba y destaca una religiosidad alejada de instituciones reguladoras, con manifestaciones más bien espontáneas, plena de cultos, devociones y peregrinaciones. En ella, las personas enlazan diferentes símbolos aportados por el catolicismo, las religiones de origen africano y la imaginación esperando que sus problemas cotidianos sean solucionados con la ayuda generosa y milagrosa de sus protectores.

La entrada del protestantismo tradicional e histórico<sup>1</sup> había sido obstaculizada por una España colonial que repelía cualquier intento de erosión del monopolio católico. Las primeras iglesias no romanas fueron organizadas, en la última parte del siglo XIX, por cubanos que residían en EE.UU. Se les ha calificado de *misioneros patriotas* por la contribución que dieran a la contienda bélica contra la metrópoli española articulando su fe cristiana y sus ideales independentistas.

La intervención norteamericana en la guerra (1898) marcó el inicio de la ofensiva para el asentamiento masivo del protestantismo. Los nacionales fueron desplazados de sus puestos de dirección, y el desarrollo de las denominaciones quedó en manos extranjeras y bajo control directo de las Juntas de Misiones Domésticas, lo que hizo patente que, también en ese aspecto, la Isla era considerada parte del territorio de Estados Unidos. Se insertó un cristianismo dependiente del modelo norteamericano e igual a este en formas y contenidos. De ahí que la población lo asimiló como lo importado, extraño, al punto que en el lenguaje popular las organizaciones eclesiales que se creaban fueron definidas en conjunto como *iglesias americanas* y *colegios americanos*. Estos cen-

---

<sup>1</sup> Los estudios del protestantismo en Cuba consideran dos grandes vertientes a partir de su origen en determinadas condiciones histórico sociales, los elementos doctrinales y el pensamiento religioso que les es característico: el tradicional o histórico y el tardío. En la segunda vertiente ubicamos a las iglesias pentecostales.



tros educacionales constituyeron la principal vía de socialización del protestantismo histórico<sup>2</sup>. Alcanzaron alto prestigio por sus avanzados métodos de enseñanza y la formación integral que proporcionaban a los alumnos, pero a ellos sólo podía acceder una minoría de la población. El doctor Rafael Cepeda, uno de los decanos del protestantismo cubano, ha dicho: “Cuba heredó de los misioneros las ideas de su particular formación teológica, sus estructuras eclesiales, su himnología, su estilo de predicación y aun las líneas arquitecturales de sus templos evitándose así una expresión nativa de la fe cristiana como parte de una cultura nacional” (Cepeda, 1986: 76). En un país caracterizado por formas religiosas ya enraizadas, la tendencia del protestantismo a no vincularse a la cultura nacional le impidió avances numéricos significativos.

Estrenada en los albores del siglo XX, la República neocolonial vio a la Iglesia Católica recuperar privilegios, a los protestantes diversificarse con sus heterogéneas organizaciones, prácticas, creencias y comportamientos, mientras se extendían otras formas de espiritualidad religiosa, incluido el fervor hacia las de ascendencia africana y las llamadas devociones del pueblo, no por sumergidas menos fuertes en el entramado social.

La primera Constitución republicana, de claros avances y alcances, dispondría en el plano religioso (artículo 26) la separación de la Iglesia y el Estado (que no podrá subvencionar ningún culto) y “la libre profesión de toda las religiones, así como el ejercicio de todos los cultos”, añadiendo una frase que legitimaba a católicos y protestantes y dejaba clara la discriminación hacia el resto de las expresiones: “sin otra limitación que el respeto a la moral cristiana y al orden público” (Pichardo, 1969: 74).

A pesar de su estilo anglosajón y su alejamiento de patrones culturales nacionales, las iglesias evangélicas, en su paulatino avance, fueron acogiendo una diversidad de sectores sociales a quienes dieron atención pastoral y transmitieron enseñanzas y valores, mostrando mayor amplitud en su composición que la Iglesia Católica. La cercanía a sectores humildes se profundizaría notablemente con el pentecostalismo.

Surgido en Estados Unidos a fines del siglo XIX, el pentecostalismo se extendió, de manera rápida, por distintos países del continente. Existen referencias de visitas realizadas a Cuba por representantes de

---

<sup>2</sup> En sus excelentes siete ensayos, José Carlos Mariátegui (1962: 173) apreció que lo protestante en Latinoamérica no consigue penetrar por obra de su poder espiritual y religioso sino de sus servicios sociales. El análisis guarda su efectividad para la época y la extensión del protestantismo tradicional. El desarrollo del movimiento pentecostal adicionó luego otras características y el escenario se ha hecho aún más complejo con los llamados Nuevos Movimientos Religiosos.

iglesias de este tipo durante los primeros años de la pasada centuria<sup>3</sup>. Sin embargo, es común que se acepte la década del treinta como la del inicio del trabajo misionero, porque fue a partir de entonces que el pentecostalismo se diseminó a lo largo del territorio nacional a través de dos vías básicas: introducido por misioneros de Estados Unidos y en menor medida de Canadá, Jamaica y Puerto Rico; o nacido de divisiones internas y nuevas creaciones, con carácter más autónomo.

Antes del triunfo revolucionario de 1959, los pentecostales alcanzaron su mayor auge entre 1949 y 1958 con la ayuda de campañas de sanidad y evangelísticas. Disponían, además, de la radio y de publicaciones que les servían de medios amplificadores. Al final del período señalado reunían alrededor de 20 mil adherentes. Según puede verse, a pesar de las expectativas despertadas por su culto, donde se podía dar rienda suelta a las emociones y encontrar alivio a situaciones sin salida, el pentecostalismo no había logrado hacerse notar suficientemente.

Los lugares de culto comenzaron a crearse en los barrios más pobres de las áreas urbanas y en zonas rurales y semi-rurales donde era difícil encontrar otras organizaciones eclesiales. Con frecuencia, los pastores comenzaban a realizar sus prédicas bajo carpas o en pequeños locales, también al aire libre, captando feligresías de escasos o nulos recursos económicos y bajo nivel educacional. En consecuencia, las congregaciones quedaban conformadas por individuos de los sectores más humildes, sobre todo trabajadoras domésticas, subempleados, desempleados y amas de casa. Con excepción se acercaban personas de nivel educacional medio y en proporción casi nula personas de nivel alto o superior.

Tal vez la autonomía de algunos grupos y rasgos que son propios del movimiento pentecostal favorecieron el acercamiento a personas que canalizaban su fe religiosa dentro de formas populares. La acción de la sanidad divina podía ser recibida como alternativa ante las enfermedades, especialmente en regiones huérfanas de centros hospitalarios y personal especializado, donde las creencias habían asimilado

---

3 Maruja Olmos ofrece el dato de un trabajo misionero que no trascendió, desarrollado por aquella época en las ciudades cubanas de Cárdenas y Trinidad (Olmos Muñoz, 1952: 10). A su vez, Marco Antonio Ramos, en su detallado estudio sobre el protestantismo cubano, nos habla de un grupo misionero enviado a la Isla en 1902 por la Misión Pentecostal con sede en Nashville, EE.UU. Aclara que este formaba parte del llamado movimiento de santidad y que finalmente se unió a la Iglesia del Nazareno, ubicándolo como precursor en Cuba de la referida denominación. Ramos también ofrece información sobre la visita realizada por un evangelista norteamericano de la Iglesia de Dios de Cleveland, Tennessee, de nombre Sam C. Perry, quien no *estableció iglesias*. Además, se refiere a la misionera de la Asamblea de Dios, May Kely quien en la década del veinte organizó reuniones evangelísticas en carpas levantadas en la provincia de La Habana. Una visita la realizó junto con Ana Sanders, de origen danés (Ramos, 1986: 321).

prácticas similares, generalmente a través del espiritismo y el prestigio de curanderos locales. Aunque el pentecostalismo no tuvo ni tiene por objetivo –al menos por lo que declaran sus líderes– aproximarse a las expresiones y devociones de más relevancia en la población, algunas de sus manifestaciones abren paso a la formación de puentes de continuidad –asociativos y sustitutivos– con relación a la cultura religiosa de mayor incidencia en el país. Esto ha ejercido un claro papel en su más reciente crecimiento.

Los aspectos doctrinales esenciales del pentecostalismo que le confieren un estilo propio y permiten a practicantes y estudiosos referirse a las iglesias del tipo pentecostal o al llamado movimiento pentecostal dentro del mundo protestante son la conversión, el bautismo del Espíritu Santo, la sanidad divina y el segundo advenimiento de Cristo (sintetizado a menudo en la frase *Cristo sana, salva, bautiza en el Espíritu y viene otra vez*).

La conversión es la disposición de la persona a ser transformada por Dios a través de la acción del Espíritu Santo. Representa un cambio hacia otra forma de vivir fundada en el momento expedito de convertirse. El individuo, por lo común, afirma reconocer que ha sido revalorizado gracias al poder del Espíritu y al apoyo de sus hermanos de congregación, lo que hace más sólida su incorporación al grupo religioso.

Para alcanzar el Reino y ser salvos (la salvación es un estado de búsqueda permanente), el pentecostalismo ha exhortado a alejarse de *las cosas del mundo*, lo que dificulta asociaciones con una actitud social participativa. El mundo es identificado como el lugar de los vicios y pecados regularmente representados desde una perspectiva individual (hábito de fumar y consumir bebidas alcohólicas, pecados de la carne). En indagaciones realizadas entre la población pentecostal de la Isla, *el mundo* ha aparecido como la referencia contraria a la iglesia, de la que los creyentes se valen para explicar la significación que le otorgan a esta última en sus vidas (mientras más graves consideran los problemas de la sociedad y la cotidianidad, más importancia adquiere la iglesia). *El mundo* y la iglesia son polos contrapuestos. La segunda es descripta, más que como institución, como espacio de bienestar que ayuda a solucionar problemas materiales y espirituales, abandonar vicios y adquirir modelos de conducta.

El bautismo del Espíritu Santo se manifiesta a través de los dones espirituales, de gracia o carismas, destacándose la glosolalia (hablar en lenguas desconocidas), la sanidad divina y la facultad de profetizar o predecir. En total se reconocen nueve dones espirituales. En Cuba, como en otros países, la señal externa o evidencia inicial por excelencia que brinda seguridad al creyente de haber recibido el bautismo del

Espíritu Santo es la glosolalia. No obstante, el don de la sanidad divina ocupa también un lugar destacado.

Los pentecostales resaltan el segundo advenimiento de Cristo tras el empeoramiento de la situación del mundo, es decir, son premilenaristas. Y fundamentalistas al realizar interpretaciones literales de la Biblia. Sin embargo, ni todos los pentecostales están atados a categorías fundamentalistas de pensamiento y acción en el sentido más amplio del término que aludimos, ni el fundamentalismo es privativo del movimiento pentecostal. Esta forma de pensamiento se manifiesta también en otras iglesias que incorporan en sus estilos, prácticas y pastorales posiciones dualistas (iglesia-sociedad, sagrado-profano, mundo-cielo). Determinadas actitudes ante la vida expresan modulaciones de fórmulas tradicionales y nuevas visiones en el pentecostalismo cubano que se han ido fortaleciendo.

Tradicionalmente el pastor en estas comunidades se formaba en la práctica con la ayuda de sus facultades carismáticas. Las direcciones eclesíásticas se basaban en el criterio de que la experiencia y las características personales eran más importantes que una educación estructurada. La exigencia de formación profesionalizada tenía, por tanto, un rango cualitativamente menor que en otras denominaciones evangélicas, aunque las agrupaciones del pentecostalismo contaban con centros de preparación. Esto condujo, junto al tipo de feligresía que reunía, a que el nivel cultural general y el específicamente teológico fueran bajos. Aquí se reconoce un nuevo aspecto donde las variaciones también han sido notables.

### **EL MOVIMIENTO PENTECOSTAL CUBANO EN MEDIO DE UN PROCESO DE CAMBIOS SOCIALES**

Las ideas pentecostales dejaron poco margen a una adecuada valoración de los males sociales durante la República neocolonial. Básicamente, se orientaba a los fieles a la búsqueda del perfeccionamiento espiritual en la espera del segundo advenimiento de Cristo, de alcanzar el Reino y ser salvados. Junto a la ausencia de compromisos sociales frente a los graves problemas nacionales, las denominaciones protestantes carecían, en general, de una referencia teológica que tuviera en cuenta la realidad cubana de la época incluso durante los momentos de mayores contradicciones y conflictos sociales.

El estilo participativo y comunitario característico del pentecostalismo se circunscribía a los marcos de la organización religiosa. Avelino González, pastor cubano fallecido en 1991, decía en una entrevista al valorar aquella situación y establecer comparaciones: “todo era puro emocionalismo, pietismo, ascetismo, y el mundo a un lado [...] Tenemos que estar en el mundo, trabajar por un mundo mejor y así es como realizaremos una misión profética pentecostal” (Álvarez, 1989: 60-61).

A título personal algunos miembros del pentecostalismo se sumaron a la lucha revolucionaria contra la tiranía batistiana adoptando posiciones políticas por encima del retraimiento de sus estructuras eclesiásticas. La figura emblemática fue Francisco Martínez Luis, joven campesino, pobre y negro, con amplio sentido de justicia social. Colaboró con el Movimiento 26 de Julio y se unió a las fuerzas del Ejército Rebelde. Después continuó en el trabajo pastoral, donde sembró nuevas proyecciones que abarcaron la unidad cristiana y el servicio a la sociedad, hasta su muerte, en un lamentable accidente ocurrido en 1975. Fue el primer pentecostal que ocupó una vicepresidencia en el Consejo de Iglesias de Cuba, el organismo ecuménico de más larga trayectoria y representatividad en el país. En conductas como la de Martínez Luis estuvo la influencia de valores incorporados al amparo de esas mismas estructuras, que eran sobrepasadas abriendo nuevas proyecciones hacia el mundo.

Las transformaciones iniciadas en 1959 por la Revolución emergente encontraron a estas iglesias inmaduras para una respuesta positiva. Al interior de las congregaciones hubo divisiones tras la euforia común despertada por el fin de un período violento. Sobrevinieron tensiones, particularmente con aquellas iglesias que protagonizaron enfrentamientos directos. Dirigencias eclesiásticas y membresías disminuyeron por las migraciones hacia Estados Unidos. Se evidenciaron retraimientos y evasiones en personas que buscaban *refugio* tras los muros de los templos, pero, al mismo tiempo, parte de la feligresía se sumó a la movilidad social de la etapa que demandaba la más fuerte implicación de los ciudadanos en tareas y organizaciones sociales. Se abrían también espacios para una mayor incorporación de la mujer, sector que alcanza una alta representatividad en las congregaciones. Las propias actitudes de algunas direcciones eclesiásticas actuaron contra sus propios intereses al favorecer opciones de abandono de la iglesia cuando esta frenaba legítimas aspiraciones sociales o provocaba reacciones de decepción al interior de la comunidad de fieles, que no podían entender la fuga de sus líderes espirituales y el constante aliento a abandonar el país.

Un pequeño grupo, saltando por encima de presiones y críticas de “poco espiritual y mundano”, se dio a la tarea de fundamentar en la fe cristiana la justeza del proceso emergente. “No teníamos una Teología de la Liberación, ni corrientes que te aclararan cuestiones, no teníamos nada de eso. Buscamos en la Biblia. Nos reuníamos y nos poníamos a estudiar aquellos textos que nos daban basamento para la opción que habíamos tomado a favor de la Revolución que comenzaba”<sup>4</sup>.

---

4 Testimonio de la pastora Esther Quintero, de la Iglesia Evangélica Pentecostal. Un proceso similar envolvió a toda la comunidad evangélica nacional.

Las diferencias de apreciación, que inevitablemente condujeron a contradicciones y desencuentros, constituyeron la génesis de un movimiento de renovación tendente a cambiar estilos de concepción de la fe y la manera de actuar del creyente en la sociedad, considerando las reales condiciones de vida de su feligresía, mayoritariamente pobre y, por tanto, principal beneficiaria de los cambios revolucionarios.

Avanzada la década del sesenta, estas iglesias se volcaron a un proceso de influencia nacional que resultó más complejo de acuerdo al grado de dependencia estructural y económica con las matrices extranjeras. Fortalecerse institucionalmente también les era vital para adaptarse a las nuevas condiciones, ya que las formas de establecimiento habían sido un tanto espontáneas tomando como base el movimiento laical y el carisma de los líderes.

No obstante, en la complejidad de los sesenta se fundaron tres entidades eclesásticas nuevas del pentecostalismo, Misiones Amplias Mundiales, Iglesia de Dios Ortodoxa e Iglesia Evangélica Pentecostal Las Buenas Nuevas, y se estableció definitivamente la Congregacional Pentecostal, que había comenzado labores en 1955, mientras otras inauguraron templos o misiones. Un hecho que no se repitió en el resto de las denominaciones.

A fines de la década del ochenta y principios de la del noventa, podían definirse, tras una lenta acción renovadora frente al tradicionalismo fundamentalista, dos grandes tendencias que se habían ido conformando en el pentecostalismo (Fariñas y Díaz, 1990). La más generalizada era la que agrupaba a quienes, sin oponerse abiertamente al proyecto revolucionario, trataban de subsistir al margen de él conservando formas tradicionales de interpretación de la fe y la actividad religiosas (pietismo, conservadurismo, ascetismo). No obstante, se apreciaba la presencia de líderes y creyentes que reconocían, a veces públicamente, logros de la Revolución, particularmente en la salud pública y en lo educativo y cultural.

La segunda y minoritaria tendencia incluía a dirigentes y laicos identificados con el proyecto cubano e incorporados a tareas y organizaciones sociales. En ellos se evidenciaba el enriquecimiento de perspectivas proporcionado por relecturas bíblicas y el contacto con corrientes progresistas del pensamiento cristiano latinoamericano. Viejas normas de conducta, que obstaculizaban un intercambio creativo con la sociedad, eran abandonadas y, como parte de ello, también posiciones sectarias hacia la sociedad y hacia otras expresiones religiosas.

Podría parecer una paradoja que la tendencia más conservadora apareciera como la mayoritaria, si se tiene en cuenta la extracción social obrera y campesina de la generalidad de la feligresía. Sin embargo, hay que considerar las dificultades enfrentadas por este tipo de

creyentes para romper esquemas de pensamiento y categorías fundamentalistas, así como los estrechos lazos y el grado de atracción que los ata a sus carismáticos pastores. Pero es necesario remarcar que, en el período más convulsivo, el efecto de la propaganda desatada acerca de la represión hacia la iglesia y los creyentes, impregnada de un espíritu anticomunista, ha sido identificado por líderes eclesiásticos como más fuerte que la influencia de las ideas religiosas más conservadoras.

Las contradicciones internas aún continúan abriendo grietas al modelo heredado de las misiones foráneas y se constatan en la mencionada inserción de un sector de estas iglesias. El pensamiento y conducta renovadores pueden ser ilustrados con las palabras de miembros del pentecostalismo, en cuyos contenidos se aprecia la aparición de formas más modernas de pensamiento y nuevos sentidos. Hablamos de “sentido” en la línea que asume Bajtín: “Llamo sentidos a las respuestas a las preguntas. Aquello que no contesta ninguna pregunta carece para nosotros de sentido. El sentido posee carácter de respuesta. El sentido siempre contesta ciertas preguntas” (Bajtín, 1985: 367-368). Desde lo religioso, esas reflexiones orientaron y motivaron prácticas diferentes con el consiguiente resquebrajamiento de viejas concepciones<sup>5</sup>.

Permanencia de un espíritu analítico y democrático en materia de reflexión ante los problemas político-sociales y económicos del mundo actual [...] La justicia social es la moneda de amor en el mundo actual [...] El Espíritu Santo nos constriñe hoy a encarnarnos en nuestra realidad social, a trabajar para que el hombre pueda tener a través de nosotros la verdadera imagen de Dios, y a luchar para que sea plenamente libre. Al despojarnos de aquellos conceptos equivocados que nos mantenían alienados del mundo y su problemática, comprobamos que la operación de los dones carismáticos y el derramamiento del Espíritu Santo en manera alguna están reñidos con la entrega al hombre como el verdadero servicio a Dios, con lo cual mostramos nuestra espiritualidad (Cristiana Pentecostal).

Tras la etapa más conflictiva fuimos a una reflexión más consciente de lo que creemos y por qué creemos [...] Se perdieron una serie de cosas que no tienen que ver con la fe. Ganamos en experiencia, solidez, profundidad, a la luz de nuestras realidades. También a ir a una espiritualidad más concreta, más humana, no sé si cabe. Pensar en nuestra relación con Dios

---

<sup>5</sup> Las expresiones son extraídas de González (1986: 220) y del testimonio de la pastora Quintero, respectivamente.

pero también pensar en el hombre y sus necesidades, en su redención (Asamblea de Dios).

En distintas iglesias, e incluso en congregaciones al interior de una misma denominación, se observan diferencias relacionadas con el tipo de énfasis en la celebración del culto. Si bien aparecen al unísono, lógicamente, elementos que son propios de la doctrina y la liturgia, se ha podido determinar la coexistencia de tres estilos principales atendiendo a lo esencial que los distingue y les da coherencia: los cultos de arrepentimiento (en los que se dedica la mayor parte del tiempo a insistir en librarse del pecado y apartarse de lo mundano), los cultos de sanidad (cuyo núcleo se concentra en los actos de sanidad divina)<sup>6</sup> y los cultos de inserción social (que en su dirección tienden a apoyar y animar conductas no evasivas de compromisos y responsabilidades sociales). El literalismo bíblico y rasgos emocionales extremos (unidos a la desestimulación o disociación de actividades participativas) son rasgos más propios de los dos primeros tipos aludidos.

Las diferencias marcan la manera de interpretar aspectos doctrinales o de establecer las relaciones con el mundo (sociedad). Algunas iglesias y congregaciones se caracterizan por introversiones, moralismos estrictos, fundamentalismo absoluto, fuerte actividad de captación y actitudes sectarias. En otro extremo se encuentran aquellas con conductas de integración a organizaciones ecuménicas, estimuladoras de lecturas de los textos bíblicos que rompen con viejas ortodoxias, que buscan la armonización de la ética individual y la social y se distinguen por el servicio a la comunidad, la búsqueda de nuevos modelos de misión y la preocupación por la preparación teológica inspirada en su estilo de fe.

Un creyente pentecostal lo expresa de la siguiente manera: “El mundo en que vivimos está lleno de males, de pecados. El único modo de salvarte es renunciar a todo y aceptar el perdón y amor a Dios”. Tal actitud de renuncia y alejamiento contrasta con otro testimonio:

Soy pentecostal de pura cepa, nací y crecí en esta iglesia. Soy ecuménico, detesto el espíritu sectario. Parto de que el pentecostal tiene su base en la Biblia y en una experiencia que lleva a vivir una vida abundante no para uno mismo sino para los demás. Se manifiesta en el servicio, da sentido a la vida. No desarraiga del medio, no, todo lo contrario, te hace sensible a lo

---

<sup>6</sup> En otras congregaciones, el comportamiento no es exactamente ese, lo que no implica que el don de la sanidad divina deje de expresarse. Los relatos referidos a curas de diversas dolencias producen impacto en la comunidad religiosa y a nivel social.



que te rodea. A Dios no se le puede restringir ni al Espíritu se le puede encasillar, porque tiene muchas formas de manifestarse y comunicarse con nosotros.

Las declaraciones anteriores forman parte de un amplio registro de discursos con variantes que se colocan en extremos opuestos. Veamos otros ejemplos<sup>7</sup>.

<b>Más tradicional</b>	<b>Orientado al cambio</b>
“Sólo salva la fe”	“La fe nos salva pero es necesario mostrarla con acciones que muestren nuestro servicio a Dios”
“Quien se mezcla en asuntos mundanos es un pecador”	“Vivimos en una sociedad. Si estamos de espaldas a ella, ¿qué clase de cristianos somos?”
“Los que se pierden en la sociedad van perdiendo también su auténtica espiritualidad. Van contra la obediencia y la vida de santidad”	“Santidad es el compromiso por transformar, no corromperse y ser capaz de ayudar a los cambios de personas y situaciones. Es llevar la misión cristiana integralmente”
“No queremos más que oír la Palabra de Dios”	“Escuchar y leer la Palabra de Dios. En ella vemos que Jesús se relacionó con todos y especialmente con los más humildes que lo necesitaban”

Al partir de la misma doctrina no siempre ni necesariamente se trata de afirmaciones excluyentes. Sin embargo, sus énfasis revelan cambios (u orientación al cambio), así como tensiones al interior del pentecostalismo.

## **EL CRECIMIENTO PENTECOSTAL Y SUS PECULIARIDADES EN LA ISLA**

Para 1980 todos los pentecostales juntos –25 iglesias– se estimaban en sólo unos 15 mil miembros. Las mayores iglesias, la Evangélica Pentecostal o Asamblea de Dios, fundada en Cuba en los años treinta, y la Cristiana Pentecostal, surgida del desprendimiento de la primera en 1956, aglutinaban 5 mil y 3 mil miembros, respectivamente, aunque con representación en todo el territorio nacional. Otras, muy pequeñas, se circunscribían a trabajar en una localidad.

Siempre es difícil hablar de cifras y todavía más pretender que sean exactas, pero las aproximaciones empíricas conducen a estimar unos 400 mil feligreses en el protestantismo cubano tradicional y tardío, o, lo que es igual, un 3% de la población –que llegaría a 4% con los sim-

<sup>7</sup> Todas las referencias a los discursos de creyentes corresponden a testimonios recogidos por la autora y colaboradores durante los años 1997-2000.

patizantes–, que asisten a cultos de este tipo. De ellos, la tercera parte son pentecostales. Los datos expuestos revelan el despunte más significativo de la fe evangélica en la Isla desde su introducción a fines del siglo XIX. Existen iglesias del pentecostalismo con feligresías ya mayores a 30 mil. También organizaciones eclesíásticas protestantes no pentecostales, como los Adventistas del Séptimo Día, han crecido a buen ritmo.

Cuba no compartió la explosión pentecostal del continente en los setenta y, aunque hoy, en números absolutos, el pentecostalismo cubano muestra un aumento, además de que todo indica que se trata de denominaciones proclives a crecer, no estamos ante un fenómeno de extensión y significado comparables –sin disminuir en un ápice su importancia– a la magnitud que ha alcanzado en el resto del área latinoamericana y caribeña, ni a las formas de religiosidad tradicionalmente más típicas de la población cubana.

La consideración objetiva de su distancia respecto de la explosión en otras regiones y de algunas de sus características (así como subrayamos que también hay elementos comunes) se avala no sólo en los informes numéricos. No pueden soslayarse, de un lado, el fenómeno socioeconómico y cultural que ha ocurrido en nuestro país y sus efectos en la ciudadanía al elevar los índices de educación y salud y otros indicadores importantes, con sus consiguientes influencias también en el sector de los creyentes frente a realidades dramáticas en el resto del mundo subdesarrollado. La sociedad cubana no es la misma, ni podría serlo, después de esa experiencia con relación a lo que era antes de 1959. De otro lado, en el campo estrictamente religioso, es necesario insistir en la fortaleza siempre presente de formas de expresar creencias y prácticas en el ámbito nacional que se manifiestan con impulso renovado. Es cierto que, en particular, el pentecostalismo ha repercutido con potencia en la población, pero esta verdad no debe considerarse en términos absolutos si no se desea caer en exageraciones que conducirían a falsear o distorsionar el fenómeno.

Contemporáneamente, si bien han crecido los pentecostales, el avivamiento ha sido común para todas las vertientes del protestantismo (históricas y tardías) y para todas las formas organizadas, destacándose, por ejemplo, la santería y el espiritismo, muy difíciles de contabilizar. También se ha constatado, y en algunos casos contabilizado, el incremento de la asistencia a las celebraciones más concurridas, las que tipifican la religiosidad cubana: San Lázaro, La Merced, la Caridad, Santa Bárbara<sup>8</sup>.

---

8 Por ejemplo, cada año acuden masivamente creyentes al Santuario El Rincón, donde se devociona a San Lázaro, especialmente el día de su festividad, el 17 de diciembre. En 1985 la asistencia estimada entre el 16 y el 17 fue de 50.488 personas. La cifra fue creciendo. En 1989 era de 79.972, en 1990 de 86.777 y se mantuvo hasta fines de los noventa, con oscilaciones, siempre por encima de los 60 mil. En 1993 y 1994 superó los 90 mil en los

El reavivamiento de todo el escenario religioso cubano<sup>9</sup> ha llegado de manera concomitante con el desarrollo de un proceso de rectificación de errores y, luego, con el comienzo del *período especial*. La sociología cubana ha dado pasos en la explicación e interpretación del proceso vivido, que, pese a todas sus contradicciones y errores, presenta una alternativa desde el Tercer Mundo y que aun en medio de una situación compleja de reajuste económico ha tratado de reducir los costos sociales y preservar derechos esenciales. La crisis sufrida por factores externos e internos y los cambios necesariamente realizados han provocado efectos económicos y sociales de diverso tipo que también alcanzan, por supuesto, a la subjetividad social del cubano, diversificando las representaciones colectivas y presentando cambios de percepciones<sup>10</sup>.

Las organizaciones eclesíásticas, con independencia de la autonomía reconocida de lo religioso, encuentran margen para ampliar funciones reguladoras en medio de las estrategias cotidianas para enfrentar la crisis, haciendo aportes en la esfera de la espiritualidad y satisfaciendo búsquedas de sentidos en un sector de la ciudadanía. En general, se ha ampliado el espacio de la religión y, al igual que se multiplican otras relaciones, también este espacio se diversifica. Hay iglesias que se renuevan o no, algunas asumen papeles significativos de contribución en el ámbito social. Cambios en la manera de enfocar el aspecto religioso y una mayor apertura al exterior son nuevas influencias que se introducen y reproducen efectos.

En la expansión del espacio religioso, y en particular del pentecostalismo, ha desempeñado un papel destacado la búsqueda de recursos compensatorios. Con frecuencia, los creyentes resaltan las perspectivas de salvación y protección producidas por el encuentro con Dios. Utilizan términos que expresan transformaciones operadas en sus vidas y sentimientos de seguridad. Un sector de la población encuentra en lo religioso una manera de sentirse seguro, protegido. A menudo los testimonios de creyentes aluden a su recuperación y no faltan iglesias que ofertan solución en estos términos. Pero en la heterogeneidad pentecostal están, además, aquellos creyentes que se manifiestan sin reducciones a lo subjetivo, que unidos al apoyo espiritual contextualizan sus creencias (como algo inseparable) y plantean la necesidad del trabajo creador y la participación de los cristianos en el avance de la sociedad en que viven para mejorarla en espera del Reino.

---

momentos más difíciles. Los datos corresponden a informes de Observación del culto a San Lázaro del Departamento de Estudios Sociorreligiosos, La Habana.

9 Al respecto, consultar el trabajo de Ramírez Calzadilla et al. (1999).

10 Godelier destaca a las representaciones como parte constitutiva de las relaciones sociales con funciones de presentar en el pensamiento una realidad concreta o imaginaria, relacionar unas con otras, organizar las relaciones de los hombres entre ellos y con la naturaleza y legitimarlas. Son formas de producir sentidos (Godelier, 1984).

Junto a los factores económicos, han influido en el crecimiento mencionado el tratamiento más despreciado de lo religioso y la distancia respecto de anteriores actitudes y conductas públicamente notorias de rechazo al proceso por parte de jerarquías que luego abandonaron la Isla. Pero también, el entorno externo y métodos de evangelismo al que no estamos inmunes.

Como ya anunciamos, en este proceso todo indica que desempeñan un rol de suma importancia, aunque suele ser rechazado por la gran mayoría de los dirigentes de culto pentecostales, los elementos de tipo simbólico que acercan el pentecostalismo a expresiones populares como el espiritismo, el Palo Monte, la santería y la religiosidad más extendida en la sociedad cubana. Las zonas de contacto se verifican en la presencia de trances, el hablar en lenguas extrañas, las visiones, las curaciones milagrosas, las profecías, la fuerza de las palabras y gestos, el poder de la ceremonia religiosa y la relación con lo sobrenatural, más personal-sensorial que conceptualizada.

Existe una movilidad hacia congregaciones pentecostales –comprobada en numerosas entrevistas– de creyentes que declararon haber sido con anterioridad practicantes del espiritismo, la santería o el Palo Monte (Romero, 1995: 67-69)<sup>11</sup>. Varios de los entrevistados en un estudio acerca de las casas culto protestantes, escogidos al azar, provenían de centros espiritistas y de expresiones de ascendencia africana (Cárdenas, 1999). Dar la espalda a esta realidad es eludir la comprensión de un fenómeno que establece relaciones entre los símbolos de diferentes formas de religiosidad. En lo teórico abre pistas novedosas de estudio. El pentecostalismo se ha nutrido, además, de protestantes reconvertidos, católicos y personas sin membresía anterior.

En la última década ha tenido lugar la migración acentuada de personas provenientes de regiones del interior del país, a menudo de zonas rurales, buscando en la capital nuevas oportunidades y alternativas. Entre ellos, un sector ha engrosado el pentecostalismo. Líderes consultados al respecto aseguran que existen congregaciones en la ciudad con un 80% de este componente, los que declaran encontrar en ellas una relación religiosa adecuada a su adaptación al nuevo medio. Portan creencias típicas del campo y necesariamente se genera una doble influencia.

El proceso paulatino de crecimiento de las feligresías de denominaciones evangélicas ha estado acompañado por la creación de casas culto, locales habilitados para realizar actividades religiosas enlazadas a sus respectivas iglesias fundadoras. Líderes pentecostales mostraron

---

<sup>11</sup> Ver también testimonios recogidos por Fariñas y la autora.

especial interés por la aprobación de esa nueva estructura eclesial<sup>12</sup>. No han sido los únicos favorecidos por la medida, pero todo indica que han sido de los más beneficiados.

En cierta forma, las casas culto guardan una similitud con formas tradicionales de crecimiento a través del llamado *church planting*, esto es, el levantamiento de pequeñas misiones en las regiones de más difícil acceso o marginadas. El número de las que están en funcionamiento es ambiguo debido a que se trata de un proceso aún en marcha. De hecho, se puede asegurar que ha constituido una de las más importantes posibilidades de ampliación del espacio de las religiones evangélicas, nutridas de una nueva estructura en lo eclesiástico.

En resumen, el incremento ha sido notable en dos direcciones. En primer lugar, si establecemos una relación con etapas anteriores; en segundo lugar, si consideramos que se ha elevado la proporción e influencia de estas iglesias al interior de todo el espacio evangélico nacional.

### **LAS INFLUENCIAS ENTRE PENTECOSTALISMO Y EXPRESIONES DEL PROTESTANTISMO TRADICIONAL**

En el protestantismo tradicional posterior a 1959 apareció una bifurcación que distinguía un sector que continuaba ligado a formas tradicionales heredadas de las iglesias *madres* norteamericanas; otro grupo, de tendencia carismática, con mucha expresividad en el culto y una prédica que sublimaba la alianza con Cristo como única vía de salvación; y, finalmente, un segmento de renovación (no carismática), de proyecciones ecuménicas, que apelaba a cambios litúrgicos, acercamiento a la cultura nacional y compromiso social, entre otros aspectos.

Este modelo (tradicional, renovador y carismático) había madurado a fines de los años ochenta y comienzos de los noventa, cuando era predominante el sector intermedio o renovador no carismático, que abarcaba 63% de las congregaciones del protestantismo histórico (Berges et al., 1991).

Los pastores que compartían esa línea habían emprendido transformaciones o consideraban su necesidad. Respetaban la potencialidad del pentecostalismo con su culto más dinámico, activo y participativo, y sus mayores espacios para la música y el empleo de instrumentos típicos nacionales. Dichos pastores incorporaron nuevos elementos. Poco a poco, sin dejar de lado principios doctrinales esenciales, apareció una liturgia con más movimiento y colorido. Como tónica general, este aspecto de las variaciones tenía su correspondencia con posiciones en lo teológico y en proyecciones sociales constructivas.

---

<sup>12</sup> En su intervención en la provincia de Camagüey, durante la Celebración Evangélica Nacional Cubana, el presidente de la Evangélica Pentecostal dio públicamente gracias al Señor por las Casas Culto.

En el transcurso de la última década el citado modelo sufrió variaciones en medio del crecimiento de feligresías debido a una relativa expansión de manifestaciones carismáticas. También, a causa de procesos de *restauración* en iglesias que habían avanzado notablemente y que volvieron a viejas normas anglosajonas argumentando, en ocasiones, la oposición a la introducción del carismatismo que consideraban base de conflictos. Desde luego, intervinieron otros factores de suma importancia vinculados a las respuestas de instituciones cristianas frente a acontecimientos de connotación nacional e internacional (Berges, 1999).

Pero a los efectos de este trabajo lo que nos interesa remarcar es que se ha producido una influencia que ha sido fructífera y recíproca entre el protestantismo nacional y el pentecostalismo, que no ha sido menguada. Tiene que ver con la liturgia y el aporte pentecostal a una renovación no carismática. La creatividad desplegada en las congregaciones actuó sensiblemente.

En la actualidad la influencia pentecostal se advierte en el resto del mundo evangélico, favorecida tanto por el incremento numérico como por la expansión de contenidos de su estilo, su música alegre y contagiosa que incorpora estribillos populares, palmadas y exclamaciones que estimulan al colectivo.

Un ejemplo nítido fue la Celebración Evangélica Cubana en 1999, representativa del interés por la unidad en denominaciones protestantes con independencia de liturgias, doctrinas o concepciones y de divergencias que subsisten. Esta fiesta evangélica nacional permitió apreciar que el equilibrio de diferentes formas de adoración tendió más a lo específicamente pentecostal: coritos, manos alzadas y estados de éxtasis. En cambio, aspectos negativos que traen consigo manifestaciones carismáticas extremas no se evidenciaron.

A su vez, grupos de pentecostales han participado en nuevas formas reflexivas en el estudio de los textos bíblicos y en talleres y seminarios organizados por los sectores más avanzados de las iglesias protestantes –con representación puntual de católicos– que abrieron pautas para el vínculo de su fe con el acontecer social. No ha sido una tarea fácil y ha requerido de voluntad de creación con el objetivo de redescubrir la relación con la sociedad a partir de un lenguaje propio. Esos encuentros han tenido lugar preferentemente al calor del movimiento ecuménico convertido en el espacio natural de intercambios nacionales e internacionales. A sus méritos se agrega el abrir cauces para que se encontraran dos vertientes del protestantismo, el histórico o tradicional y el pentecostalismo, que habían transitado, hasta cierto punto, vidas ajenas. Unos y otros podían aprender, sin copiar recetas de un lado o del otro, en el sano intercambio. A partir de 1970 nuevas

iglesias pentecostales se sumaron al ecumenismo y, en la actualidad, de 22 iglesias miembros plenos del Consejo de Iglesias de Cuba, 10 son pentecostales. También participan en el Movimiento Estudiantil Cristiano, donde han alcanzado niveles máximos de dirección, y en otras experiencias similares. Tal presencia pentecostal en el ecumenismo es, que conozcamos, única en América Latina. No sólo ha favorecido el diálogo con los demás sectores evangélicos, sino que ha abierto cauces para una mejor relación interpentecostal. Cincuenta y cuatro líderes se agruparon por vez primera, durante 1989, para un Encuentro Nacional de Diálogo. En 1997 se produjo el Encuentro Nacional Pentecostal de Cuba y, un año después, La Habana fue la sede de la reunión de Latinoamérica. Estos datos no son simples narraciones y deben ganar en convocatoria por lo fecundo del progresivo derrumbe de obstáculos en la organización de espacios de reflexión y análisis, mucho más cuando en sentido contrario se mueven corrientes que intentan estimular posiciones espiritualistas enajenantes.

Investigaciones realizadas sobre el protestantismo cubano nos han permitido comprobar la hipótesis planteada por Christian Lalive D'Epinay acerca de que el nivel educacional y teológico influye sobre el espíritu ecuménico (Lalive D'Epinay, 1968). Como regla general, por supuesto, con sus excepciones, los pastores del protestantismo histórico más preparados en esos aspectos han mostrado mayor disposición a la unión interdenominacional, a la creación de congregaciones abiertas al intercambio, al diálogo con la sociedad y la renovación de tradicionalismos. El intercambio con una buena cantidad de líderes pentecostales aliados al ecumenismo y la constatación de su nivel educacional, su grado de superación teológica y sus perspectivas de enriquecimiento sustentan la extensión de ese postulado.

### **LA PARTICULARIDAD DE LA LLAMADA RENOVACIÓN CARISMÁTICA EN EL ESPÍRITU SANTO**

En los setenta ya se verificaba en congregaciones metodistas la experiencia del *perfume divino*, un aroma que invadía y anunciaba la presencia del Espíritu Santo. Luego aparecieron el Tizón (la persona es bendecida en estado de excitación y cae, generalmente, hacia atrás) y las campañas de sanidad.

Desde 1985 se advertía claramente la presencia de cultos de corte filopentecostal o de búsqueda en los que se incluían metodistas y también bautistas de la zona oriental. Sus líderes se destacaban por formas expresivas religiosas fuera de los cánones tradicionales característicos y por mensajes conductuales evasivos. Los metodistas expresaban que trataban de traer a sus comunidades la experiencia de la iglesia del siglo I, rica en dones y carismas, legitimando fenómenos que para ellos

eran nuevos: sanidad, profecía o glosolalia. Por tal motivo prefieren la palabra avivamiento, en alusión a revivir algo ya existente.

Todo indica que contribuyó al proceso la entrada de pastores pentecostales al metodismo, o sin la preparación denominacional necesaria, aceptados para ocupar puestos en templos sin dirección, luego de las salidas masivas de líderes y feligresías. Otro factor que no puede menospreciarse es el contacto con el evangelismo masivo y el tele-evangelismo por la vía directa, personal (salidas al exterior, visitantes), o a través de cassettes y videos.

En el entorno regional se daba la Renovación en el Espíritu en iglesias históricas, que –se afirma– llegó a la Iglesia Católica en 1967.

La respuesta a por qué el carisma ha prendido entre metodistas y bautistas cubanos parece sustentarse, en nuestra apreciación, en los orígenes históricos del surgimiento del pentecostalismo en Estados Unidos, que encontró plataforma en esos grupos.

Los metodistas son *avivadores*, aunque en la Isla se mostraron siempre en una línea tradicional y también ecuménica. Hoy conviven en esta iglesia grupos tradicionales, renovados carismáticos y renovados no carismáticos. Lo mismo ocurre entre bautistas de la zona oriental, quienes presentan más proclividad que el resto de los bautistas (los de occidente eluden por completo el fenómeno), si tenemos en cuenta que fueron el fruto de las misiones a Cuba de congregaciones del sur norteamericano –donde prendió el avivamiento pentecostal. Aquí se acercaron mucho más a las zonas campesinas y es de presumir que, así, se aproximaron a otras formas de creer presentes en estos lugares y a sus símbolos correspondientes.

Rápidamente se expresaron críticas en los medios eclesiásticos por la explosión de carismas en iglesias históricas y también entre pentecostales que causaban desgarramientos y confusión en las comunidades religiosas y a escala social. Además, por su uso como recurso para atraer personas y evadir responsabilidades ciudadanas. Se establecían diferencias respecto de las comunidades pentecostales donde los carismas eran una manifestación normal de su fe, sin caer en extremos, influencias y mimetismos de fenómenos procedentes de otros contextos.

Los últimos años han permitido observar cómo se ha reforzado esa influencia. En los noventa ya aparecía, de forma más definida, la llamada renovación carismática en el Espíritu Santo. Entre metodistas se asimila el fenómeno desde su propia dirección institucional (aunque sigue coexistiendo con líderes que lo rechazan o que lo adoptan con moderación). Lo mismo ocurre entre pentecostales.

La renovación carismática en el Espíritu Santo, todavía minoritaria, distorsiona manifestaciones doctrinales propias de lo genuinamente pentecostal, llevando adelante la práctica explosiva de dones, con



preferencia la sanidad divina. Se apropia de elementos que le llegan por diversos medios, incluidas las emisoras extranjeras, y que en muchas ocasiones son estimulados desde el púlpito (el vómito santo, la risa santa, llantos y la expulsión de demonios como elementos de restauración personal). Los extremos provocaron que la Asamblea de Dios, que se caracteriza por posiciones mesuradas, discretas, nombrara una comisión para analizar esos *vientos doctrinales*.

Con frecuencia se aprecian tendencias hacia cultos que hacen énfasis en lo diabólico, por la insistencia en reprenderlo en lugar de centrarse en Dios o en el mensaje bíblico de esperanza. Esta Renovación en el Espíritu Santo no tiene formas ni doctrinas precisas. No genera organizaciones eclesíásticas, sino que influye en otras en sentido horizontal. De hecho, las personalidades *carismáticas* directivas parecen contar con un escaso sentido de lo eclesiológico. Estos cultos dejan de lado las reflexiones teológicas; la atención queda atrapada más en la experiencia y lo que es atrayente a los sentidos; se absolutizan emociones con propuestas de alejamiento de la sociedad, corroyendo la participación comunitaria.

Las comunidades religiosas que participan de esta *renovación* se muestran ensimismadas, inclinadas a lo estrictamente religioso y al alejamiento del mundo o la devaluación del espacio temporal, bloqueando el trabajo diaconal. No se trata de que la entrada a una organización haya sido positiva en sus vidas, sino que la adhesión se asocia con cambios radicales, hiperbolizando la búsqueda espiritual frente a lo profano y pronunciándose más a la salvación escatológica que hace inútil cualquier compromiso histórico. La renovación carismática en el Espíritu Santo es una dimensión diferente del pentecostalismo, al menos en el caso cubano.

Dirigentes de culto (desde casas culto e iglesias) enfatizan en “los torbellinos de la destrucción”, en huir de las “cataratas de la sensualidad” y de las “cascadas de la envidia” que amenazan el mundo en que vivimos, y en sostenerse en Cristo, donde sólo hay esperanza y futuro<sup>13</sup>. El contenido aislacionista y fatalista de esas comunicaciones busca sólo el acopio de emociones religiosas.

Por lo general, en el espacio eclesiástico protestante este tipo de carisma se considera de influencia negativa, y existen preocupaciones por la proclividad a la manipulación de sentimientos en una población que ha experimentado cargas de tensiones y presiones debido a los cambios ocurridos en la sociedad y en las vidas, y que llega a los templos con incertidumbres, buscando el aporte de sentidos.

Metodistas entrevistados respaldan la necesidad de que no se pierda el equilibrio y se conserve la tradición avivadora típica, pero con la

---

13 Suelos de propaganda distribuidos de manera informal en ciudad de La Habana.

necesaria reflexión teológica que es vital en estos grupos. Mujeres y hombres pentecostales, a su vez, hablan de posiciones oportunistas que manipulan emociones, uso de mala literatura y excesos sin fundamento.

Los procesos que se verifican provocan reacomodos de feligresías de una iglesia a la otra, especialmente en virtud del tipo de mensaje y liturgia que se preferencia.

Las lógicas se articulan con una lectura de lo social que tiene efectos en la subjetividad, las representaciones individuales y colectivas y las percepciones, y que permite a la investigación mostrar especificidades de lo religioso fuera de lecturas generalizadoras o monolíticas.

### **RASGOS CONTEMPORÁNEOS Y PROYECCIONES**

El pentecostalismo cubano ha experimentado en la última década un proceso de expansión de miembros de fila, influencia sobre otras denominaciones y crecimiento de expectativas. La profundización de conflictos entre un polo ortodoxo, fundamentalista y conservador y otro renovador, que se aleja de esa herencia y se involucra, con inspiración en la fe cristiana, en acciones sociales, se nos presenta hoy en plena efervescencia.

Aun cuando los procesos de renovación son minoritarios, el hecho de que existan rompe el estereotipo de que el pentecostalismo es necesariamente fundamentalista, espiritualista y literalista. Contradicciones no han faltado ni faltan en la paulatina expansión que para algunos pentecostales implica aceptar que, si no son del mundo, viven en el mundo y la responsabilidad social no contradice la vivencia de la fe. Las divergencias mayores transitan precisamente por las opciones sociales.

En los cambios se aprecia la intervención de numerosos factores: los acontecimientos nacionales desde 1959 así como la propia historia de las denominaciones por separado. Las que tuvieron su origen en la Isla y las que se dividieron por contradicciones con jerarquías foráneas tienden a ser más abiertas. En las que han alcanzado mayor grado de autonomía, y en las de mayor incorporación al ecumenismo, es de presumir que estén los cimientos de movimientos más profundos.

Otros aspectos destacables derivan de la diversificación y ampliación de la base social de las congregaciones, particularmente en los últimos tiempos. Además, se destaca la presencia de un nivel educacional y cultural sin precedentes que favorece enfoques novedosos de los problemas y perspectivas de su iglesia y del entorno (se afirma que Cuba tiene el contingente pentecostal de más alta preparación en América Latina).

Una encuesta aplicada recientemente en siete congregaciones de cuatro denominaciones pentecostales reveló que el 72% de la muestra,

obtenida de manera aleatoria, tenía una escolaridad de nivel medio superior o alto (sólo el 5,2% presentaba únicamente nivel primario). Los trabajadores ascendían a más del 60%, incluidos médicos, enfermeras, ingenieros, profesores y maestros. Esto confirma que el creyente de fila va dejando de ser un individuo poco preparado (consecuencia lógica del avance educacional que ha tenido lugar en el país).

El crecimiento experimentado en los noventa nutrió a las congregaciones de un componente que ha aportado al desarrollo de las instituciones. Debe tenerse en cuenta el salto de membresías experimentado en los últimos 15 años. Al analizar los resultados de la encuesta, sobresalió que el 78% del total eran nuevos convertidos y, de ellos, el 60% eran menores de 40 años. Así, resultan iglesias de aceptación por jóvenes y no tan jóvenes en plena capacidad de desempeño<sup>14</sup>.

Las tensiones en el interior de denominaciones (y congregaciones) se orientan a efectuar cambios estructurales, doctrinales, litúrgicos, de liderazgo y de las rígidas normas ético-morales que actúan con distinto nivel de intensidad.

Nuevas concepciones destacan un enfoque teológico que rompe con afirmaciones consideradas, dentro de la ortodoxia pentecostal, de indiscutible veracidad. Nos referimos, en especial, a aceptar literalmente la explicación creacionista contenida en el Génesis. También a pasajes del Éxodo –algunos de los cuales remarcan el temor a Dios para quien comete pecados– y la estricta obediencia.

Se alzan voces que defienden que *leer la Biblia es analizarla, escudriñarla*, frente a los que sostienen que *todo lo que está en ella pasará, ahí está la respuesta exacta*.

En cuanto a la concepción premilenarista, que se mantiene doctrinalmente, las modulaciones interpretan que el segundo advenimiento de Cristo es un suceso que no va a ocurrir de inmediato. Mientras, hay que luchar por la sociedad, por su mejoría. La espera del advenimiento de Cristo no puede ser argumento –sostienen– para posiciones ni enajenadas del medio, ni evasivas de compromisos sociales. Los que así lo entienden no perciben tampoco que constituya contradicción alguna con su fe el considerar que Cuba sigue siendo una alternativa para el Tercer Mundo y que puede ser posible una salida a la crisis. Los pastores, desde la instalación del pentecostalismo, han insistido (y aún es

---

14 La encuesta formó parte complementaria de un estudio realizado por la autora (Berges, 2001). En otro anterior, a fines de los ochenta, y tomando como base la relación de 6 mil miembros de 24 denominaciones pentecostales, se concluía que la mayor parte no estaba vinculada a la actividad laboral (71%), destacándose las amas de casa y los jubilados (Fariñas y Díaz, 1989). Aunque las muestras no eran iguales, el acercamiento previo, en diferentes momentos, que se ha tenido con estas comunidades, nos permite apuntar que las diferencias revelan un rango muy próximo a lo que en realidad ocurre.

una perspectiva generalizada) en que lo esencial es prepararse espiritualmente para el acontecimiento de la parusía (advenimiento glorioso de Jesucristo al fin de los tiempos).

Ocurren separaciones de posiciones absolutistas del discurso cristiano más conservador –no sólo pentecostal– que polariza el conflicto cultural contemporáneo en el enfrentamiento de la eticidad bíblica (portadora de la verdad) con el humanismo secularista (causa de la degeneración moral y social del mundo).

El mensaje es decisivo en las iglesias. Unos mantienen un rígido fundamentalismo, inflexibilidad en las normas, ninguna alusión a compromisos terrenales sino a mantener la distancia entre lo espiritual y la salvación del alma frente a lo mundano (o pecaminoso), exigencia postulada por los sectores teológica y socialmente más conservadores. Si hacen referencia a lo temporal, es en sentido negativo. Otros se abren a lecturas de la Biblia, a la profundización de las enseñanzas cristianas y a un campo de relaciones con otros grupos religiosos, la comunidad y el país. Todo indica que son los grupos conservadores, con mayor o menor nivel de agresividad en prácticas y creencias con exaltación de la vivencia religiosa, los que predominan. En la aceptación de uno u otro modelo se ubican los cambios de congregación que muchas personas nos refieren al hablar de creyentes *intermitentes*. Habitualmente, en el lenguaje internacional se llama *buscadores* a los que transitan, con rasgos similares, de una a otra comunidad.

Otro aspecto a destacar son los énfasis éticos morales: la iglesia tradicional mantenía, y aún no han desaparecido absolutamente, normas cuya violación era considerada pecaminosa. Las mujeres debían vestir de largo, no podían cortarse el cabello, que se usaba recogido en la parte superior de la cabeza, y se prohibía el uso de pantalones, cosméticos y adornos. Para todos, *mundano* era ir al cine, la plaza, un baile o asistir a otras actividades similares. El divorcio impedía el acceso al liderazgo.

Históricamente la mujer ha sido un segmento discriminado en las direcciones eclesiásticas. A pesar de ser siempre mayoría, las mujeres han ocupado especialmente cargos de servicio, de diaconisa, en Educación Cristiana, en las finanzas o, lógicamente, en el Departamento de Mujeres. Según un estudio, en un lapso de 60 años, sólo tres mujeres han sido presidentas de obras, contando todas las iglesias pentecostales del país (Tabares, 2000: 98). De hecho, hay mujeres pastoras, pero no es usual, y también, excepcionalmente, pastoras ordenadas. La ordenación implica la posibilidad de officiar en las ceremonias: bautizar, casar, dar la Santa Cena. La subordinación de la mujer es una lógica que se reproduce y en la que las variaciones son muy lentas.

Lo formativo es otro aspecto que se une a las variaciones. El aumento de la cultura general ha acrecentado el interés por profun-

dizar estudios bíblicos y teológicos. Cuentan para ello con el Sistema de Estudios Dirigidos, de la Asamblea de Dios, con la participación de treinta denominaciones, pentecostales o no, y con los cursos de Educación Pastoral del Centro Memorial Martin Luther King Jr. El Instituto de Estudios Bíblicos y Teológicos, adscrito al Consejo de Iglesias de Cuba, ha acogido a un nutrido grupo de estudiantes de distintas iglesias pentecostales, y el Seminario de Matanzas, de tradición teológica reformada, ya ha graduado a un buen número. Esto los coloca en mejores condiciones de enfocar las perspectivas de su escenario cultural y del medio en que están insertos.

El liderazgo nacional, extendido en los años sesenta a todas las iglesias con las salidas de los misioneros y profesores extranjeros de los Institutos Bíblicos, no tenía en su mayoría una especial instrucción. La relativa formación doctrinal y teológica dio cauce a las *iniciativas personales*. Por lo tanto, y junto a ello, a diferenciaciones en la producción religiosa, remarcadas en las interpretaciones de las Escrituras y el ejercicio de las funciones eclesiales. Aún se verifica el predominio de los carismas individuales sobre el conocimiento, sin que esto quiera decir que no exista el liderazgo en que la instrucción secular y la religiosa alcancen categorías altas. Por lo general, esto ayuda al diálogo.

Las diferencias en las proyecciones del pentecostalismo atraviesan al movimiento en su conjunto. La siguiente escala intenta ubicar las posiciones de manera más gráfica.

- Alejamiento del mundo (sociedad), fuente de perversión y pecado. Fuerte distinción de lo sagrado y lo profano (en la terminología de Durkheim). Concentración en lo espiritual y la salvación del alma. Nuestro Reino no es de aquí y es en el Reino donde está nuestra suprema aspiración. La iglesia es el único espacio seguro. Moralismo riguroso. Indiferencia o reacción ante lo social.
- Falta de compromiso aparente con la sociedad. Se testimonia la contaminación con el mundo, pero se trabaja en el rescate de jóvenes con problemas de conducta y con alcohólicos que son reincorporados al estudio o el trabajo. Aun cuando estas conductas negativas fueran modificadas con el fin de ganar adeptos, el efecto en cuanto a saneamiento social es positivo.
- Reducción de lo subjetivo intimista. Como creyentes se dice que el futuro está en manos de Dios, pero independientemente se admite la lucha por el presente y el futuro con esperanzas de mejoramiento. Paulatino desplazamiento hacia una ética que regule una conducta social no evasiva ni individualista.

- Ruptura de esquemas. Enriquecimiento del testimonio de lo que significa la fe a través del servicio a otros (no sólo el hermano de la iglesia) como deber cristiano. Desborde del espacio sacralizado. Dios no sólo está en el templo sino en todo el mundo (el concepto de mundo habitado es sinónimo de ecumenismo). Incorporación de formas analíticas de pensamiento. Contextualización de las creencias. Proyección hacia el accionar social transformativo y creador. Crítica a los que hacen de la iglesia un *islote* y separan al cristiano del compromiso histórico-social. Concepto de justicia social con todas sus connotaciones. *Cuba es un mundo de justicia para creyentes y no creyentes*. Reconocimiento de los beneficios recibidos como ciudadanos. *Debemos reciprocarnos sirviendo mejor a Dios y dando un testimonio eficiente en nuestro medio*.

Usualmente se admite que las posiciones conservadoras en materia religiosa se acompañan de similares posiciones en lo social, según se manifiesta en otros lugares del mundo. En Cuba encontramos que este no es un rasgo absolutamente común. Durante la Celebración Evangélica Nacional Cubana, el superintendente de la Asamblea de Dios, iglesia de corte tradicionalista y no ecuménica, puso públicamente en evidencia las grietas del fundamentalismo bíblico. En su sermón en la provincia de Camagüey, reconoció que en la parábola bíblica de Cristo y la samaritana estaban presentes conflictos sociales, de clase y hasta de género, es decir, extrarreligiosos. Apeló, en la práctica, a un análisis contextualizado del texto que no es característico. Ello no impide que existan posturas donde el conservadurismo religioso exprese no sólo un tipo de doctrina pura, sino también posiciones de rechazo a la sociedad y su proyecto.

Desde otro acercamiento, a partir de los procesos subjetivos que surgen de las problemáticas de los individuos, se ha planteado que la conversión pentecostal significa la salida de un mundo para construir otro que no es mero refugio (Palma y Villela, 1991). Esta acepción había sido connotada por Lalive D'Épinay en su clásica obra *El refugio de las masas*, un estudio del pentecostalismo en Chile (Lalive D'Épinay, 1968).

No se trata de salir de la sociedad o de la realidad –por no factible–, sino de desarrollar un modo subjetivo en que el individuo se ve a sí mismo en un contexto, y experimenta una manera de orientarse y referirse a él. Según el autor, es una forma de representar una imagen o visión del *mundo*, no es la realidad como tal sino la representación que se tiene y el modo de posesionarse de ella.

A su vez, Schafer introduce su interpretación del concepto “espacio vital”: conjunto de condiciones sociales y personales de vida, incluyendo las percepciones de estas por un grupo en un determinado contexto. Abarca las condiciones de vida tanto materiales como sim-

bólicas de los actores sociales. No es el mundo en su totalidad objetiva, sino en cuanto personas y grupos lo experimenten relevante para sí mismos (Schafer, 1996: 2).

Siguiendo hasta cierto punto el enunciado de Palma y Villela (1991), sobre todo el planteamiento de partida, a nuestro modo de ver el movimiento de personas hacia las congregaciones pentecostales en la Isla y su consiguiente crecimiento no derivan siempre o necesariamente ni de una reacción de *salida* del medio social, ni de la búsqueda de un titulado espacio alternativo para referirse o contraponerse a él, aunque puede existir tal posición.

La encuesta practicada nos mostró una población con un determinado nivel participativo y, en testimonios recogidos, hemos hablado con pentecostales que además son, entre otras cosas, dirigentes sindicales en sus centros de labor. La respuesta podría encontrarse, sobre todo entre los conversos a partir de los noventa, en una pérdida de expectativas con relación a las soluciones de sus problemáticas cotidianas por un proceso secular. Se trata de algo así como una sacudida de su espacio vital que puede haber contribuido a la traslación de la confianza en lo que debía brindarles la sociedad hacia una fe religiosa con un paradigma espiritual diferente articulado a la experiencia de lo sobrenatural. Este proceso no implica necesariamente la negación ni el rechazo absoluto de las vivencias anteriores. Resultó curioso que, en las respuestas a las preguntas de la encuesta, la aspiración a alcanzar el Reino no ocupó un lugar relevante entre las aspiraciones señaladas. La mayoría de estos creyentes (mayoritariamente nuevos en la iglesia) está más cercana a una búsqueda de protección, de acompañamiento, que de la vida eterna, privilegiada por un 27%. Este argumento se confirma particularmente en el relato, por parte de los creyentes, de la búsqueda de un intercambio con “un Dios al que pido y me da”.

El cambio de vida (conversión) del sujeto, dentro de la perspectiva de recuperación del individuo de la que partió el protestantismo desde su nacimiento, también puede conducirlo a procesos de espiritualización reductores de la realidad y absolutizadores del sentimiento y la experiencia de lo religioso, que ofrecen muchas iglesias pentecostales y los llamados *carismáticos*, cuyos líderes, por esa vía, se apropian o intentan apropiarse del *espacio vital* de los sujetos.

En estos procesos no sólo se producen satisfacciones; también hay decepciones e inconformidades que reconocemos entre las causas que dan lugar a la salida de una congregación para entrar en otra que ofrezca a los creyentes la satisfacción que no han encontrado. Se han comprobado casos en que el exceso de prohibiciones en algunas iglesias que todo lo consideran pecado ha presionado a individuos a alejarse de ellas desconcertados y hasta temerosos. El concepto de movilidad resulta hoy significativo en este ámbito.

El pentecostal es uno de los segmentos religiosos que más se dinamiza. En el marco del pentecostalismo, entre los extremos fundamentalistas y renovadores, se presenta la heterogeneidad de posturas que hemos intentado resumir. Se han ampliado tendencias socializadoras verificadas en el terreno de la espiritualidad y en la participación en proyectos comunitarios y de atención a sectores sociales, en particular, los más vulnerables. Con mayores posibilidades ahora para emprender proyectos, algunos se suman eficientemente a tareas de mayor alcance.

Todos estos elementos indican la necesidad de profundizar en la participación unida de creyentes y no creyentes y en la consideración de lo religioso en la cultura, de la que forma parte constitutiva. Seguimos al teólogo reformado Paul Tillich, para quien ambas convergen y autoimplican.

Las congregaciones pentecostales suelen brindar sentido de pertenencia a un grupo, relaciones, fraternidad, apoyo (material en ocasiones) y, en el mejor de los casos, símbolos cristianos que, al tiempo que enriquezcan espiritualmente al individuo, no desarticulen su participación ciudadana, parte constitutiva también de su espiritualidad. Ofrecen salidas a tensiones a través de una vivencia religiosa física y emotiva. Son espacios atractivos, particularmente en épocas críticas.

El pentecostalismo constituye un sector religioso que se presenta con rasgos cualitativamente superiores a épocas pretéritas. No es monolítico. Es plural. Y no sólo como parte de la *natural* fragmentación protestante, derivada de su origen, estructura, símbolos y prácticas. También como resultado de las condiciones locales que han desempeñado un rol esencial en su desarrollo, características y organización de estrategias. La particularidad de los fenómenos ante realidades económicas, políticas y sociales advierte la necesidad de no extrapolar mecánicamente análisis y criterios provenientes de otros contextos, sin que ello niegue el intercambio fructífero entre especialistas para precisar semejanzas, diferencias y generalizaciones posibles.

## BIBLIOGRAFÍA

Álvarez, Carmelo 1989 *Cuba. Testimonios y vivencias de un proceso revolucionario* (San José de Costa Rica: DEI).

Arce, Reinerio y Quintero, Manuel (eds.) 1997 *Carismatismo en Cuba* (Quito: CLAI).

Bajtn, Mijail 1985 *Estéticas de la creación verbal* (México DF: Siglo XXI).



- Berges, Juana 1999 *Proyecciones socio religiosas de jerarquías y elites protestantes* (La Habana: CIPS-DESR).
- Berges, Juana 2001 *Fundamentalismo, ortodoxia y cambios: un análisis de las particularidades del pentecostalismo cubano* (La Habana: CIPS-DESR).
- Berges, Juana; Cárdenas, René y Carrillo, Elizabeth 1991 *Proyecciones teológico-religiosas y sociales del pastorado protestante* (La Habana: CIPS-DESR).
- Cárdenas, René 1999 *Las casas culto* (La Habana: CIPS-DESR).
- Cepeda, Rafael (ed.) 1986 *La herencia misionera en Cuba* (San José de Costa Rica: DEI).
- Fariñas, Daisy y Díaz, Ana 1989 *El pentecostalismo. Su significación en la sociedad cubana* (La Habana: CIPS-DESR).
- Fariñas, Daisy y Díaz, Ana 1990 "El pentecostalismo. Su desarrollo. Especificidades en la sociedad cubana" en Ramírez, Jorge et al. *La religión en la cultura* (La Habana: Academia).
- Godelier, Maurice 1984 *L'idéal et le matériel. Pensée, économie, sociétés* (París: Fayard).
- González, Avelino 1986 "La Iglesia Cristiana Pentecostal de Cuba como misionera y misionada" en Cepeda, Rafael (ed.) *La herencia misionera en Cuba* (San José de Costa Rica: DEI).
- González, Rodhe y González, Eunice 1998 "Relación estructura participación en las comunidades pentecostales" en *Caminos* (La Habana) N° 12.
- Gutiérrez, Benjamín (ed.) 1995 *En la fuerza del espíritu* (Guatemala: AIPRAL-CELEP).
- Lalive D'Epinay, Christian 1967 "El espíritu y el campo ecuménico en pastores sudamericanos" en *Social Compass* (Sage Publications) Vol. 45, N° 5-6.
- Lalive D'Epinay, Christian 1968 *El refugio de las masas* (Santiago de Chile: Editorial del Pacífico).
- Mariátegui, José Carlos 1962 *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana* (La Habana: Casa de las Américas).
- Olmos Muñoz, Maruja 1952 "Un trabajo estadístico histórico en síntesis de la obra evangélica en Cuba", Tesis de Bachillerato en Teología, Seminario Evangélico de Teología, Matanzas, Cuba.

- Palma, Samuel y Villela, Hugo 1991 "El pentecostalismo: la religión popular del protestantismo latinoamericano" en *Cristianismo y Sociedad* (México DF) N° 109.
- Pichardo, Hortensia 1969 *Documentos para la Historia de Cuba* (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales) Tomo II.
- Ramírez Calzadilla, Jorge et al. 1999 *El incremento en el campo religioso en los 90. Reactivamiento y significación social* (La Habana: CIPS-DESR).
- Ramos, Marco Antonio 1986 *Panorama del protestantismo en Cuba* (San José de Costa Rica: Caribe).
- Romero, Jilma 1995 *Los efectos del pentecostalismo en la sociedad cubana* (Managua: UNAN).
- Schafer, Heinrich 1996 "El fundamentalismo y los carismas. La reconquista del espacio vital en América Latina" en *Pasos* (San José de Costa Rica) N° 64.
- Shaul, Richard 1998 "El desafío del pentecostalismo a las iglesias históricas", mimeo.
- Tabares, Rodhe 2000 "Mujer y pentecostalismo en Cuba", Tesis para la Licenciatura en Teología, Seminario Evangélico de Teología, Matanzas, Cuba.
- Tabares, Tomás 1982 "Apuntes para una historia de la Iglesia Cristiana Pentecostal en Cuba", Tesis para la Licenciatura en Teología, Seminario Evangélico de Teología, Matanzas, Cuba.

Lázara Menéndez\*

## KINKAMACHÉ TO GBOGBO ORICHA FOLÉ OWÓ, FOLÉ AYÉ, FOLÉ ACHÉ<sup>1</sup>

*Una religión que te dice que sólo hay que mirar  
hacia arriba y que en la vida terrenal todo es bajeza  
y ruindad que no debe ser mirado con atención es  
la mejor garantía para que tropieces a cada paso y  
te rompas los dientes y el alma contra las piedras  
rotundamente terrenales*

Roque Dalton

EL PLACER DE EXPERIMENTAR la libertad de asumirnos sujetos de múltiples identidades nos invita a utilizar fragmentos de *moyubas*, en las que se conservan remanentes de lengua *yoruba*, como título de un ensayo dedicado al análisis de la santería o *Regla Ocha-Ifá*, una de las formas religiosas procedentes de África y desarrolladas en Cuba. El empleo de un enunciado elaborado por el aura de uno de los tantos que conforman multitudes no ha sido, hasta el presente, un ejercicio sistemático, con lo cual nos vemos de cierta manera obligados a explicar uno de los posibles significados que tiene al interior de la práctica religiosa de la cual se deriva y favorecer el despliegue de este ensayo construido desde la articulación exterior-interior del ejercicio santero.

*Kinkamaché* es un vocablo aún utilizado en las *moyubas*; recogido por Lydia Cabrera en su clásico *Anagó. Vocabulario lucumi*, se ha

\* Profesora de Arte Africano y Estudios Afrocaribeños en la Facultad de Artes y Letras de la Universidad de La Habana, Cuba.

<sup>1</sup> El título de este ensayo es un fragmento de una vieja *moyuba*, suerte de rezo, invocación, saludo dedicado a los *orichas* que se realiza antes de comenzar cada ceremonia y que forma parte de la intimidad de la práctica y del religioso. Las *moyubas* no son secretas; se conservan en la memoria, pero al estar destinadas a un solo interlocutor –los *orichas*– se tornan privadas. La *moyuba* de la cual tomamos el fragmento está incluida en mi ensayo “¿Un cake para Obatalá?!” (Menéndez, 1996).

conservado en Cuba como expresión de un saludo jubiloso, de ventura y dicha a todos los *orichas*; lleva implícita la solicitud de salud y bienestar psicofísico del individuo y abre las puertas de la armonía como tendencia universal y manifestación del equilibrio cósmico e individual.

*Folé* es un vocablo que puede ser traducido como bendición, solicitud de ventura, aprobación, gracia... En el horizonte de esta *moyuba*, su mención va acompañada de un movimiento de los brazos en forma circular en la dirección del cuerpo, que coreografía el propósito de atraer las tres bendiciones que se van exponiendo; unido a *owó*, *ayé* y *aché*, se potencia una visión no evanescente sino corpórea aun en su idealidad.

*Aché* y *owó* forman parte del léxico promedio de la población cubana y en la década del noventa fueron profusamente incorporados a los textos de las canciones salseras. *Owó* se ha traducido como dinero y *aché* ha sido empleado como gracia y don. En el contexto de la *moyuba*, ellos resemantizan el significado del sintagma y se iluminan evocaciones varias que funcionan como claves de comprensión de la cosmología de la *Regla Ocha-Ifá*.

*Folé owó*: *owó* en este ambiente es también heredad y patrimonio. En esencia, *folé owó* es un llamado a la calidad de la vida material, a la cultura monetaria que compone el ordinario de la cotidianidad. El espacio económico individual y comunitario fuera del ámbito santero puede provocar las más disímiles simpatías y antipatías, pero la dinámica social de la vida cotidiana no ha podido prescindir hasta el presente de aquel. La construcción de las escalas de valores que se derivan de la práctica santera no está divorciada del consumo, concepto que no arma una elemental sinonimia con consumismo, ni al exterior ni al interior del ejercicio religioso. El tema económico y el mercado siempre han tenido espacio y densidad en la subjetividad cotidiana del cubano promedio y el santero no se encuentra excluido de ello; su preocupación por estos temas no debe sobredimensionarse ni satanizarse.

Así, *folé owó* entraña la solicitud de ser bendecido con el bienestar material, y los religiosos lo asumen como necesario para el desempeño de la vida; supone estar bien centrado en el conjunto de valores que lo acompañan y que se expresan en sentencias tales como: “en casa de un santero nunca falta la comida”, “una mano lava la otra y las dos lavan la cara”, “nosotros no nos podemos engañar cara a cara entre sí”. Se combinan deseos de posesión y de recuerdo. El goce de lo carnal-sensual, para los santeros, forma parte integral de la condición humana. Para ellos, “en el reino de los Cielos no hay grandeza que conquistar, puesto que allá todo es jerarquía establecida, incógnita despejada, existir sin término, imposibilidad de sacrificio, reposo y deleite” (Carpentier, 1964: 136).

*Folé ayé*: *ayé* se ha recogido en Cuba como caracol y mundo. Este enunciado manifiesta la apetencia de favorecer la interconexión armó-

nica con el universo en la medida en que seamos capaces de cultivar nuestro buen carácter o *ìwa-pèlè*, y con él nuestra capacidad de permanecer en la memoria. Aquí está incluido el balance entre lo femenino y lo masculino, la bendición de los hijos, la familia, los amigos, los antepasados y las tradiciones recuperadas.

En la santería o *Regla Ocha-Ifá*, y esta es otra de las herencia legadas por nuestros antepasados *yorubas*, el olvido es la muerte definitiva. Es importante cultivar el *ìwa-pèlè* a lo largo de toda la vida, pues es la forma de permanecer en el recuerdo de aquellos que aún no han pasado el proceso de transformación que supone la muerte y de ser feliz en ella al perpetuarse en la memoria de los vivos. Quizás “por ello, agobiado de penas y de Tareas, hermoso dentro de su miseria, capaz de amar en medio de las plagas, el hombre sólo puede hallar su grandeza, su máxima medida en el Reino de este Mundo” (Carpentier, 1964: 136).

*Folé aché*: *aché* es el vocablo más conocido y supone el enriquecimiento de ese don inmaterial del que somos portadores todos y todo. La cosmología derivada del sistema *Ocha-Ifá* mantiene la creencia *yoruba* de que todas las fuerzas visibles de la naturaleza, incluidas las acciones humanas, son guiadas por formas y fuentes de motivación no visibles; por consiguiente, *aché* incluye también el carácter sagrado de todo lo físico. Su acrecentamiento involucra a los seres humanos y al medio, pues resulta de la necesidad de mantenerse en armonía con el mundo y preservar su constante desarrollo. La creencia en el *aché*, desde una perspectiva metafísica, parece asentarse en dos principios reconocibles en las *moyubas*, y focalizados en los vocablos *ede* (conservado en la memoria de algunos religiosos como idioma, lengua, vehículo de comunicación con los *orichas* y que aparece recogido en *Anagó* de Lydia Cabrera) y *anú* (preservado como infortunio).

El infortunio o *anú* está entendido como un movimiento en oposición al balance de fuerzas concentradas entre *erí* (identificada como cabeza en su expresión física y espiritual; también se habla de *orí*) y *ayé*. La pérdida de la salud mental y física puede ser la consecuencia de una inteligencia no disciplinada y por tanto no favorecedora del oscilante y permanente flujo de fuerzas entre la cabeza y el mundo. La consulta al oráculo y la comunicación con los *orichas* debe tender a renovar el equilibrio en la circulación de fuerzas. La creencia en el *aché* como manifestación de la transformación expresa una visión espiritual de la evolución de la conciencia. Es la manifestación de la creatividad espiritual que, según Fa’lokun Fatunmbi (1992), emana de *Orisa-nla*<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> *Orisa-nla* en Cuba se conoce como *Orichanla* y se considera un *camino* o avatar de *Obatalá*, *oricha* dueño de las cabezas, del equilibrio y de la paz.

La gravedad conceptual del fragmento de *moyuba* evidencia cuán profundamente pensada y vinculada a la filosofía permanece la cosmología derivada de la *Regla Ocha-Ifá*. Nos encontramos ante un fundamento teórico que reconoce la variabilidad, lo fluido, la dinámica del ser y el estar y la responsabilidad moral que entraña la consulta al oráculo como vehículo de intercomunicación *oricha*-hombre. Los cambios al interior de una práctica religiosa no es posible analizarlos aisladamente, o como una discontinua compilación de fragmentos resueltos en una suma y susceptibles de articularse en un discurso lineal, de configuración causal y transparentemente definido. No resulta pertinente al ejercicio del conocimiento de las modalidades religiosas cubanas de antecedente africano la parcelación del mundo en dualidades, toda vez que supone una simplificación reduccionista de las lógicas que articulan la complementariedad y la integración vigentes en el ejercicio ritual. La *Regla Ocha-Ifá*, parafraseando a Fernando Ortiz, es un coloquio; es *la sociedad con el misterio*.

### **LA CALLE NO SE DOBLA POR LA ESQUINA SINO POR EL CENTRO**

Con frecuencia se asume el ejercicio del poder, la organización y estructuración de la sociedad como un resultado de espacios laicos al margen de las doctrinas y creencias religiosas, pero conviene no olvidar lo siguiente:

Los símbolos afro circulan a través de instituciones socioculturales de horizontes históricos y políticos muy diversos, las cuales se manifiestan simultáneamente, y de un modo que se tornan prácticamente inconmensurables entre sí, rompiendo la dicotomía occidental de tradición y modernidad, mundo premoderno versus mundo moderno (Carvalho, 2002: 3).

A pesar de la posible seducción que pueden ejercer sobre la población la introducción en la cotidianidad de ciertos resultados científicos y algunos contactos asistemáticos y puntuales con las nuevas tecnologías, “un porcentaje significativo de las decisiones más importantes para su vida personal que hoy toman los cubanos son consultadas directa o indirectamente en algún espacio mágico-religioso o religioso. De suerte que la influencia de las creencias y religiones sobre nuestra vida cotidiana no debe ser despreciable” (Duharte, 1999). Su presencia se hace notar en la ciudad a través de las ofrendas colocadas en esquinas, parques, iglesias, hospitales, entre otros distinguidos sitios, por la cantidad de *iyawo*<sup>3</sup> que pueden encontrarse lugares públicos, las plantas y tendede-

---

<sup>3</sup> Nombre que recibe la persona que ha pasado la ceremonia de asiento del santo durante el primer año de iniciada.

ras con cierto tipo de ropa blanca en los balcones, el repiquetear de los tambores que sale del interior de un edificio, la cantidad de mercados dedicados a la venta de objetos religiosos propios de esas prácticas, en muchos casos unidos al expendio de plantas para fines diversos, entre ellos los mágicos, de acuerdo a las sugerencias que emanan de la consulta al oráculo.

Las predicciones de las diferentes modalidades oraculares han acompañado, preferentemente, a los anónimos de los grandes eventos y a los que de alguna manera se reconocen en situaciones límite, de riesgo, y buscan el amparo de los dioses que bien conocen de conflictos, contradicciones, carencias, incomprensiones. *Orichas*, *moyubas* y resguardos debieron escoltar a los *mambises* en las guerras de independencia del mismo modo que apoyaron las luchas por las reivindicaciones sociales y laborales de hombres y mujeres pobres, fueran negras/negros, mulatas/mulatos o blancas/blancos, en la república neocolonial; y, después de 1959, acompañaron y acompañan a los cubanos que cumplen misiones internacionales. Ellos también han servido de escudo de protección a las prostitutas, de amparo a los homosexuales; de orientación y guía a no pocos *descarriados* por la miseria: al guapo, al ladrón que *roba comida y después da la vida*; al que se lanza al mar en una balsa o cualquier otro inseguro artefacto en busca de otro *paraíso prometido*; al enfermo, al preso, al minusválido. Si hemos aceptado que la santería, como otras modalidades religiosas de origen africano, es inclusiva en el perfil etnocultural, es de suponer que debemos admitir lo inclusivo también en lo social. Decía René Robaina: “Todos necesitamos ayuda, orientación, protección y amparo, pero al que está al borde hay que tirarle el cabo, sea lo que sea. Sobre todo cuando no pertenece a los de cuello blanco por ser de los de abajo, de los que se enfrentan a la vida dura, la que no tiene maquillaje” (comunicación personal, La Habana, 1996).

La cotidianidad de los desfavorecidos, o de los relativamente menos favorecidos, siempre tiene algo de resistencia, de imposición a la adversidad, de enfrentamiento a obstáculos que parecen infranqueables, y eso puede conferirles una dignidad especial y permite atribuirles un carácter épico, pero ello no significa que la resistencia sea, necesariamente, un proyecto moral consciente, cuando a veces es la única opción (Espina Prieto, 2004: 125).

El reconocimiento del impacto de la religión no puede reducirse a cuantificar las instituciones y los signos que se patentizan a través de ellas. Por el contrario, el balance cualitativo supone situarnos en la necesidad de postular, con Giulio Girardi (2001), que “la fecundación mutua entre

las religiones y las culturas laicas orientadas en un sentido liberador puede ser el detonante de un viraje cultural y teológico”. El reconocimiento de la diversidad, para que sea efectivo, necesita instaurarse en el quehacer práctico y el conocimiento público; sólo así traspasa los marcos del discurso.

Se trata de transformar las estructuras para que la práctica de la diversidad sea posible, sin caer en la desfachatez de disfrazar viejas políticas centralistas y patrimoniales con nuevas palabras como participación, diversidad cultural, descentralización (Martín Barbero y Ochoa Gautier, 2001: 114).

El sentido de la vida humana históricamente ha sido definido en su relación con la sociedad. La identidad individual, si bien no se circunscribe al conjunto de las relaciones que establece el sujeto, no puede ser definida sin vincularla con las otras personas y la sociedad. Por consiguiente, la santería o *Regla Ocha-Ifá* y sus practicantes deben pensarse integrados a diferentes escenarios socioculturales. El escenario social en el que actúan los santeros no es particularmente diferente al del resto de los cubanos. Ellos han sufrido, al igual que el resto de la población con toda su diversidad, los embates de la crisis económica de los noventa y los cambios que esta trajo aparejados.

La filiación a la práctica santera pertenece a lo que Peter Berger (2005: 7 y 9) ha caracterizado como “imperativo herético” e “imperativo voluntario”, que se desarrollan en situaciones sociales de predominio del pluralismo religioso; es decir, la capacidad del individuo a elegir y la de seleccionar voluntariamente a quién desea unirse.

El pluralismo religioso tiene implicaciones institucionales y cognitivas. Resulta importante entender ambos aspectos. Institucionalmente supone el establecimiento de algo similar a un mercado religioso, lo cual no significa que los conceptos de la economía de mercado se puedan aplicar inequívocamente al estudio de la religión (como lo han hecho, de una manera muy interesante, Rodney Stark y otros sociólogos estadounidenses, con el empleo de la llamada “teoría de la elección racional”). Pero lo que sí quiere decir es que las instituciones religiosas deben *competir* por la adhesión de su supuesta clientela. Esta competencia se vuelve naturalmente más intensa bajo un régimen de libertad religiosa, cuando ya no se puede contar con el Estado para llenar los templos. Esta situación afecta inevitablemente el comportamiento de las instituciones religiosas, incluso si la interpretación teoló-



gica que tienen de sí mismas se opone a esa nueva conducta (Berger, 2005: 4; énfasis en el original).

El sujeto, al recurrir a las predicciones del oráculo, se aproxima a una mezcla de determinismo y probabilidad. Las personas movilizan el espacio sagrado porque esperan encontrar alguna respuesta para los problemas afrontados y que no han podido ser encauzados y resueltos por las vías ordinarias. Por lo general, la magnitud del problema se encuentra en la interrelación que se produce entre la importancia que le concede el sujeto y las normas y leyes que regulan la sociedad en la que vive.

El pluralismo religioso tiene asimismo importantes implicaciones para la conciencia subjetiva de los individuos. Ello puede resumirse en una frase: la religión pierde su condición de realidad que se da por sentada en la conciencia. Una religión que se escoge, en cualquier nivel de complejidad intelectual, es distinta de una religión que se da por sentada (Berger, 2005: 6).

La contradicción entre la elección y el reconocimiento social de la misma pasa por otra contradicción, y vale recordar las observaciones de Malinowski entre los habitantes de las Islas Trobriand. La desviación de una norma social no supone una acción organizada, a menos que se produzca un anuncio público de la misma. Socializar el hecho no resulta lo más importante; es muy posible que la información hubiera circulado privadamente. Cuando las desviaciones de conducta se hacen públicas para todos, se desarrollan las tensiones entre lo *privadamente tolerable* y lo *públicamente reconocible*. El reconocimiento público supone un funcionamiento particular.

Muchas normas sociales resultan inconvenientes para individuos de la sociedad. Actúan contra la gratificación de aspiraciones e impulsos. Como las normas pueden resultar gravosas para muchos, hay cierta indulgencia al aplicarlas, tanto a uno mismo como a otros. Por eso surge la conducta desviada y la tolerancia pública de estas desviaciones. Pero esto puede continuar sólo mientras no se esté en situación de tener que tomar posición en público a favor o en contra de las normas. La publicidad, la compulsiva admisión por miembros del grupo de que estas desviaciones han tenido lugar, requiere que cada individuo tome tal posición. Debe alinearse entre los inconformistas, proclamando así su repudio de las normas grupales y afirmando así que él también está fuera del marco moral, o

bien, cualesquiera que sean sus predilecciones privadas, debe acatar apoyando la norma. La publicidad cierra la brecha entre *actitudes privadas y moralidad pública* (Lazarsfeld y Merton, 1977; énfasis en el original).

La disonancia cognitiva y el ajuste de la conducta suelen generar tensiones imprevisibles cuando los cambios se producen de manera rústica y atropellada. La gente tiende a sentirse desgarrada entre lo que se transmite en privado y se reconoce en público y en no pocas ocasiones se repliega y atrinchera en torno a sus verdades.

La situación en Cuba es tan atractiva como compleja. Resulta obvio que la comunidad santera no está integrada por personas analfabetas, alejadas de los presupuestos culturales masivamente instalados desde el discurso y el accionar oficial. Después del desarrollo, en 1961, de la campaña de alfabetización en Cuba, todos los santeros y *babalaos* no menores de cinco años saben leer y escribir; muchos de los que están en edad laboral cuentan con el 9º grado de escolaridad, que es el mínimo obligatorio para todo el país; algunos de ellos estudiaron ruso, alemán, inglés y/o francés como lenguas útiles a sus desempeños profesionales; otros alcanzaron niveles universitarios de estudios y ocupan posiciones relativamente relevantes en sus especialidades tanto en Cuba como en el extranjero. En 1995, de cien santeros entrevistados sólo uno se declaró no vinculado laboralmente, pues se dedicaba por entero al ejercicio religioso. En 2000 repetimos la encuesta, y el número de los no vinculados laboralmente y dedicados en *cuero y alma* al ejercicio profesional de la religión había aumentado a un 45%, repartido en un 30% de mujeres y un 15% de hombres. El argumento fundamental utilizado para explicar la falta de vínculo laboral es el mandato del *oricha* y la necesidad de que la persona se dedique plenamente al ejercicio ritual. Sin embargo, es posible detectar otras razones que matizan la obediencia a los dioses y giran en torno a cuestiones económicas y sociales.

El desbalance tiene referentes cercanos en la crisis de los noventa y las transformaciones que se producen. Ante los cambios, los sujetos no ven limitados sus roles al de simple espectador o receptor, sino que despliegan su participación como productores directos, sin intermediarios que los reemplacen o representen. A lo largo de la década del noventa y en años subsiguientes, se volvió evidente la dicotomía entre “tendencias de integración social –lideradas por la posibilidad de acceso masivo a bienes y servicios de alta relevancia, como la educación, la salud, la asistencia social y la cultura– y tendencias de exclusión, asociadas al deterioro de los ingresos personales, al debilitamiento de la capacidad de trabajo para garantizar la satisfacción de las necesidades básicas, y la expansión del peso del mercado como mecanismo desigualitario de

distribución” (Espina Prieto, 2004: 122), tal como analiza Mayra Espina Prieto en relación con la película *Suite Habana* de Fernando Pérez.

La percepción actual de la santería está atravesada, en el mejor de los casos, por cierta moralina-mojigata en la que de alguna manera se pretende responsabilizarla con situaciones que la desbordan; subyace tras esas preocupaciones el sentimiento de que mientras la sociedad lucha por vencer las adversidades y sus valientes ciudadanos resisten en esa cruzada con un marcado optimismo, los santeros con sus prácticas “especulativas” y “comercializadoras” –estos dos conceptos son empleados en sentido peyorativo– enturbian y vulgarizan la sociedad y sus creencias religiosas en grado extremo: “no hay más que ver la cantidad de tiendas en las que se venden cosas de santería”; “los *babalaos* están acabando, pa’ la calle cadenas de oro, pa’ las ceremonias cerveza de latica y pan con jamón. Están giraos pa’ la yira”; “los santeros están acabando, cada vez se hacen más disparates y todo para cobrarle más y más a la gente”; “un santo hoy cuesta miles de pesos”. La incomprensión y el descrédito con apariencia de preocupación e interés se mantienen latentes al menos en la capital, desarrollados por el reverdecer de las desigualdades y los prejuicios.

Las anécdotas se cuentan por miles, y por lo general están referidas a un otro lejano y desconocido. El asombro ante el costo de un santo lleva implícito el aislar el ejercicio ritual del contexto en que se produce, pero estamos ante un problema complejo que merece, en otro momento, un estudio detallado y sobre todo desprejuiciado. Aludiremos sólo a algunas cuestiones que pueden favorecer reflexiones posteriores. Por ejemplo, la venta de los productos en peso cubano o en peso convertible cubano (CUC)<sup>4</sup> no la determinan los santeros.

El precio de las ceremonias y el pago de los derechos fluctúan con el costo de la vida. Esta situación ni es nueva ni la generó el período especial. La *Regla Ocha-Ifá* ha sido una religión costosa para el estándar de la población vinculado a ella. En la década del cincuenta, cuando una doméstica ganaba \$ 35, también se pasaba años para poder cumplir con la ceremonia de iniciación. Reunir \$ 300 en esa época implicaba un gran sacrificio; una vieja amiga de mi familia vendió todos sus muebles “para poder cumplir con el santo”. Las diferencias no pasan inadvertidas para los santeros, toda vez que a ellos se acercan personas de las más disímiles posturas y posiciones buscando respuesta para los problemas que afrontan. La distinción entre el nacional y el extranjero no fue un acto creativo de los santeros. Esta diferencia también los desborda, pero se valen de ella:

---

<sup>4</sup> El peso cubano y el peso convertible cubano o CUC (conocido popularmente como “chavito”) son las dos monedas actuales vigentes en Cuba.

Un santo para un cubano, por lo general, se cobra en moneda nacional y el derecho que se le paga por participar en la ceremonia oscila entre 20 y 50 pesos, depende de la función que desempeñe. Pero si es para un extranjero son, como mínimo, 20 “chavitos”. Una consulta en cualquier país del mundo cuesta 30 dólares o más. Los precios están en Internet (entrevista personal realizada por la autora, La Habana, 2004)<sup>5</sup>.

El condicionamiento económico se presenta hoy como un atributo de las tendencias excluyentes reconocibles en la sociedad cubana contemporánea; pero esta es una religión que no desconoce el principio del toma y daca, y muchos de sus practicantes tienen clara conciencia de que la pobreza es relativa. Es una información que en no pocos casos ha acompañado la vida de sus familias. Por ejemplo, la decisión de desvincularse laboralmente es el resultado de un análisis y de una toma de decisiones en la que se valoran alternativas. El énfasis en la satisfacción de las necesidades materiales no siempre confina el cultivo de valores sociales y culturales; es que en ocasiones no tienen opción. Salarios insuficientes, problemas de transporte, necesidad de cuidar a los ancianos o niños de la familia, la reproducción de la desilusión y el desencanto ganan espacio en el enfrenamiento con el día a día y marcan la subjetividad cotidiana.

### **¿POR DONDE SE VA NO SE VIENE?!**

La caracterización social de los pobladores populares suele hacerse bajo dos enunciados: el que se refiere a una armónica comunidad integrada por sujetos activos en los procesos de transformación social y, por consiguiente, esquivada a la diversidad y las condiciones de desigualdad; y aquel que los percibe como masa anónima, con lo que invisibiliza la identidad de los pobladores urbanos. Ciertamente, esta es una cuestión aún no resuelta por los estudios pertinentes, y no se trata de una problemática que atañe sólo a Cuba, pero sí se hace necesario tomarla en consideración porque sólo es posible el desarrollo de una sociedad funcionalmente eficiente en la medida en que el sujeto reconozca el campo en el que participa y los espacios públicos o foros de debates en los que puede analizar críticamente sus preocupaciones vivenciales.

La práctica santera en su quehacer cotidiano contribuye a hacer permeable la oposición público-privado. Este es un problema muy complejo, necesitado de una reflexión que se sustente en una acción interdisciplinaria, pero queremos apuntar que la población religiosa actuante en la realidad social intenta vivirla a partir de los presupuestos

---

<sup>5</sup> El entrevistado prefirió mantenerse en el anonimato.

rituales con los que interacciona en su cotidianidad. En la ciudad y el barrio, la policromía callejera hace que la calle se haya convertido en una suerte de límite fractal, indefinido, irregular, permeable, en el que fluyen líneas de fuerza capaces de generar los más variados puntos de fuga y disímiles emociones y sensaciones. La dicotomía calle-casa, público-privado se difumina.

La frontera creada entre la calle y la casa se desestabiliza, la primera deja de ser el espacio abierto y la segunda el coto cerrado y refugio de la familia. Es importante enfatizar que la familia ritual no necesariamente comparte el hogar, que es una suerte de familia de elección. La casa-templo del santero sale a la calle cuando este tiene que dejar ofrendas en la puerta de la casa, en las cuatro esquinas, en el árbol más fuerte y enhiesto o en el río, por sólo mencionar algunos lugares. Para culminar el festejo llamado *Tambor* es necesario lanzar agua hacia el exterior de la casa. Si la vivienda no tiene patio o no se dispone de una azotea para tender la ropa, en los balcones o terrazas se tiende la ropa y allí se muestra todo el repertorio de vestuario que usa la persona durante el periodo de *iyawó*, desde las prendas interiores hasta las sábanas y toallas. Las posibles disputas que se generan en torno a una ceremonia religiosa por lo general se ventilan en la calle, mas no debe sobrentenderse que el conflicto se dirima con un escándalo, aunque no es improbable.

La calle entra a la casa del santero. De la fachada se ha dicho que es “la piel de la arquitectura” (Pergolis citado en Rojas y Guerrero, 1997). Allí se pueden *tatuar graffitis*, colocar banderas, santos y vírgenes como signos de la identidad individual. Pero la calle entra además por el negocio, por la venta de cascarilla, manteca de cacao, pintura para el santo, hierbas y palos para usos diversos. Puede ser también un sitio de renta, y recibe a personas que ofrecen servicios y mercancías. La intervención de los ritos en el espacio doméstico implica una reterritorialización y la atribución de nuevos significados para el espacio: el cuarto de dormir se convierte en el cuarto del santo; la sala, en el escenario para el toque de los tambores; la puerta de la calle y la acera, en zonas para fumar, refrescarse, conversar de asuntos variados y vender múltiples productos vinculados o no a la práctica ritual.

El diseño urbano en Cuba no ha tomado en consideración las necesidades de interacción que proponen las religiones cubanas de antecedente africano. Tal es el caso del vínculo con la naturaleza. Los santeros dejan sus ofrendas, a escondidas, en los espacios públicos; la acción de entregarle a naturaleza un *adimú* se realiza, las más de las veces, huyendo de las miradas reprobatorias de los otros que asumen esas acciones como agresivas al medio; y en ocasiones lo son, pues colocan sus ofrecimientos en bolsas de nylon que no son biodegradables.

Se hace necesario el despliegue de una labor educativa que anule la concepción de la ofrenda como desperdicio y la protección consciente del medioambiente por quien sustenta una práctica que en sus bases articula una relación de interdependencia con aquel.

No se trata, por tanto, sólo de hibridación por medio de la apropiación de formatos novedosos (el audiovisual, la fusión de los estilos musicales y las artesanías) sino del transplante de lógicas hacia nuevas esferas de socialidad que no parten de una división tajante entre la cosmogonía y la historia, la naturaleza y sus usos comerciales. Si para las poblaciones desplazadas (desde los intelectuales migrantes hasta los económicamente forzados al exilio), lo cultural se resignifica desde nuevos territorios, para las culturas indígenas lo territorial se recupera tanto en las nuevas legislaciones que desde algunos estados les entregan las tierras como desde la reapropiación simbólica del espacio. Es el vínculo entre lo simbólico y lo jurídico lo que permite el ingreso al movimiento global de la biodiversidad (Martín Barbero y Ochoa Gautier, 2001: 112-113).

En el espacio real-simbólico de la casa templo, se proyecta la relación con lo sagrado mediante una multiplicidad de capas en diferentes horizontes; los enlaces y la comunicación entre ellos se producen esencialmente mediante la “palabra cargada de ashé”, pues ella “es uno de los medios fundamentales que permiten la comunicación entre el mundo material y el espiritual, y contribuye al equilibrio armónico entre el Ser Supremo y las Fuerzas Cósmicas, cuyo epítome es Olódùmarè, el Dios Creador, Fuente primigenia del Ashé Universal” (Martínez Furé, 2005: 29).

Los conceptos de *espíritus*, *antepasados*, *muertos*, *nfumbe*, *ganga*, *eguns*, *orichas* y *aché* devienen en claves para la comprensión de la ontología de las religiones populares cubanas, y no en meros vocablos en uso gracias a la incorporación al español de Cuba, en la cotidianidad, de exóticos vocablos pertenecientes a las lenguas africanas. Cuando los *abakuá* hablan de *Ekúé*, *Sikán* e *Iyamba*, los paleros de la *nganga*, *nfumbe*, o *Nsambia* y los santeros de *Olodumare*, señor del cielo, de *caminos*, *aché* y *orichas*, se refieren a principios de armonía, de dirección y diversificación de fuerzas; y si *Olodumare* es orden dispensador de claridad, *Nsambia* es luz que viene del cielo, y *Ekúé* es el restablecimiento del orden ante una alteración. Creer hoy que el sincretismo fue el factor esencial y definitorio en la configuración de estas religiones puede ser, como asegura Teodoro Díaz Fabelo (1983: 131), una forma de “matar las ideas de una cultura en las de otra formando sinonimias”. Con ello

se invalida la asunción de tales prácticas religiosas como complejos culturales, creados en medio de complicados procesos de reflexión y abstracción asumidos por muchos practicantes como paradigmas de su sentimiento de identidad y pertenencia.

La imbricación de formas musicales, coreográficas, cantos, recitativos, la creación de artefactos que cualifican el universo visual, el desarrollo de los ritos, la cosmogonía, las ideas filosóficas como plataformas del sistema de pensamiento y el ejercicio culinario se mantienen interconectados por el aliento vital de la palabra.

Para la tradición lukumí cubana existen palabras que pueden provocar que determinadas energías del cosmos vibren, y se pongan en acción, influyendo en la vida de los humanos, para el bien o la desgracia. En todos los momentos de rito y/o de fiesta, de búsqueda de la fusión de lo humano con lo divino, la palabra es clave meridiana, principio y fin, vía de la comunicación trascendente. La palabra musitada, salmodiada, cantada, dicha en el tono justo y en el momento justo (Martínez Furé, 2005: 29).

La santería le brinda al sujeto la posibilidad de una constante, flexible y dialogada interacción con lo sagrado; a nivel individual o en el reducido entorno de la familia ritual, la *Regla Ocha-Ifá* le permite al individuo estar en estrecha relación con la recreación y reconstrucción del legado que se asume como tradicional, estar en contacto con herencias culturales disímiles que coexisten y confluyen en la práctica y favorecen la voluntad de asumir premeditadamente un cambio.

La religiosidad popular alcanza a la diversidad de religiones instaladas en el territorio, estén o no formalmente institucionalizadas, y las vinculadas a las religiones de antecedente africano constituyen una parte de ella. No debe sobrentenderse que el ejercicio de fe está relacionado solamente con las religiones cubanas de antecedente africano, aunque estas son las que se ajustan preferentemente a la concepción de “popularmente connotada”, elaborada por Alberto Cirese en su obra *Cultura hegemónica y subalterna* (1992: 13). Las conexiones entre las diversas religiosidades responden a las más singulares estrategias, funciones y objetivos, toda vez que las prácticas religiosas cubanas han conformado un modelo inclusivo en el que no se rechaza la incorporación y participación de otras representaciones religiosas.

Las diversas formas en las que se manifiesta la religiosidad en este campo son también el resultado de “la apropiación selectiva, la incorporación y la rearticulación de las ideologías europeas, culturales e institucionales, junto con una herencia africana”. Y ese complejo, contradictorio,

heterogéneo proceso condujo “a innovaciones lingüísticas en la estilización retórica del cuerpo, las formas de ocupación de un espacio social ajeno, expresiones fuertes, peinados, formas de caminar, pararse y hablar y medios para la formación y el sustento de la camaradería y la comunidad” (Hall, 2004). Precisamente por no pensarse como la única religión capaz de salvar al ser humano o de encontrar solución a sus conflictos, no genera violencia, pues no intenta imponerse ni mantenerse por la fuerza.

### LA CABEZA BUSCA SU CASA

Mediante los *oddun*, *patakies* y *moyubas* se manifiestan relaciones problemáticas y contradictorias. Se prescriben cambios repentinos. La realidad se muestra de manera paradójica y se proyecta un pensamiento más relacional que dicotómico. Una existencia precedente, una esencia capaz de regir desde los orígenes la vida del sujeto y medir sus consecuencias de modo lineal, binario y sin contradicciones se reconoce en la letra de los *patakis*, pero se diluye en la dimensión ritual por el énfasis práctico en la densidad operativa, en subrayar la permanencia de una cotidianidad interactiva anclada en profundas relaciones interpersonales y en el destaque de que si bien “una mano lava la otra y las dos lavan la cara”, la excesiva confianza no es signo de seguridad, ni la apariencia es la verdad de todas las cosas. El *Pataki de Obí*, al encarnar en palabras de Teodoro Díaz Fabelo (1983: 29) “el principio de acumulación evolutiva y el de la contradicción progresiva”, nos sitúa en un constante y contradictorio ir.

Olófin, el logos nigeriano, creía que Obí era un hombre justo, sin orgullo ni vanidad. Por eso, Olófin le puso en alto para que todo el mundo lo mirara y lo tuviera en cuenta. Le dio un alma blanca por dentro para señalar la limpieza de temores y de intenciones.

Como Eléggua siempre fue el verdadero mensajero de Olófin, este lo puso al servicio de Obí para que le informara cómo llevaba su vida. Eléggua pudo conocer todos los amigos de Obí, los ricos, limpios, educados, decentes, respetuosos, amables, finos y sobrios. Eléggua pensó que Obí desconocía que en el mundo existía otro tipo de personas, las diferentes a sus amigos, aquellas que había que ayudar.

Un día, Obí mandó a Eléggua a invitar a sus amigos para una fiesta en el palacio. Eléggua le respondió: “Sí, señor, yo los invitaré”. Salió e invitó a los pobres, los sucios, los jorobados, los tuertos, los mancos, los cojos, los limosneros, los ciegos, las prostitutas, los chismosos, a los adodí, a las panshágara, a los enfermos, a los ladrones y a los vagos.



Cuando Obí salió de sus habitaciones, muy engalanado para la reunión, y vio tanta lacra social reunida y disfrutando de su casa, se ofendió y llegó a la ira. Entonces, preguntó en voz alta: “¿Quién les invitó a esta fiesta?”. Todos contestaron: Eléggua. Odí despidió a Eléggua y sus invitados.

Un día, Olófin llamó a Eléggua y le dijo: “Eléggua, quiero que hagas un mandado y vayas a casa de Obí”. Eléggua le respondió: “Babá, mándeme donde usted quiera, menos a casa de Obí”. Olófin le preguntó por qué no iba a casa de Obí; Eléggua le contó lo sucedido el día de la fiesta, sin embargo Olófin quiso comprobar si era cierto lo que le decía el embustero de Eléggua, porque nada debe creerse por cierto sin antes comprobarse. Por eso, Olófin se disfrazó de limosnero y se dirigió a la casa de Obí; llegó a la puerta de la casa y con voz fingida le pidió una limosna a Obí, este le dijo: “¿Y usted no puede vestirse mejor antes de venir aquí. No ve que su traje puede manchar el mío?”. Le dio la espalda y se fue. Cuando el pordiosero se convirtió en el immaculado Olófin, la poderosa Luz Universal personificada, llamó a Obí con su verdadera voz y este le reconoció inmediatamente, se le postró y le pidió perdón por su arrogancia. Olófin le dijo: “Las riquezas y la buena vida que te he proporcionado no son para despreciar a tus semejantes, por pobres y desgraciados que sean, por el contrario, son para ayudarlos, no olvides que tú mismo puedes verte en la situación de uno de ellos”. Para que aprendiera bien la lección, Olófin condeno a Obí a ser hijo del basurero, estar blanco por dentro y negro por fuera para que todo el mundo lo viera feo; lo condenó también a estar rodando por el suelo y a darle ayuda a todos los necesitados. Olófin recompensó a Eléggua haciendo que Obí se postrara ante él y que todo lo que se comenzara y terminara tenía que ser con su consentimiento; que comería antes que todos los Oríshas y que por cada registro del coco tenían que pagarle a Eléggua su derecho (Díaz Fabelo, 1983: 18-19).

La posibilidad de restaurar el universo devastado por la histórica violencia real y simbólica pasa por la reconstrucción de lo asumido como primigenio y por la incorporación de nuevas formas para suplir las carencias y pérdidas. Ello no está sostenido en la representación exclusiva de lo excepcional, porque *hasta lo increíble puede ser verdad*, ni supone una existencia libre de lo extrapersonal ajeno a las relaciones contextuales que conforman la multiplicidad de historias con las que interactúa el individuo en la dinámica cotidiana, sino una articulación

compleja que expresa la relación de muy variadas maneras, el no-orden, la no-perfección y la contradicción. Al signo *Obara* aparece asociado este *owe* o proverbio: *Obara miente y no miente*. Es casi inevitable recordar a Parménides y la lógica de la oposición al referirse al ser y el no ser como a la verdad y la no-verdad (Munné, 2002).

Hubo un tiempo en que *Obara* era leñador y criaba animales domésticos; llevaba varios años realizando ese trabajo y no progresaba. Por eso se fue a vivir al pueblo y cuando llegó allí pensó que si se ponía a trabajar se iba a aburrir mucho, que era mejor dedicarse a decir mentiras para vivir.

Un día comenzó a decirle a todo el mundo que si se acostaban temprano al otro día iban a ver dinero en abundancia por todas las calles. Como *Obara* era un hombre serio y respetuoso, la gente lo tomó por oráculo y le obedecieron. Dio la casualidad que, por la noche, el mar echó a las calles todos los barcos hundidos llenos de tesoros. Cuando la gente se despertó, a la mañana siguiente, se convirtieron en ricos de la noche a la mañana por los valiosos tesoros que contenían los barcos. La gente buscó a *Obara* y lo convirtieron en rey del pueblo (Díaz Fabelo, 1983: 47).

La necesidad de trascender la sensación de desarraigo y desposesión profunda de vidas laceradas que intentan rehacerse continuamente supone la incorporación de lo contemporáneo, el diálogo ponderado entre consultante/consultado y la capacidad de otorgar significados a la realidad en la que actúan. Asociados al siguiente *Pataki* del signo *Iroso* están estos dos proverbios: “No hagas alarde de tu suerte” y “Procura que tu avaricia no te pierda”.

*Laishé* era un hombre muy pobre y estaba agobiado por no tener trabajo. Un día se encontró con un hombre rico y avaricioso que le dio trabajo. A los pocos días, *Laishé* se rogó la cabeza para contentar a su eledá. A los tres días encontró un dinero en el terreno del hombre avaricioso. *Laishé*, en agradecimiento, le dio comida a los santos y a su cabeza, pero cometió el error de buscar unos músicos y salir cantado por la calle. El dueño del terreno se enteró y lo denunció por haberse robado el dinero que estaba enterrado. La justicia puso preso a *Laishé*, pero él se defendió diciendo que el dueño le había levantado una calumnia. Entonces la justicia le preguntó al hombre rico el lugar donde tenía enterrado ese dinero, y llevó al avaricioso al terreno para que determinará el lugar, pero el

dueño no supo determinar el sitio. La justicia dejó en libertad a Laishé y condenó al dueño por embustero y desacreditador (Díaz Fabelo, 1983: 86).

Los *patakines*, relatos que estructuran el saber de *Ifá*, ponen de manifiesto la capacidad de negociación que se concentra en los espacios sagrados. Al comparar un conjunto de relatos en los que interviene la muerte, se evidencian los diversos significados asociados a dicho evento. Al signo del oráculo de *Ifá* llamado *Irete Melli* aparece asociado el siguiente relato:

Una vez la muerte andaba matando a cuanto se encontraba y se dirigió hacia la casa de Orula, pero este ya había hecho erbo, mató un novillo y la carne la clavó en la esquina a una vara de alto y una chiva viva. Cuando la muerte llegó a la puerta y tocó fingiendo la voz, le preguntó qué se le ofrecía. La muerte le respondió “vengo a matarte, ábreme la puerta”. Inesperadamente embistió a la muerte con los tarros del novillo que había matado. Con esta acometida de Orula, a la muerte se le escapó la guadaña de la mano y se le rompieron las astas a ambos. La muerte mandó al perro por garras y Orula mandó a su chiva. La muerte le hizo burla a Orula. El perro salió a toda carrera pero cuando pasó por la esquina y vio la carne que estaba allí colgada, se quedó tratando de comérsela, entonces la chiva emprendió su carrera y cuando regresó ya Orula había vencido a la muerte (Castillo, 1976: 45).

Asociado al *odún* llamado *Obe Trupo* u *Obe Tomaco*, en varios libros de *Ifá* encontramos el siguiente relato. El que reproducimos a continuación está tomado de *Ifá en tierra de Ifá*:

La mujer de Orula fue a la plaza y allí estaba la mujer de la muerte, la mujer de la enfermedad y la mujer de la tragedia. El carnicero en atención a Orula despachó primero a su mujer y las otras por envidia se fueron molestas y les dijeron a sus maridos que ellos no servían para nada y que por eso no podían comer carne, porque la mujer de Orula se la había llevado toda, mientras llegaba a la casa la mujer de Orula. Mientras esto ocurría, Orula se miraba y le salió este signo. Cuando su mujer llegó le dijo que si ella traía carne que se la diera; Orula hizo erbo con ella y la dividió en tres partes, una la puso en la puerta de la casa, la otra en la esquina y la otra en la manigua. Cuando llegó la muerte reclamando, Orula le dijo “tu carne está en la

manigua, vete a buscarla”. Cuando llegó la enfermedad, Orula le dijo que su carne estaba en la puerta de la calle, y cuando llegó la tragedia Orula le dijo que su carne estaba en la esquina y así resolvió el problema (Castillo, 1976: 78).

En algunos textos, el *odún* o signo Ogbe Ofun aparece asociado a tres historias en las que se vislumbra la capacidad de negociación a la que hemos hecho referencia.

Orula hacía muchas travesuras y todo el pueblo se quejaba de él. Obatalá le pidió que le trajera a la Muerte y Orula cumplió el encargo. Una vez consumada la encomienda, para poder retirar a la Muerte el inquieto Orula le dio dos gallinas negras. Con esto la Muerte aprendió cuál era el camino de salida. Obatalá reconoció la pericia de Orula y entregó el mando [...] Olofi se encontró en una encrucijada por tener que decidir a cuál de los dos pretendientes le entregaba su hija, si a Orula o a la Muerte. Decidió ponerlos a prueba para facilitarse la elección y puso como condición que el que primero trajera un saco con todas las cabezas sería el que se casaría con su hija. Orula se registró, le salió este signo e hizo el erbo con iguin, quimbombó, un gallo, un güin y seis cascabeles. La Muerte era más poderosa que Orula y consiguió enseguida todas las cabezas y fue con su saco en dirección a la casa de Olofi. Por el camino oyó un canto y un sonido que lo asustaron mucho, se fue corriendo y en medio del sobresalto dejó abandonado el saco con las cabezas; él no supo que era Orula, al mismo tiempo que caminaba iba sonando el chaguoró y cantando. Orula encontró el saco, lo llevó a Olofi y es aquí donde Orula vence a la Muerte [...]

La gente se reunió y fue donde Orula para dejar de morirse pero Orula les mandó hacer limpieza con ardie ellele y después que hicieron la rogación, Orula les contestó a todos que según se cuidaran así vivirían (*Historias de Ifá*).

Los conjuntos adivinatorios o predictivo-interpretativos utilizados en la *Regla Ocha-Ifá* en su devenir son el resultado de un pensamiento colectivo del que han nacido discursos poéticamente hermosos y extrañamente articulados. Pensar que el acoplamiento de tan complejos sistemas obedeció al saber y voluntad de un individuo pone en tela de juicio el principio de que la participación activa del ser humano en un colectivo es una condición indispensable para su desarrollo. La reestructuración en Cuba del *dilogún* y de *Ifá*, en las condiciones iniciales,

supuso un enfrentamiento a nuevas situaciones e implicó la elaboración de respuestas acordes con los cambios que se operaban en el nuevo contexto. Las transformaciones no han dejado de producirse y, por consiguiente, los acomodos a las variaciones convierten el rediseño en un proceso constante, con lo cual el horizonte de los sistemas oraculares sistemáticamente gana en hondura conceptual.

En cada consulta al oráculo se modulan múltiples lógicas de mundos personales y colectivos que quedan objetivados en un trozo de papel mediante los signos que caracterizan a cada *oddun*; sucesos discontinuos, irreversibles e impredecibles que no terminan de construirse, por estar empeñados quizás en una deconstrucción permanente para ser congruentes con sus principios fundamentales. Cuando un amigo radicado en el extranjero nos pide que visitemos a su padrino y le consultemos determinado problema y si es necesario colaboremos con la realización de la ceremonia que lo ayudará a resolver el conflicto, estamos estableciendo vínculos con la práctica que ni se soñaban en épocas anteriores. Pero hay más: la información obtenida de la consulta al oráculo la trasmitimos al interesado por correo electrónico, fax, cassette de video o CD. La relación con la tecnología introduce una tendencia a la reconversión de las relaciones interpersonales, toda vez que los guiones manejados son diferentes.

El *oriaté* Irmino Valdés considera que el *dilogún* cubano “es una verdadera creación”. Según él, por su efectividad en el diagnóstico de problemas particulares y en su solución (Valdés Garriz, 1997: 11). Los signos del universo oracular integran una constelación donde figuran magnitudes distintas. El sujeto local, el que ha sido ubicado en las márgenes, cuenta desde abajo y de manera metafórica sus historias, reconstruye, y no precisamente desde el lenguaje del amo, una memoria; ella no supone, en palabras de Mignolo (2001: III), un “disciplinamiento historiográfico”. Desde la perspectiva que esos núcleos ofrecen, se pone de manifiesto que nos encontramos ante una modalidad religiosa que no sólo piensa acerca de los demás, sino que sus cultores la conciben como parcial y culturalmente condicionada. La crítica a la intransigencia, a la intolerancia, a favor del sujeto que alcanza una libertad espiritual se desliza por los nodos de una red capaz de articular múltiples sentidos generados en los sistemas predictivos-interpretativos o de adivinación; así vamos de “usted vino a este mundo a ser sabio, si oye consejos” a “el mono no se fía ni de su rabo”; y la crítica a una escala de valores que convierte lo diferente en inferior se enuncia soberanamente en “palo que mata perro blanco mata perro negro”, “lo negro se destiñe; lo blanco se ensucia” y “el que sabe no muere igual que el que no sabe”.

Por ignorancia o tendenciosidad, las formas culturales que históricamente entronizaron las hegemonías han despreciado el valor de esta tradición como medio de expresión de una cultura.

El sistema de adivinación Ifá, en sus inicios, era utilizado para dos funciones básicas: las consultas individuales a temprana edad (8 días de nacido) y las consultas comunitarias (consulta de principio de año). La primera conocida como Ita-Itan (narración), Owokafan (un oficio en Ifá) o como Imorí (conocimiento del destino) se consideraba un evento donde, mediante el oráculo de Ifá, se le orientaba a los padres del recién nacido el antepasado que había encarnado en él y la trayectoria del proceder durante su existencia.

El segundo camino básico referido a las consultas de Ifá son las consultas comunitarias, hoy conocidas como Odón Awo (Letra del Año). Se utilizaban para influir en los valores morales de la comunidad y de la sociedad sacerdotal. Se realizaban además para asegurar y garantizar las necesidades comunitarias (cultivos, pesca, construcción de viviendas, etc.) y evitar los malos augurios que afectaban a la colectividad (Comisión Organizadora de la Letra del Año).

Durante años, se le negó a la santería la condición de cultura y las funciones que ella es capaz de desempeñar, tales como las de memorización, entendimiento, normación ética y expresión estética. La poca instrucción académica atribuida a sus practicantes y la carencia de un texto escrito semejante a la Biblia se han utilizado como indicadores de una supuesta falta de inteligencia y saber. Sin embargo, no hay más que revisar algunos de los documentos escritos por los religiosos para contactar con un pensamiento refinado y sutil<sup>6</sup>.

Bajo el signo de la oralidad y los documentos escritos por los religiosos en función del ejercicio santero han pervivido informaciones que “dan fe de los comportamientos pasados de los individuos, nociones filosóficas, concepciones cosmológico-alegóricas, normas étnicas, sociales y estructuras discursivas abiertas y flexibles a la novedad aun cuando conservaran núcleos mínimos irreductibles” (Lienhard, 1989: 53). La oralidad implica una actitud ante la realidad y no todos los datos verbales constituyen una tradición, salvo aquellos que durante cierto tiempo son refrendados por el grupo. Son mensajes transmitidos de una generación a otra, influidos y condicionados por formas-cánones procedentes de diferentes estratos.

La historia de la humanidad se puede considerar como un proceso indefinido de descubrimiento de la pluralidad de los pueblos y de las culturas, en una relación de intercambio

---

<sup>6</sup> Se sugiere ver al respecto Betancourt Estrada (2003).

o de conflicto. Este descubrimiento avanza sobre todo con el progreso de los medios de comunicación y de transporte (Girardi, 2001).

Lo hegemónico de una cubanidad, históricamente excluyente respecto de las religiones cubanas de origen africano, implicó la creación de múltiples estereotipos en dependencia de las circunstancias históricas. La articulación *Regla Ocha-Ifá*/cultura cubana y afroamericana puede quedar limitada a un enunciado formal o a la descripción de sus partes si no se profundiza en su cosmovisión, se atraviesa la vida cotidiana de la población, se marcan los nexos interpersonales y sus relaciones con la vida institucional. Queda claro que el proceso de lectura e interpretación de un texto es siempre un acto consciente de decodificación que reclama una preparación por parte del receptor, en la que se involucra su historia personal y las concurrencias de otros textos.

En los últimos tiempos, agotados por la reproducción de espectáculos folclóricos que reproducen costumbrismos trasnochados, se ha llegado a considerar que las religiones cubanas de origen africano han disfrutado de espacios preferentes en el ámbito cultural en detrimento de otras modalidades religiosas. La cultura, la educación y la instrucción en los marcos de la práctica santera no están homogeneizadas, y no todos disponen de los mismos conocimientos, hábitos, costumbres y hasta normas rituales; heterogénea es también la integración del grupo desde el punto de vista socioprofesional. De esta manera se favorece, y más que favorecer se vuelve un requisito indispensable, el intercambio de información y la dinámica continuidad-cambio en la interpretación de los datos.

El entrecruzamiento en el entorno de la dimensión subjetiva del orden y el conflicto social, las ideas y valores religiosos y los procesos de socialización televisiva como parte del accionar de los medios de difusión –en tanto herramientas conformadoras de la subjetividad de las personas– nos permite comprender la dinámica entre la necesidad de preservación de las tradiciones, los procesos de modernización en la Isla y el papel que esta modalidad religiosa puede desempeñar en dicho proceso.

La televisión opera dentro de la lógica de la vida cotidiana de los individuos y en este ámbito la sociabilidad se entiende como el “conjunto de prácticas cotidianas que se escapan al control social rígido” (Palacios, 2002). Abunda este autor:

Son los momentos de compromisos efímeros, de sumisión de la razón a la emoción de vivir y “estar juntos”. Es esa multiplicidad de experiencias colectivas basadas no en la homoge-

neización ni en la institucionalización ni en la racionalización de la vida, sino en el ambiente imaginario, pasional o erótico y violento del día a día. La sociedad contemporánea se va a establecer como un politeísmo de valores donde nosotros actuamos desempeñando papeles, produciendo máscaras de nosotros mismos, actuando una verdadera teatralidad cotidiana. La contemporaneidad va a estar marcada por un imaginario dionisiaco (sensual, estético, tribal) que va mucho más allá de la racionalidad instrumental, es decir, el paradigma de la modernidad (Palacios, 2002).

En el contexto actual, donde se privilegia la pretendida universalidad deshistorizada y homogeneizadora de la globalización, el espacio de “la Revolución Cubana es indudablemente un lugar privilegiado para analizar y evaluar el orden mundial desde el punto de vista de los pueblos oprimidos como sujetos. Se trata pues de un punto de vista encarnado en un proyecto histórico popular, antagónico al orden mundial neoliberal y consolidado por largos años de lucha y de resistencia” (Girardi, 2001). En este ámbito, la religiosidad popular representa un campo importante para los procesos de comunicación y transmisión cultural; por consiguiente, el universo religioso nombrado santería o *Regla Ocha-Ifá* deviene en una entidad a la vez emisora y receptora de los procesos de invariabilidad y transformación. Nos encontramos en presencia de un fenómeno sutilmente sensible a los cambios.

En *Ocha* y en *Ifá* se crean y recrean permanentemente territorios simbólicos y espacios de representación del mundo circundante, preferentemente por el papel que desempeñan las modalidades oraculares consideradas de mayor trascendencia: el *dilogún* y el tablero de *Ifá*. Así lo evidencia la Letra del Año.

El evento Letra del Año no es una noticia sensacionalista ni polémica, al contrario, se considera una necesidad primordial para lograr el perfeccionamiento humano, y el avance escalonado de todas las sociedades en crisis. Contribuye, además, a salvaguardar la vida humana y al mejoramiento entre las relaciones interpersonales, y esto último pudiera evitar el caos actual en que vivimos (Comisión Organizadora de la Letra del Año).

El corpus derivado de la *Regla Ocha-Ifá* es representativo de la perenne sinfonía sociocultural, y del ineludible y básico abrazo entre la materialidad empírica y la complejidad espiritual del ser humano. Al interior del ejercicio religioso se realiza un diálogo con tendencia crítica,



reflexiva, abierto al enfrentamiento de las contradicciones. La polifonía discursiva de los sistemas oraculares se adhiere en representación de la colectividad y sus valores; por consiguiente, su posible transfiguración al mundo del arte e inclusión en la producción endógena destinada a los medios masivos de comunicación, de modo especial a la televisión, no necesariamente provee gustos vulgarizados que deterioren el sentido ético-estético de la población. La presencia del elemento religioso en el canon de la cultura popular no tiene por qué acarrear la renuncia a la reflexión crítica ni conducir a un conformismo irreflexivo, sino todo lo contrario. El asunto resulta un poco más complejo. El ejercicio ritual es desafiante, y los relatos sobre los que se erige la práctica llegan a constituir alternativas toda vez que sortean ciertas estructuras de poder vigentes, deslegitiman el abuso social y negocian las exclusiones.

La interacción que se produce entre el orden social y las prácticas de los sujetos no supone una influencia puntual sino que, como ha conceptualizado Pierre Bourdieu (1980: 261), mediante el *habitus*, los sistemas perceptivos, de comprensión y acción en la realidad son de doble acción; por una parte resultan estructurados, y por la otra son estructurantes, con lo cual cargan al mundo de sentidos. La densidad del complejo cultural/religioso *Ocha-Ifá* que hemos caracterizado como una práctica inclusiva, transgresora, carente de dogmas, Mesías, verdades reveladas, sin más jerarquías que las que emanan de principios de autoridad sustentados, entre otros factores, en el prestigio que otorga la eficacia en la contribución a la solución de los problemas que atañen al ser humano en su “estancia en la tierra” –y que ha contribuido a perfilar a santeros y *babalaos* como sujetos capaces de luchar por un proyecto de felicidad y bienestar, fundamentalmente en lo individual/familiar– resulta soslayada, cuando no banalizada, en sus pocas y accidentales salidas en cámara. La negociación y el trato entre el accionar del yosantero y el otro-familia ritual que está en relación con su capital cultural, con las fluctuaciones que se producen de acuerdo a la importancia que le conceden y la capacidad de despliegue del respeto, el diálogo y la comprensión, no ha alcanzado en la televisión nacional la dimensión poética lograda en la narrativa, el teatro, la danza contemporánea, el cine y la plástica.

La religiosidad popular se ha mantenido invisibilizada en los predios de la televisión nacional. Su presencia ha sido circunstancial y ha estado asociada, básicamente, a hechos delictivos. La realidad televisiva cubana –y no creo que esta sea una problemática exclusiva de ella– más allá de aceptar la esclavitud como hecho histórico, ha tendido a desconocer otras realidades asociadas al universo de las culturas africanas, de la religiosidad y su proyección cultural. Desde la perspectiva de la masividad cultural, resulta indispensable la

profundización en el conocimiento y el “ejercicio del diálogo crítico y reflexivo, abierto al enfrentamiento de las contradicciones, a la generación problematizadora y creativa, en el que el individuo y el grupo son partes comprometidas en la reconstrucción del conocimiento y de la praxis social” (D’Angelo, 2002: 103).

El silencio de la televisión cubana respecto al universo religioso de origen africano limita la posibilidad de ampliar y profundizar en la comprensión intelectual del hecho religioso e inhibe al medio de actuar en esta dirección como un depósito de la memoria colectiva, del reconocimiento de la diversidad y el goce de lo humano. En relación con los procesos de aprendizaje social, afirma Ovidio D’Angelo (2002: 104):

El acceso, cada vez más necesario, a más información es una condición. La polémica bien dirigida, incluso a través de los medios de comunicación, en espacios como mesas redondas y otros, son posibilidades importantes de conectarse a diferentes puntos de vista acerca de los procesos complejos de la sociedad y la cultura.

Los textos televisivos han desconocido el decursar de la proyección cultural de las prácticas religiosas de antecedente africano y han desaprovechado la oportunidad que brinda el medio para la recreación y el juego inteligente de sentido. Desde la televisión es posible favorecer el incremento de la autonomía integradora, en el sentido en que utiliza este concepto Ovidio D’Angelo, toda vez que puede proyectarse de manera más compleja la diversidad y se iluminan aquellas franjas del acontecer cultural que pudieran inscribirse en el espacio de microculturas, como de alguna manera lo hizo la cinematografía cubana producida luego de 1959.

No nos consta que exista una voluntad de desestimar los enclaves conceptuales que emanan de las religiones cubanas, pero de hecho se omiten resultados importantes de las investigaciones realizadas. Los estudios etno-antropológicos, de manera definida e inequívoca, se han pronunciado a favor de que los africanos esclavizados y sus descendientes no pudieron ser convertidos masivamente en sujetos de identidad indefinida, por la puesta en práctica de su saber, afectividades y capacidad para enfrentar creativamente la realidad; “el río sólo arrastra al hombre adulto que no conoce su propio peso” fue, evidentemente, una idea muy arraigada. Al pensar a la *Regla Ocha-Ifá* como el resultado de un proceso de opresión, en el que se transculturaron elementos culturales pertenecientes a tiempos y espacios múltiples, es posible intuir los conflictos a los que debió enfrentarse la religiosidad que se reconfiguraba en el nuevo contexto. Basta recordar el proverbio que acompaña

al signo del caracol *Ogunda tonti Eyeunle* (3-8) para tener una idea del mundo espiritual que amparó a aquellos hombres y mujeres durante el proceso de colonización y la huella dejada en la conciencia: “Si un esclavo muere, sólo su madre lo llora. Si muere un hombre libre, todo el mundo lo comenta: esta es la ley injusta de los hombres” (Valdés Garriz, 1997: 43).

Como es de suponer, en la construcción del universo audiovisual ha quedado relegado, entre otros, el rol que en la generación de valores ha desempeñado, por ejemplo, la familia ritual en el pasado y en el presente, su desempeño en la preservación del capital cultural y cómo, en virtud de ello, la lucha con otros grupos étnicos y culturales no ha conducido a sus miembros a la introyección absoluta de la condición de otredad subalterna –construida para ellos desde la hegemonía colonial y la *colonialidad del poder*– por ser portadores de un capital simbólico en constante reconfiguración y conservarse en el ámbito de la familia ritual un patrimonio con altos niveles de simbolización. La preservación del capital cultural en los marcos de las familias rituales puede interpretarse como una relación emotiva, tras la cual hubo un espíritu intelectual que inspiró acciones cuya influencia no ha desaparecido de las prácticas contemporáneas.

Este universo nos revela a la santería como una útil herramienta para el enriquecimiento de una cultura participativa. Su capacidad creativa y reflexiva orientada hacia proyectos comunitarios puede contribuir a la profundización de una política cultural nacional cifrada en el debate, en la profundización del pensamiento reflexivo que va contra de la manquedad intelectual. La situación económica y social es compleja, pero los televisores están en todas las casas. Accedemos a una programación filtrada, cuyo objetivo central es el desarrollo y el enriquecimiento de un sistema de valores que privilegia el consumo de la solidaridad, la hermandad, la emancipación política de los oprimidos y la vocación por develar y atemperar la *opacidad de las pobrezas duras*. En el marco de estas concepciones, el pronunciamiento cultural y político de Cuba, consecuentemente, se escora hacia el desarrollo “de actores sociales con posibilidades de autodeterminación; con capacidad para intervenir mediante un intercambio racional en el *mercado* político y en los espacios públicos; con pleno derecho a tener derechos en el plano social y jurídico; y con acceso a información y conocimientos para insertarse con mayores oportunidades productivas en la dinámica del desarrollo” que reclama Martín Hopenhayn (1999) para los pueblos de América Latina.

El reforzamiento de la voz del progreso en la clave que enarbola la objetividad del *discurso verdadero de la ciencia* no enaltece la expresividad espontánea, la imaginación y el saber ligado a la cultura tradi-

cional y popular, en especial el articulado con la religiosidad popular; esta tampoco puede ayudar al desarrollo de una sociedad participativa en la que se articulen los proyectos individuales, de los que se derivan de las necesidades socioculturales, si no se visibiliza como una práctica cultural, con lo cual se corre el riesgo de no favorecer el enriquecimiento de la subjetividad porque “el pájaro preso no aprende a volar” dice el signo del *dilogún Eyioko tonti Oche*. Marcar la diferencia y darle espacio televisivo como parte del proyecto sociocultural nos permitirá comprender y disfrutar que *folé ayé*, *folé owó* y *folé aché* –bienestar, salud y fuerza– forman parte de la vida de todo y todos.

## BIBLIOGRAFÍA

- Berger, Peter 2005 “Pluralismo global y religión” en *Revista Centro de Estudios Públicos*, N° 98, otoño. En <[www.cepchile.cl/dms/archivo\\_3532\\_1761/r98\\_berger\\_pluralismo\\_global.pdf](http://www.cepchile.cl/dms/archivo_3532_1761/r98_berger_pluralismo_global.pdf)>.
- Betancourt Estrada, Víctor Awo Òrúnmilá Omolófaoró 2003 “Las incomprendidas Letras de un Año” en *Revista Universidad de La Habana* (La Habana) N° 258.
- Bourdieu, Pierre 1980 “Estructuras, habitus y prácticas” en *La teoría y el análisis de la cultura* (México DF: Consejo Mexicano de Ciencias Sociales).
- Cabrera, Lydia 1957 *Anagó. Vocabulario lucumí* (La Habana: Chicherecú).
- Carpentier, Alejo 1964 *El reino de este mundo* (La Habana: Unión).
- Carvalho, José Jorge 2002 “Las culturas afroamericanas en Iberoamérica: lo negociable y lo innegociable” en <[www.unb.br/ics/dan/Serie316empdf.pdf](http://www.unb.br/ics/dan/Serie316empdf.pdf)>.
- Castillo, J.M. 1976 *Ifá en tierra de Ifá* (Miami).
- Cirese, Alberto 1992 *Cultura egemónica e culture subalterne* (Palermo: Palumbo).
- D’Angelo, Ovidio 2002 “Cuba y los retos de la complejidad. Subjetividad social y desarrollo” en *Temas* (La Habana) N° 28.
- Díaz Fabelo, Teodoro 1983 *Cincuenta y un Pattakies afroamericanos* (Caracas: Monte Ávila).
- Duharte, Rafael 1999 “Religión, ética y ley en el fin de siglo cubano” en *CISCLA*, Working Paper N° 87, agosto. En <[www.sg.inter.edu/revista-ciscla/workingpapers/workingpaper87.html](http://www.sg.inter.edu/revista-ciscla/workingpapers/workingpaper87.html)>.

- Espina Prieto, Mayra Paula 2004 “Notas para *Suite Habana* (desde una sociología de la vida cotidiana)” en *Temas* (La Habana) N° 36.
- Fatunmbi, Fa'lokun 1992 *Awo: Ifá and the Theology of Orisha Divination* (Nueva York: Original Publications).
- Girardi, Giulio 2001 “La teología de la liberación frente al pluralismo religioso y laico en la época de la globalización neoliberal” en *La Jiribilla* (La Habana).  
En <[www.lajiribilla.cu/2001/n11\\_julio/304\\_11.html](http://www.lajiribilla.cu/2001/n11_julio/304_11.html)>.
- Hall, Stuart 2004 “Qué es ‘lo negro’ en la cultura popular negra” en <[www.enfocarte.com/5.25/pensamiento2.html](http://www.enfocarte.com/5.25/pensamiento2.html)>.
- Hopenhayn, Martín 1999 “La aldea global entre la utopía transcultural y la ratio mercantil” en <[www.antenna.nl/~waterman/hopenhayn.html](http://www.antenna.nl/~waterman/hopenhayn.html)>.
- Lazarsfeld, Paul F. y Merton, Robert K. 1977 “Comunicación de masas, gusto popular y acción social organizada” en Muraro, Heriberto (comp.) *La comunicación de masas* (Buenos Aires: Centro Editor de América Latina).
- Lienhard, Martín 1989 *La voz y su huella* (La Habana: Casa de las Américas).
- Martín Barbero, Jesús y Ochoa Gautier, Ana María 2001 “Políticas de multiculturalidad y desubicaciones de lo popular” en Mato, Daniel (coord.) *Cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización* (Buenos Aires: CLACSO).
- Martínez Furé, Rogelio 2005 “Descargas: ritual y fiesta de la palabra” en *La Gaceta de Cuba* (La Habana) enero-febrero.
- Menéndez, Lázara 1995-1996 “La santería que yo conozco” en *Société Suisse des Americanistes Bulletin* (Ginebra) N° 59-60.
- Menéndez, Lázara 1996 “¿Un cake para Obatalá?!” en *Temas* (La Habana) octubre-diciembre.
- Mignolo, Walter D. 2001 “Espacios geográficos y localizaciones epistemológicas: la ratio entre la localización geográfica y la subalternización de conocimientos” en <[www.javeriana.edu.co/pensar/Rev34.html](http://www.javeriana.edu.co/pensar/Rev34.html)> acceso 9 de noviembre.
- Munné, Frederic 2002 “El retorno de la complejidad y la nueva imagen del ser humano”, mimeo.
- Ortiz, Fernando 1951 *Los bailes y el teatro de los negros en el folklore de Cuba* (La Habana: Ministerio de Educación).

Palacios, Rolando 2002 “Cultura oral y lectura hipertextual. Una reflexión desde la comunicación”, 1º Congreso On Line del Observatorio para la Cibersociedad en <<http://cibersociedad.rediris.es/congreso>>.

Rojas, S. Edilsa y Guerrero, Martha I. 1997 “La calle del barrio popular: fragmento de una ciudad fragmentada” en *Taller, Serie Ciudad y Hábitat* (Santa Fe de Bogotá) N° 4, agosto.  
En <[www.campus-oei.org/pensariberoamerica/colaboraciones03.htm](http://www.campus-oei.org/pensariberoamerica/colaboraciones03.htm)>.

Valdés Garriz, Irmino 1997 *Dilogún* (La Habana: Unión).

Yolotl González Torres\*

## LAS RELIGIONES AFROCUBANAS EN MÉXICO

LA INTRODUCCIÓN POR LOS ESPAÑOLES de mano de obra esclava procedente de África a la Nueva España fue muy abundante, sobre todo después de la enorme baja de población indígena causada por las nuevas enfermedades y la explotación. Los esclavos africanos de sexo masculino que provenían principalmente de las etnias del África occidental y bantúes del África Central fueron destinados especialmente a las plantaciones de caña y a su explotación en los ingenios, a la ganadería, a las minas y a la milicia, mientras que la mayoría de las mujeres esclavas eran destinadas al servicio doméstico.

La población negra en los siglos XVI y XVII en México, de acuerdo a los estudios de Aguirre Beltrán, era mayor que la europea (hacia 1570, según algunas versiones, la europea era de 6.464 y la africana de 18.569, y para 1646 había 13.780 europeos y 55.000 africanos). Según investigaciones más recientes, estas cifras han sido superadas y deben ser modificadas ya que se supone que la población africana fue aún mayor.

Después de estas fechas la importación de mano de obra esclava disminuyó, hasta que en 1817 el Rey de España y de las Indias y el de

\* Doctora en Antropología por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Investigadora de la Dirección de Etnología y Antropología Social del INAH. Profesora en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

Gran Bretaña e Irlanda firmaron el Tratado de Abolición del Tráfico de Negros, aunque el tráfico ilegal continuó por algún tiempo, sobre todo desde Campeche que, por su ubicación tan cercana a otros destinos del Caribe, se convirtió en un centro exportador de esclavos que en ocasiones incluía también a indígenas mayas. En México, la esclavitud fue abolida en 1814 en la Constitución de Apatzingán, decretándose la igualdad de los mexicanos.

Hemos tratado de averiguar si existen algunos rastros de la religión africana traída por esa población esclava a México, pero los resultados hasta el momento han sido negativos. Para esta búsqueda nos hemos basado en los estudios que se han hecho acerca de los africanos en México, empezando desde el pionero doctor Gonzalo Aguirre Beltrán, así como en las múltiples investigaciones que al respecto se están llevando a cabo en la actualidad.

Lo primero que llama la atención es el gran mestizaje que hubo en México, de tal manera que los rasgos fenotípicos de los africanos prácticamente desaparecieron, excepto en algunos lugares como las costas en Tamiahua, Acayuca, Veracruz, Oaxaca y Guerrero, especialmente en dos poblaciones que han sido más ampliamente estudiadas, Yanga en Veracruz y Cuijla en Guerrero, donde son obvios los rasgos fenotípicos negro africanos y donde, aunque la población conservó algunos rasgos de la cultura africana, como la forma de las casas y ciertas danzas e influencia en la música de la región, más bien fueron ellos los que adoptaron las costumbres de los pueblos indígenas de alrededor. Aunque cabe aclarar que Cuijla estaba rodeada de mayor número de pueblos indígenas, mientras que en la región de Veracruz la población indígena había disminuido considerablemente.

El mestizaje en México se explica, a diferencia de otros lugares como el Caribe, por la cantidad de población indígena y la aparente falta de discriminación de esta para mezclarse con los *negros*, lo que creó una compleja jerarquía social de gente de sangre mezclada que resultaba de las continuas combinaciones de los grupos de origen indígena, africano y español, que han sido llamados por algunos investigadores castas, la mayor parte de los cuales se esforzaban por pasar como mestizos, de tal manera que existía el español venido de España, el criollo de español nacido en América, el indígena, el negro bozal recién venido de África, el negro criollo, y todas las mezclas de estos con españoles y con indios.

El mestizaje entre africanos e indígenas se propició también porque la proporción de hombres esclavos en relación con las mujeres era mucho mayor, así fue que, a pesar de que preferían formar parejas con los de su misma raza, la escasez de mujeres los llevaba a establecer relaciones con indígenas y, si procreaban hijos, estos permanecían con



la familia de la madre y eran educados de acuerdo a sus costumbres, aunque María Elisa Velázquez opina que los grupos de mezcla fueron muy heterogéneos (comunicación oral).

Ya desde el principio de la Colonia, además de los negros que huían para formar sus propias comunidades, estaban los que se mezclaban con las comunidades indígenas. Así, en una carta de noviembre de 1625 que Fray Ambrosio Carrillo le dirige a los inquisidores, les dice que “los negros, muchos de ellos criados por las indias, andan vestidos de indios pareciéndose en todo a ellos” (Alberro, 1988: 73).

Hay toda una serie de estudios de los procesos de mestizaje y del *cruce de la línea de color* que tuvieron lugar de acuerdo a las características de las distintas regiones de México. Asimismo hay estudios en los archivos coloniales de procesos en la inquisición, de censos y padrones, de testamentos, etc., de negros y mulatos de donde se han podido obtener datos estadísticos y de algunas de sus costumbres.

En 1571 se decretó que la Santa Inquisición no podía juzgar a los indígenas por herejía, pero los negros no quedaron exentos de esta acusación, por lo que se ha encontrado en los archivos que en un 50% de los casos en los que se especificaba la procedencia étnica en los archivos se trataba de *negros*, y que los delitos más frecuentes de los que se los acusaba eran renegaciones, blasfemias, brujería, bigamia y violencia diversa (Alberro, 1988: 223).

La mayor parte de las mujeres eran acusadas de hechiceras, sobre todo de “magia amorosa”, en general para su beneficio, tratando de conservar a sus hombres o robando el hombre de otra mujer; muy frecuentemente también hacían trabajos para españolas. El patrón que normalmente se seguía era el siguiente: a través de esclavas negras o mulatas que eran las que tenían un acceso directo a la mujer española, esta recibía las sustancias y los procedimientos de la india (Alberro, 1988: 236), que aparentemente era la que tenía los conocimientos.

Uno de los hechizos comúnmente mencionado en los procesos contra las negras y mulatas era el llamado *ligamento* para volver a los hombres impotentes. Otro hechizo mencionado para atraer a un hombre era poner en su comida sangre menstrual. Esta última práctica no la hemos encontrado entre los indígenas mesoamericanos, lo que no necesariamente significa que fuera de origen africano, porque también se practicaba cotidianamente en la hechicería europea.

Hay muchos casos de negras y mulatas que confiesan haber tenido relación íntima con el Diablo o adorarlo, pero en la mayor parte de los casos deben haber sido confesiones arrancadas por los métodos inquisitoriales.

El ventrilocuismo, que era especialmente condenado por la Inquisición, posiblemente porque se pensaba que el maligno era el que

hablaba a través de la persona, es uno de los elementos que se menciona que era utilizado por los africanos en sus curaciones. Por ejemplo, García de León (comunicación personal) ha encontrado en el Archivo General de la Nación procesos del siglo XVII en los que se habla de prohibición para “los que tengan negras que hablen por el pecho”, lo que seguramente hace referencia al ventrilocuismo.

Alberro (1988: 147) relata dos casos de hombres nacidos en África. En uno de ellos también menciona que el hombre usaba el ventrilocuismo, localizaba objetos perdidos y curaba enfermedades relacionadas con la cara y la ciática; parte de sus curaciones consistían en clavar estacas en los pies, aplicar pollo negro y cocimiento de yerbas. El otro caso es el del esclavo de una sevillana, la que junto con otras mujeres “estuvieron por espacio de tres días echando suertes y llamaron a la persona cada día una vez, enseñándole una escudilla de agua que tenía encima un montón de ceniza, sobre la cual hacían bailar a palos en el aire sin que nadie los tocara”.

Por otra parte, hay varios procesos inquisitoriales en los que se menciona específicamente la participación de negros en ritos indígenas. Aguirre Beltrán (1987: 264) hace una relación de las menciones que encuentra en los archivos acerca de la participación de los negros en las ceremonias indígenas:

De 1582 data la primera delación contra un negro que participa en ceremonias curativas mayas; en 1617 la primera denuncia contra una negra que toma peyote; en 1621 la primera testificación contra un negro que bebe el ololihqui y en 1629 la primera inculpación contra un negro que ejerce de médico hechicero entre indios huastecas.

Alberro (1988: 237), por su parte, encontró que en Yucatán en 1674 tres negros fueron acusados de adorar ídolos mayas; ese mismo año dos mulatos también fueron acusados de idolatría, y tres más fueron hechos prisioneros por el Santo Oficio en Mérida a la espera de ser enviados a México, pero como usaban ropa indígena y hablaban maya pudieron escapar del tribunal.

Según Arturo Motta Sánchez (2001: 387), la descripción de la curación del esclavo bozal del Ingenio de San Nicolás Ayotla en Oaxaca, según se describe en un proceso de 1570 llevado en su contra por la Santa Inquisición, parece indicar que este fuera una *nganga*<sup>1</sup> de la etnia bantú<sup>2</sup>. Pero

1 La *nganga* es el recipiente que contiene objetos al que se le rinde culto.

2 Bantú es una denominación genérica de un grupo de lenguas desde Camerún hasta Sudáfrica.

en realidad los datos que menciona acerca de la curación, fuera del uso de una calavera de perro, no aportan mayor información para suponer que se tratara de un culto a la *nganga*.

También se ha pretendido encontrar restos de tradiciones o costumbres africanas en algunos aspectos etnográficos actuales; por ejemplo, se había mencionado que la creencia en la sombra, el reflejo de una entidad anímica, era de origen africano (Aguirre Beltrán, 1985), pero se ha demostrado que esta creencia también existe entre los grupos mesoamericanos. Alfredo López Austin (1985: 264) ha sugerido que ciertos pasajes de mitos como el del “mensaje alterado”, que aparece en los mitos del maíz de algunos grupos étnicos mesoamericanos, es de origen africano.

Igualmente se ha supuesto que hubo una influencia africana en ciertos rituales de curación de piquete de víbora de los culebreros de la región del sur de los llanos del Río San Juan y Tesechiacan en Veracruz, que, según Leyton Ovando (2001: 25), se diferencian de los de los culebreros indígenas nahuas, popolucas y chinantecos de la región.

En relación con estas semejanzas, podemos citar lo que dicen Richard y Sally Price (2005: 176-77) en su estudio sobre los cimarrones saramaka de Surinam.

Notamos que los métodos de prueba y error con los cuales los primeros cimarrones –que podemos extender a todos los bozales– identificaron y pacificaron a los espíritus locales del bosque y las serpientes forman parte de un complejo entramado de ideas y prácticas africanas del área situada al sur del Sahara que se refieren a la enfermedad, adivinación y causalidad. Una desgracia (una enfermedad u otro tipo de aflicción) automáticamente señaló la necesidad de una revelación y esta reveló una causa, por lo general era la manifestación de una deidad local aún ignorada porque esta gente no había vivido en este medio. La idea de que deidades locales pueden causar enfermedades al no ser respetadas, por ejemplo, al desmontar un campo cercano a un árbol o a una piedra sagrada, está ampliamente distribuida en el África Central y Occidental.

En los países donde florecieron más las religiones afroamericanas, las condiciones fueron muy distintas a las de México, en donde los decretos virreinales prohibieron a los negros y mulatos formar sus propias cofradías religiosas y unirse en grupos grandes (Chance, 1982: 130), aunque estas fueron leyes que no siempre se cumplieron. En los primeros, como en Cuba o en general en las Islas del Caribe, la población autóctona prácticamente desapareció. Las condiciones de explotación fueron diferentes,

pues los mismos esclavistas reunían a los esclavos en función de lo que denominaron *naciones*, que en Cuba se agruparon en cabildos, lo que les permitió continuar en parte con su religión en las áreas urbanas. Además, la trata continuó y se incrementó durante el auge de la industria azucarera hasta finales del siglo XVIII y principios del XIX, de tal manera que la población africana llegó a ser mayor que la europea y después hubo un intercambio entre negros libertos y África que permitió una continuidad de la religión. Esas mismas naciones se convirtieron, según Bastide (1982: 58-59), en sectas religiosas afroamericanas.

En las zonas de plantación azucarera o cafetalera predominó la composición multiétnica en los barracones, y la religiosidad se difundió con predominio de unos esclavos sobre otros. Los archivos parroquiales atestiguan una mayor presencia de africanos congo respecto de otras etnias.

Las religiones africanas de los yoruba y los congo, procedentes del área bantú, aunque conservando mucho de su esencia original, se cubanizaron, tomando el nombre de *santería* y *palo* respectivamente; asimilaron elementos del catolicismo y el espiritismo y, por último, fueron adoptadas también por la población blanca y mulata desde mediados del siglo XIX.

En el caso de México, el peso de la población y la tradición indígena, y, desde luego, de la Iglesia Católica, fue muy fuerte. Los africanos se encontraron entre las fuertes presiones de una religión católica impuesta y la religiosidad popular sincrética o indígena en la que se refugiaron y que encontraron quizá más afín que la del amo. Pero hay que tener también en cuenta que la mayoría de los esclavos provenían de la etnia bantú cuya religión, de acuerdo con Bastide (1982: 58-60), “no presentaba más que un vago animismo, que podía mezclarse fácilmente, a causa de su parecido, con las creencias de los blancos en los aparecidos, fantasmas y brujas, o con las de los indios en sus genios del bosque y de los ríos y sus protectores de la caza, y así acabar perdiéndose entre ellas. Lo que verdaderamente caracterizaba la religión bantú era el culto de los antepasados, pero la esclavitud, al dispersar los linajes, destruyendo completamente la organización familiar, hizo imposible la perpetuación de este culto”.

El mismo investigador (Bastide, 1982: 61) agrega que la religión del área bantú, a diferencia de la de los fon y la de los yoruba, no tuvo nada que oponer al sistema cristiano aparte de ese débil animismo, y pone como ejemplo el *palo mayombe* de origen bantú en Cuba, que se encuentra subordinado al de los lucumí o yoruba, y “un culto ganga en el que se adora a los espíritus de los muertos que se encuentran en los árboles y se hace una magia muy poderosa con huesos humanos, tierra del cementerio y plantas silvestres”. Es posible entonces que este tipo de magia se haya agregado tanto a la magia prehispánica como a aquella traída por los españoles.

Además, a Bastide le parece que “los bantú fueron más permeables que los kromante, los fon y los yorubas a la influencia del medio ambiente y que, quizás más pragmáticos que ellos, se vieron tentados con más fuerza por los ‘canales de movilidad social’ que les ofreció el sistema esclavista” (Bastide, 1982: 60).

En México, las religiones africanas no cumplieron las funciones que según Bastide eran necesarias para que se mantuvieran. La primera de estas funciones es la de sustitución, a través de la cual, en aquellos lugares donde esta función sí se produjo, surgieron hermandades africanas como microcosmos dentro de los cuales era posible elevarse socialmente, ya que la movilidad social vertical general era imposible. En la Nueva España la movilidad social y económica de los africanos, aunque restringida, sí existía, y en parte consistía en mezclarse convirtiéndose en mestizos o mimetizándose de plano con los indígenas, o en obtener un puesto de confianza con el patrón blanco convirtiéndose, a su vez, el propio africano en explotador de indígenas.

Tampoco hubo una función de compensación, que a través del trance místico los hiciera huir de las duras realidades de la vida, por la misma falta de oportunidad para reunirse en sus rituales de origen africano en los que podían entrar en ese trance<sup>3</sup>.

Tampoco se cumplió la función de identificación, por la que la *secta* se convierte en un lugar de encuentro y protección del grupo que se halla marginado, no integrado en la sociedad global, ya que el mestizaje, sobre todo con los indígenas, no permitió la formación de estos grupos y, allí donde se formaron poblaciones de negros y morenos, como las de Cuijla o Yanga, fue otro tipo de identificación el que se dio frente a los grupos indígenas y mestizos vecinos en los que la religión no jugó ningún papel.

Cabe agregar que, aun en el caso de los pueblos americanos en donde sí hubo una mayor sobrevivencia de cultos africanos, como en Brasil, el mismo Bastide (en Price y Price, 2005: 181) afirma:

Sabemos poco de las religiones afrobrasileñas de esos tiempos remotos, pero deberíamos dejar de pensar siempre en cultos que sobrevivieron a través de los siglos hasta nuestros días. Más bien deberíamos considerar que existía una proliferación caótica de cultos y fragmentos de cultos que aparecieron y desaparecieron, dando lugar a otros, que aparecieron con nuevos cargamentos de esclavos.

---

3 De acuerdo con María Elisa Velázquez hay que estudiar más esto, ya que faltan investigaciones, y opina que la integración con otros grupos, especialmente indígenas, les permitía sumar o involucrar su religión.

Por todo lo anterior debemos concluir que la religión de los africanos venidos como esclavos a la Nueva España desapareció con el mestizaje con la población indígena<sup>4</sup>.

El fenómeno de la aparición de la religión afrocubana en México representa una etapa completamente desligada de lo que pudo haber sido la sobrevivencia de la religión africana traída por los esclavos. Es posible que, como hemos mencionado, dada la relación del Caribe con Campeche<sup>5</sup>, especialmente con Cuba como centro tardío de distribución de esclavos, hubiera habido una difusión a esta región de alguna forma de religión africana ya cubanizada, ya que en unos cantos populares recopilados en la guaranducha campechana por Juan de la Cabada se encuentran menciones de la palabra *orisha* y de los nombres de algunos de estos (Redondo, 1994: 408-415), que aparentemente se siguen cantando en las poblaciones campechanas.

*Coro: Vamos, vamos entonces  
Santa Madre Yemayá  
A bailar la guaranducha y cantarla e verá*

*Coro: Santa María. Santa María  
Orisha Saramaguá  
Orisha Saramaguá  
Perdona Señora  
A Iyambá mayorá*

*San Ceferino: ¿Qué dice mi Ecobio  
El Echú, coludo mayor?*

*Juez: Palo monte verá... verá  
Coro: Ahora verá, ahora verá  
Piñón de la mata pa yo curá  
Juez: Zarabanda me dá... me dá  
Coro: mi Zarabanda para curá...*

El autor comenta que las zarabandas son piezas muy populares entre los campechanos. Intenta hacer una etimología de la palabra diciendo que uno de los primeros nombres dados al maíz fue *zara* y *bando* remite al día que se dictaban las cantidades de maíz que debían entregar los encomenderos; de ahí la palabra *Zarabanda*.

4 Aunque María Elisa Velázquez opina que en todo caso existieron procesos más complejos de creación y recreación de cultura o expresiones religiosas.

5 Velázquez hace notar que siempre ha existido un intercambio cultural intenso con el Caribe, por eso muchos estudiosos consideran a Veracruz en esta región.

Nosotros sabemos que *Zarabanda* es una de las deidades de la religión bantú de palo monte, que también se menciona en la misma canción. En la otra estrofa se menciona a *Iyamba*, alta jerarquía de la asociación abacúa, *Ecobio*, hermano de iniciación de la misma asociación, y a *Yemayá*, *Echú* y *Saramagua*, de la religión Yoruba.

Se debe tener en cuenta que en 1924 Fernando Ortiz junto con otros estudiosos fundaron la Sociedad de Folklore Cubana y la revista *Archivos del Folklore Cubano*, aunque todavía no aparecían allí los elementos africanos, hasta que en 1937 se fundó la Sociedad de Estudios Afrocubanos, presidida por el mismo Fernando Ortiz, que publicó la *Revista de Estudios Afrocubanos*.

[Ya] un año antes, el 30 de marzo de 1936, sonaban al público en un acto cultural los tambores batá, se escuchaban los cantos rituales y se bailaban danzas de un *wemilere*; por primera vez en la historia de la cultura cubana la música sagrada de los lucumíes salía de sus recintos y se llevaba a un espectáculo para ilustrar una conferencia que ofrecía Fernando Ortiz. Se rompía una barrera de prejuicios raciales en nuestra cultura y una música que había venido dejando huellas en el complejo musical cubano se hacía presente (Barnet, 1983: 151).

Fue en esta misma época cuando se erradicó el concepto de brujo aplicado a todos los practicantes de los cultos africanos y en cambio se utilizaron los nombres de santero y palero (Barnet, 1983: 131).

Según Natalia Bolívar Aróstegui (1990) la práctica de las religiones afrocubanas se permitió abiertamente en Cuba a finales de los años cuarenta, a pesar de su carácter ya extendido, y al tiempo que estas religiones adoptaban prácticas y creencias, como el espiritismo y la lectura de cartas para adivinar, y que fueron incorporadas por la población blanca.

Más o menos por la misma época hemos podido rastrear en México la práctica de la santería y el palo con la llegada de las *rumberas* y sus músicos al mundo del cine y los espectáculos nocturnos. Una de las más famosas actrices *rumberas* fue Ninón Sevilla, quien fue traída a México por el director de cine Juan Orol. Ella, al igual que sus músicos, era practicante de la santería. Después de la Revolución Cubana llegó Arlette Ramos, también del gremio de bailarinas y hermana de Ultiminio Ramos, el boxeador –también él y su mujer santeros. Arlette es ampliamente conocida y tiene fama de ser la santera más antigua de México y madrina de innumerables personas. Desde hace tiempo vive tirando las cartas, a través de las cuales diagnostica los males que aquejan al consultante y le prescribe los remedios a seguir, como “lim-

pías”, baños, ofrendas, misas espirituales etc., muchos de los cuales ella prepara y administra.

Arlette se “coronó santo”, o fue iniciada bajo determinado orisha, en 1954 y también fue iniciada en Palo; asimismo es médium espiritista, y es poseída sobre todo por una negra curandera de finales del siglo XIX llamada Mablaza, de la cual tiene un enorme retrato pintado al óleo en la sala de su casa; también le ha puesto ese nombre a una de sus hijas. Mablaza, quien desde luego no deja de fumar puro, es la que adivina los males de los presentes en las misas espirituales y la que prescribe los remedios a seguir.

Hace aproximadamente 20 años eran muy pocos –aproximadamente diez, la mayoría cubanos– los santeros practicantes en México, los cuales se conocían entre sí y se reunían en ocasiones. Entre estos estaban precisamente Arlette Ramos, un mexicano que era comandante de la policía, algunos artistas y Armando Alba, de quien hablaremos más adelante, quien inicialmente era espiritualista trinitario mariano y curaba –y aún cura– a través de la posesión por el espíritu de Cuauhtémoc.

La santería o las religiones afrocubanas tenían mala reputación en México, ya que se confundían –con cierta razón por el uso que se había hecho de ellas– con la hechicería, lo cual se exacerbó en 1989, después del episodio muy difundido en los periódicos de los *narcosatánicos* dirigidos por Constanzo, el joven *padrino* de origen cubano. Este era –aparentemente– un exitoso *palero* que tenía entre sus clientes a famosos políticos y gente de la farándula, y al que se acusó de haber “sacrificado” a 13 personas como parte de sus ritos. Dicha acusación nunca se comprobó. Constanzo fue asesinado cuando la policía intentó capturarlo. Una mujer que era su amante, acusada de ser su principal seguidora y *sacerdotisa* del culto, purga actualmente una condena de 30 años junto con otras personas ligadas a la *banda* de Constanzo. Esta mujer ha escrito un libro sobre su relación con este personaje negando las prácticas *narcosatánicas*, aunque confiesa que ella misma fue “rayada” por él, lo cual parece implicar que la inició en el Palo.

Estos hechos, y la corrupción de la policía, llevaron a que toda muestra de rituales relacionados con las religiones afrocubanas tendieran aún más hacia la clandestinidad, al igual que muchas prácticas de la medicina tradicional de México, como la del espiritualismo trinitario mariano, tan extendido en México.

A pesar de la actual difusión de la santería, el prejuicio hacia esta no ha desaparecido. Esto se vio claramente reflejado en un programa de televisión de hace unos dos o tres años, en el que se trataba de denunciar el satanismo. En dicho programa se entrevistó a varias personas –entre ellos, un conocido especialista en el estudio de las religiones. La mayor parte era gente que denunciaba a la santería como una supers-



tición y a los santeros como charlatanes; se mostraron además escenas mezcladas de santería cubana, vudú y satanismo como si todo fuera la misma cosa. Esta entrevista fue duramente criticada por los santeros mexicanos a través de la revista *Santería*, en donde se decía, entre otras cosas, que la misma entrevistadora era una iniciada y que lo que estaba haciendo era una publicidad con total mala fe.

No sólo en México ha existido la tendencia a calificar las religiones afroamericanas como superstición y brujería; también ha sucedido en los países donde estas religiones se han practicado tradicionalmente, como Cuba, Haití, Estados Unidos y Brasil, tal como hemos visto y como relatan Carvalho (1993) y Hurbon (1993).

A pesar de que la santería ya existía en México, su práctica y su conocimiento no se habían extendido realmente, ni siquiera en la época de la expansión y difusión de las doctrinas orientales y la búsqueda de nuevas alternativas religiosas. En realidad, su gran difusión coincidió, por una parte, con la mayor afluencia de turismo mexicano hacia Cuba y, por otra, con una mayor emigración cubana hacia México. Desde luego, también influyó la mayor apertura de la religión católica en México y el hecho de que, con la visita del Oni de Ifé a Cuba en 1987, aumentó aparentemente el interés de los cubanos por la religión yoruba (Fernández Robaina, 2001: 86) y empezó a generarse un tipo de turismo religioso.

Además, la población negra, sobre todo de Estados Unidos, había empezado a buscar sus raíces iniciando el movimiento *black is beautiful*. Se organizaron varios festivales de la cultura negra y muchos negros norteamericanos se fueron a iniciar a África, lo que originó que los yoruba de África se dieran cuenta de que su religión tenía dimensiones internacionales, y además hubo una especie de coordinación internacional y una estandarización de la religión, pero sin dogma, ni ortodoxia, ni proselitismo.

La religión yoruba fue afectada por cierto consumismo, creándose un mercado y publicándose libros y folletos. De acuerdo con Olabiyi Yai<sup>6</sup> los adeptos de la religión yoruba forman una comunidad y pueden dividirse en tres grupos:

- Los africanos de la matriz africana en Nigeria, Togo y Sierra Leona, que no tienen educación al estilo occidental y tienen poca noción de la dimensión internacional de la tradición; además, los intelectuales que en su juventud fueron educados en la religión, más los bautizados, más algunos *entrepreneurs* culturales.

---

6 Conferencia dictada en 2001 en El Colegio de México.

- Los africanos de la diáspora.
- Los no africanos/*oyibo*.

Desde luego, la santería es una religión yoruba de los africanos de la diáspora, y la de México correspondería al tercer grupo de los no africanos. Por cierto, hay una corriente de adeptos mexicanos que rechazan la influencia cubana en la religión y pretenden seguir la “auténtica” religión africana a la manera estadounidense.

En el centro de la ciudad de México existe un mercado especial: el mercado Sonora, donde desde hace muchos años se venden *yerbas* medicinales tradicionales y se dan consejos sobre cómo usarlas. Se venden además todo tipo de imágenes de santos católicos hechos de resina, muchos de los cuales se han convertido en advocaciones de los orishas. También hay innumerables imágenes de la ahora famosa Santa Muerte. A su vez, después del *boom* del esoterismo también se empezaron a ofrecer todo tipo de amuletos, pirámides, budas, velas, figuras de santos y, actualmente, objetos para los rituales afrocubanos: yerbas, palos, cascarrilla, manteca de corajo, puros, comida para los orishas, collares, soperas, el libro de los orishas de Natalia Bolívar Aróstegui y el del Palo de Lydia Cabrera, así como la revista *Santería*. En otra sección del mercado se venden animales vivos que son utilizados para el sacrificio.

Prácticamente todos los dueños de los *puestos* del corredor 8 del mercado han sido iniciados en la santería y/o en el palo, y hay incluso un *babalawo* (sacerdote de Ifá). La mayor parte de ellos han ido a Cuba.

En 1993, cuando ya había suficientes personas interesadas en la santería, se inició la publicación de la revista *Santería, ciencia y religión*, dirigida por José Rodríguez Breñas. En el primer número aparecen una semblanza de Fernando Ortiz y una entrevista a Natalia Bolívar Aróstegui, además de artículos referentes a la santería, como una descripción de la Virgen de la Caridad del Cobre sincretizada en la orisha Oshun y un reportaje sobre la única iglesia en México dedicada a esta advocación mariana. Además se publican otros pequeños artículos tales como “De la sabiduría del monte: la secta del palo” (1993) y secciones que se repetirían en los siguientes números: “El yerberito llegó: plantas medicinales”, “Buzón espiritual” por Angola, “Horóscopo santero”, “Ciencias médicas”, recetas de cocina cubana, entre otras.

En el segundo número se reporta una fiesta para celebrar la aparición de la revista y aumentan el número de colaboradores, los lugares donde se puede adquirir la revista –incluyendo algunos fuera del DF– y el número de anunciantes, que son en su mayoría botánicas, cafés tarot, restaurantes cubanos, santeros y paleros que ofrecen lecturas de caracoles, objetos de santería, manufactura de collares, etcétera.

Entre los nuevos colaboradores aparece el Lic. Alberto Espinosa Morales quien publica su teléfono y su dirección para consultas y se anuncia como “psicoanalista y abogado, sacerdote vudú, cuya religión es zambia palo monte y cuyo dios es Francisco Siete Rayos” (*Santería, ciencia y religión* 1994b). Espinosa Morales sostiene que la religión pura de vudú, “zambia, palo monte, puede ser la puerta que abra la Esperanza soñada por la Humanidad, tu ángel de la guarda”.

Para celebrar un año de publicación de la revista se efectúa una gran fiesta, un *wemilere*, al que asisten más de 500 personas. La fiesta se realiza en la Casa de la Cultura de Tlalpan, un lugar manejado por el gobierno del Distrito Federal, donde se colocan altares dedicados a varios orishas, donados por los famosos mercados de Sonora y Jamaica. Este último es un mercado de vegetales y flores al mayoreo que seguramente también cuenta con devotos de la santería. En dicha fiesta participan el grupo musical Afro Zulu y el grupo de tamboreros dirigido por el santero Roberto Agüero.

En otro de los números de la revista se anuncian los festejos llevados a cabo en honor de Oshun en varias iglesias de la capital, incluyendo la Basílica de Guadalupe, y un *Tambor* (en el que se tocan los 3 tambores sagrados, o ritual en honor de determinado orisha) en un centro nocturno en el que participa tocando el *iya* el actual gobernador del Estado de Michoacán, Lázaro Cárdenas Batel, hijo de Cuauhtémoc Cárdenas y nieto de quien fuera presidente de México, el general Lázaro Cárdenas del Río. Lázaro estudió antropología en México y posteriormente música en Cuba, donde se inició en la santería y se casó con una cubana.

En 1994, a sugerencia del mencionado licenciado Espinosa Morales, la revista convoca a todos los sacerdotes del palo y del santo para conformar una organización social que sirviera como base para la unificación de ambas religiones. Esta primera reunión de acercamiento social entre las distintas religiones de origen africano, con la participación de más de 30 sacerdotes –entre ellos, *babalawos*, *babaloshas*, *iyaloshas* y palos–, se llevó a cabo el 18 de marzo de 1995.

En el mismo mes se dio entrada a México al primer *tambor de Fundamento* traído desde Cuba por el Obba Oriate Luis Valdés, quien más tarde, al realizar las ceremonias necesarias, presentó ante el tambor a más de 30 *iyawoes* (o iniciados en la santería).

Ya desde un número anterior *Paradise Tours* anuncia por 850 dólares su “paquete yoruba”, que incluye, además de pasaje de avión y 7 días de estancia con un recorrido por los principales templos yorubas en Cuba, participación en una fiesta de santo, registro con los caracoles por los mejores santeros de la tierra, entrega de los *guerreros* y la *mano de Orula*, y para las mujeres *Ekofu* más impartición de conocimientos sobre todas las religiones afroantillanas.

La revista, sin embargo, no tuvo larga vida; en los últimos números cambió la directiva y se le dio mucha importancia a ciudades de la frontera de México con Estados Unidos, especialmente en el estado de Tamaulipas. Uno de los últimos números volvió a incluir una entrevista con Natalia Bolívar y en el último ella misma escribió un artículo. Después la revista dejó de salir.

En 2004 apareció una nueva revista bimestral, *Reflexiones universales de santería*, ilustrada a todo color e impresa en un papel de muy buena calidad. La revista, dirigida por Armando Alba, presentaba un enfoque bastante diferente, ya que, aunque los temas principales todavía giran en torno a la santería, tiene una sección sobre feng shui y horóscopo. Además tiene una peculiaridad: refleja el sincretismo que se está dando entre la santería y la religiosidad popular mexicana. Por ejemplo, en el número 4 aparece en la portada la imagen de la Santa Muerte, imagen que se ha vuelto muy popular entre ciertas clases del pueblo mexicano. En el número 9 de dicha revista (*Reflexiones universales de santería*, 2005) hay un artículo de Luckero Aghakhan, quien se encuentra en el mercado Sonora y se anuncia en la revista para hacer trabajos de “lectura de cartas españolas y tarot, registro con caracol, babalawo –Oluo (Plante de Awofaka) santero, palo mayombe– chamalongos, iniciaciones, coronaciones de santos, regla de osha, trabajos 100% garantizados con la Santa Muerte, misas espirituales, viajamos a todo el país”.

El artículo se titula “La Santísima Muerte”, pero el texto habla de Oya Yansha, dando todas las características de esta orisha, sus *diloggun*, *obi*, *nkubos*, sus nombres en fon, palo y *kimbisa*, después su *pataki*, sus collares, su *adimu*, plantas, flores y palos, así como el modo de saludar y la mención de sus cantos. Después se hace referencia a su sincretismo en Cuba con la Virgen de la Caridad: “Aquí en México la sincretizan con la Santa Muerte-hermana blanca. Recuerda ‘Tu mejor amigo es tu peor enemigo’”. Después procede a describir a la Santa Muerte: “[...] su atuendo y simbolismo, incluyendo la guadaña, el mundo que sostiene en la mano, el resplandor de la cabeza, la balanza, el reloj de arena y la lámpara”<sup>7</sup>.

En la misma revista hay un recuadro en el que aparece la Sra. Luckero retratada en una reunión celebrada el 17 de abril de 2005, donde se le entrega el premio especial Esotérica del Año 2005 “por su destacada trayectoria dentro del mundo del esoterismo, por su incursión en la radio y TV en programas como Discovery Channel, Infinito e History Channel” (*Reflexiones universales de santería*, 2005).

En otras portadas de las revistas aparece la Virgen de Guadalupe, Oshun en su sincretismo santero, y en otra más aparece la

7 Oyá se sincretiza con Nuestra Señora de la Candelaria o con Santa Rita.

Virgen de San Juan de los Lagos, Yemayá en la santería mexicana. En el número 7, correspondiente al mes de enero (*Reflexiones universales de santería*, 2005), se incluye la Letra del pronóstico para México correspondiente a 2005 que dice: “Ogunda Vara: Iré eñese orumila. Osha regente; Obatala; Osha Ogun: Oshas: Yemaya. En este signo es la guerra de los compadres”.

Tenemos otros ejemplos interesantes del sincretismo que se está dando en algunos curanderos importantes de México, entre ellos, el de Armando Alba Luna, el mencionado director de la revista *Reflexiones universales de la santería*, quien amablemente nos recibió a mí y a mi amigo cubano Ramón Díaz –él mismo santero y palero– en su Primer Templo Yoruba en México. Armando Alba es originalmente espiritualista trinitario mariano y desde hace muchos años médium, quien, como se dijo, recibe al espíritu de Cuauhtémoc, a través del cual hace sus curaciones. Hubo un tiempo, sobre todo después del episodio de Constanzo, en que la policía tenía amenazados a todos los curanderos, persiguiéndolos, extorsionándolos y amenazándolos con cerrar todos los templos, y aun con encarcelarlos. Fue en esa época, según nos cuenta Armando Alba, que el mismo espíritu de Cuauhtémoc lo condujo a la santería cuando fue a Cuba de paseo y allí, por casualidad, conoció a la persona que le presentó a su futuro padrino de santo y posteriormente se inició, y desde entonces ha seguido esta religión.

Armando tiene una casa de tres pisos en una colonia popular donde reúne todos sus intereses religiosos. La fachada de la casa llama la atención porque está adornada con una enorme estatua de Cuauhtémoc. A la entrada hay una sala de espera con un letrero que dice *Om namam shivaya* (“Viva el nombre de Shiva”), lo cual no deja de llamarnos la atención, ya que se trata de un mantram hindú, aunque él después nos explica que es devoto de Guru Mai y que cada semana va a hacer meditación en el centro Sidha Yoga. En su oficina tiene un retrato de Guru Mai. En el patio de la casa, junto a su oficina, se escucha la voz de varios jóvenes que repiten oraciones, mientras llevan a cabo rituales santeros o paleros, y también se escuchan los graznidos de los pollos o gallinas a las que seguramente están sacrificando. Él nos explica que son jóvenes iniciados que trabajan para él, llevando a cabo los rituales para sus clientes-pacientes. A un lado de su oficina se encuentra un altar de la Santa Muerte y en el primer piso está su altar santero dedicado a Obatalá. Subiendo otro piso hay un amplio salón donde se llevan a cabo las sesiones espiritualistas todos los martes y viernes.

Ya de salida, en el patio donde se llevan a cabo los rituales afro-cubanos, nos enseña una gran imagen de Eleggua llena de sangre y plumas y otros restos de los sacrificios realizados con aves, así como el cuarto donde se conserva su *nganga*.

Además de sus curaciones –entre ellas, operaciones espirituales en las que tiene mucho éxito–, Armando organiza viajes al mar para llevarle ofrendas a Yemayá.

Es interesante la mezcla, fusión o complementariedad que ha desarrollado Armando con el espiritualismo trinitario mariano y la santería. Según Silvia Ortiz Echániz (2003: 18) el espiritualismo trinitario mariano es una de las manifestaciones mayoritarias de la religiosidad popular en México, que abarca un sinnúmero de grupos y disgregaciones de la religión católica animados por una ideología mesiánica, milenarista y apocalíptica. Se encuentra en sectores populares, en comunidades rurales y urbanas, no sólo en México sino en varias partes de Estados Unidos con población mexicana.

Estas dos expresiones religiosas con éxito en un sector popular de la ciudad de México presentan una serie de similitudes: ambas religiones tienen en común la búsqueda de bienestar, sobre todo salud; ambas tienen *protectores espirituales*, que en el caso del espiritualismo generalmente son espíritus de algún indígena y en el de la santería un orisha; en ambas religiones hay posesión por el espíritu de un muerto, que es el que da el diagnóstico de los males que aquejan al consultante y el remedio a seguir. Son parecidos también los remedios que se recetan, como las limpias, los baños, el encendido de velas, etcétera.

Aunque acuden a consultar a Armando de todos los sectores sociales, sus pacientes son principalmente de las clases populares, de donde provienen sus ayudantes en los rituales afrocubanos, los que desde luego, para llevarlos a cabo, ya han sido también iniciados.

Sin embargo, hemos mencionado asimismo que las religiones afrocubanas han encontrado muchos otros seguidores entre gente de altos ingresos económicos, como políticos y artistas, sobre todo de la televisión, quienes buscan especialmente el éxito y la protección en sus carreras.

Uno de los últimos *escándalos* en los que aparece involucrada la santería se relaciona con el controvertido libro de la periodista argentina Olga Wornat, en el que afirma que un santero, al menos así lo llama, está relacionado nada menos que con la primera dama de México, la Sra. Marta Sahagún, a la que –como a otros políticos o consortes de políticos– se la asocia con prácticas ocultas. Según Olga Wornat, la Sra. Martha Sahagún ha llevado a este santero y a otro cubano para hacer rituales en la casa presidencial de Los Pinos.

Hay actualmente en México incontables adeptos a la santería, iniciados o no, sobre todo en el medio artístico y político. Nos interesa especialmente el sincretismo al que ha llegado la santería en México y la forma en que se ha expandido, aunque hay una corriente que dice seguir la religión yoruba africana sin el sincretismo cubano.

Además del mercado Sonora y otros, hay una gran cantidad de botánicas en donde se expenden productos para los rituales cubanos, pero además han surgido fábricas para la manufactura de estos objetos. Hace un tiempo tuve la oportunidad de visitar una de ellas, dirigida por una mujer iniciada en cuyo taller se fabrican trajes, soperas de madera, objetos de hierro y collares, además de velas olorosas, perfumes y jabones. Tiene la idea de criar jutías, ya que es un animalito que no existe en México y es muy necesario para muchos de los rituales africanos<sup>8</sup>. Ella pertenece a un grupo que trata de ir a las raíces de la religión yoruba, desligándose de todos los elementos cubanos de la santería.

No cabe duda entonces de que las religiones afroamericanas, en este caso afrocubanas, han tenido un gran auge y expansión en los últimos diez años en México, como una respuesta más para satisfacer de manera sobrenatural inquietudes, carencias e inseguridad en un mundo lleno de incertidumbres. Casi siempre se accede a estas religiones precisamente en caso de algún problema, ya sea por enfermedad o por problemas de dinero o poder; además es otra forma más de socialización en un ambiente de fiesta con la música y el canto.

## BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre Beltrán, Gonzalo 1941 *La población negra en México 1519-1810* (México DF: Fuente Cultural).
- Aguirre Beltrán, Gonzalo 1985 *Cuijla* (México DF: Fondo de Cultura Económica).
- Aguirre Beltrán, Gonzalo 1987 *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial* (México DF: Instituto Nacional Indigenista).
- Alberro, Solange 1988 *Inquisition et société au Mexique 1571-1700* (México DF: Centre d'Études Mexicaines et Centre-Américain).
- Aldrete, Sara 2002 *Me dicen la narco-satánica* (México DF: Colibrí).
- Barnet, Miguel 1983 *La fuente viva* (La Habana: Letras cubanas).
- Bastide, Roger 1982 "Los cultos afroamericanos" en Puech, Henri-Charles (dir.) *Movimientos religiosos derivados de la aculturación. Historia de las religiones Siglo XXI* (México DF: Siglo XXI) Vol. XII.
- Bolívar Aróstegui, Natalia 1990 *Los Orishas en Cuba* (La Habana: Unión).

---

<sup>8</sup> Es preciso aclarar que la jutía no es africana, sino que esta especie era cazada y consumida por los indígenas cubanos.

- Bolívar Aróstegui, Natalia 1995 “La regla de Ocha o Santería. Bosquejo histórico” en *Temas* (La Habana) N° 4, diciembre.
- Carvalho, José Jorge de 1993 *Cantos Sagrados de Xangô do Recife* (Brasilia: Fundação Cultural Palmares).
- Chance, John K. 1982 *Las clases de la Oaxaca colonial* (México DF: Instituto Nacional Indigenista).
- Fernández Robaina, Tomás 2001 *Hablen paleros y santeros* (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales).
- González Torres, Yolotl 2002 “¿Hay evidencias de la religión africana en México? en *Boletín INAH* (México DF) Nueva Época, N° 68, octubre-diciembre.
- Hurbon, Laennec 1993 *El bárbaro imaginario* (México DF: Fondo de Cultura Económica).
- Leyton Ovando, Rubén 2001 *Los culebreros. Medicina tradicional viva* (México DF: Instituto Nacional de Antropología e Historia).
- López Austin, Alfredo 1985 “Un mito zoque popoluca de origen africano” en *México Indígena*, N° 7.
- López Valdés, Rafael L. 1985 *Componentes africanos en el etnos cubano* (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales).
- Motta Sánchez, J. Arturo 2001 “Un bozal en el ingenio de Ayotla, Teotitlán, Oaxaca” en *Dimensión Antropológica* (México DF: Instituto Nacional de Antropología e Historia) Vol. 22, mayo-agosto.
- Ortiz Echániz, Silvia 2003 *Una religiosidad popular: el espiritualismo trinitario mariano* (México DF: Instituto Nacional de Antropología e Historia).
- Price, Richard y Price, Sally 2005 “La historia cultural afroamericana en los albores del siglo XXI” en Velázquez, María Elisa y Correa, Ethel (comps.) *Poblaciones y culturas de origen africano en México* (México DF: Instituto Nacional de Antropología e Historia).
- Redondo, Brígido 1994 “Negritud en Campeche. De la Conquista a nuestros días” en Martínez Montiel, Luz M. (coord.) *Presencia africana en México* (México DF: CONACULTA).
- Reflexiones Universales de Santería* 2005 (México DF) N° 9, marzo-abril.
- Santería, ciencia y religión* 1993a (México DF) Año 1, N° 1, septiembre.
- Santería, ciencia y religión* 1993b (México DF) Año 1, N° 2, octubre.



*Santería, ciencia y religión* 1993c (México DF) Año 1, N° 4, diciembre.

*Santería, ciencia y religión* 1994a (México DF) Año 2, N° 2, julio.

*Santería, ciencia y religión* 1994b (México DF) Año 2, N° 8, noviembre.

*Santería, ciencia y religión* 1995 (México DF) Año 2, N° 10, abril-mayo.

Velázquez, María Elisa y Correa, Ethel (comps.) 2005 *Poblaciones y culturas de origen africano en México* (México DF: Instituto Nacional de Antropología e Historia).

Wornat, Olga 2005 *Crónicas malditas. Desde un México desolado* (México DF: Grijalbo).



Jesús Guanche\*

## **LAS RELIGIONES AFROAMERICANAS EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE ANTE LOS DESAFÍOS DE INTERNET**

*Los hombres nunca han dejado de adorar, lo que  
ocurre es que antes adoraban al becerro de oro y hoy  
adoran el oro del becerro.*

Antonio Gala

*Por mucho que se sepa, siempre algún conocimiento  
nos falta.*

Odú del dilogún, Eyioko Tonti Eyeúnle

### **¿SON REALMENTE AFROAMERICANAS ESTAS RELIGIONES POPULARES?**

Antes de abordar un tema cuya generalización resulta altamente resbaladiza y compleja, considero de interés exponer algunos puntos de vista para contribuir a la discusión entorno a la validez o no de los términos que empleamos. Debo subrayar un hecho que, en el ámbito de las ciencias en general y de las sociales en particular, suscita polémicas. Lamentablemente, no siempre resultan felices ni apropiados los términos o neologismos que se crean en diferentes lenguas para tratar de calificar los hechos o procesos de la realidad. Por suerte, para el desarrollo del conocimiento, la realidad es siempre más rica y cambiante que los intentos de atraparla mediante palabras. Todo depende de la cosmovisión filosófica de quienes denominan y, muy especialmente, de

\* Doctor en Ciencias Históricas (especialidad en Antropología Cultural). Investigador Titular de la Fundación Fernando Ortiz. Profesor Titular Adjunto de las facultades de Artes y Letras y de Filosofía e Historia de la Universidad de La Habana, y del Instituto Superior de Arte. Profesor Principal del Centro Nacional de Superación del Ministerio de Cultura. Académico Titular de la Academia de Ciencias de Cuba y miembro de su Consejo Directivo.

la lengua en que se construye la sintaxis para alcanzar determinado significado, cuya interpretación también puede resultar polisémica.

En el caso del término *afroamericano*, empleado en plural para designar una amalgama de concepciones y prácticas religiosas populares en el continente, con diferentes niveles de desarrollo y diversidad de ritos, cultos y ceremonias, así como de muy variada expansión territorial, puede resultar contradictoria su significación en un nivel de análisis semántico, pues el prefijo *afro* hace referencia a sus orígenes, o al menos a una gran parte de ellos; aunque, en este sentido, lo *afro* tampoco incluye todo el continente de procedencia, sino esencialmente el legado de los pueblos al sur del Sahara con énfasis en el área occidental bañada por el Atlántico. De modo que aquí lo *afro* tiene un alcance semántico circunscripto a *los antecedentes subsaharianos de las religiones populares del continente americano*. Por ello resulta incongruente denominar un fenómeno o proceso por sus antecedentes u orígenes y no por su cualidad intrínseca.

Por otro lado, el término *americano*, en calidad de adjetivo para calificar estas religiones, bien puede indicarnos el contexto geográfico de estas prácticas religiosas, expandidas ya en determinados países de Europa y Asia; bien puede señalararnos la resultante novedosa de procesos multigeneracionales de una parte de la población de América, cuyas concepciones y prácticas religiosas tampoco se encuentran limitadas a los denominados *afrodescendientes*<sup>1</sup>, sino que nos remiten a la propia población del continente independientemente del origen diverso de sus ancestros. De manera que aquí lo *americano*, si lo interpretamos, en cambio, como sustantivo, también se circunscribe a *los resultados cambiantes de las concepciones y prácticas religiosas (creadas, recreadas, adaptadas, recontextualizadas) en un espacio-tiempo distinto al de sus antecedentes*.

Lo anterior otorga, inevitablemente, cualidades nuevas, tanto a las prácticas mismas como a las características culturales de sus portadores, quienes, conscientes o no de sus identidades, también son *americanos* –en las acepciones continental e histórico-cultural del término–, sin depender del país, sexo-género, clase, grupo u otro tipo de pertenencia. Por lo que también podrían ser estas religiones legítimamente *americanas*, si partimos de un punto de vista incluyente con el respeto y la valoración acertada de sus orígenes o antecedentes *afro, indo, euro*, entre otros.

---

1 Este término también resulta muy contradictorio en su alcance, pues bien puede ser profundamente autoexcluyente si se limita al polimorfismo humano, particularmente a la cantidad de melanina epitelial; bien puede ser altamente incluyente si parte del análisis del ADN mitocondrial. Todo depende del prisma con que se mire: con el lente ocular o con el microscopio electrónico.

Otros autores se refieren a “las religiones neo-africanas” (López Valdés, 2004: 51-67) como vía para analizar sus cualidades estructurales con especial énfasis en el carácter novedoso respecto de las expresiones que les dieron origen. Sin embargo, pese al esfuerzo de caracterizar los aspectos esenciales de los “sistemas religiosos neo-africanos”, tales como el antropocentrismo, las entidades vivas, las ofrendas rituales, la comunicación con el mundo sobrenatural (oráculo, posesión, mensajes oníricos y agüeros o augurios), el sincretismo, el paralelismo y la moral mimético-adaptativa, con referencias a la *Santería* del área del Caribe insular y otros países de América; el *Kpelle* de Santa Lucía<sup>2</sup>; el *Shango Cult* de Trinidad y Tobago y Granada<sup>3</sup>; el *Candomblé* de Brasil<sup>4</sup>; el *Palomonte* de Cuba, Puerto Rico, Venezuela, Estados Unidos...<sup>5</sup>; el *Kumina* (*Pukumina*, *Pokomina*) de Jamaica<sup>6</sup>; el *Umbanda* de Brasil<sup>7</sup>; el *Vodú* de Haití, República Dominicana, Cuba, Estados Unidos...<sup>8</sup>; el *Hoodoo* de Luisiana; el *Obeah* de las Antillas anglohablantes<sup>9</sup> y el *Myai* de Jamaica<sup>10</sup>, no es menos cierto que se limita la referencia sólo a lo *afro* sin considerar las múltiples influencias de otras religiones indoamericanas y europeas subyacentes en estas prácticas.

No obstante lo anterior, si asumimos lo “afroamericano” de estas religiones con un alcance estrictamente *operativo*, es decir, con plena conciencia que es un término poco riguroso respecto de la compleja realidad que pretende calificar, puede ser también muy útil para identificar los valores culturales del legado africano en América y su reco-

2 Ver algunas referencias al *Kele* o *Kpelle* en <<http://www.ehess.fr/centres/ceifr/assr/N117/03.pdf>>.

3 Ver algunas referencias al *Shango Cult* en <[www.sibetrans.com](http://www.sibetrans.com)>; <[www.criba.edu.ar](http://www.criba.edu.ar)>; <<http://fvesojo.hacer.com.ve>>; <<http://directorio.navegalis.com>>; <[www.unb.br](http://www.unb.br)>.

4 Ver algunas referencias al *Candomblé* en <<http://religiousmovements.lib.virginia.edu/nrms/macuu.html>>; <<http://www.stirlinglaw.com/ea/macumba.htm>>.

5 Ver algunas referencias al *Palomonte* en <[www.folkcuba.com](http://www.folkcuba.com)>; <[www.elbrujo.net](http://www.elbrujo.net)>; <[www.mansacholan.com](http://www.mansacholan.com)>; <[www.batadrums.com](http://www.batadrums.com)>; <[www.cubanmotives.com](http://www.cubanmotives.com)>.

6 Ver algunas referencias al *Kumina* en <[www.diariolavoz.net](http://www.diariolavoz.net)>; <<http://funredes.org>>; <[www.bnrd.gov.do](http://www.bnrd.gov.do)>; <[www.negusnagast.com](http://www.negusnagast.com)>; <[www.yotor.net](http://www.yotor.net)>.

7 Ver algunas referencias al *Umbanda* en <<http://religiousmovements.lib.virginia.edu/nrms/macuu.html>>; <[www.stirlinglaw.com/ea/macumba.htm](http://www.stirlinglaw.com/ea/macumba.htm)>.

8 Ver algunas referencias al *Vodú* en <[www.saxakali.com](http://www.saxakali.com)>; <[www.religioustolerance.org/voodoo.htm](http://www.religioustolerance.org/voodoo.htm)>; <<http://esoterism.com/links/MAGICK/VOODOO/>>; <[http://dir.yahoo.com/Society\\_and\\_Culture/Religion\\_and\\_Spirituality/Faiths\\_and\\_Practices/Voodoo/](http://dir.yahoo.com/Society_and_Culture/Religion_and_Spirituality/Faiths_and_Practices/Voodoo/)>; <[www.meta-religion.com/Religiones\\_del\\_mundo/vudu.htm](http://www.meta-religion.com/Religiones_del_mundo/vudu.htm)>.

9 Ver referencias al *Obeah* en <<http://facweb.furman.edu/~dstanford/jc/africanreligions.htm>>.

10 Ver referencias al *Myalismo* en <<http://facweb.furman.edu/~dstanford/jc/africanreligions.htm>>.

nocimiento pleno como bienes patrimoniales comunes. Por tal razón, el proyecto La Ruta del Esclavo de la Unesco otorga especial interés al tema de las religiones aportadas por los africanos, sus descendientes y otras poblaciones en América como parte esencial de la memoria colectiva y como un ejemplo vivo de la diversidad cultural.

### **LAS RELIGIONES AFROAMERICANAS ANTE LA CRISIS CIVILIZATORIA DE OCCIDENTE**

El crecimiento acelerado de las religiones afroamericanas, tanto en su ámbito geográfico como en el resto del mundo, es uno de los múltiples reflejos de la profunda *crisis civilizatoria* de la cultura occidental ante la quiebra de los modelos de modernidad impuestos mediante diversas formas estatales de gobierno<sup>11</sup>. Al mismo tiempo, representa el brote de una expectativa distinta a la relación tradicional entre represor-reprimido, más que a la de redentor-redimido, que han tenido y tienen las religiones eclesiales, especialmente el cristianismo.

Las inconsistencias teóricas de ambos modelos, el liberal-burgués y el denominado *socialismo-marxista* (interpretado tergiversadamente desde la impronta soviética)<sup>12</sup>, si bien desarrollaron proyectos socioeconómicos contrapuestos, como bien señala un estudio al respecto, “no son otra cosa que ramas de un mismo tronco común de pensamiento, el de la ilustración europea” (Moreno, 1999: 171), en el que pueden identificarse cuatro pilares comunes, cuya quiebra crea condiciones para que otras formas de pensamiento y modos de ver la vida –entre ellos, las religiones afroamericanas– salgan con vigor a la palestra pública y pasen a ocupar, como otros, espacios en medios de comunicación masiva como Internet.

Un repaso sintético de los aspectos esenciales de estos pilares básicos nos puede iluminar el camino para explicar, por contraste, otras maneras de interpretar la realidad, que se asocian con la práctica cotidiana de diversas religiones afroamericanas y con principios éticos distintos a los impuestos por el eurocentrismo.

El primero de ellos se relaciona con la idea de que el avance de la ciencia y la tecnología eran capaces de producir un crecimiento económico ilimitado, y que como resultado de este crecimiento se efectuaría un consecuente avance en los ámbitos social y moral. Esta es la idea

---

11 Ver la discusión sobre el reavivamiento religioso de fines del siglo XX en Jorge Ramírez Calzadilla (2004).

12 Me refiero dramáticamente a la etapa stalinista (1929-1953) tras la muerte de V.I. Lenin (1924) y a la implantación de métodos voluntaristas que nada tenían que ver con principios filosóficos de la dialéctica materialista, así como a su posterior exportación a otros contextos sociales bajo el supuesto sello de *socialismo*.

clave del *progreso* occidental, de la fe ciega en el Hombre (con mayúscula, es decir, varón y blanco, implícitamente) como dominador de la naturaleza. En la práctica esto derivó en la interpretación según la cual la realidad objetiva no es tal como se presenta ante el sujeto, sino como el sujeto quiere o se imagina que ella sea y, por lo tanto, el sujeto impone su voluntad a la naturaleza.

El segundo pilar se asienta en la idea de que el progreso (concebido como crecimiento económico) produciría, irremisiblemente, el avance del racionalismo; es decir, el reino de la razón sería “cada vez más libre de irracionalismos, de falsas percepciones de la realidad y de fantasmas metafísicos o religiosos” (Moreno, 1999: 173). Debía triunfar por tanto un *ateísmo* que fuera capaz de percibir una realidad desacralizada, regida únicamente por la lógica racionalista. Todo lo que se apartara de esa lógica era irreverente y debía ser refutado, rechazado y, si era posible, aniquilado. Lo anterior generó, a su vez, la sacralización de la razón y el supuesto *ateísmo* también devino una forma peculiar de religión.

El tercer pilar, derivado de los dos anteriores, conduciría a una uniformización cultural, como vía de acceso a la modernidad. “Y ello a pesar de las consecuencias negativas que este avance pudiera producir en contextos concretos” (Moreno, 1999: 174), ya fuera por el acto de “llevar la civilización” a través de campañas coloniales y neocoloniales, o mediante la creación revolucionaria (también prospectiva) del *hombre nuevo*. La aspiración a una sociedad humana única se convertía en otro mito para oponerse al mito bíblico de Babel, con su heterogeneidad cultural y lingüística, entendida entonces como maldición y castigo. La resistencia que hoy día han presentado determinados países capitalistas desarrollados a la Declaración Universal de la Unesco sobre la Diversidad Cultural<sup>13</sup> no es más que un pertinaz empeño por imponer una homogeneización cultural del mundo, pese al carácter obvio de la tendencia contraria. La rica diversidad de las religiones afroamericanas puede constituir un ejemplo indiscutible, tanto en el área latinoamericana y caribeña como en cada uno de los países de esta área.

El cuarto y último pilar de la modernidad parte de la afirmación acerca de un único motor histórico del cambio social. Para el modelo liberal-burgués es el individuo, en constante competencia con otros individuos y consigo mismo, mientras que para el otro modelo es la clase social, a través de la lucha de clases. “Así, el individuo, en un caso, y la clase, con su vanguardia, el partido, en el otro, han sido considerados, respectivamente, en nuestro mundo contemporáneo, como

13 Ver la Declaración Universal de la Unesco sobre la Diversidad Cultural en Edgar Montiel (2003: 339-346).

los únicos sujetos sociales y, por ello, como los únicos titulares de derechos” (Moreno, 1999: 174). Por la anterior consideración, ha resultado extremadamente difícil para unos y otros estudiar e interpretar adecuadamente el funcionamiento de sociedades no clasistas altamente colectivizadas donde no funcionan los paradigmas teóricos de la modernidad derivada de la ilustración europea. Precisamente, una parte significativa de las religiones afroamericanas son herederas de estructuras sociales donde el factor étnico, identitario (autoconciencia de pertenencia) y sociofamiliar tienen un mayor peso que el sujeto en sí o su pertenencia a determinada clase social.

A diferencia del paradigma occidental de la modernidad, ya quebrado no sólo en sus presupuestos teóricos, sino por múltiples acciones no siempre reversibles que han puesto en peligro la existencia de la vida en la Tierra, como el agotamiento de los recursos naturales no renovables, la contaminación ambiental, el profundo desequilibrio ecológico, la inequidad social, el crecimiento incontrolado de pandemias, entre otros factores, la presencia de las religiones afroamericanas constituye un amplio diapasón de alternativas existenciales frente a las propuestas autofágicas de la globalización de signo neoliberal tras la caída del muro de Berlín, que, si bien fue utilizada como símbolo y propaganda de la supuesta “caída del socialismo en Europa del Este”<sup>14</sup>, puede ser reinterpretada también como la caída de un modelo no viable precisamente por su falta de socialización frente al carácter extremadamente centrípeto del Estado. De manera que el *socialismo* o un modelo alternativo al capitalismo, independientemente del nombre, sigue siendo una asignatura pendiente a nivel regional frente a la actual unipolaridad imperial estadounidense<sup>15</sup>.

---

14 No es un hecho casual que a raíz de la caída del muro de Berlín el informático británico Timothy Berners-Lee desarrolla la World Wide Web a fines de 1989 mediante archivos que contenían la información en forma de textos, gráficos, sonido y videos. “Este sistema de hipertexto fue el que propició el extraordinario desarrollo de Internet como medio a través del cual circula gran cantidad de información por la que se puede navegar utilizando los hipervínculos” (*Encarta*, 2007). Este proceso ha achicado de modo exponencial el tamaño del orbe en el ámbito de las comunicaciones y, al mismo tiempo, ha expandido a miles de millones los ordenadores conectados a la red. La celeridad de esta revolución tecnológica ya tiene profundas influencias en la política, la economía, la sociedad mundial y, obviamente, en la diversidad religiosa.

15 La alocución pública en agosto de 2005 del sacerdote conservador norteamericano Pat Robertson acerca de asesinar al presidente constitucional de la República Bolivariana de Venezuela, Hugo Chávez Frías, es uno de tantos actos de prepotencia imperial o de impotencia ante los cambios frente al desorden capitalista imperante. Cada paso de avance del proyecto ALBA pone en evidencia el fracaso del ALCA.



## LAS RELIGIONES AFROAMERICANAS SON DIFERENTES

Como las religiones afroamericanas han formado parte sustancial de las culturas de resistencia en sus respectivos contextos nacionales, se han ido abriendo paso lentamente y con muchas dificultades. A partir de una arraigada tradición oral han accedido a los medios de comunicación masiva, desde la radio y la prensa hasta Internet. Sin embargo, existen un conjunto de diferencias esenciales de las religiones afroamericanas respecto de las religiones eclesiales, tradicionalmente dominantes, que todavía hoy dificultan las relaciones con los estados nacionales en América Latina y el Caribe, sobre todo porque estos tienden a reconocer el paradigma institucional eclesiocéntrico y no las peculiaridades de estas religiones que poseen una profunda raíz popular; es decir, poseen otro tipo de institución no idéntica a la Iglesia. De no entenderse este proceso cabalmente, también pueden generarse problemas de cara a un proyecto de integración continental con características ampliamente incluyentes.

Frente al trascendentalismo *post mortem* del individuo y el temor constante al castigo por sus pecados, que forma parte del cuerpo doctrinal de las religiones eclesiales dominantes en América Latina y el Caribe, especialmente el cristianismo en sus versiones católica y protestante, determinadas religiones afroamericanas hacen énfasis en garantizar con bienestar el paso del ser humano por el ciclo vital que le ha correspondido según los dictámenes personalizados de los oráculos. En este sentido, no es necesario *ir a la iglesia*, sino que la propia casa o parte de ella asumen las funciones de templo. Por ello, en la literatura especializada es tan frecuente el término casa-templo para caracterizar esta cualidad. Desde este punto de vista, lejos de ser un culto al “más allá”, estas religiones hacen énfasis en el “más acá”, debido a su permanente interacción con la naturaleza y con la vida cotidiana de cada ser humano (Guanche, 2001: 42-65). He ahí su referida cualidad antropocéntrica.

Frente a la condición exclusiva y excluyente de las religiones eclesiales, tenidas cada una de ellas como *la religión*, con actitudes descalificadoras o peyorativas hacia las demás prácticas religiosas, identificadas en ocasiones como *sectas* o, sencillamente, no identificadas, las religiones afroamericanas poseen una condición altamente incluyente que les permite nutrirse de personas vinculadas a otras prácticas religiosas, pero sin el constreñido sentido eclesial de la *conversión*, de por sí excluyente, sino como coparticipación e iniciación en unas u otras prácticas con las más variadas combinaciones. Más que un acto de *tolerancia religiosa*, tan llevada y traída, que requiere una parte tolerante y otra tolerada, se efectúa un acto de respeto mutuo, una convivencia. De este modo, muchos practicantes organizan sus espacios simbólicos para los objetos identificadores de sus prácticas religiosas: *altares* del catolicis-

mo popular, canastilleros para los *orichas*, vasos con agua, flores y crucifijos para el *espiritismo*, el recinto de los *loa* del vodú, el de la *nganga* y los *tiete* del palomonte, entre otros, donde las deidades y las fuerzas de la naturaleza conviven juntas pero no revueltas<sup>16</sup>.

Frente a la organización eclesial occidental, altamente jerarquizada y estratificada, desde el Papado y los líderes protestantes hasta las comunidades o grupos de base, las religiones afroamericanas tienen un fuerte sostén en la *familia religiosa*, una red de relaciones iniciáticas que envuelven los vínculos cosanguíneos y de afinidad de las relaciones familiares humanas, pasando por los grupos etéreos, de vecindad solidaria y de amistad individual, con especial énfasis en el reconocimiento de la autoridad de los mayores, en tanto portadores de experiencia y prestigio. La existencia de un conjunto de padrinos, madrinas, padre o madre de santo y otras denominaciones propias de cada práctica hace posible una estructura de liderazgo múltiple muy compleja basada en una amplia red genealógica de padrinos-madrinas/ahijados-ahijadas, lo que matiza las especificidades de cada casa-templo, de manera que las aleja de cualquier procedimiento *dogmático*, o de una norma única para los procesos rituales<sup>17</sup>. Lo anterior les confiere una amplia plasticidad; es decir, un despliegue de la creatividad adaptable a diferentes circunstancias, tanto hostiles como favorables. Esto no quiere decir que en el seno de los propios practicantes no se hagan esfuerzos por unificar o uniformar sus ritos o por aspirar a tener iglesias o asociaciones a partir de las condiciones que imponen los estados nacionales debido al peso indiscutible del paradigma eclesiocéntrico<sup>18</sup>.

---

16 En un templo *abakuá* de la parte occidental de Cuba podemos observar, junto con el altar de los objetos propios de esta práctica (tambores litúrgicos y cetros o itones), otro altar con los santos católicos y en una esquina la respetada *nganga* del palomonte.

17 En el poblado de Jovellanos, provincia Matanzas, Cuba, es usual que los padrinos y madrinas de santo (Regla de Ocha) tengan en una de las paredes de sus casas múltiples platos de losa o de porcelana industrial con la inscripción del nombre de santo del iniciado y la fecha de iniciación. Esto permite reconocer toda una genealogía de la familia religiosa a la vez que representa un signo de prestigio para el padrino o la madrina, cuyo nombre de santo también se encuentra en la casa de su padrino o madrina y así sucesivamente (observación personal, mayo de 2004).

18 En el 8º Congreso Mundial Yoruba, Oricha 2003, efectuado en La Habana del 7 al 13 de julio de 2003, se presentaron experiencias de *iglesias* de Ocha en Estados Unidos. En Cuba también fue creada en 1991 la Asociación Cultural Yoruba de Cuba, con gran cantidad de afiliados, aunque su membresía es cubana, pues ninguno es yoruba, y no goza aún de amplio reconocimiento social por la gran masa de practicantes, ni por muchos sacerdotes de Ifá. En el documental *When the Spirits Dance Mambo* (2002), de Marta Moreno Vega, puede observarse el tono institucional eclesiocéntrico de la referida Asociación Cultural según los principales entrevistados.

En los países de América Latina y el Caribe, donde las religiones eclesiales dominan diferentes medios de comunicación como la prensa y la televisión, estas arremeten con fuerza, como es bien conocido en Brasil, por ejemplo, contra las bases sociales participativas de las diferentes religiones como el candomblé, umbanda, jeje-nagô y otras, tildándolas con los más demoníacos calificativos, lo que incluye agresiones físicas a las personas y sus templos<sup>19</sup>. En el caso de Cuba, por citar otro ejemplo, muchas prácticas religiosas populares de reconocida estirpe africana han visto limitadas, retrasadas o suspendidas sus actividades ordinarias por los permisos policiales y por prejuicios muy arraigados en las autoridades judiciales que asocian estas creencias religiosas con las actividades delictivas (Lezcano Hernández, 2003).

Sin embargo, independientemente de las interpretaciones neutralizadoras o promotoras, las religiones afroamericanas no son mejores ni peores que otras prácticas religiosas, sino que sencillamente son diferentes.

### DEIDADES AFROAMERICANAS EN INTERNET

A pesar de las condiciones adversas, una parte significativa de las religiones afroamericanas ha logrado tener presencia en Internet. Esta red de redes, como señala Galeano, “que nace a partir de la necesidad de la articulación mundial de los planes militares, es decir, que nace al servicio de la guerra y de la muerte, es hoy el campo de expresión de muchísimas voces que antes no tenían la menor difusión” (2003: 31). Las religiones afroamericanas son, en ese contexto mediático, unas de esas voces.

Aunque estudios al respecto observan un predominio de los sitios dedicados a la *santería cubana* (Regla de Ocha) y sus variantes internacionales en Norteamérica, Europa occidental y el resto de América Latina y el Caribe, no es menos cierto que en ellos predomina un sector intelectual, practicante o no, con diversos enfoques e intenciones, que no siempre se encuentra en concordancia con la masa de creyentes, cuya inmensa mayoría no tiene aún acceso a Internet (Goiri Elcoro, 2003). En otras prácticas religiosas como el palomonte, las sociedades masculinas *abakuá*<sup>20</sup>, los cultos arará, iyésá, gangá, el vodú y otros,

<sup>19</sup> Denuncias del doctor Sergio Figueiredo Ferretti, del Estado de Maranhão, en el nordeste de Brasil, durante la creación de la Red Regional de Instituciones de Investigación sobre Religiones Afroamericanas en América Latina y el Caribe (La Habana, 2003), y de Uiracy Ferreira, Padre de Santo y presidente del *Balé de Cultura Negra do Recife*, Brasil, durante una conferencia en la ciudad de Santa Clara, Cuba, como parte de las actividades del Consejo Internacional de Organización de Festivales Folklóricos y Artes Tradicionales (mayo de 2005).

<sup>20</sup> Ver algunas referencias a las sociedades *abakuá* en <[www.abakuadancers.com](http://www.abakuadancers.com)>; <<http://religiones.caribeinside.com>>; <[www.folkcuba.com](http://www.folkcuba.com)>; <[www.afrocuba.org](http://www.afrocuba.org)>; <[www.chez.com](http://www.chez.com)>; <<http://en.wikipedia.org/wiki/Abakua>>.

no son frecuentes los sitios propios y sólo aparecen en referencias bibliográficas o en estudios en contextos más generales como artículos, glosarios y enciclopedias.

En el caso de la *santería cubana*, unos insistimos en caracterizarla (sin una connotación peyorativa, sino en el sentido dignificador que muchos practicantes sinceros le dan) como el resultado nuevo, es decir, *cubano*, de la concurrencia aglutinadora del culto a los orichas, originalmente regionales y locales, en una parte del pueblo yoruba, y diversos elementos simbólicos y rituales del catolicismo popular, cuya música y danza (especialmente los vestuarios transculturados a la moda vigente en la época colonial de la Isla), entre otras expresiones, fueron recreadas en un nuevo contexto, lo que permite asumir nuevas influencias y cambios según la movilidad espacial y social de sus portadores (Guanche, 2000: 11-16; Moreno, 2003; Balbuena Gutiérrez, 2003). Otros, sin conocer en profundidad el proceso de formación histórica del pueblo cubano, le otorgan a la religión de los orichas una connotación exclusivamente “africana” o preferiblemente “afrocubana” (Sandoval, 1975) –incluso hablan de “religión yoruba” (Canet, 1973)<sup>21</sup>–, como si esa práctica religiosa hubiera estado en una urna de cristal desde la trata de africanos esclavizados hasta hoy, o como si sólo la practicaran personas descendientes de africanos. Nada más alejado de la realidad. El propio desconocimiento o la ausencia de reconocimiento de los procesos de cambio en esta práctica religiosa los conduce a identificar a la propia religión con sus antecedentes y no con ella misma, es decir, la identifican con sus orígenes y no con su cualidad esencial. Es algo así como denominar al nieto con el nombre del abuelo y confundirlo con este. Es imponer una identidad otra o, lo que es peor, una identidad falsa.

Este último enfoque no tiene nada de ingenuo, pues mucho tiene que ver con la idea del regreso a África, descontextualizada en el orden histórico de sus culturas particulares y de las transformaciones de cada cultura en su contexto. Existen múltiples sitios web en los que la *santería* y el palomonte, por ejemplo, se venden como *religión a la carta*, pero con cierta dosis de *legendariedad africana* para sazonar su misticismo, hacerlos más creíbles y comprables. Todo esto es parte del *marketing*. Así, un cliente de Nueva York, California o Miami puede pagar varias decenas de miles de dólares por iniciarse como hijo de Obatalá u otro oricha o, si prefiere, tirarse las cartas del Tarot y consultar el I Ching,

---

21 Hoy, sin embargo, menos del 5% de los yoruba practican sus cultos tradicionales, pues la mayoría profesa el islamismo o el catolicismo (intervención del Embajador de Benín en Cuba en la *Fiesta por África*, mayo de 2005).

junto con el horóscopo occidental, el nahuatl, el chino y las predicciones numerológicas<sup>22</sup>. Todo es válido siempre que pague<sup>23</sup>, lo que tampoco tiene que ver con el tributo ritual (pago simbólico) ni con la asistencia religiosa a personas con problemas, sin que medie pago alguno si así lo dicta el oráculo.

En otros sitios<sup>24</sup>, con una concurrencia más divulgativa y libre, se presentan estudios, puntos de vista críticos, reseñas y otros materiales que permiten acceder a diversas investigaciones con variados enfoques al respecto. En el caso específico de Brasil, especialmente las universidades de los nueve estados de la Región Nordeste, la Fundación Cultural Palmares<sup>25</sup> y la Fundación Pierre Verger, dedican amplio espacio a divulgar los resultados de actividades científicas, artísticas, docentes y socioculturales sobre las religiones denominadas *afrobrasileñas* (Albuquerque, 1997) o reconocidas plenamente como *brasileñas* (Concone, 1987) sin prefijos innecesarios.

Por un lado, el contexto mediático no es favorable, pues se reconoce que “los espacios de independencia en el mundo de las comunicaciones se han reducido muchísimo. Los medios dominantes de comunicación son los que imponen no sólo una información manipulada y tergiversada, sino también una cierta visión del mundo que tiende a convertirse en la única posible. Es como reducir una cara que tiene millones de ojos a los únicos dos ojos de la cara dominante, que ocupa el lugar de todas las caras” (Galeano, 2003: 31).

Por otro lado, la crisis de valores éticos de los paradigmas de occidente es un momento muy apropiado para que salgan a la luz múl-

---

22 Este fenómeno trasciende el acceso a Internet y se ha presentado como novedad en grandes hipermercados. Al subir por la escalera automática de un hipermercado en Alicante, España, en julio de 2001, este autor observó un conjunto de cubículos en la planta baja, con varias personas en espera en cada uno de ellos y como estos no se encontraban techados podía observarse en uno a una cartomántica, en otro a una consultante de la bola de cristal, en otro a un lector de caracoles (*dilogún*) y así sucesivamente con diversos medios oraculares y sus respectivos clientes.

23 Unos de tantos ejemplos es el sitio <[www.elbrujo.net](http://www.elbrujo.net)>, donde *El brujo* hace de todo, o <<http://religiones.caribeinside.com>>, donde la foto de un oficiante, tabaco en mano, invita a la consulta.

24 Ver *Caribenet* (Italia) <[www.latinoamerica-online.info](http://www.latinoamerica-online.info)>; *Archivocubano* (Italia) <<http://art.supereva.it/archivocubano/>>; *Afrocuba* (Estados Unidos) <[www.afrocuba.org](http://www.afrocuba.org)>, entre otros.

25 En el caso de la Fundación Cultural Palmares, posee tres propósitos esenciales: el diálogo entre la institución y las entidades del movimiento negro; el levantamiento, elaboración y publicación de una guía para la articulación entre las entidades, organizaciones, espacios culturales y religiosos negros; y la elaboración e implantación de un proyecto de formación de agentes multiplicadores de saberes africanos en la vida cotidiana. Ver Siquiera et al. (s/f).

tiples sitios con los más variados enfoques y orientaciones. Desde los espacios académicos con estudios del más diverso alcance y profundidad, hasta las asociaciones de religiosos que dan a conocer sus respectivas *Letras del Año* para orientar a los creyentes en su vida cotidiana.

### **LA RED REGIONAL DE INSTITUCIONES DE INVESTIGACIÓN SOBRE RELIGIONES AFROAMERICANAS EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE**

Con el objetivo de apoyar e impulsar los programas del proyecto La Ruta del Esclavo<sup>26</sup>, la Oficina Regional de Cultura para América Latina y el Caribe de la Unesco, junto con la Fundación Fernando Ortiz de La Habana, Cuba, convocaron en marzo de 2004 a la creación de la Red Regional de Instituciones de Investigación sobre Religiones Afroamericanas con el objetivo de ampliar y diversificar el estudio de uno de los más significativos aportes de las culturas africanas al legado patrimonial de las Américas y el Caribe. Desde entonces hasta hoy se ha trabajado en la estructuración de los datos básicos para crear un sitio web que propicie el encuentro, la reflexión, el debate y el intercambio de información entre instituciones del área y el conjunto de investigadores e investigadoras relacionados con estas religiones, así como con otros investigadores e investigadoras interesados en participar de la red.

Inicialmente, su constitución fue concebida en la ciudad de Salvador, Bahía, por el peso histórico que tiene el nordeste de Brasil como principal receptor de población africana esclavizada por la trata y por la rica diversidad de religiones derivadas de ese proceso<sup>27</sup>. El gobierno bahiano, sin embargo, no estuvo en condiciones de auspiciar el encuentro y se eligió la ciudad de La Habana como sede.

A los representantes invitados de varios países del área se les solicitó información evaluativa sobre el estado de la cuestión acerca de las religiones afroamericanas en su ámbito nacional a partir de una guía elaborada previamente. Del conjunto de países invitados, cinco presentaron informaciones en el encuentro: Brasil, Surinam, Trinidad y Tobago, Venezuela y Cuba, país anfitrión. Como resultado

---

26 Por su amplio alcance, las religiones afroamericanas se relacionan con los cuatro programas principales del proyecto La Ruta del Esclavo: la investigación multidisciplinaria mediante instituciones y especialistas; el programa educacional Rompiendo el Silencio, que incluye más de 7 mil escuelas asociadas; la promoción de culturas vivas y expresiones artísticas espirituales; y la identificación y salvaguardia de sitios de memoria. Ver la intervención de Ali Moussa Iye, jefe de la División de Historia y Cultura de la Unesco (2005: 2).

27 Recordemos que solamente en el Estado de Bahía hay registradas 616 instituciones entre casas de santo, asociaciones y otros grupos dedicados a estas cuestiones. Ver Siquiera et al. (s/f).

de las discusiones se propuso ampliar el ámbito de participación de los países del área en la red a partir del intercambio de ideas y propuestas sobre las perspectivas de trabajo. Fueron aprobados una Declaración y un Plan de Trabajo.

De acuerdo con la información obtenida a mediados de 2005 se han identificado, inicialmente, más de setenta instituciones de investigación relacionadas con las religiones afroamericanas en trece países. Se partió de un trabajo previo realizado por la Cátedra Unesco de Estudios Afro-Iberoamericanos de la Universidad de Alcalá, España, y la Universidad Católica Andrés Bello de Venezuela (Beltrán y Pollak-Eltz, 2001). Los actuales países vinculados son: Argentina, Brasil, Colombia, Cuba, Ecuador, Guatemala, México, Puerto Rico, República Dominicana, Surinam, Trinidad y Tobago, Uruguay y Venezuela.

A partir de los datos anteriores, junto con los informes por países, han sido identificados inicialmente más de un centenar de investigadores e investigadoras vinculados con las anteriores instituciones. Conjuntamente se inició la identificación de otros investigadores por países que laboran de forma independiente y que han manifestado su interés en vincularse a la Red. Posteriormente, como parte de la información referativa de la Red Regional, se elaboró una base bibliográfica de más de 700 entradas, un glosario de términos propios de las religiones afroamericanas con más de 400 definiciones operacionales e información cartográfica acerca de la ubicación espacial y la distribución en el área de las diferentes prácticas religiosas.

La puesta en línea de la Red Regional durante el año 2006 abre espacios para el intercambio académico y, especialmente, para el diálogo interreligioso e intrarreligioso. La Red Regional no pretende sustituir otros espacios ya existentes, sino complementar el contacto interinstitucional, a la vez que reconoce los diversos desafíos que representa Internet con su gigantesca gama de enfoques y puntos de vista muchas veces contradictorios.

En el orden académico, la Red Regional se propone legitimar el estudio de estas prácticas religiosas a partir de las posibilidades del ciberespacio en condiciones análogas a las de cualquier otra religión o forma de pensamiento. De igual manera, se propone contribuir a superar un lamentable proceso de descrédito de unas prácticas religiosas contra otras o de unos practicantes contra otros, donde en ocasiones median relaciones de tipo monetario-mercantiles. Esta lógica del descrédito al interior de las propias religiones afroamericanas ha contribuido a hacerle el juego al mismo discurso eclesiocéntrico que anula la existencia de estas prácticas religiosas, lo que imposibilita el diálogo interreligioso, bloquea el intrarreligioso y distancia el extrarreligioso.

En una etapa de trabajo posterior, junto con la ampliación y actualización de las bases de datos existentes, se deben iniciar otras bases de datos sobre textos en versión digital (disponibles en la web o en CD) y filmografía, así como un primer listado de textos sobre el tema que puedan ser incorporados en el sitio de la red previa autorización de las instituciones y sus autores.

Esta red regional, como otras redes de información, es un lugar de expresión de voces, espacios, imágenes, ideas, que sirven para intercambiar opiniones, concepciones, métodos de trabajo que contribuyan al diálogo intercultural, al respeto mutuo, a la toma de conciencia de la fuerza que significa para los seres humanos la diversidad cultural, del inagotable caudal de conocimientos que esta representa. Pero es también una estrategia para enfrentar el desafío de la globalización con el espacio creciente de los proyectos locales; es un modo de interactuar de tú a tú con las transnacionales de la información saturada o de la desinformación deliberada; es una alternativa contestataria a la uniformización cultural; es también, y sobre todo, un camino para continuar con la cultura de resistencia en una nueva dimensión: la de las posibilidades del ciberespacio.

Las religiones afroamericanas son portadoras de un acervo cultural que forma parte, seamos conscientes o no, de la inmensa mayoría de los pueblos de América Latina y el Caribe; no constituyen un coto exclusivo para iniciados ni practicantes y mucho menos un gueto para los *afrodescendientes*. Las implicaciones que tienen estas prácticas en la lengua, las artes escénicas (danzas y teatralizaciones), la música, los instrumentos musicales, las fiestas, el arte culinario, la medicina tradicional, la tradición oral, la distribución y uso de los espacios, los valores simbólicos y otros componentes de la vida cotidiana serán –tarde o temprano– reconocidas como patrimonio cultural de la humanidad.

## BIBLIOGRAFÍA

- Albuquerque, Ulises Paulino de 1997 *Folhas sagradas: as plantas litúrgicas e medicinais nos cultos afro-brasileiros* (Recife: Editora Universitaria da UFPE).
- Balbuena Gutiérrez, Bárbara 2003 *Las celebraciones rituales festivas en la Regla de Ocha* (La Habana: Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello).
- Beltrán, Luis y Pollak-Eltz, Angelina 2001 *Repertorio de especialistas en la "africanía" (Estudios afro-iberoamericanos) 2001* (Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá).



- Canet, C. 1973 *Lucumí: religión de los yorubas en Cuba* (Miami: Talleres de AIP).
- Concone, Maria Helena Villas Boas 1987 *Umbanda. Uma religion brasileira* (San Pablo: CER/USP).
- Encarta 2007 "Internet" (Microsoft Corporation) Biblioteca de Consulta.
- Galeano, Eduardo 2003 "Una voz contra la corriente" en Montiel, Edgar (comp.) *Hacia una mundialización humanista* (París: Unesco).
- Goiri Elcoro, Olatz 2003 "Modificaciones generadas en binomio *ocha-ifá* por la expansión religiosa", Tesis de Doctorado en Ciencias Históricas, Universidad de La Habana.
- Guanche, Jesús 2000 "A propósito de la santería cubana y la identidad cultural" en *Artesanía y religiosidad popular en la santería cubana: el sol, el arco y la flecha, la alfarería de uso ritual* (La Habana: Unión).
- Guanche, Jesús 2001 "La otra devoción popular; entre el 'más allá' y el 'más acá'" en *Oraciones populares de Cuba: invocaciones e iconografía* (La Habana: Fundación Fernando Ortiz).
- Lezcano Hernández, Lisete 2003 "La Regla de Ocha o Santería como control social informal", Tesis de Maestría en Criminología, Facultad de Derecho, Universidad de La Habana.
- López Valdés, Rafael L. 2004 "El reino de este mundo: las religiones neoafricanas del Caribe desde una perspectiva estructural", Ponencia presentada en Seminario Internacional La Ruta del Esclavo, Comisión Nacional Dominicana de la Ruta del Esclavo, Santo Domingo, 24 a 27 de marzo.
- Montiel, Edgar (comp.) 2003 *Hacia una mundialización humanista* (París: Unesco).
- Moreno, Dennis 2003 *Cuando los orichas se vistieron* (La Habana: Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello).
- Moreno, Isidoro 1999 "Quiebra de los modelos de modernidad, globalización e identidades colectivas" en *Revista Chilena de Temas Sociológicos* (Santiago de Chile) Año III, N° 4-5.
- Moussa Iye, Ali 2005 "Intervención en la Segunda reunión de expertos del Centro afro-americano para la diversidad cultural, el desarrollo sostenible y el diálogo intercultural", Esmeraldas, Ecuador, 1 al 5 de agosto, mimeo.

- Ramírez Calzadilla, Jorge (comp.) 2004 *Globalización religiosa y neoliberalismo: espiritualidad, política y economía en un mundo en crisis* (Naucalpan, México: CIPS) Vol. I.
- Sandoval, Mercedes 1975 *La religión afrocubana* (Madrid: Plaza Mayor Libre).
- Siquiera, María de Lourdes et al. s/f “Catálogo Palmares. Entidades do movimento negro e instituições de origen africana”, Brasil, mimeo.

Fabio Lozano\*

# **DOMINIOS TERRITORIALES, DESARRAIGOS E IMAGINARIOS RELIGIOSOS EN COLOMBIA UNA APROXIMACIÓN HISTÓRICA\*\***

LA CONSTRUCCIÓN DE TERRITORIOS físicos y simbólicos ha sido fuertemente convulsionada en Colombia. Al igual que en los demás países latinoamericanos, desde la invasión ibérica la imposición de nuevos dominios implicó no sólo la destrucción y el genocidio, sino el mestizaje, el arribo de nuevas razas, credos, costumbres y usos que más que un traslado de culturas y formas políticas y económicas significó en realidad una cadena de recreaciones originales de instituciones, lenguajes, relaciones sociales, explotaciones económicas y formas de dominación política. El movimiento de conquista y reconquista territorial no ha cesado. Con más intensidad que en otros puntos del continente, durante las últi-

\* Teólogo. MSc en Desarrollo Rural y PhD en Estudios sobre América Latina. Profesor e Investigador en la Facultad de Estudios Ambientales y Rurales de la Universidad Javeriana de Bogotá, Colombia.

\*\* Este escrito es producto de una investigación en la que hemos intentado observar la construcción de los imaginarios religiosos de poblaciones en situación de desplazamiento y de quienes las acompañan. La investigación se ha realizado en diferentes momentos y ha contado de diversas maneras con el apoyo de la Universidad Javeriana y, durante el año 2003, con el financiamiento parcial de Colciencias. En dicho equipo han participado queridos colegas a quienes agradezco sus aportes, aunque la responsabilidad de este texto es completamente mía: Flor Edilma Osorio, Manuel Pérez, Graciela Uribe y María Fernanda Sañudo. Buena parte de las ideas aquí expuestas se encuentran desarrolladas en Lozano (2002).

mas décadas en Colombia, los dominios territoriales han tenido difíciles y continuados cambios. A la sombra de la continuidad de una imagen de conservación de formales ejercicios electorales y aparente vigencia de un Estado de Derecho, una dantesca plétora de hechos violentos se ha reproducido como efecto inmediato de estas disputas territoriales y, frente a ella, una no menor multitud de compromisos heroicos por la búsqueda de la justicia, la paz y la vida. Al mismo tiempo –y, como lo demostraremos más adelante, en estrecha relación con estos hechos–, se ha dado una recomposición de las expresiones religiosas que, si bien coincide en muchos aspectos con la sucedida en otros países del continente, adquiere significados especiales en el contexto sociopolítico colombiano. A la reflexión sobre la relación entre estos tres hechos se dedicará este capítulo.

Para tal efecto, se realiza una aproximación histórica en la que se contempla el diferente ritmo y temporalidad que ha tenido la construcción de territorios religiosos, insistiendo en que en vez de procesos lineales nos encontramos con grandes diferencias regionales y con un complejo juego de elementos que en ciertas épocas-tendencias resultan dominantes, residuales o emergentes.

Como línea conductora de este escrito, se plantea que las representaciones que los grupos sociales hacen sobre su realidad –dentro de las cuales se encuentran las representaciones religiosas– se gestan, resignifican, transforman y recrean al interior y como parte constitutiva de los procesos de construcción de territorialidad. El concepto mismo de territorio implica un ejercicio social de apropiación y dominio que se origina, en primera instancia, mediante la construcción de una representación que se traduce en la elaboración de un lenguaje (cuya expresión más gráfica es precisamente la asignación de nombres) sobre dicho territorio<sup>1</sup>. Se trata ante todo de un ejercicio de carácter simbólico, cultural, de donación de significados. Los

---

1 La concepción de *territorio* ha tenido ya una larga y heterogénea discusión, y sobre todo una muy diversa utilización desde disciplinas e intereses académicos, políticos o económicos. Así se encuentra el énfasis semántico que recurriendo a las raíces latinas (*terra-torium*) subraya el sentido de dominación y posesión sobre un espacio geográfico; igualmente se constatan las aproximaciones de los etólogos, señalando el comportamiento de animales marcando territorios de su dominio con respecto a otros individuos de su especie u otras especies. Al interior de tales concepciones, se mueven algunas visiones políticas y militares referidas a las estrategias de definición y legitimación de ejercicios de soberanía. A partir de allí se conciben, por ejemplo, los estados modernos, uno de cuyos elementos definitorios es la dominación sobre un espacio geográfico con fronteras claramente determinadas. Una concepción más reciente ha venido subrayando el carácter de construcción simbólica del territorio. El territorio es así definido como espacio socializado y culturizado (García, 1976). Siguiendo esta línea, este trabajo desea insistir en el territorio como espacio construido socioculturalmente, mediante la adjudicación de significados y sentidos, que se expresa en la semantización (que implica tanto la denominación –donación de nombre– como la asignación de significados), la identificación, el uso, la apropiación y la elaboración de discursos e imaginarios en contextos históricos dinámicos.

imaginarios religiosos hacen parte de ese proceso de construcción territorial de una manera íntima y en ocasiones no muy perceptible.

Pretendo, mediante la consideración del fenómeno histórico de desarraigos y nuevos arraigos, mostrar que el hecho religioso ha jugado un papel heterogéneo y contradictorio, participando como un factor a la vez influyente e influenciado al interior de procesos de disputa territorial. Tales procesos se han dado, en las regiones que hemos investigado<sup>2</sup>, fundamentalmente como conflictos de mestizaje en los que los poderes hegemónicos aparentemente avanzan en sus ambiciones de aniquilación y/o sometimiento del diferente sin lograr imponerse de manera absoluta. Este diferente (negro, indígena, campesino, etc.) ha recreado espacios vitales, dentro de los que se incluyen identidades, representaciones, imaginarios, usos, relaciones. De esta manera, nos encontramos ante una permanente dinámica de conflictos por el dominio de territorios no sólo físicos sino simbólicos.

El intento de comprensión del desplazamiento forzado que durante las últimas décadas se ha vivido de una manera muy extensa en Colombia me ha llevado a observar dicho fenómeno en una perspectiva histórica. Constató que asistimos no sólo a un fenómeno coyuntural marcado por la migración forzada de personas debido a eventos de carácter militar, sino a unos procesos mucho más complejos de construcción y dominio de territorio que he denominado *desarraigo* y que defino como un proceso de rupturas complejas producidas en el ser y el hacer de personas, grupos y comunidades dentro de estrategias de subyugación y sometimiento. Dichas rupturas incluyen tanto los cambios de lugar –desplazamiento– como la permanencia forzada en los lugares tradicionales de vivienda y trabajo –confinamiento–, los cambios en los modelos económicos –por ejemplo, de la economía del autoabastecimiento e intercambio de productos a la de relaciones salariales y monetarias–, las rupturas e imposiciones de visiones e imaginarios de comprensión del cosmos y de las relaciones sociales –modelos éticos y religiosos–, la imposición de formas de autoridad –apropiación de las instituciones públicas por parte de alguno de los actores–, la negación de los derechos políticos –destrucción de redes sociales, asesinato de líderes comunitarios y sindicales– y la afectación de la autoestima y seguridad psicológica, entre otras.

Desde el punto de vista histórico, he llegado a la conclusión de que el fenómeno de desarraigo actual constituye un punto culminante y la ex-

---

<sup>2</sup> Es necesario advertir que este trabajo surge a partir del acompañamiento y el estudio de la realidad de un sector altamente afectado por estos procesos de dominación territorial: los desarraigados. La mirada se hará pues desde sus voces, y contendrá ante todo una referencia a sus imaginarios.

presión contemporánea de un proceso de estructuración social –en otros términos, de construcción de territorios– caracterizado por la imposición de modelos económicos y políticos colonizantes, inequitativos, discriminatorios, que han exigido el sometimiento de las mayorías y que, poco a poco, han ido copando los espacios de libertad que los grupos empobrecidos (indígenas, negros, campesinos, obreros, pobladores urbanos) en cada época habían ido creando. En otras palabras, estamos ante la reproducción de las campañas de sometimiento de los cimarrones y de invasión y expropiación de los territorios indígenas, en sus herederos étnicos y sociales.

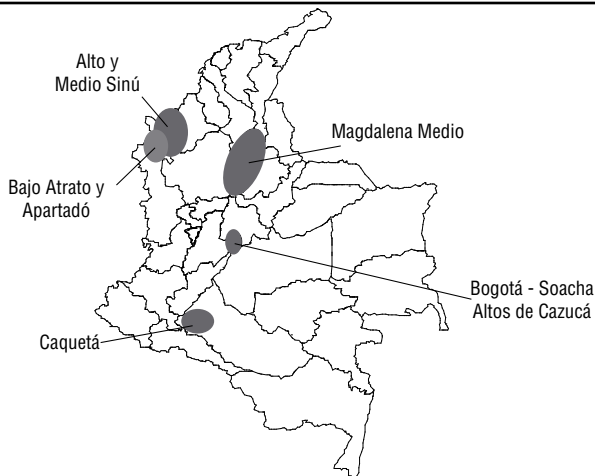
Desde una *visión política y económica*, podemos de manera esquemática y un poco simplificante afirmar que los procesos de destrucción y reconstrucción territorial se han dado en el país siguiendo, con diferencias importantes en cuanto a los momentos y las formas según regiones, los siguientes pasos:

- Se adelantan expediciones de reconocimiento, conquista y expropiación sobre terrenos que se conciben como despoblados o inhóspitos, desconociendo los derechos de antiguos pobladores en el nombre de autoridades hasta entonces inexistentes (el Papa, la Corona, el Estado, los grupos armados subversivos o paraestatales), para lo cual los antiguos poseedores son desprestigiados y señalados como atrasados, salvajes, colaboradores de la oposición, idólatras, etc. (conquista).
- Se crean unos centros de dominio o urbes de diferentes tamaños que garantizan la extracción de recursos, la comercialización favorable a las potencias internacionales y elites locales y la administración gubernamental necesaria para la prolongación del sistema. Una economía tanto de extracción de recursos naturales como de consumo de productos externos se va instaurando paulatinamente (colonia).
- Alrededor de estos centros se produce un poblamiento de empobrecidos expulsados por la violencia política o económica y en busca de formas de sobrevivencia. Se trata de los cinturones de miseria que a lo largo del tiempo van adquiriendo, según las regiones, distintos tamaños y características (marginación central).
- Al mismo tiempo, se crean unas zonas marginales en las que se refugian indígenas que no han sido sometidos, negros y mulatos libertos o cimarrones que se escaparon de sus esclavistas y colonos campesinos que huían del empobrecimiento (marginación periférica).

- De acuerdo con los intereses de explotación, las necesidades de recursos (tabaco, caucho, madera, petróleo, carbón, ferróniquel, oro, ganado, palma africana, azúcar, coca, etc.) y los fundados o infundados temores y, por tanto, necesidades de seguridad, las elites centrales van ampliando los espacios de dominación y penetrando las antiguas zonas de refugio (ampliación de la conquista).
- En esa dinámica de dominios territoriales, que en varias oportunidades se ha enclaustrado en escenarios de guerra ideológica, se genera el desarraigo. Pero al mismo tiempo, e imbricadas con este, se generan diversas formas de respuesta de los antiguos poseedores que van desde la colaboración hasta distintas formas de resistencia. Lo más frecuente ha sido el surgimiento de formas mestizas o híbridas de sobrevivencia (desarraigos y resistencias).

Muy brevemente, a manera de ejemplo, veamos cómo esta dinámica de reconstrucción territorial se ha realizado en algunas de las regiones abordadas en la investigación que se encuentra tras este trabajo. Se trató de un estudio exploratorio en cinco regiones del país: el Alto y Medio Sinú (en el departamento de Córdoba), el Bajo Atrato y Apartadó (en el Chocó y Norte de Antioquia), el Magdalena Medio (región que incluye municipios de cinco departamentos: Bolívar, Antioquia, Santander del Sur, Boyacá y César), Bogotá D.E. y Occidente del Caquetá (Figura 1).

**Figura 1**  
Regiones de estudio



Fuente: Elaboración propia.

Allí se incluyen tipos muy diversos de conflictos sociales, de formas de organización y poder civil, así como de influencias de diferentes actores armados.

Bogotá, dentro de nuestro estudio, es la muestra típica de las lecturas convencionales sobre las etapas de la historia de construcción territorial: conquista, colonia, independencia y república<sup>3</sup>. Actualmente, como principal centro administrativo y político, constituye el núcleo de las decisiones de muchas de la elites dominantes que impulsan las nuevas conquistas. Asimismo, es el lugar de más alta llegada de las poblaciones desplazadas de otros lugares del país que, junto con migrantes socioeconómicos y marginalizados internos, conforman y reproducen amplios cinturones de miseria que contrastan con el lujo, bienestar y consumo de otros sectores y barrios. El hecho de ser gran megalópolis aporta condiciones especiales a las formas de reconstrucción de lo rural y de hibridación de los imaginarios. Si bien todos los actores armados hacen presencia de diversas maneras en la capital, su influencia es muy distinta a la de las demás regiones. Sin duda el dominio territorial más fuerte es del Estado. Pero con la anuencia de algunas instancias del mismo, las acciones armadas han tenido, por una parte, una pelea por el dominio en zonas marginales de la ciudad y, por otra, una acción de magnicidios, asesinatos selectivos, actos de terrorismo que causan gran impacto psicosocial y que afectan (fortaleciendo, cuestionando, legitimando) el dominio permanente que el poder hegemónico tiene sobre las instituciones y la población.

El Alto Sinú y San Jorge nos ubican en la región cordobesa en la que, luego de una colonización realizada por negros fugados que fundaron palenques como Carate, Cintura, Uré y San Antero y sobre territorios indígenas, se crearon grandes haciendas y se llevaron a cabo expediciones de explotación de recursos naturales. Las haciendas funcionaron con base en la esclavitud y sus prácticas se extendieron y recrearon mediante la llamada matrícula y el terraje, que sólo fueron abolidos en los años setenta del siglo XX. Actualmente, buena parte del Alto Sinú y San Jorge es considerada zona de reserva del Parque Natural de Paramillo. Nos centramos allí en la influencia de dos megaproyectos de uso de recursos naturales: la extracción de ferroníquel en Montelíbano y la represa de Urra en Tierralta, en la ampliación de la frontera agrícola para la economía campesina que pronto se convierte en la ampliación de la ganadería extensiva. Se trata de un territorio en el que las luchas agrarias fueron bastante significativas durante los años setenta. Igualmente fue cuna de algunas guerrillas liberales durante la violencia de los años cincuenta, guerrillas que resurgieron con otras

---

3 Normalmente los estudios no mencionan las nuevas formas de colonización y dependencia.



características dando origen en 1967 al Ejército Popular de Liberación (EPL). También allí surgieron varios frentes de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC), principal grupo guerrillero del país, y se originaron las organizaciones paramilitares de derecha conocidas inicialmente como Autodefensas Campesinas de Córdoba y Urabá (ACCU) y luego como Autodefensas Unidas de Colombia (AUC). Estas se apropiaron del poder político en la región, militarizando la sociedad y ejerciendo la totalidad del control sobre la población en los cascos urbanos y buena parte de las zonas rurales. En algunas de estas últimas, las FARC continúan o han recuperado antiguos controles.

El Magdalena Medio, región de gran extensión y complejidad, conserva en su memoria la tradición de resistencia exitosa de los grupos indígenas aborígenes. Una numerosa población pesquera y campesina se había extendido por las riveras de los ríos como refugio a las violencias y expulsiones de otras zonas. A principios del siglo XX, la explotación del petróleo y la construcción de los ferrocarriles, y un poco más adelante grandes explotaciones agroindustriales como la palma africana, dan origen a una significativa y desarrollada presencia sindical obrera y una importante organización popular de pobladores que se confrontará con las elites de propietarios externos (Tropical Oil Company, empresas palmeras, Ferrocarriles Nacionales, etc.). A mediados de los sesenta, fue la zona de surgimiento del Ejército de Liberación Nacional (ELN) y, un poco después, de desarrollo de varios frentes de las FARC. Fue atacada y dominada a fines del siglo XX y comienzos del XXI por el paramilitarismo, algunos de cuyos grupos también surgieron en su seno. Los cultivos de uso ilícito se han extendido en el territorio y junto con el robo de la gasolina han sido utilizados por los grupos armados ilegales para su financiación. Importantes organizaciones de defensa de derechos humanos, entre las que se cuentan organizaciones de mujeres, han tenido un destacado desarrollo a pesar de persecuciones y asesinatos.

Para mirar al Bajo Atrato y Apartadó, nos enfrentamos ante dos realidades muy diferentes. El Bajo Atrato, marcado por la riqueza de las sociedades indígenas y negras que durante siglos se habían refugiado en la región construyendo un territorio marcado por una cultura de río, en la actualidad está siendo claramente penetrado por la cultura blanca mediante la construcción de carreteras, la explotación de la madera y la creación de potreros ganaderos, así como por el decidido proyecto de implantación de agroindustrias. Apartadó y los municipios anexos, por su parte, conforman hoy una zona marcada por el monocultivo extensivo de banano y la implantación de la ganadería extensiva. Los conflictos recientes han girado en torno al dominio de los sindicatos, al contraste urbano entre el consumo y el dinamismo de una economía en expansión y los grandes cinturones de miseria.

El occidente del Caquetá debe ser ubicado para su comprensión en la región de la Amazonia, cuya colonización es llevada a cabo por pobladores de orígenes andinos a mediados del siglo XX. La ganadería extensiva, así como la explotación campesina, se encuentran con bonanzas económicas alrededor de ciertos productos: caucho, ganado, coca. El territorio fue lugar de alta incidencia del M-19, grupo guerrillero de la llamada segunda generación que luego dejó las armas y conformó un partido político, y luego de las FARC; recientemente ha sufrido una fuerte penetración paramilitar y de la fuerza pública.

A pesar de la brevedad, lo dicho nos permite afirmar que los procesos de conquista y colonización político-económica han sido diferentes, han tenido distintos momentos y ritmos según cada una de las regiones y no han cesado. A ellos ha correspondido también la *construcción del territorio simbólico* dentro del que se encuentra el hecho religioso. A esa correspondencia dedicaremos los siguientes párrafos. Hemos constatado algunas grandes épocas-tendencias que, si bien son hegemónicas en algún momento, sus características se prolongan en un juego conflictivo antes y después de tal hegemonía.

### **LA CONQUISTA DE LAS ALMAS Y LAS DIVERSAS RESISTENCIAS**

Cada una de las diversas iglesias cristianas, en diferentes momentos para cada región, ha realizado un proceso de conquista territorial del imaginario religioso con el que las poblaciones interpretan su realidad vital. Ese proceso se da bajo diferentes nombres, entre los que se destacan “misiones”, “campañas”, “evangelización” y se inscribe en el marco de disputas y/o consolidación de poderes sociopolíticos. Si bien lo más destacado de tales campañas se ha realizado de frente a poblaciones indígenas o negras y a sus herederas mestizas, cimarronas, ribereñas y refugiadas en las selvas, durante el fin del siglo XX las iglesias evangélicas lo han hecho también hacia poblaciones campesinas y urbanas de diferentes estratos sociales.

Dicho proceso de conquista pretende una homogenización de la visión judeo-cristiana construida durante la Edad Media y la modernidad en Europa, con todo y sus disputas internas<sup>4</sup>, en el territorio colombiano. Hace parte, pues, de la consolidación del poder blanco occidental sobre el aborígen. Para ello, se han desarrollado diversos métodos de catequesis, predicación y celebración, así como de persecución y condena a todo lo considerado indigno, impuro, heterodoxo o más comúnmente “idolátrico”.

---

4 Específicamente hablamos de las divisiones internas del cristianismo. Si bien el catolicismo ha sido hegemónico, la presencia de iglesias protestantes históricas, evangélicas y milenaristas fue más o menos importante según regiones, suscitando diferentes expresiones de conflicto (ver Bidegain, 2005).

Una figura que puede ayudarnos a delimitar este período de conquista para el caso de los católicos es la de los llamados “territorios de misión”, que reproducen representaciones propias de las donaciones papales (bula *Inter Caetera*, 1493) y el Patronato Real (bula *Universalis Ecclesiae*, 1508) (De Roux, 2001) y que se imitan posteriormente mediante el Concordato entre el Estado del Vaticano y el Estado colombiano. La Iglesia asume roles que en el marco del derecho moderno corresponden al Estado, especialmente la educación. La evangelización se caracteriza por estar en manos de comunidades religiosas misioneras que desarrollan formas de presencia en los territorios, por lo general bastante móviles. Los misioneros pasan, predicán, confiesan, casan y bautizan, y se dirigen luego a otra comunidad.

Frente a dicho intento de hegemonización dirigido por las elites eclesiásticas, las poblaciones aborígenes y mestizas han generado diversas relecturas del evangelio y/o prácticas de resistencia pasivas, cuyas más claras expresiones se encuentran en las formas de recreación de las fiestas, el tipo de uso de los rituales y sacramentos, las diversas formas de utilización de los íconos, el mantenimiento soterrado de representaciones de lo sagrado y lo divino propias de las culturas aborígenes. Nos encontramos así ante un proceso de desarraigos y reconstrucciones culturales que los pobladores asumen híbridamente, manteniendo elementos de sus creencias y celebraciones anteriores y resignificando los elementos del cristianismo conquistador.

En esta época-tendencia, los poderes religiosos están generalmente a favor del poder político ocupante, sea este un poder extranjero (por ejemplo, las legiones de conquistadores españoles frente a las poblaciones indígenas) o el poder hegemónico del Estado o de la mal llamada *sociedad mayor* (por ejemplo, el Estado moderno y los poderes económicos dominantes caracterizados por imponer la extracción, la comercialización dependiente y la agroindustrialización frente a las comunidades campesinas mestizas, indígenas y negras). En muchas ocasiones, incluso, la *conquista de almas* se hace desde y para el poder político invasor, sirviendo como legitimador y como instrumento de sometimiento. Se constituye así en una fuerza de dominación. En distintas oportunidades líderes religiosos dentro de las mismas iglesias hicieron oposición y denuncia, condenando de diversas formas estas prácticas; pero sus voces fueron menos fuertes que la dinámica y las estructuras de la invasión geográfica y simbólica.

Esta época-tendencia se expresa, como hemos dicho, de manera hegemónica, en momentos diferentes según las regiones. Bogotá constituye lo que podemos llamar “la muestra andina” del proceso. Los Andes se caracterizan, para nuestro tema, por dos momentos de conquista: el católico, realizado durante el siglo XVI por los español-

les, y el de los evangélicos, llevado a cabo especialmente durante las últimas décadas del siglo XX.

Sobre la conquista católica española de los Andes y la relación entre la espada y el crucifijo se han realizado múltiples estudios<sup>5</sup>. La visión del indio como idolátrico, inferior, posiblemente no humano, débil y necesitado de protección, y sobre todo una compleja justificación teológica según la cual el Creador había delegado por medio de su hijo Jesucristo el dominio de toda la tierra al Papa y este se la había encomendado al soberano español para la difusión del evangelio, razón por la cual todos los aborígenes debían someterse, estuvieron en la base de toda la campaña de conquista, expropiación y dominio.

La conquista hecha por los evangélicos<sup>6</sup> en Bogotá tendrá características diferentes tanto en el tiempo como en las relaciones con el poder político. En efecto, se realiza apenas a fines del siglo XX, de una manera mucho menos centralizada que la católica (mediante múltiples grupos con afirmaciones doctrinales y prácticas diferentes), pero tendrá la misma connotación de demonización de las prácticas de los otros. En este caso, los acusadores se convierten en acusados. Los católicos serán llamados idólatras y sus rituales (eucaristías, peregrinaciones) como sus centros de culto y prácticas devocionales (estampas, estatuillas, amuletos, el Señor de Monserrate, el Divino Niño, las imágenes de María, etc.) serán considerados obra del demonio. En contraste con dichas prácticas, los cultos evangélicos se centrarán en la lectura y predicación de las escrituras, en la pasión de los carismas y en las sanaciones de enfermos. Tanto las acciones masivas basadas en conciertos y grandes concentraciones como la estrategia de conversión persona a persona serán la herramienta de conquista del territorio simbólico. Dicha conquista va acompañada de la búsqueda de reconocimiento y legitimidad por parte del poder existente, mediante la influencia en la legislación, la creación de partidos políticos y de organizaciones desde la sociedad civil.

Para el caso de Chocó, la conquista católica se realiza mucho después que la de los Andes. Y apenas estaría finalizando a principios del siglo XXI. Ese proceso de cristianización de los territorios, liderado en el caso católico inicialmente por medio de los franciscanos y luego por los claretianos, tiene dos momentos que podemos denominar *homogeneizante* y *étnico*. El primero intentaba, desde un menosprecio de las co-

---

<sup>5</sup> Baste por ahora citar los de De Roux (1990).

<sup>6</sup> Utilizo el término evangélico para referirme a las iglesias protestantes surgidas con posterioridad a la Reforma en Europa. Se trata especialmente de iglesias que en su mayoría aparecen en América (norte, centro y sur) y que muchos autores llaman pentecostales. A mi modo de ver, dicho término muestra más bien una corriente de pensamiento y una práctica que es abordada por muchos, incluso por sectores bien extendidos de la Iglesia Católica.

munidades indígenas y negras, *civilizar* estas poblaciones enseñándoles la verdad del cristianismo. El segundo, desde una mayor influencia del Concilio Vaticano II y la Teología de la Liberación, reconoce los valores de cada una de estas culturas y sus etnias e impulsa su organización y el reclamo de sus derechos, intentando lograr una *inculturación del evangelio*. Estos procesos de conquista ocurren para el caso del Bajo Atrato, de manera paralela al poblamiento negro por medio del cimarronaje, el campamento minero, la automanumisión y la manumisión, y su mayor motor de movimiento económico fue durante varios siglos la explotación de minas de oro (Vargas, 1999). La conquista del territorio sagrado por parte de las iglesias evangélicas es bastante variada según confesionalidades (ver Ríos Molina, 2002).

La resistencia negra en el ámbito de las disputas por el territorio sagrado se ha expresado, por ejemplo, en los novenarios, en el canto a los muertos (Ferro, 1999), en los *chigualos*, los *alabaos*, los alumbramientos (Robledo, 1999), formas todas de mestizaje en las que lo católico es resignificado.

Podemos decir que, en el caso del Bajo Atrato, en los últimos años se está pasando de la conquista –caracterizada por la flexibilidad institucional y la presencia de misioneros religiosos– a la colonia, dada la creación de la diócesis de Apartadó y el impulso a la consolidación de un clero diocesano, en el caso católico, y los avances en la conformación de estructuras regionales, en el caso de los evangélicos.

También la conquista del territorio simbólico religioso en el caso del Alto Sinú y San Jorge es una tendencia cuya vigencia apenas se encuentra en proceso de finalización, con la creación de la diócesis de Montelíbano a fines del siglo XX.

## **COLONIA O ESTABLECIMIENTO DE CENTROS DE PODER ESTABLES Y DEPENDIENTES**

Podemos caracterizar esta época-tendencia por el momento en que se crean instituciones estables, que muestran el asentamiento en territorios que de alguna manera ya han sido penetrados, y existe por lo tanto una población que garantiza una cierta permanencia.

Para el caso de la colonización en los Andes, los españoles establecieron centros de poder mediante los procesos de fundación de ciudades en antiguas sedes de poder indígenas. En el centro de estas nuevas ciudades se ubican el poder religioso (representado en el templo y la casa cural), el poder político (la alcaldía) y las elites blancas<sup>7</sup>. Desde dichos

---

7 Aún hoy en Bogotá la estructura urbana del centro de la ciudad responde a ese esquema. En un costado de la Plaza de Bolívar están la Catedral Primada y el Palacio Arzobispal; al frente, la Alcaldía mayor de la ciudad; en otro costado, el edificio del Congreso de la Re-

centros se realizó toda la campaña de evangelización, que se caracterizó por la fundación de parroquias para los españoles y criollos y de centros de misiones para los indígenas. La imposición de los rituales europeos representados especialmente en los sacramentos, en particular el bautismo y el matrimonio, así como la predicación de la doctrina, fueron imponiendo un nuevo orden moral que connotó una clasificación social<sup>8</sup>. En esta, lo indígena será considerado inferior, idolátrico, impuro, pecaminoso, y deberá ser destruido y desarraigado (Vargas Lesmes, 1990). El período de la colonia se constituye tanto en la consolidación de la hegemonía de una estratificación social basada en la discriminación social etnocéntrica<sup>9</sup> como en la generación de formas de resistencia que, para el caso bogotano, se dan especialmente a través del mestizaje y la migración clandestina de indígenas hacia la ciudad. Una de las representaciones cotidianas de esta resistencia fueron las “chicherías”, consideradas como lugar de refugio de indios, mestizos y mulatos, que serán prohibidas. En 1701 y 1702, por ejemplo, el arzobispo Urbina las prohibió y decretó la excomunión a quienes tuvieran alguna relación con tales sitios. Para los habitantes de la ciudad, los lugares adquirirán una simbología especial en cuanto a su valoración ética y religiosa. Desde la colonia encontraremos lugares considerados como espacio de dominación del mal y el pecado, ofensivos a los designios de Dios, lugares de la chusma y el peligro. En realidad, se trata de zonas de empobrecidos y marginados. Al decir de la época de la colonia, “las chicherías son verdaderas Zahúrdas de Plutón, cantinas de maldades donde se ejecutan muchos adulterios, amancebamientos, juegos, blasfemias y borracheras nacidas de la ociosidad” (Peñalver citado en Vargas Lesmes, 1990).

Esta dinámica simbólica se reproducirá a través de los años, de manera que los barrios marcarán una cierta pertenencia social. El Sur, Los Laches, Las Cruces, Las Lomas, Meissen, El Lucero, Ciudad Bolívar serán nombres de barrios y zonas que en diferentes momentos durante la historia significarán zonas de miseria, violencia e inseguridad en el imaginario de los ciudadanos. El Norte, Chicó, Centro Andino o Zona Rosa remitirán, por el contrario, a lugares residenciales de gente adinerada, lugares de confort, bienestar y consumo<sup>10</sup>.

---

pública y tras este el Palacio de Nariño (casa presidencial); y en el otro costado, el Palacio de Justicia.

8 Sobre las concepciones de pureza y suciedad y su relación con las clasificaciones simbólicas dominantes en la sociedad, ver Douglas (1996).

9 Sobre este tema, resulta bastante enriquecedor el análisis de Jaramillo Uribe (1994).

10 Sobre la diferente significación que tienen los lugares para los ciudadanos, ver Niño et al. (1998) y Silva (1993).

En la valoración discriminatoria de la sociedad, el hecho religioso juega un papel indiscutiblemente central. Vargas Lesmes (1990) afirma:

Las celebraciones religiosas que los muiscas practicaban fueron duramente reprimidas por los españoles, ya que estaban ligadas indefectiblemente a la conservación de sus tradiciones, que a los ojos de los curas y autoridades se identificaban con la gentilidad y, por ende, se consideraban en conexión con el demonio.

La posición de las autoridades varió durante el tiempo, volviéndose cada vez más intolerante y teniendo siempre una especial advertencia sobre la necesidad de evitar *ritos y ceremonias idolátricas*. Por lo visto, en este aspecto festivo, el poder español simplemente se impuso. La consolidación de la visión española del mundo dominó sobre la región andina colombiana, en la que las formas de sobrevivencia de indígenas y mestizos se caracterizan, de acuerdo con algunos autores, por la actitud de intentar parecerse al blanco<sup>11</sup>.

Esta consolidación de las instituciones cristianas católicas, que hace incluso pensar que todo el país es católico, no fue en realidad nacional. En otras regiones, la hegemonía de lo católico no se dará con el mismo poder simbólico. Las formas de construcción del territorio sagrado tendrán otros momentos y características.

Si tomamos como criterio de diferenciación la creación de la diócesis como paso de la época-tendencia conquista a la de colonización o consolidación institucional, tendríamos diferencias significativas entre ellas<sup>12</sup>. Pero las diferencias más importantes radicarán en la significación que ello tiene de frente a los poderes hegemónicos y a los conflictos sociopolíticos que se daban en cada región.

Florencia se crea como diócesis en medio de la tendencia fuerte del cristianismo de liberación, que será apoyada por el primer obispo y que luego tendrá menos fuerza debido al nombramiento de obispos más conservadores.

En Chocó, el paso del control claretiano al de la diócesis ofreció una perspectiva diferente, y llevó a conflictos muy serios en cuanto a las posiciones frente a actores armados y el papel de las instituciones

---

11 Sin embargo, trabajos realizados en otros lugares de los Andes colombianos nos muestran la existencia de relatos, leyendas y mitos que revelan la permanencia subterránea de lo indígena y la asunción crítica de la institucionalidad católica.

12 La diócesis de Bogotá se crea en 1546, mientras que Barrancabermeja se convierte en diócesis recién en 1962. Florencia es declarada como diócesis en 1985. Y la diócesis de Apartadó se crea en 1988. En el Alto Sinú y San Jorge recién en 1954 se crea la diócesis de Montería, y en 1998 la de Montelíbano.

católicas respecto de las organizaciones populares, específicamente las organizaciones negras e indígenas, así como en relación con las comunidades de paz.

En el Magdalena Medio, la conformación de la diócesis se realizó en los años posteriores al Concilio Vaticano II y coincidentemente con la difusión de la Teología de la Liberación en Colombia. Se presentarán entonces diversas tendencias, pero la participación de los sacerdotes y obispos en los conflictos sociales será significativa.

La creación de la diócesis de Montelíbano parece responder sobre todo al crecimiento ocurrido en la región por la presencia de la empresa Cerromatoso para la extracción del ferróniquel, así como por la construcción de la represa de Urra. Con un clero muy escaso, y ante la dispersión de la población en territorios en vías de colonización, la Iglesia Católica encontrará serias dificultades para realizar los procesos de evangelización. Algunos líderes religiosos tuvieron fuerte incidencia en los procesos sociales y en la denuncia de las inequidades, lo cual los llevó a graves confrontaciones con el ejército y los paramilitares. Las jerarquías católicas intentarán disminuir la tensión, especialmente después del asesinato del sacerdote Sergio Restrepo, hasta llegar a convertirse más bien en piezas clave para los diálogos entre el gobierno y los paramilitares<sup>13</sup>.

Las formas de organización y estabilización dependiente –es decir, la colonización– de las iglesias evangélicas rebotaban nuestras capacidades en las aproximaciones exploratorias que realizamos; sin embargo, excepto por las posiciones pacifistas de algunas denominaciones, no existen en dichos procesos cuestionamientos a las formas de ejercicio de la autoridad o al poder hegemónico vigente. Podemos encontrar más bien una dinámica de posicionamiento en el poder para reclamar condiciones de equidad en el trato desde el Estado con respecto a la Iglesia Católica, y en algunos casos para una participación dentro del Poder Legislativo, caracterizando su acción por posiciones de lucha contra la corrupción y de defensa de valores sociales considerados cristianos.

### **LA TENTATIVA DE UNA NUEVA CRISTIANDAD CATÓLICA**

La institucionalización de la Iglesia Católica, como hemos afirmado, difiere de una región a otra correspondiendo a diversas formas de relación con el poder hegemónico y asumiendo, por tanto, diferentes posiciones con respecto al conflicto social. En el caso de los poderes centrales andinos, de los cuales para nuestro estudio es representativa Bogotá, esa época-tendencia de institucionalización que hemos llamado colonia

---

<sup>13</sup> Como podrá apreciarse, por el desarrollo de otra época-tendencia más adelante, en realidad, en varias de las regiones se presentan casi contemporáneamente proceso de colonización eclesiástica y de secularización liberadora.



verá cuestionada su hegemonía por diversas circunstancias, entre las que cabe destacar la independencia de España, con lo cual el patronato regio queda sin fundamento y las autoridades eclesiásticas fuertemente ligadas al régimen español, deslegitimadas. En relación con los procesos de independencia, se presentan las influencias de los estados laicos en Europa y todo el pensamiento de la Revolución Francesa y de los triunfos napoleónicos y liberales, que generarán una corriente defensora de la independencia de los poderes laicos con respecto al poder eclesiástico. Otras corrientes buscarán una nueva relación entre la Iglesia y el Estado, que se verá concretada en el Concordato con el cual se produce una *romanización* del poder en la Iglesia Católica. Sin embargo, con estas diversas corrientes se producirá, en correspondencia con los intentos de nueva cristiandad católica europea, un intenso trabajo por intentar mantener influencia en el poder político por parte de la Iglesia Católica, que se plasmará en la creación de un partido político (conservador) y en la generación de diversas formas de dominio, control o creación de instancias sociales paralelas (colegios, sindicatos, organizaciones juveniles, hospitales, etc.). Ello se veía facilitado por la débil organización de la sociedad civil y la falta de dominio por parte del Estado que, en última instancia, necesitaba de la presencia de una Iglesia mejor organizada y extendida. Los movimientos sociales populares fueron vistos con desconfianza por las jerarquías católicas, que quisieron negarlos o controlarlos, o al menos tener una organización paralela frente a ellos, disputándole a los liberales o a los socialistas su liderazgo<sup>14</sup>.

Las peleas entre liberales y conservadores sirvieron de disculpa a las guerras civiles y a la consolidación de los poderes de terratenientes en las regiones. La culminación de estos eventos será la llamada violencia de los años cuarenta y cincuenta. Para el caso de Bogotá, el hecho más destacable será el *Bogotazo*, suscitado por el asesinato del líder liberal Jorge Eliécer Gaitán, que generó un alzamiento popular donde ocurrieron hechos como la quema de iglesias y conventos y la agresión a curas y religiosos como muestra de la reacción contra los símbolos de un poder eclesiástico considerado ilegítimo. De su parte, muchos púlpitos se convirtieron en animadores de la violencia contra los liberales. La Iglesia Católica se encontró así pues en la lucha directa por el poder político, llegando incluso a la *guerra santa*. De este modo, el hecho religioso es factor importante del conflicto y de la guerra armada. Pero dicho conflicto no tiene sólo motivos religiosos, sino que se encuentra fuertemente ligado al destierro, el desarraigo y la dominación de territorios por parte de determinadas familias. Se trató de un ejercicio

---

14 Por citar sólo algunos de los múltiples estudios al respecto, ver las obras de Archila (1991) y Guerrero (1995).

de dominios territoriales, de manera que los municipios terminaron teniendo la característica de liberales o conservadores y sus habitantes fueron signados por su origen.

La otras regiones objeto de nuestro estudio constituyeron lugares de refugio o escape frente a la avanzada de estas guerras. En algunas de ellas se conformaron guerrillas liberales, como en el Magdalena Medio y el Alto Sinú y San Jorge.

Estas formas de reconquista o nueva cristiandad no se dan, por lo menos en los mismos términos, para el caso de las iglesias protestantes, ni para las evangélicas que nunca llegaron a tener el poder hegemónico. Su presencia en Colombia y sus relaciones con el poder político se pueden leer mejor en el marco de la modernización. Sin embargo, es necesario recordar las relaciones que se dan entre la presencia del protestantismo y los intentos del partido liberal por romper la hegemonía y el poder de la Iglesia Católica.

### **MODERNIZACIÓN: SECULARIZACIÓN**

Otra época-tendencia está constituida por lo que podemos llamar la modernización, caracterizada por la separación de los espacios de poder entre lo religioso y lo político, y que en lenguaje de los documentos oficiales de la Iglesia Católica se denominó “la autonomía de las realidades terrenas” (Constitución *Gaudium et Spes* en *Concilio Vaticano II*, 1965).

Se produjo una distancia entre la institucionalidad católica y las instituciones políticas del Estado, que se expresó en una laicización del Estado, aunque no en una secularización de la sociedad. Frente al poder hegemónico, que para el caso es el Estado burgués liberal, esta tendencia acepta la distancia y se generan dos posiciones divergentes: la aceptación del establecimiento (caractericémosla aquí como secularización) de un lado, y el rechazo e intento de derrocamiento de dicho establecimiento (que podemos caracterizar como liberación) del otro. Veamos con un poco más de detalle cómo ocurre esto en Colombia.

A fines de la década del cincuenta y durante la siguiente, se produjeron hechos de una trascendencia insospechada en la historia posterior de lo sociorreligioso en Colombia y América Latina. En 1957 cae Rojas Pinilla y se inician los acuerdos para el Frente Nacional que comenzaría a regir desde 1958; en 1959 se produce el triunfo de la Revolución Cubana; entre 1962 y 1966, el caso del “cura guerrillero” Camilo Torres; entre 1963 y 1965 se realiza el Concilio Vaticano II; en 1964 nacen el ELN y las FARC; en 1968 se lleva a cabo la Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Medellín. Estos hechos cambiaron la relación entre el poder eclesiástico y el civil. Se vuelven hegemónicas las tendencias por un Estado laico y

fuertes posiciones anticlericales y crece la preocupación al interior de la Iglesia Católica por los problemas sociales, ya menos con la ambición de controlar el poder civil y más con el deseo de incidir desde diversos espacios de presión.

Al mismo tiempo, dentro del avance de la modernidad y la secularización y gracias al desarrollo de la educación laica y de los medios de comunicación, se va dando un importante cambio en las concepciones y creencias, gestándose así una población arreligiosa. Sin embargo, en las estructuras y relaciones sociales, al decir de De Roux (1990), lo sagrado estaba al acecho, pues algunos de los elementos de la mentalidad religiosa se reproducen en un contexto aparentemente arreligioso<sup>15</sup>: la ortodoxia, la demonización del adversario y el chivo expiatorio, el dogmatismo y la obediencia a la autoridad, el ritualismo mágico del lenguaje, la relación ambigua de maestro sacerdote.

Quiéralo o no, el hombre arreligioso de los tiempos modernos prolonga –desacralizándolas– las actitudes, creencias y lenguaje del *homo religiosus*. En cierto modo, podríamos decir que, en el hombre de las sociedades desacralizadas, la religión se ha hecho “inconsciente” (De Roux, 1990: 102-103)<sup>16</sup>.

Estos procesos de modernización laica liberal tienen serias diferencias en las regiones, dependiendo fundamentalmente del desarrollo mismo del Estado y de su capacidad para asumir las tareas que hasta el momento estaban siendo dirigidas por la Iglesia Católica. Desde el punto de vista cultural, en muchas de las regiones se habían dado procesos de mestizaje o hibridación que no pueden ser leídos con las categorías de la modernidad europea.

Las iglesias protestantes y evangélicas herederas de los procesos de modernización europeos inscriben, en la mayor parte de los casos, su accionar en esta tendencia reconociendo plena legitimidad e independencia, sometándose a los poderes civiles vigentes y reclamando equidad de derechos frente a las otras confesiones religiosas. En las décadas finales del siglo XX, algunos grupos evangélicos y protestantes conforman partidos y logran representación política especialmente en cuerpos legislativos<sup>17</sup>.

---

15 De Roux hace sus análisis sobre una universidad pública: la Universidad Pedagógica en Bogotá.

16 Una apreciación equivalente para Francia hace Hervieu-Léger (2001: 28).

17 Sobre la presencia de las iglesias protestantes históricas, las evangélicas y la corriente pentecostal en Colombia, ver Moreno (2005).

## MODERNIZACIÓN LIBERADORA

Dentro de la misma visión modernizadora de separación entre el poder civil y el eclesiástico se presenta otra tendencia que, si bien no logra ser hegemónica en tanto no logra imponerse en la sociedad y en el ejercicio de los poderes, es asumida por sectores cuantitativa y cualitativamente significativos en la Iglesia y la sociedad (religiosos y religiosas, algunos obispos, sacerdotes, líderes e investigadores sociales, militantes políticos). Esta tendencia se caracteriza por la lucha contra el poder hegemónico.

El Cristianismo de Liberación<sup>18</sup> representa una ruptura histórica fundamental. La religión –que hasta entonces había significado una forma de legitimación del poder, aun cuando ocasionalmente hubiera cuestionado algunas de las formas en las que este era ejercido– se planteará por primera vez la ruptura estructural con el sistema socio-político vigente. Esta interpretación del cristianismo significaba pasar de la religión de los reyes a la religión de los profetas. Y en este sentido la religión, en vez de cumplir los roles de explicación, organización, seguridad e integración (Riviére, 1997: 16-17), se convertirá en cuestionadora, desestabilizadora, desintegradora y exigente de conversión.

El cuestionamiento desde la fe se referirá inicialmente a la pregunta de cómo hacer efectivo el amor, principal mensaje del evangelio, en las condiciones de injusticia a las que estaban sometidos los pobres; y, en definitiva, tal enfoque derivaba en las posibles relaciones entre religión y revolución. Este proceso queda claramente formulado en la carta del precursor de dicho cristianismo en Colombia, Camilo Torres:

Descubrí el cristianismo como una vida centrada totalmente en el amor al prójimo; me di cuenta de que valía la pena comprometerse en este amor, en esta vida, por lo que escogí el sacerdocio para convertirme en un servidor de la humanidad. Fue después de eso cuando comprendí que en Colombia no se podía realizar ese amor simplemente por la beneficencia, sino que urgía un cambio de las estructuras políticas, económicas y sociales que exigían una revolución a la cual dicho amor estaba ligado (De Roux, 1997: 57-58).

---

<sup>18</sup> Michel Löwy ha fundamentado las razones por las que adopta este término en vez del de Teología de la Liberación. Estas son sus palabras: “Me propongo llamarlo *cristianismo de la liberación* dado que tal concepto es más englobante que aquellos de ‘Teología’ o de ‘iglesia’ y que abarca tanto la cultura religiosa como el tejido social, la fe y la práctica. Decir que se trata de un movimiento social no conduce necesariamente a decir que se trata de un cuerpo ‘integrado’ y bien ‘coordinado’ sino solamente que posee como otros movimientos de esta especie (el feminismo, la ecología, etc.) una capacidad para movilizar a las personas en torno a un objetivo común” (1998: 54).

El cristianismo de liberación tendrá como figuras sobresalientes en sus inicios al sacerdote Camilo Torres, al obispo Gerardo Valencia Cano, el grupo de sacerdotes Golconda y el grupo SAL. Luego, institucionalmente, se identifican las Comunidades Eclesiales de Base y varios organismos de investigación, educación y animación comunitaria como el Centro de Investigación y Educación Popular (CINEP), el Servicio Colombiano para la Comunicación Social (SCCS) y Dimensión Educativa. La Conferencia de Religiosos de Colombia realizará igualmente un trabajo de formación de religiosos y creará la Comisión de Justicia y Paz, que llevará a cabo trabajos muy destacados en el área de defensa de los derechos humanos. Pero más allá de los personajes e instituciones sobresalientes, por todo el país se desarrolló un inmenso movimiento de cristianismo de liberación cuya diversidad resulta imposible describir aquí<sup>19</sup>.

Todo este movimiento fue partícipe de un conflicto que no se circunscribió a problemas intraeclesiales, sino que estuvo ligado a una amplia red de dinámicas continentales frente a los problemas sociales (De Roux, 1997). A diferencia de la historia anterior, amplios sectores de la Iglesia Católica optaron conscientemente, dentro de lo que se llamó *opción por los pobres*, por un apoyo al sujeto social más marginado.

Buena parte de las categorías interpretativas<sup>20</sup> que se habían desarrollado en épocas anteriores se encuentran presentes en el cristianismo de liberación, recreadas. En efecto, allí puede descubrirse el mesianismo, expresado ahora en la absoluta entrega que lleva a renunciar a todos los privilegios para brindarse al servicio de los necesitados. Se incrementarán la vuelta al cristianismo primitivo, la perspectiva utópica del Reino de Dios, la lectura de la Biblia (especialmente la reflexión sobre textos referentes a la salida del pueblo de Egipto, las predicaciones de los profetas sobre el triunfo de los débiles y las condenas a los reyes, las bienaventuranzas, la vida de la primera comunidad apostólica). Las celebraciones y los cantos estarán marcados por el anuncio del hombre nuevo, del reino de justicia y amor. En América Latina, muchas de estas categorías fueron procesadas y difundidas racionalmente en la Teología de la Liberación que, inaugurada con el libro de Gustavo Gutiérrez, tendrá continuidad en un buen número de obras de Leonardo Boff, Hugo Assman, Rubem Alves, Carlos Mesters, Frei Betto, Jon Sobrino, Ignacio Ellacuría, Segundo Galilea, Juan Carlos Scannone, Enrique Dussel, entre otros.

<sup>19</sup> Para un detalle de sucesos y personajes hasta 1990, ver García (1992).

<sup>20</sup> Entendiendo por categorías de interpretación no ideas claras y diferentes sino imaginarios, prácticas, lazos afectivos y formas de relación, algunos de los cuales –pero no todos– son procesados racionalmente.

El cristianismo de liberación fue reprimido en forma metódica y desencarnada tanto por muchos de los obispos como por las fuerzas militares y las organizaciones paramilitares, cada uno con sus propios instrumentos de violencia física y simbólica. Cientos de catequistas, animadores comunitarios, asistentes parroquiales, religiosos y religiosas y sacerdotes fueron destituidos, expulsados, encarcelados, torturados y asesinados. Con el papado de Juan Pablo II, la jerarquía eclesial latinoamericana será alineada en la derecha y en las posiciones de centro. Se presentan sanciones a teólogos, el reemplazo de obispos progresistas por miembros del Opus Dei, la retoma de la dirección del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) y otras medidas represoras que repercuten en el cambio de perspectiva de análisis y de acción que presenta la Cuarta Conferencia Episcopal en Santo Domingo con respecto a las anteriores.

A esta represión se sumaron los intentos de manipulación de los grupos armados de izquierda y los fracasos del socialismo a nivel mundial, que producirán un cambio de los escenarios mundiales de confrontación por el cual el cristianismo de liberación se verá fuertemente afectado.

Para el caso de las iglesias protestantes, se destacó la labor del grupo La Rosca, fundado por varios miembros de la Iglesia Presbiteriana entre los que se cuentan Orlando Fals Borda y Augusto Libreros. En medio de estos movimientos, algunas iglesias consolidan su independencia e institucionalidad autónoma con respecto a las misiones fundacionales norteamericanas (ver Moreno, 2005). Pero en la mayoría de los casos, la dinámica desde las iglesias protestantes se ha circunscrito, como ya se dijo, a la búsqueda de la equidad de derechos frente al Estado y a su participación al interior del mismo.

### **EXPLOSIÓN DENOMINACIONAL EVANGÉLICA**

Desde una lógica un tanto distinta de las anteriores épocas-tendencias, es necesario registrar una neoepifanía de lo religioso que nos coloca ante un variado panorama, en el que registramos tanto la flexibilización y diversificación de las creencias, los rituales, las prácticas y la institucionalidad cristiana como la aparición o revitalización de nuevos movimientos religiosos, algunos de origen norteamericano, otros de origen oriental, e incluso algunos de origen latinoamericano que han alcanzado gran propagación en el continente. Dentro de estos últimos se ubican varios movimientos que han redinamizado y difundido prácticas sagradas indígenas y afroamericanas.

Es preciso, de entrada, reconocer que la explosión denominacional logra gran visibilidad e impacto en las últimas décadas del siglo XX, pero que responde a procesos e iniciativas que venían gestándose anteriormente. Pereira Sousa (1999) ha hecho un estudio sociohistórico que

permite constatar que en varios momentos, que denomina “coyunturas afectivas”<sup>21</sup>, se dan períodos de crecimiento de expresiones protestantes tradicionales y pentecostales o evangélicas. La autora muestra cómo en la colonización española ya se encuentran iglesias protestantes y cómo después, durante los conflictos entre Iglesia Católica y partido liberal, se dan las primeras misiones de la Iglesia Presbiteriana. Igualmente se refiere a la presencia de iglesias pentecostales en las riveras de los ríos Cauca, Atrato y Magdalena durante los años veinte. Muestra también cómo la comunidad evangélica, que en la década del cuarenta contaba con unos 9 mil miembros, tiene unos 69 mil para comienzos de los sesenta.

La gran explosión denominacional incluye mayoritariamente grupos pentecostales o evangélicos<sup>22</sup>, pero también se produce un importante crecimiento de iglesias históricas protestantes, de movimientos religiosos de origen estadounidense, grupos neorientales, iglesias de origen latinoamericano e iglesias nacidas en Colombia. Sin que existan datos estadísticos confiables sobre el número de creyentes no católicos, se han hecho algunos cálculos aproximados. En 1999, Pereira Sousa estimaba 2.500.000, incluyendo sociedades religiosas no protestantes y otras expresiones de carácter filosófico-religioso.

La composición social de los miembros de dichos movimientos es diversa y ha variado con el tiempo. Si bien en algún momento podía constatarse que los miembros de estas nuevas iglesias o denominaciones eran individuos de clases populares y que habían tenido fuertes movilizaciones en el campo social o geográfico (Uribe, 2000: 34), cada día esta constatación es menos sostenible, pues la difusión alcanza a todos los estratos socioeconómicos. Tanto las prácticas culturales ordinarias como los grandes eventos multitudinarios incluyen desempleados y profesionales, oficinistas y mecánicos, funcionarios públicos y artistas, universitarios e iletrados<sup>23</sup>.

Esta explosión denominacional ha sido con frecuencia y desde los diferentes actores leída como una conquista territorial. En efecto, por una parte, muchos de los discursos motivadores e identificadores de los procesos de evangelización están cargados con el lenguaje militar (con-

21 Con dicho término, Pereira se refiere a espacios en los que factores de orden internacional inciden positiva o negativamente en la vida local, regional o nacional.

22 La utilización de un nombre para agrupar a la enorme variedad de confesiones existente es necesariamente muy arbitraria. Muchos autores hablan de pentecostales, enfatizando la importancia otorgada en la vivencia y explicación de los hechos a la acción del Espíritu Santo. Prefiero hablar de evangélicos, para insistir en su común adhesión a la lectura de la Biblia, como referente supremo de la fe.

23 Podrían plantearse hipótesis sobre la mayor presencia de determinadas iglesias en grupos sociales específicos, pero el fenómeno de crecimiento acelerado es generalizado para el conjunto de la sociedad.

quista, campaña, misión). Pero aún más, algunos actores de la guerra interpretan la presencia de estos grupos como estrategias de dominio territorial sobre la población. Así, en algunas zonas, la guerrilla considera que las iglesias evangélicas son la punta de lanza de la penetración del paramilitarismo, lo que ha llevado a presiones y destierros de pastores y en ocasiones de comunidades completas. Los paramilitares, por su parte, mientras han efectuado una *limpieza* contra las comunidades eclesiales de base, ven con mayor simpatía a los evangélicos. De hecho, en varias zonas hemos escuchado que, ante la llegada de paramilitares, algunas comunidades les aseguran, como medio de protección: “Nosotros somos cristianos”. Ello sirve para evitar ser víctimas directas de la violencia armada.

Resulta claro que no es posible explicar suficientemente la multiplicación de los grupos evangélicos y su crecimiento demográfico y geográfico tan sólo como el resultado de intervenciones del *imperialismo capitalista*. Pero también es claro que los actores sociopolíticos y militares intentan, con frecuencia exitosamente, manipular en su favor a los líderes y miembros de las iglesias. Por otra parte, los miembros de las iglesias utilizan, en medio de la presión de las circunstancias, estos hechos a su favor para garantizar su supervivencia o lograr beneficios de diferente tipo.

## REFLEXIONES FINALES

Las épocas en las que tradicionalmente ha sido dividida la construcción de territorios en Colombia y en general en América Latina –a saber, prehispánica, conquista, colonia, independencia, república o semejantes–, si son entendidas como fronteras temporales definidas que caracterizan la estructuración de la sociedad, resultan cortas para la comprensión de lo sucedido en amplios territorios que no han estado realmente bajo el dominio de los estados blanco-occidentales y de su correlato católico. Es necesario, por lo menos para el caso de la construcción de territorios simbólico-religiosos, verlas como tendencias que tienen mayor o menor vigencia en diferentes momentos y con variaciones muy grandes entre unos territorios y otros. El encuentro y desencuentro de mundos con el que ha sido definida la llegada de los españoles hace quinientos años apenas está comenzando en ciertos territorios, y los esquemas de barbarie, desconocimiento de la dignidad y los derechos de los pobladores siguen siendo los mismos. Se requieren formas más flexibles de interpretar nuestra historia para poder dar cuenta de lo sucedido en la complejidad y variedad de nuestros territorios, especialmente cuando queremos salir de la historia andina para mirar lo sucedido en las selvas, los valles, los llanos y todas esas regiones de frontera que han sido el territorio de indígenas, negros y mestizos empobrecidos.



El territorio simbólico es, ante todo, un espacio de conflicto entre diferentes imaginarios que se crean, re-crean o re-significan, y que según las circunstancias sociopolíticas alcanzan mayor o menor relevancia o aceptación. El hecho religioso ha jugado papeles diversos según haya sido empleado por los diferentes actores en sus circunstancias e intereses. Desde los ejercicios de dominación social, lo religioso ha sido utilizado como telón de fondo para una clasificación social discriminante, en la medida en que los dualismos bueno/malo, creyente/gentil, santo/pecador, cristiano/idólatra o puro/impuro llevan a la minusvaloración desde argumentos sagrados de los grupos que se pretende someter o eliminar con el fin de garantizar controles territoriales. Por su parte, las personas y colectividades desarraigadas y quienes los acompañan no utilizan en la comprensión de su mundo –cabe decir, en el dominio simbólico de los territorios a partir de lo sagrado– propiamente ideas claras y diferentes, sino complejos imaginarios mestizos que emplean según las conveniencias y necesidades éticas, psicológicas y políticas.

El juego de los actores sociopolíticos en las distintas regiones produce también diversos juegos en la “interpretación religiosa” de la realidad. No se encuentran lecturas homogéneas para cada región, de manera que sea posible establecer identidades diferentes; pero sí se aprecian ciertos hechos destacables que, ocasionalmente, marcan tendencias. Dichas tendencias se enfrentan en un conflicto en el que cada una busca ser dominante.

Tanto para las regiones como para las personas y los grupos, las tendencias de interpretación dominantes son de todas maneras dinámicas. Por ejemplo, con el desarraigo y el desplazamiento se producen rupturas y continuidades, algunos elementos se conservan y otros se olvidan. En definitiva, se producen resignificaciones. Los imaginarios religiosos no escapan a dicha subjetividad y cambio espacio-temporal. El juego de conflictos por el dominio territorial –dentro del que participa lo simbólico y, por tanto, lo religioso– se expresa entonces históricamente en un caos creativo en el que, para cada coyuntura, se constatan elementos de carácter tradicional en relación con elementos emergentes y tendencias hegemónicas enfrentadas a formas de resistencia.

## BIBLIOGRAFÍA

- Archila, Mauricio 1991 *Cultura e identidad obrera. Colombia 1910-1945* (Bogotá: Cinep).
- Bidegain, Ana María (coord.) 2005 *Historia del Cristianismo en Colombia. Corrientes y diversidad* (Bogotá: Taurus).

- Concilio Vaticano II* 1965 “Constitución *Gaudium et Spes*” (Bogotá: Paulinas).
- De Roux, Rodolfo 1990 *Lo sagrado al acecho* (Bogotá: Nueva América).
- De Roux, Rodolfo 1997 *Elogio de la incertidumbre* (Bogotá: Nueva América).
- De Roux, Rodolfo 2001 “América Latina. La conflictiva construcción de un territorio católico” en *Territorio y cultura. Territorios de conflicto y cambio sociocultural* (Manizales: Grupo de Investigación Territorialidades/Universidad de Caldas).
- Douglas, Mary 1996 *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú* (Madrid: Siglo XXI).
- Ferro, Germán 1999 “Contexto religioso en la Costa Pacífica: resistencia, tradición mestiza y afirmación de identidad” en Vargas, Patricia (comp.) *Construcción territorial en el Chocó* (Bogotá: ICAN/PNR/OBAPO).
- García, Jaime 1992 *Cristianos por la liberación en Colombia. Algunos aportes significativos en el caminar histórico* (Bogotá: Documentos Koinonía).
- García, José Luis 1976 *Antropología del territorio* (Madrid: Taller de Ediciones JB).
- Guerrero, Javier (comp.) 1995 *Regiones, ciudades, empresarios y trabajadores en la Historia de Colombia* (Bogotá: Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia/Archivo General de la Nación/Asociación Colombiana de Historiadores).
- Hervieu-Léger, Danièle 2001 *La religion en miettes ou la question des sectes* (París: Calman-Levy).
- Jaramillo Uribe, Jaime 1994 *Ensayos de historia social* (Bogotá: Tercer Mundo Editores) Tomos I y II.
- Löwy, Michel 1998 *La Guerre des Dieux. Religion et politique en Amérique Latine* (París: Éditions du Félin).
- Lozano, Fabio 2002 “Polyphonie en déracinement majeur. Mentalités religieuses, déplacement forcé et violence sociopolitique en Colombie à la fin du vingtième siècle”, Tesis doctoral, Universidad de Toulouse-Le Mirail, Toulouse.
- Moreno, Pablo 2005 “El protestantismo histórico en Colombia” en Bidegain, Ana María (coord.) *Historia del cristianismo en Colombia. Corrientes y diversidad* (Bogotá: Taurus).

- Niño, Soledad et al. 1998 *Territorios del miedo en Santafé de Bogotá* (Bogotá: Observatorio de Cultura Urbana/Tercer Mundo Editores).
- Pereira Sousa, Ana Mercedes 1999 *Globalización, crisis de sentido y recomposición del Catolicismo y Protestantismo en Colombia* (Bogotá: Javegraf).
- Ríos Molina, Carlos Andrés 2002 *Identidad y religión en la colonización en el Urabá antioqueño* (Bogotá: ASCUN).
- Rivière, Claude 1997 *Socio-anthropologie des religions* (París: Armand Colin).
- Robledo, Onny 1999 “Nuestro mundo mágico y divino” en Vargas, Patricia (comp.) *Construcción territorial en el Chocó* (Bogotá: ICAN/PNR/OBAPO).
- Silva, Armando 1993 *Imaginario urbano. Bogotá y São Paulo: Cultura y comunicación Urbana en América Latina* (Bogotá: Tercer Mundo Editores).
- Uribe, Guillermo 2000 *Recompositions religieuses, politiques et sociales en Amérique Latine* (Grenoble: Les Cahiers du Gresal).
- Vargas Lesmes, Julián 1990 *La sociedad de Santafé Colonial* (Bogotá: CINEP).
- Vargas, Patricia 1999 “Organización social, identidad y territorio de las gentes negras en el Río Atrato durante el siglo XVIII y sus huellas en la actualidad” en Vargas, Patricia (comp.) *Construcción territorial en el Chocó* (Bogotá: ICAN/PNR/OBAPO).



Ofelia Pérez Cruz\*

## LA DEVOCIÓN A LA VIRGEN DE SAN JUAN DE LOS LAGOS

### APUNTES SOBRE CUATRO CELEBRACIONES

“PARA 1623 POCO O NADA HABÍA AVANZADO el pequeño pueblo de indios de San Juan Bautista de Mezquititlán<sup>1</sup>, seis humildes chozas eran las que se congregaban alrededor de la pequeña capilla y hospital” (Ruezga, 1995: 12). Pero algo ocurrió. “El milagro”.

Pasando por este pueblo [San Juan] como camino real para Guadalajara, un Volantín que ganaba la vida aventurando la suya y de los suyos, dando gusto con su peligro. Él estuvo allí cuatro o cinco días en cuya compañía estaba su mujer y dos hijas a quienes enseñaba a voltear y hacer pruebas sobre puntas de dagas y espadas. Estándolas imponiendo y adiestrando para ejercitarse en Guadalajara en su oficio, resbaló una de las hijas, al parecer la menor y cayendo sobre la punta de las dagas se mató. El sentimiento fue grande y las demostraciones de sus padres al paso de él. Amortajada la muchacha la

\* Licenciada en Psicología, Universidad de La Habana, Cuba. Magíster en Ciencias de la Religión, Pontificia Universidad Católica, San Pablo, Brasil. Doctora en Ciencias Sociales, Universidad de Guadalajara, México. Investigadora del Departamento de Estudios Sociorreligiosos en el Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas (CIPS), Cuba.

<sup>1</sup> Nombre original del actual San Juan de los Lagos (Ruezga, 1995).

pusieron en la capilla para enterrarla. Juntáronse muchos indios e indias, para el entierro; y viendo tan sentidos a sus padres por el fracaso, una india que había venido entre otras, ya anciana, que se llamaba Ana Lucía la cual les dijo que la Cihualpilli le daría vida a la niña y diciendo y haciendo se entró en la Sacristía, y de entre las imágenes que allí había deshechas [sic] sacó esta bendita imagen<sup>2</sup>, que hoy es tan milagrosa, y se la puso a la difunta sobre los pechos, con toda fe y resolución. Y a poco rato vieron todos los presentes que estaban aguardando con diferentes efectos, el fin de todo, bullirse y moverse la niña. Cortáronle a toda prisa las ligaduras de la mortaja, y despojándola de ella, y la que estaba difunta, al punto se levantó buena y sana con prodigio raro [...] Y parece que sucedió, como dice el Licenciado Juan de Contreras Fuerte, once años antes de seiscientos treinta y cuatro; con que empezó a ser señalada en milagros desde el año de mil seiscientos veintitrés (Francisco de Florencia citado en Gutiérrez, 1996: 24).

Y este suceso importante cambió el curso de los acontecimientos.

A la noticia del primer milagro, estos comenzaron a sucederse y difundirse, los fieles de la comarca acudían con la Madre de Dios a ofrecerle como presentes los frutos de su trabajo; los mineros de las reales de Zacatecas venían con sus ofrendas de oro y plata como lámparas, joyas, candeleros y otras cosas de valor; los rancheros alteños ofrecían vacas y caballos (Ruezga, 1995: 14).

A partir de entonces, San Juan de los Lagos –que podría describirse desde su ubicación geográfica<sup>3</sup> o desde sus características agrícolas,

---

2 Se supone que la imagen de la Virgen fue realizada en el siglo XVI y su procedencia es de Pátzcuaro, donde debe haberla adquirido Fray Miguel de Bolonia, para después donarla a San Juan de los Lagos. De acuerdo al procedimiento que tenían los indios Tarascos de Michoacán, consiste en la mezcla del corazón de caña de maíz molido con bulbos llamados *Tatzingueni*; al modelar esta pasta las figuras resultan muy livianas y durables. No pasa de 50 cm de altura y representa a la Santísima Virgen de pie con sus manitas juntas ante el pecho, ya que su título es de la limpia Concepción. Para los indígenas se conoció también con el nombre de Cihualpilli (Ruezga, 1995: 155).

3 La Ciudad de San Juan de los Lagos se encuentra ubicada a 43,5 km de la ciudad de Lagos de Moreno por la carretera federal N° 80, y a 155 km de la ciudad de Guadalajara, por la misma ruta. Sus coordenadas geográficas son 21°14' de latitud norte y 102°20' de longitud oeste. Está elevada a 1.741 metros sobre el nivel del mar y posee una población de aproximadamente 90 mil habitantes. San Juan de los Lagos es cabecera del municipio de

ganaderas, artesanales y otras<sup>4</sup>– incorporó lo religioso como elemento significativo en la historia de la ciudad, aunque justamente lo geográfico también favoreció a ello.

La situación privilegiada que ocupaba San Juan de los Lagos, enmarcada en el triángulo que formaban tres rutas de gran importancia para la región<sup>5</sup>, propiciaba la circulación de personas y mercancías y representó un gran dinamismo para la zona, sobre todo porque podía ser utilizada como paso intermedio hacia las regiones mineras del norte (Gálvez, 1996). Lo geográfico contribuía así al flujo de asistentes de lo que para entonces trascendía como acontecimiento religioso, del mismo modo que la historia de milagros asociados a la Virgen incorporaba movimiento al tráfico de personas y mercancías.

A medida que avanzaba la fama de una imagen milagrosa en San Juan, la concurrencia de visitantes era cada vez mayor. Para el 8 de diciembre de 1666, en ocasión de la *Inmaculada Concepción de María*, el obispo de Guadalajara, el Dr. Excmo. D. Francisco Verdín de Molina, instituyó como celebración oficial la fiesta de la Virgen de San Juan de los Lagos (Ruezga, 1995).

La afluencia desde lugares diferentes, la diversidad en las características poblacionales de los asistentes, la disímil significación e

---

igual nombre que se extiende desde los 21°03' hasta los 21°27' de latitud norte y desde los 102°06' hasta los 102°26' de longitud oeste del meridiano de Greenwich. La forma de este municipio es más o menos irregular, pudiéndose asemejar a un polígono de siete lados. Mide 44 km de norte a sur, 33 km de oriente a poniente, 40 km de noroeste a sudeste y 33 km de noreste a sudoeste. Limita al norte con el municipio de Encarnación de Díaz; al sudoeste y sudeste con los municipios de San Miguel el Alto, San Julián y Unión de San Antonio; al este con el municipio de Lagos de Moreno; y al este y noroeste con los municipios de Jalostotitlán y Teocaltiche. Se localiza en la región conocida como Los Altos de Jalisco, de elevadas mesetas y planicies situadas entre las sierras de Arandas y Tepatitlán y las de Comanja y el Laurel, esta última en el estado de Zacatecas. Colinda al norte con los estados de Aguascalientes y San Luis Potosí, al este y sudeste con los estados de Guanajuato y Michoacán, al sur con la región central del estado y al oeste con Zacatecas (Ruezga, 1995).

4 Se destaca también como una ciudad agrícola, ganadera y avícola, favorecida por su clima templado y lluvioso durante el verano, el cual además aporta a su distinción y reconocimiento nacional en el desarrollo de las industrias lácteas, derivados y producción de huevos. Tiene un comercio muy activo y a ello aporta además el importante apoyo de las artesanías, entre las que destacan la talabartería y los bordados. Asiento de gigantescas haciendas durante el Virreinato, esta región presenta dos aspectos que son característicos de su período sociocultural: el criollismo que se manifiesta en las costumbres, el habla cotidiana, la moda, etc., y la sangre indígena que siempre permanece presente en la vida de estos poblados. El tradicional rebozo y la cocina son de influencia claramente española, así como sus ferias son reflejo de las sevillanas (Ruezga, 1995).

5 Primero el camino real del norte o tierra de adentro; segundo, una de las vías principales que conectaba a Guadalajara con la región septentrional; y finalmente el camino principal de acceso de Guadalajara a México.

introyección religiosa de la Virgen y los comportamientos asumidos en torno a ella, entre otros elementos, caracterizaron esta festividad desde sus inicios y hablan de su amplia heterogeneidad. Pero esta celebración, a su vez, fue de la mano con la importante feria comercial de San Juan de los Lagos<sup>6</sup> y con el tiempo se vio invadida por manifestaciones de inmoralidad, vicios, abusos y excesos (Ruezga, 1995). Por este motivo, a partir de 1869 la ceremonia religiosa en torno a la Inmaculada Concepción comenzó a ser desestimulada por el clero<sup>7</sup> y en su lugar se incentivó el traslado de las peregrinaciones de los fieles para el 2 de febrero, fiesta de la Candelaria.

### LA CANDELARIA

En el país existen infinidad de poblaciones donde se celebra La Candelaria e incluso en la región de los Altos representa, para municipios como Encarnación de Díaz, San Julián, Cañadas de Obregón y Acatic, la principal fiesta anual. Sin embargo, San Juan de los Lagos se distingue entre ellos.

Estimulada por el clero, desde 1869 la festividad de La Candelaria en San Juan de los Lagos asumió parte de las romerías que originalmente se realizaban en torno al 8 de diciembre, y en 1930 nació la conocida Caravana de la Fe<sup>8</sup>, que llega con gran vitalidad hasta nuestros días, en una travesía organizada por jornadas, con lugares previstos para descanso y alimentación.

Esta caravana parte desde el estado de México, aproximadamente un mes antes del 2 de febrero, para arribar en tiempo a su destino –San Juan de los Lagos– y llega “constituida por 77 grupos de romeros, de diferentes lugares, aproximadamente en 5 kilómetros de personas, organizados de 4 en fondo” (entrevista realizada al sacerdote Víctor López Arrañaga).

6 La feria comercial de San Juan de los Lagos llegó a tener una importancia excepcional comparable a las de Xalapa o Acapulco; incluso parte de la mercancía adquirida en Xalapa se distribuía posteriormente en la de San Juan. Acudían a esta feria anual comerciantes procedentes de Querétaro, San Luis Potosí, San Juan del Río, Valle de Santiago, Celaya, Guadalajara, Valladolid, Aguascalientes y Zacatecas (Gálvez, 1996).

7 Uno de los exponentes principales de estas modificaciones fue el Sr. Obispo de León, Guanajuato, Dr. D. Jesús Díaz de Sollano (Ruezga, 1995).

8 En una entrevista realizada al obispo auxiliar de Guadalajara, monseñor José María de la Torre, en la Catedral de Guadalajara, en febrero de 2003, este nos explica: “Las peregrinaciones a San Juan de los Lagos no tienen una estructura organizada por la Iglesia, ni siquiera hay vinculación parroquial. Algunos sacerdotes le acompañan en la Caravana. Hay una Virgen Peregrina de más de 200 años. Por la gran afluencia de público para la fecha de la Candelaria, algunas regiones se han separado del bloque de peregrinos, por ejemplo, León y Aguascalientes que actualmente peregrinan aproximadamente una semana antes del 2 de febrero”.



Más allá de la importante cantidad de personas que arriban a la ciudad como parte de la ya mencionada Caravana de la Fe, también acuden, en forma independiente a ella, peregrinos procedentes de dieciséis estados de la república y cinco del sur de Estados Unidos, que comienzan a ser recibidos por San Juan de los Lagos desde aproximadamente nueve días antes de la fecha conmemorativa (Ruezga, 1995).

La celebración de La Candelaria –tanto en lo que representa el bloque organizado de la Caravana de la Fe como en las asistencias individuales de los fieles– aporta una interesante carga foránea a San Juan de los Lagos y asume como rasgos esenciales la diversidad de los fieles que la componen, según los lugares de procedencia de ellos, así como por sus características personales.

Más allá de los lugareños que incluye, tanto esta celebración como la antes mencionada festividad de la Inmaculada Concepción constituyen las caras más evidentes de lo externo que desemboca en San Juan de los Lagos. Sin embargo, para los fieles, ellas no resultan suficientes para homenajear a la Virgen. En el rescate de manifestaciones más íntimas, los pobladores del lugar también estimulan actividades locales.

## LO LOCAL

Complementando e incluso contraponiéndose a las festividades que invaden a San Juan de los Lagos, ya desde 1655 se inició en el lugar una conmemoración a la Virgen, netamente local, y en este sentido diferente a las antes mencionadas.

Esta celebración, cuyas fiestas comenzaban el último domingo de julio y se extendían hasta el 15 de agosto, se iniciaba después de la salida de la misa de las once y se caracterizaba por su pompa. Resaltaba el desfile de personas disfrazadas, montadas en zancos y ocasionalmente acompañadas de carruajes alegóricos a la festividad, toque de bandas, desfile de gremios y concursos de arreglos. La gala, que se conoció como “las fiestas de agosto”, paulatinamente ganó popularidad y no tardó en llamar la atención fuera de la ciudad.

En 1904, en nombre del Papa Pío X, se ciñeron con corona de oro y pedrería las sienes de la imagen venerada. Y, a partir de 1919, un grupo de sacerdotes y fieles de la población, dirigidos por el entonces párroco D. Francisco Romo, introdujeron la costumbre de cerrar las fiestas de la quincena con una procesión de la Virgen dentro del templo, para luego salir al atrio con la imagen e impartir la bendición a los fieles<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> Los fieles esperan ese espectacular momento, primero en silencio y luego con repique de campanas, bandas de música y alabanzas a la señora de San Juan de los Lagos (Ruezga, 1995).

A partir de entonces, la afluencia desde las diferentes partes del país no se hizo esperar y poco a poco la festividad que resaltaba lo lugareño y que en la década del cincuenta tuvo sus momentos más notorios fue perdiendo el sabor local, para correr una suerte similar a las festividades ya citadas.

El cronista de la ciudad José S. de la Cruz Cornejo señala sobre esta celebración: “Se puede seguir hablando de la forma en que se desarrollaba y con el gusto que se celebraba, fiesta de agosto que nosotros los sanjuanenses<sup>10</sup> no supimos conservar” (De la Cruz Cornejo, 2002: 122).

Pero ahí no murieron los intentos de celebraciones locales en San Juan de los Lagos. Con la transformación de las fiestas locales de agosto y la decadencia de esta tradición sanjuanense, el mes de mayo, también conocido por mes mariano o de las flores, fue utilizado además para recobrar dichas memorias.

*Las fiestas de mayo*, según el orden de prioridad que otorgan los fieles y el clero, resultan la cuarta celebración más importante del lugar y unen en San Juan de los Lagos el carácter religioso y el profano. El religioso se inició en 1872 y posteriormente fue estimulado por la exhortación del Papa Paulo VI al mejor desempeño de las actividades marianas. Actualmente la celebración abarca los 31 días del mes, se acompaña del repique de las campanas, las mañanitas a la Virgen, el desfile de personas disfrazadas, gremios y el cierre con la quema de fuegos pirotécnicos. Según Ruezga, la mayor fuerza de esta celebración se produjo entre los años 1977 y 1979, aunque señala el apoyo estable que recibe en estos momentos para que mantenga su esplendor (Ruezga, 1995).

El mes mariano de mayo resulta del nuevo empeño de los pobladores de la ciudad por recuperar lo propio en medio de la diversificación religiosa del lugar, y así retoman durante todo el mes de las flores las tradiciones de lo que originalmente fuera el 15 de agosto. Sin embargo, parece poco probable creer que lo autóctono de lo sanjuanense logre imponerse en la proliferación religiosa de la ciudad, frente a la afluencia externa (nacional y extranjera) que recibe.

Las celebraciones del 8 de diciembre, 15 de agosto, 2 de febrero y el mes de mayo se insertan en un numeroso conjunto de actividades religiosas en San Juan de los Lagos<sup>11</sup>, pero ellas resaltan por su con-

---

10 Sanjuanenses son los fieles de la Virgen que residen en San Juan de los Lagos, mientras que sanjuaneros son los visitantes foráneos que participan en las peregrinaciones en diferentes momentos del año (entrevista a Silvano Ruezga).

11 Cuentan también Semana Santa, Pascua, Navidad, las festividades cívicas de la ciudad, además de otras actividades religiosas como los novenarios y triduos que en los diferentes templos de la ciudad honran a sus respectivos patrones (la parroquia de San Juan Bautista del 1 al 12 de diciembre, en honor de la Virgen de Guadalupe; San José, del 26 de abril al 1 de mayo; Sangre de Cristo, del 26 de junio al 3 de julio, entre otras, los fines de semana

vocatoria en cantidad de asistentes en torno a la Virgen y la Catedral Basílica del lugar. Cuatro celebraciones diseminadas a lo largo del año. Cuatro celebraciones con puntos de contacto entre sí, con similitudes que las acercan, pero también diferentes.

Milagros, devoción, santuario y florecimiento de San Juan Bautista de Mezquititlán representan todo un fenómeno religioso cultural en la figura de la Virgen, eje de la vida del hoy San Juan de los Lagos, que se retroalimenta en sí mismo, en un entramado social que amplía sus dimensiones y significados.

### ¿DEVOCIÓN EN O DE SAN JUAN DE LOS LAGOS?

Considerando las celebraciones presentadas, parecería en primera instancia que estamos refiriéndonos más a festejos *en* San Juan de los Lagos que *de* San Juan de los Lagos. Pero no es tan obvia esta distinción si vemos el resultado de las interacciones entre lo externo a San Juan de los Lagos y lo propio del lugar.

Se dividen sanjuaneros de sanjuanenses cuando se refiere a la población de San Juan de los Lagos, así como al interior de la devoción. Ellos se enfrentan simbólicamente en lo que puede representarse como el choque entre las culturas de devotos practicantes, conservadores católicos, elitistas y la amplia masa de religiosos asistemáticos, humildes, analfabetos y desprovistos que colman las calles y espacios de la ciudad.

Aun cuando en parte lo desearan, los habitantes de San Juan de los Lagos y de los Altos no pueden renunciar a la *invasión* de visitantes y peregrinos que desde el virreinato de España llenan sus calles durante todo el año.

Pero tanto como los peregrinos se impregnan de atributos de San Juan de los Lagos, los sanjuanenses son también, de alguna forma, el resultado de esa interinfluencia. Por más de tres siglos las fiestas son parte de su vida, para la que se preparan, festejan y alojan con hospitalidad a sus huéspedes. Más allá de una *invasión* o una defensa ante los invasores, está el intercambio que se produce. Los festejos le han endilgado al lugar esa simbiosis que lo convierte en la ciudad alteña que ha ofrecido su aire a infinidad de gentes de los más diversos puntos del país y el extranjero.

Ninguna otra población alteña ha desarrollado esa capacidad de cambiar de piel y humor de manera tan drástica durante las

---

y los puentes). Se destaca también un total de 124 peregrinaciones (más importantes en el año) que abarcan desde 50 personas hasta 700.000 en fechas diferentes y que implican el flujo constante de visitantes a San Juan de los Lagos, durante 12 meses (Ruezga, 1995).

celebraciones religiosas, con lo cual posee un alma más grande que su cuerpo. Multitudes de peregrinos se han apropiado espiritualmente de San Juan de los Lagos y de esa manera la han despojado un poco de su esencia alteña (Cabrales, 1996: 39).

La tradición ha representado florecimiento y prosperidad para la ciudad y ha favorecido el desarrollo no sólo de San Juan de los Lagos, sino también de la región de los Altos, que con esta y otras influencias se ha convertido en una de las zonas de mayor afluencia turística de Jalisco<sup>12</sup>.

La Virgen de San Juan de los Lagos es, sin dudas, una imagen para congregar a los externos en torno a la ciudad, pero también para reforzar la identidad de los internos. Las celebraciones son festejos, sí, *en* San Juan de los Lagos, pero también *de* San Juan de los Lagos. Y la tradición de esta Virgen pequeña en tamaño pero grande en devoción se traslada fuera del lugar que la oficializó y se convierte en elemento que identifica a los sanjuanenses y los alteños, aun fuera de su tierra.

Luis Rodolfo Morán nos refiere cómo el mito de la pureza religiosa en Los Altos se traslada y se refuerza con sus migrantes, y cuenta que no sorprende que las personas con orígenes en dicho lugar y sus descendientes (que se siguen llamando a sí mismos simplemente alteños, aun cuando han nacido en el extranjero) porten consigo las imágenes de los santos de su localidad y los íconos que les recuerdan la religiosidad de la Iglesia de Roma. Ser alteño y no conocer a la Virgen de San Juan –dice Morán– es tan grave como ser mexicano y no conocer a la guadalupana (Morán, 1996).

Y continúa narrando este autor el orgullo que representa portar la imagen del santo local en vehículos, sombrero o camisa, además de escapularios, medallitas y la siempre viva intención de volver a las fiestas patronales del pueblo, pagar las mandas a la Virgen de San Juan e incluso visitarla periódicamente. Destaca cómo los alteños se han vinculado a regiones específicas de EE.UU. y han constituido importantes redes sociales y simbólicas entre comunidades de Jalisco y algunas del otro lado de la línea fronteriza (Morán, 1996).

---

12 En la ciudad de San Juan de los Lagos ha proliferado lo que se conoce como turismo religioso. El tema del turismo religioso no es en sí mismo objetivo de este trabajo, pero indudablemente las celebraciones que estamos exponiendo también aportan sustancialmente a él. En el año 2000, se calcula que la ciudad de San Juan de los Lagos recibió un aproximado de 7 millones de visitantes. Queda por precisar cuántos de los turistas viajan a este lugar por motivos religiosos, pero una rápida lectura de las características de los viajeros hace pensar que probablemente no menos del 50% responden al mencionado concepto. No resulta despreciable este aporte al turismo general de los Altos que, en el período 2000-2002, se ubicó en el segundo lugar de Jalisco (Estadísticas sobre turismo religioso 1995-2003, Secretaría de Turismo de Jalisco).

De hecho, la construcción por los migrantes de un santuario en Texas resalta el intento de los pobladores por resguardar sus tradiciones más allá del suelo mexicano. Los esfuerzos por reconstruir la devoción a semejanza de la que se desarrolla en San Juan de los Lagos y los intentos por viajar a la Catedral Basílica de los Altos en la medida de las posibilidades de cada quien reafirman estos vínculos, además del mantenimiento y la reproducción de la festividad a diferentes escalas.

Ello sin embargo implica no sólo el intento de extrapolar la tradición de San Juan de los Lagos fuera del lugar de origen, sino también las influencias que recibe del territorio receptor y sus respectivos efectos.

En primera instancia, hablamos de una celebración católica, que se reproduce fuera de San Juan de los Lagos y que obviamente tendrá sus propias particularidades de acuerdo al nuevo contexto, mucho más si consideramos la influencia protestante que recibe en territorio estadounidense. Un culto que es símbolo de la doble influencia que se ejerce entre lo tradicional y lo nuevo, de la contraposición entre lo que significan las raíces y lo foráneo, lo católico y lo protestante. Características además que no quedan encerradas en Texas, sino que se incorporan a la recirculación de esta devoción y añaden elementos también a la celebración en San Juan de los Lagos.

La tierra alteña no parece quedar fuera de las influencias protestantes ni de los efectos de la explosión mundial de esta expresión religiosa, y a partir de la década del noventa las corrientes apocalípticas y el neomilenarismo muestran incidencias incluso en la relación hacia la religiosidad popular y la tradición mariana de la Virgen de San Juan de los Lagos.

Aun cuando hasta ahora se trata de pequeños grupos, algunos alteños que critican la falta de compromiso social del clero, sus modelos arcaicos, sus obsoletos rituales y las estructuras medievales de poder asumen nuevas propuestas hegemónico-religiosas (López, 1999). Se expresan frases como las siguientes:

El futuro de la región alteña es sin Iglesia Católica [...] el santuario de San Juan de los Lagos debe ser convertido en un santuario de evangelización –regional y nacional– y no un centro de peregrinaciones de idólatras que adoran imágenes. Esos santos y vírgenes no están en la Biblia [...] Los Altos de Jalisco pueden ser un eje final de salvación si logramos transformar y extender el espacio sagrado del Santuario de San Juan de los Lagos a toda la tierra sagrada de la región, con un refortalecimiento de la fe, para que el poder de Dios se manifieste y nos salve. Esas son nuestras raíces y debemos sacarlas del olvido. Podemos ser una etnia nacional de salvación en los postreros tiempos. Debemos iniciar una nueva cruzada, subordinando

la economía y la política a las estrategias de salvación, antes de que sea tarde (López, 1999: 224).

Desde el punto de vista religioso, podemos estar confrontándonos con un fenómeno religioso popular que se transforma, a la vez que, en las relaciones de lo religioso con lo social, lo político y lo económico, puede adquirir compromisos y matices de índole diferente a la habitual. El camino está por desbrozar y el presente estudio tiene mucho por indagar y precisar.

La *curalotodo* o la *robacorazones*, como algunos la han llamado desde el siglo XVII, en su pequeña imagen de pasta vegetal, ha trascendido los tiempos y las distancias, y su devoción iniciada en 1623 en la localidad de igual nombre resalta hoy como la segunda en suelo mexicano que más fieles reúne en su basílica (Ruezga, 1995). La forma en que su celebración se amplía e integra adquiere con el tiempo formas diferentes.

### ¿INTEGRACIÓN SOCIORRELIGIOSA?

¿A qué celebración o celebraciones de la Virgen de San Juan de los Lagos nos referimos cuando abordamos este tema? ¿Dónde queda lo unitario y lo diferente de este fenómeno?

En torno a esta figura y el espacio del santuario, se reúnen los católicos que acuden desde diferentes partes del país y principalmente la masa de católicos sanjuanenses, herederos de la Revolución Cristera, en mucho representantes actuales del conservadurismo eclesiástico institucional. Católicos, algunos de los cuales se refieren a sí mismos de la siguiente manera:

Los Alteños somos una etnia nacional, regional, criolla, rodeada de etnias indígenas y mestizas [...] centrados en una ideología racista, localista [...] tenemos nuestros rasgos culturales locales muy acendrados, siendo uno de ellos el mito de un pasado aristocrático al que todos estamos ligados por la historia (López, 1999: 220).

Los mártires de la cristiada son nuestros guías. Por eso somos la esencia del México católico [...] Perdimos las guerras cristeras pero sobrevivimos; la epopeya nos inmortalizó porque somos los cruzados guerreros de Cristo [...] cristeros por siempre (López, 1999: 221).

Pero no sólo católicos así caracterizados devocionan a la Virgen. A festejar con ella, en ocasión principalmente de las celebraciones del

2 de febrero, el 15 de agosto y el 8 de diciembre<sup>13</sup>, acuden mayoritariamente personas con una práctica religiosa asistemática, para quienes lo prioritario no es el vínculo con la institución, la doctrina y la liturgia católica, sino la relación directa con la madre de Dios, milagrosa, protectora y capaz de conceder favores y solucionar problemas de la vida cotidiana de los fieles. Estamos hablando de fieles que, en caso de que se les pregunte, se autodefinen de diferentes formas. Unos se llaman católicos, aunque difieren de la práctica más convencional de la Iglesia, otros se catalogan católicos *a mi manera* y hay quienes incluso se nombran no católicos. Pero todos sí, devotos de la Virgen. Personas que, más allá de sus nomenclaturas clasificatorias, recrean en sus prácticas la tradición católica, en este caso hibridizada básicamente con las manifestaciones indígenas<sup>14</sup>, desde la creatividad y espontaneidad de los creyentes.

Nos referimos al cuadro comúnmente conocido como catolicismo o religiosidad popular<sup>15</sup>, por demás abundante en el contexto latinoamericano, conformado por devotos de diferentes clases y niveles culturales, aunque con predominio de sectores humildes, con variadas formas de expresar y practicar lo religioso, representantes de disímiles regiones y entramados sociales, entre otros elementos, que en momentos concretos del año se aúnan en torno a la Virgen, el templo, la tradición y otros símbolos que de alguna manera también los articulan.

Numerosos autores han abordado el tema de las devociones populares como elementos de integración social. Algunos desde lo que consideran la reproducción de estructuras y verticalismos sociales<sup>16</sup> y

---

13 Excluyo las celebraciones de mayo, porque como ya se ha dicho representan hasta ahora la esencia de lo sanjuanense y, por ende, mucho más cercana a características identitarias de su población, recién apuntadas.

14 En otros contextos, el hibridismo incluye con fuerza las tradiciones religiosas de origen africano, el espiritismo y el vodú, entre otras.

15 Concepto ampliamente discutido, imposible de abordar aquí. Los variados sustantivos y adjetivos desde los que se define traslucen ejes verticales y horizontales de profundos debates, relacionados con las características de las prácticas en lo general y lo particular, lo religioso, lo clasista, lo ideológico, lo político, lo hegemónico, entre otros elementos. Algunos autores a consultar son Parker (1996), Oliveira (1978; 1985), Valle (1978; 1998), Ramírez et al. (1993), Giménez (1978), entre otros.

16 Lo religioso popular como proceso de integración y consolidación de la sociedad, lo mismo en torno a centros de poder político y económico o propiciando la constitución de estos (Adams citado en Garma Navarro y Shadow, 1994); la reproducción y sacralización en la relación devoto-santo de las relaciones verticales y asimétricas de la sociedad (Gross citado en Garma Navarro y Shadow, 1994); el aporte desde las diferencias etnoculturales de los peregrinos a la conformación de la nacionalidad (Cámara, 1972; Reyes citado en Garma Navarro y Shadow, 1994).

otros desde el énfasis de las relaciones horizontales al interior de los grupos religiosos<sup>17</sup>.

Unas y otras posiciones pueden ejemplificarse en las celebraciones citadas. La espontánea devoción de los fieles y las largas peregrinaciones que muchos realizan se producen en un acercamiento temporal entre clases y un énfasis comunitario, que de alguna manera se sobredimensiona para esas ocasiones respecto al papel del clero, de la institución católica y de otras estructuras sociales. Lo devocional religioso representa un recaudador económico importante para la ciudad, tanto desde el comercio que favorece y la derrama económica que atrae como desde los aportes al santuario, cuyas ganancias sostienen económicamente a la diócesis de San Juan de los Lagos, la curia, el seminario, los clérigos, albergues, peregrinos, salarios, y aportan al Vaticano cada 29 de junio, en la colecta anual de San Pedro.

Pero no debe suponerse que en ese acercamiento se homogenizan las relaciones horizontales/verticales y se disuelven las diferencias. Participar de la celebración en torno a *Juanita o la Chaparrita*, como también se la conoce, lo sumerge a uno en un mar de ceremonias y emociones de los fieles aparentemente similares, que poco a poco se distinguen entre sí no sólo en lo clasista, sino también en dependencia de la fecha que se celebra y las características que asume el festejo. Por demás la mediatización de la Iglesia, en principio prácticamente ignorada por los peregrinos y el proceso devocional, se rescata al llegar al templo, en lo que significa nada menos que la legitimación del proceso, desde el sagrado espacio que representa la Catedral Basílica y la bendición que concede el clero a los fieles y peregrinos.

La devoción en torno a la Virgen de San Juan de los Lagos es, de un lado, un elemento unitario de millones de personas que acuden una o varias veces al año a un lugar común y se acercan entre sí, no sin conflictos y diferencias, alrededor de celebraciones, rituales y tradiciones, que comparten espacios, sentimientos, esperanzas. De otro, representa el intento hegemónico de unos respecto a otros.

En medio de lo posiblemente integrador, vale la pena considerar la posición de Felipe Gaytán<sup>18</sup>, que resalta las diferencias no sólo al

---

17 Énfasis de relaciones más horizontales y suavizando tensiones de las relaciones desiguales de la sociedad (Crumrine y Pfaffenberger citado en Garma Navarro y Shadow, 1994). Los esposos Turner (citados en Garma Navarro y Shadow, 1994), desde una perspectiva diferente, enfatizaron las peregrinaciones desde el concepto de *communitas* y el posible carácter de antiestructura.

18 Al rescate del análisis de lo disímil, Felipe Gaytán señala: "El problema en la sociedad moderna es la integración y no la diferenciación. Se le imputa a la creciente diferenciación social la actual crisis de valores, la desintegración, el caos, entre otras cosas, pero el problema no radica ahí, el conflicto deriva de una pretendida integración que algunos de



interior del cuadro devocional, sino también en las relaciones que conforma el sistema religioso con otras estructuras o actores sociales, en un contexto concreto.

La riqueza del fenómeno que se produce en torno a la devoción de la Virgen de San Juan de los Lagos no puede etiquetarse desde conceptos integradores o desintegradores, en abstracto o en general. Garma Navarro y Shadow llaman a destacar la heterogeneidad de estos fenómenos y resaltan la doble representación ideológica y sociológica que aporta la obra de Gilberto Giménez al tema, en una perspectiva de la integración que cohesiona hacia adentro de la comunidad e impugna respecto a las estructuras exteriores (Garma Navarro y Shadow, 1994). Giménez intenta descubrir los conflictos de unidad y contrarios dialécticos, tanto en ejes verticales como horizontales, de este fenómeno, y enfatiza la visión de un fenómeno multideterminado y contextualizado geográfica, social, económica y políticamente. Un evento que relaciona lo micro y lo macro, lo interno y lo externo, el mundo del pueblo que peregrina y el del santuario, lo sociológico y lo psicológico, como relaciones de mutua influencia, en constante interacción y transformación (Giménez, 1978).

Se disminuyen tensiones a la par que surgen otras, se rompen estructuras y se establecen nuevas. La integración o desintegración representan siempre la referencia a un algo determinado, punto de partida y dirección. Es un proceso constante, presente tanto al interior de la dinámica religioso-popular como en el contexto en que se desenvuelve. Se manifiesta en el complejo ruptura-continuidad y marca la vida no sólo al interior de un fenómeno religioso o en la relación de su perspectiva hacia adentro o hacia afuera, sino en cada una de sus interacciones. La devoción a la Virgen es una entidad que integra pero impugna, resiste pero cambia, es estable a la par que se resignifica.

Y esta relación de identificaciones y diferenciaciones se produce no sólo al interior de la o las celebraciones en San Juan de los Lagos. Como se ha expresado, la devoción además ha trascendido los marcos locales y nacionales para instaurarse en el plano de lo transnacional. Símbolo que nuevamente une y separa, que mantiene los lazos a lo autóctono a la vez que lo diferencia de ellos, que ofrece espacios de contacto e integración no sólo a la comunidad mexicana en sí misma sino también en su relación con otras comunidades, a la vez que las distingue de cada una de ellas.

---

los sistemas intentan imponer a los otros. La integración anula la comunicación entre los sistemas, pues no permite la distinción constante con lo que abre la puerta a la pretensión de alguno de los sistemas de controlar la comunicación [...] La religión no tiene una función integradora como algunos estudiosos han debatido en congresos y simposios. Por el contrario, la comunicación del sistema de la religión es una diferenciación constante respecto a otros sistemas en la modernidad" (2004: 31).

Si antes la presencia protestante en las celebraciones religioso-populares era definida por el enfrentamiento abierto a la devoción de santos y vírgenes y en tanto resultaba impensable comunión alguna entre las prácticas de ambas, no es ahora de extrañar la convivencia de un devoto con más de una expresión y práctica religiosa.

En la búsqueda de un sentido al sin sentido, ninguna fórmula o experiencia religiosa parece ser exclusivamente reconfortante, por lo que la sustitución de ellas o la complementación entre varias aparece como receta caleidoscópica que intenta aportar la variedad de opciones y soluciones al prisma personal. Refiere Morán (1996: 40):

No podemos predecir la duración y transformación de los mitos alteños en el contexto de la globalización y de las influencias de otras culturas sobre quienes migran a otras regiones y países. Sin embargo, sí podemos esbozar que los influjos de la información que entra por los medios, en combinación con los influjos de información que entra con los miembros de la sociedad, se presentan como un doble caballo de Troya.

La creciente influencia mundial del pentecostalismo y su fuerza en América Latina, como el llamado tema de los Nuevos Movimientos Religiosos en confluencia con el fenómeno del tránsito y el pluralismo religioso, está marcando un terreno de convivencia interesante con lo religioso-popular, que debe ser atendido, aun cuando por el momento quede oculto a los ojos de muchos, a la par que negado o subvalorado por otros.

El tema de la relación de las devociones populares con otras experiencias religiosas representa una perspectiva diferente del fenómeno en la integración y la desintegración socioreligiosa y regional, a la vez que una forma de termómetro social que indica las modificaciones que se producen en la sociedad.

Renato Ortiz (1998), refiriéndose al proceso de modernidad social, habla de múltiples modernidades, que se realizan históricamente de forma diferenciada e implican aceptar cierta originalidad en el proceso latinoamericano. Entre las décadas del treinta y el cincuenta –afirma–, lo popular se encontraba íntimamente asociado a la idea de las raíces locales (nacionales o regionales), y cultura popular significaba tradición; en tanto, a partir de los sesenta, la industrialización de los bienes de consumo redefine lo popular en términos de modernidad.

La devoción a la Virgen de San Juan de los Lagos nos está definiendo un terreno social y religioso. Pero tanto como unas veces implica la armonía de la región, en otras refleja sus conflictos internos y la

desintegración en torno a los propios símbolos que antes los unieran. Unión y desunión, ejemplificadas por elementos comunes y que funcionan coyunturalmente aportando rasgos peculiares a la representación de dicha región, a la interrelación de sus individuos, a los valores que priorizan y al desarrollo económico-político y social de la misma.

Numerosos elementos muestran que esta celebración es harto complicada. Su escenario religioso-regional impele problematizaciones de diversos órdenes. Integrando y desintegrando denota la interacción sociorreligiosa local-nacional y transnacional, de obligada consideración para su posible comprensión.

### **A MODO DE CIERRE**

El fenómeno popular, espontáneo, relativamente independiente de las normas y liturgias de la doctrina católica, asociado a la búsqueda de soluciones prácticas a problemas cotidianos y vinculados a las necesidades de una población mayoritariamente humilde, de baja escolaridad, de importante ascendencia indígena, entre otros elementos, representa al grueso religioso de asistentes que frecuentemente deambulan en torno a la Catedral Basílica de San Juan de los Lagos y que se distinguen del catolicismo a ultranza y conservador característico de los Altos, del espíritu cristero que marcó y aún caracteriza la zona, así como del elitismo y mito aristocrático de sus pobladores. No obstante, estas poblaciones, que marcan la distinción entre lo propio y lo externo a San Juan de los Lagos y los Altos, representan también la dinámica de interacción entre ellos y el producto que al paso de tres siglos los trasciende.

La devoción a la Virgen de San Juan de los Lagos (título de este trabajo) puede ser validada o problematizada según la perspectiva diferenciadora o integradora que se asuma. La puntualización de celebraciones diferentes y las particularidades de cada una de sus características apunta hacia el énfasis de distinciones posibles de acatar. La consideración conjunta de la devoción puede ser una forma de abordarla en lo que se destaca como tradición y elemento identitario del lugar, que lo trasciende y lo simboliza desde una posible unidad, más allá de la riqueza diferenciadora al interior del proceso y sus variadas expresiones desde lo local, lo nacional y lo transnacional.

San Juan de los Lagos en torno a la Virgen es una historia real que data de los años de la colonia hasta la actualidad. Vinculada a las ferias de antaño o al comercio actual, al virreinato de España o al siglo XXI, su renombre se ha ido multiplicando progresivamente en el tiempo y el espacio. El tema religioso define para esta ciudad rasgos identitarios importantes que la entretejen simbólicamente con otras regiones, la acercan en lo común y la destacan en lo particular.

La amplitud y variedad religiosa de San Juan de los Lagos y de los Altos de Jalisco no se reducen a las celebraciones de la Virgen en la Catedral Basílica, pero sus aportes a la caracterización de la región le merecen un lugar relevante y sugieren que se estimulen nuevas investigaciones.

## BIBLIOGRAFÍA

- Cabrera, Luis Felipe 1996 "San Juan de los Lagos: apuntes sobre su paisaje urbano" en *Estudios Jaliscienses* (Guadalajara: El Colegio de Jalisco) N° 25.
- Cámara, Fernando 1972 "Santuarios y peregrinaciones: ensayo sobre tipologías estructurales y funcionales" en *Religión en Mesoamérica* (México DF: Sociedad Mexicana de Antropología).
- De La Cruz Cornejo, José S. 2002 "Crónicas. Recordando el pasado de San Juan de los Lagos", Jalisco, mimeo.
- Gálvez, María Ángeles 1996 "San Juan de los Lagos: de la advocación a la feria" en *Estudios Jaliscienses* (Guadalajara: El Colegio de Jalisco) N° 2.
- Garma Navarro, Carlos y Shadow, Roberto (coords.) 1994 *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación* (México DF: UAM-Unidad Iztapalapa).
- Gaytán, Felipe 2004 *Las semánticas de lo sagrado* (México DF: Plaza y Valdés).
- Giménez, Gilberto 1978 *Cultura popular y religión en el Anahuac* (México DF: Centro de Estudios Euménicos).
- Gutiérrez, Cristina 1996 "La Virgen de San Juan: historia de un culto mariano" en *Estudios Jaliscienses* (Guadalajara: El Colegio de Jalisco) N° 25.
- López, Eliseo 1999 *Último cielo en la cruz. Cambio sociocultural y estructura de poder en los Altos de Jalisco* (Guadalajara: El Colegio de Jalisco).
- Márquez, Pedro 1966 *Historia de Nuestra Señora de San Juan de los Lagos, Jal.* (San Juan de los Lagos: Alborada).
- Morán, Luis Rodolfo 1996 "Migración y mitos alteños" en *Estudios Jaliscienses* (Guadalajara: El Colegio de Jalisco) N° 37.
- Oliveira, Pedro A. Ribeiro de 1978 "O catolicismo do povo" en *Evangelização e comportamento religioso popular* (Petrópolis: Vozes) Cadernos de Teologia e Pastoral N° 8.

- Oliveira, Pedro A. Ribeiro de 1985 *Religião e dominação de classe: gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil* (Petrópolis: Vozes).
- Ortiz, Renato 1998 *Da modernidade incompleta á modernidade-mundo* (Campinas: Ideias).
- Parker, Cristian 1996 *Religião popular e modernização capitalista. Outra lógica na América Latina* (Petrópolis: Vozes).
- Prado, José Guadalupe; Martín, José Antonio y García, Ramiro 2002 *La Virgen de San Juan y su santuario* (San Juan de los Lagos: Diócesis de San Juan de los Lagos-Equipo Diocesano de Misiones).
- Ramírez, Jorge et al. 1993 *La religión. Estudio de investigadores cubanos sobre la temática religiosa* (La Habana: Política).
- Reyes, Teófilo 1972 “El santuario de la Virgen de Guadalupe: expresión de un santuario nacional” en *Religión en Mesoamérica* (México DF: Sociedad Mexicana de Antropología).
- Ruezga, Silvano 1995 “San Juan de los Lagos ciudad colonial, su historia y su gente”, Jalisco, mimeo.
- Shadow, Robert D. y Rodríguez V., María J. 1990 “Símbolos que amarran, símbolos que dividen: hegemonía e impugnación en una peregrinación campesina a Chalma” en *Religión en Mesoamérica* (México DF: Sociedad Mexicana de Antropología).
- Turner, Víctor y Turner, Edith 1969 *The ritual process: structure and anti-structure* (Middlesex: Penguin Books).
- Valle, J. Edênio 1978 “Psicología e religiosidade popular. Pistas para uma reflexão pastoral” en *Evangelização e comportamento religioso popular* (Petrópolis: Vozes) Cadernos de Teologia e Pastoral Nº 8.
- Valle, J. Edênio 1998 *Psicologia da experiência religiosa* (San Pablo: Loyola).



Cristian Parker Gumucio\*

## **MENTALIDAD RELIGIOSA POST-ILUSTRADA: CREENCIAS Y ESOTERISMO EN UNA SOCIEDAD EN MUTACIÓN CULTURAL**

*Siempre me he sentido atraída por lo esotérico, aunque jamás he seguido una tendencia concreta, quizás es que, como en todo, no me gusta seguir una línea ya trillada, me encanta ir cogiendo poquitos de muchos sitios, y sola hacerme una empanada mental con cada concepto, adecuándolo a mi manera de ser, dispuesta en todo momento a cambiar de idea y de opinión, dependiendo de las experiencias o de las vueltas que me deja dar la vida. Aun así siempre me han llamado mucho la atención los Templarios, los Druidas, la Hermandad Blanca, la Wicca, el Tarot, la Mitología, la Cábala, la Alquimia. Aunque dispares, para mí estos temas siempre han estado relacionados entre sí. Todos tienen un componente enorme de simbolismo, además de una muy cómoda lejanía histórica. Quizás sea eso lo que más me atrae de ellos, el que pese a todas las teorías que podamos formular sobre sus inicios, estos nos están velados por los símbolos. Cada cultura ha dado un significado propio a cada símbolo. La misma serpiente que para los cristianos simboliza al demonio, para los orientales es símbolo de sabiduría y para los aztecas fue la imagen de su dios Quetzalcoatl*

Autor anónimo

### **EL AUGE DE LAS CREENCIAS HETERODOXAS Y LA CRISIS DEL ATEÍSMO**

La cita es de una anónima página web en la red en español. Por los otros datos que entrega, posiblemente fue escrita por una mujer de habla española, joven o adulta joven, liberal. Reiteradamente hemos encontrado discursos como este en nuestras investigaciones de campo y en diversos medios socioculturales. Sabemos que este tipo de planteos

\* Doctor en Sociología. Director del Instituto de Estudios Avanzados de la Universidad de Santiago de Chile.

pueden hallarse en variados estudios en América Latina y ciertamente circulan cientos de miles de discursos semejantes en la red.

Estamos en una época de cambios culturales en medio de los cuales las formas convencionales de creencias ceden paso a las formas heterodoxas, sincréticas y neomágicas. En un período de tránsito epocal, iniciando el nuevo milenio, las iglesias cristianas ven amenazada su tradicional hegemonía sobre el campo de las creencias y rituales, precisamente por discursos y prácticas que ellas califican de *neopaganismos*.

Pero no sólo eso. Adicionalmente, con la crisis de los grandes metarrelatos, de las utopías de los movimientos históricos que tuvieron tanta vigencia durante el siglo XX, el panorama religioso se ha visto sustancialmente modificado. Y una de las cuestiones fundamentales de este cambio es el agotamiento del paradigma *progresista* clásico que postulaba desde la Ilustración que lo religioso pertenece al mundo tradicional que debe necesariamente ser superado.

Desde la revolución cultural del Iluminismo, en el siglo XVIII, se identifican las tendencias *progresistas* con el libre pensamiento, el anticlericalismo y el ateísmo. Hoy, por el contrario, no sólo encontramos a personas de posiciones izquierdistas que declaran ser *muy religiosas*, sino también a derechistas que se dicen ateos. Si la figura de Camilo Torres a mitad de los sesenta fue un caso totalmente atípico, sorprendente y, por lo mismo, motivo de escándalo, todavía asombra –pero cada vez menos– que la presidenta del Partido Comunista Chileno, Gladys Marin, de dilatada trayectoria, un mes antes de su muerte por el cáncer que la aquejaba, en marzo de 2005 declarase que, estando por cierto muy alejada de la Iglesia, toda su vida había sido devota de la Virgen de Andacollo, una tradicional devoción de catolicismo popular del norte chileno.

Vivimos una época de grandes transformaciones, en la que junto con el incremento exponencial de los flujos de información –gracias a las nuevas tecnologías de la información y la comunicación (NTIC)– las influencias de corrientes culturales y religiosas se han multiplicado crecientemente. En la actualidad, el sujeto religioso tiene muchas más oportunidades de escuchar doctrinas y prédicas, que emiten una gama muy variada de púlpitos, que las que tenía en esa época en la que sólo escuchaba la prédica dominical del familiar párroco de su pueblo o vecindario.

En investigaciones realizadas en América Latina, nos encontramos con sujetos religiosos que responden acerca de qué religión los identifica con frases como: “Todas las religiones me dan lo mismo, lo importante es creer en Dios, de quién depende la vida”; “Creo en el poder del Espíritu Santo y en la sanación”; “Creo en Dios, en Jesucristo, en la reencarnación y en el Tarot”; “Creo que Dios es una energía que está



en mí mismo y en el cosmos”; “La Iglesia y los curas me aburren”; “Yo soy católico a mi manera, me carga que me impongan cosas”.

Nuevas clases de autoidentificación surgen, como: “católico a mi manera”; “creyente a mi manera”; “creyente sin Iglesia”; “creyente y no practicante”; “*believer without belonging*”; además de las adhesiones a múltiples expresiones de Nuevos Movimientos Religiosos<sup>1</sup> en sociedades occidentales que van desde el *Hare Krishna*, el yoga tántrico, el budismo zen, hasta los cultos afroamericanos y la santería, pasando por las diversas formas de *New Age* y las más variadas tradiciones herméticas<sup>2</sup> –y esto en contextos históricos de cristiandad, de tradición católica o protestante, sin contar la revitalización de las diversas expresiones de religiones populares derivadas del cristianismo y sincretizadas con tradiciones indígenas o del folclore local.

Si realizamos una observación simple en Internet por medio del buscador Google<sup>3</sup> y marcamos la opción de obtener sólo páginas en español, encontramos que hay aproximadamente el siguiente número de páginas que mencionan los conceptos que se listan en el cuadro a continuación (Cuadro 1).

**Cuadro 1**  
Número de páginas web en español que mencionan conceptos religiosos/esotéricos objeto de este estudio

1	Otra vida	10.900.000
2	Nueva Era	7.590.000
3	Dios	6.800.000
4	Horóscopo	3.820.000
5	Santos	3.460.000
6	Jesucristo	3.142.000
7	Virgen María	2.970.000

1 La sociología llama Nuevos Movimientos Religiosos a la pléyade de expresiones en países occidentales, y especialmente en Latinoamérica, que no son católicas ni protestantes en el sentido clásico, sino que muchas de ellas son fruto de la propia historia religiosa de cada país –*camdomblé* y *umbanda* de Brasil, santería de Cuba, etc.– o bien importaciones de cultos orientales de tradición budista, taoísta o hinduista.

2 Existen variados estudios sobre toda la gama de fenómenos mencionados en América Latina y en otros continentes: Fortuny y De Mola (1999); Frigerio (1999); Baigent y Leigh (1999); Parker Gumucio (1999; 2002); Tavares Gomes (2000); Carozzi (2000); Inglehart y Baker (2000); Nestí (2002); Serajsadeh (2002); Cipriano (2003); Garrelli (2003); Guerreiro (2003); Hjelm (2003) y Lambert (2003).

3 Búsqueda realizada durante la primera semana de octubre de 2005, desde el sitio <www.google.cl>, solicitando búsqueda avanzada, frase exacta, idioma español. Se indica el número que el buscador arroja como resultado aproximado de páginas que contienen la palabra solicitada.

**Cuadro 1 [continuación]**

Número de páginas web en español que mencionan conceptos religiosos/esotéricos objeto de este estudio

8	Creencia	2.770.000
9	Astrología	2.610.000
10	Tarot	2.560.000
11	Diablo	2.530.000
12	Católico	2.490.000
13	Espíritu Santo	2.280.000
14	Biblia	2.090.000
15	Cristianismo	2.020.000
16	Fantasmas	1.810.000
17	Paraíso	1.800.000
18	Yoga	1.590.000
19	New Age	1.370.000
20	Esoterismo	1.290.000
21	Espíritus	1.080.000
22	Quetzalcoatl	862.000
23	Ovnis	763.000
24	Extraterrestres	524.000
25	Catolicismo	487.000
26	Satanás	442.000
27	Ánimas	432.000
28	Esotérico	427.000
29	Alquimia	392.000
30	Hechizos	362.000
31	Celtas	357.000
32	Reencarnación	306.000
33	Religión indígena	301.000
34	Ocultismo	268.000
35	Sanación	262.000
36	I Ching	256.000
37	Hierbas medicinales	215.000
38	Ateísmo	205.000
39	Masonería	201.000
40	Adivinación	193.000
41	Cábala	192.000
42	Templarios	185.000
43	Mitologías	160.000
44	Druidas	155.000
45	Chamán	143.000
46	Hermetismo	138.000

**Cuadro 1 [continuación]**  
 Número de páginas web en español que mencionan conceptos religiosos/esotéricos  
 objeto de este estudio

47	Machi	121.000
48	Hermanidad Blanca	109.000
49	Gnosis	104.000
50	Ufología	102.000
51	Chamanismo	95.700
52	Satanismo	88.800
53	Wicca	83.300
54	Quiromancia	79.500
55	Sanación manos	69.200
56	Almas del purgatorio	58.400
57	Agnosticismo	54.200
58	Brujerías	37.500
59	Maleficios	30.100
60	Francmasonería	25.400
61	Sahumerio	21.900
62	Raelianos	14.900
63	Animitas	847
64	No creencia	752
65	Yatiri	570
66	Increyente	372

Fuente: Elaboración propia.

Lo que hemos anotado de nuestro análisis de la web no es exhaustivo ni múltiple (sólo hemos empleado el buscador Google), ni acucioso, ya que debemos advertir que pueden existir muchas reiteraciones y/u omisiones y que no todas las páginas se refieren a los conceptos como fenómeno religioso: por ejemplo, *santos* puede ser mencionado como toponimia, *sanación* puede ser mencionado sólo como procedimiento médico (sin connotación religiosa) y *otra vida* o *paraíso* como mera realidad distinta secular referida a procesos imaginarios productores de realidades diferentes (pero sin referencia religiosa). Sin embargo, es importante destacar que todos esos conceptos, si bien pueden ser utilizados para denotar realidades seculares, tienen su origen y etimología en un campo conceptual religioso.

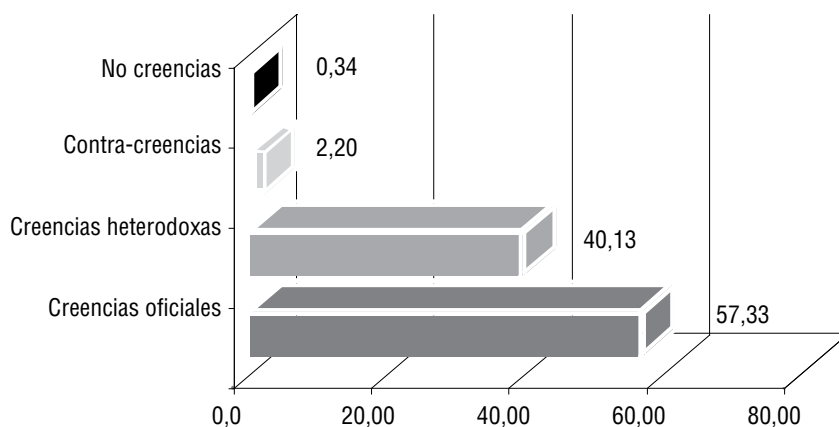
Observamos que, en el área del ciberespacio que corresponde al habla hispana –principalmente, aunque no exclusivamente, Hispanoamérica–, como es natural a un área en la que se concentra más de la mitad de la población católica del mundo (un 57%), se obtienen

páginas que mencionan conceptos vinculados a creencias oficiales: Dios, Jesucristo, Espíritu Santo, Virgen María, Biblia, santos, Paraíso, otra vida, etcétera.

Pero no deja de ser indicativo que más de un 40% mencionan conceptos vinculados a creencias no oficiales, creencias heterodoxas para el campo religioso cristiano de Iberoamérica: Nueva Era, ocultismo, hermetismo, etcétera.

**Gráfico 1**

Páginas web en español que contienen creencias



Fuente: Elaboración propia en base a datos obtenidos del buscador Google.

Las contra-creencias (2,2%) vinculadas al espiritismo, el satanismo, a la magia negra, etc., no aparecen tan extendidas como suele difundir la prensa estigmatizadora de estos fenómenos.

Con todo, es importante destacar la baja cantidad que surge de páginas web que aluden a conceptos vinculados al ateísmo y la no creencia (sólo un escasísimo 0,34%). Ello obedece ciertamente a la ubicación de este tema en la cultura contemporánea. Mucho se ha debatido acerca del declive de la *secularización* en sentido clásico y el llamado *retorno de lo sagrado* en las sociedades que inician el siglo XXI. Pero no se ha llamado suficientemente la atención acerca de las vinculaciones del cambio geopolítico desde fines de los años ochenta y el cambio en las condiciones de producción simbólico-religiosa.

En efecto, el ateísmo sufre una crisis mucho más grave que la que afecta a cualquiera de todas las religiones en el mundo actual. Ello no significa que no existan y se reproduzcan fenómenos asociados al

rechazo de las creencias religiosas, pero tales posturas ya no se encuentran indisolublemente ligadas a ideologías sistemáticas. Precisamente, aquellas ideologías en las cuales el ateísmo se basaba están en descrédito y/o bancarota: el cientificismo materialista-positivista y la versión dogmática y mecanicista del marxismo-leninismo.

Ambas corrientes de pensamiento, que postulaban un conjunto de cuestiones radicalmente críticas relativas a lo absoluto, a la cosmogonía, en definitiva, a los fundamentos de la fe religiosa, están ahora sobrepasadas por los acontecimientos históricos: desde Einstein y Nils Bohr, con la relativización de la mecánica clásica como fundamento epistemológico de la ciencia, el positivismo y el materialismo han perdido toda vigencia teórica y su subsistencia está siendo permanentemente cuestionada. Las revoluciones epistemológicas del siglo XX han dado paso a nuevos paradigmas, en los que el ateísmo ya no tiene la certeza de una fundamentación absoluta. Por otra parte, el derrumbe del Muro de Berlín, en 1989, no sólo implicó el derrumbe del sistema soviético con todas sus consecuencias a nivel de la geopolítica mundial, sino que además fue el derrumbe definitivo de la ideología del marxismo-leninismo ateo en su versión dogmática y soviética, y, con ella, del fundamento para ese tipo de filosofía materialista. Es cierto que en China, Cuba y en unos cuantos países subsiste oficialmente el marxismo, pero sabemos que las posturas dogmáticas respecto al ateísmo han cedido paso a posturas más flexibles. En China se observa una política de compromisos y relativa apertura en este campo, aun cuando no sin dificultades, en tanto que en Cuba tuvo lugar un giro radical a principios de los noventa (plasmado en el IV Congreso del PCC en 1991 y la Reforma Constitucional de 1992), que ejerció un efecto importante, rápido y bastante visible en el redimensionamiento de la espiritualidad religiosa en el contexto de la sociedad cubana contemporánea.

En otras palabras, el ateísmo sistemático y antirreligioso se bate en retirada, y lo que deja en el campo de la batalla ideológica es un conjunto de posturas escépticas, agnósticas, todas ellas dubitativas, vacilantes y, en todo caso, posturas en búsqueda de nuevas respuestas a sus renovados interrogantes sobre el sentido de la vida, del cosmos y de la historia. Posturas a medio camino entre la negación y la duda, entre el nihilismo y el existencialismo, pero ya no enteramente volcadas a la negación absoluta de lo sobrenatural y el misterio.

Hoy lo que predomina es la creencia en un conjunto abigarrado de fenómenos sobrenaturales o extraordinarios, que van desde las creencias clásicas del catecismo cristiano: Dios, Espíritu Santo, Jesucristo, Virgen María, hasta las creencias más heterodoxas como la ufoloía, la quiromancia y la astrología.

En una investigación en curso en Chile, con una muestra estadística de todos los estudiantes universitarios del Consejo de Rectores (que agrupa a las 25 universidades llamadas *tradicional*es, las más importantes del país), tenemos que los estudiantes creen en las siguientes cuestiones (Cuadro 2).

**Cuadro 2**

Chile. Creencia de estudiantes universitarios (pregrado, 17 a 26 años, 3.603 casos) (en %)

Creencia	Porcentaje de estudiantes
Jesucristo	86,0
Dios	85,9
Otra vida	77,4
Espíritu Santo	73,7
Biblia	73,4
Extraterrestres	69,5
Virgen María	69,4
Yoga	68,1
Paraíso	64,8
Hierbas	64,4
Santos	64,2
Espíritus	64,1
Diablo	57,2
Reencarnación	51,2
Astrología	50,4
Sanación por manos	44,8
Fantasmas	44,6
Maleficios	43,4
Almas del Purgatorio	43,2
Brujerías	43,0
Machi	41,4
Animitas	36,3
Tarot	36,1
Sahumerio	33,6
Horóscopo	32,3
Quiromancia	30,9
Adivinación	30,7
I Ching	30,6
Gnosis	28,9

Fuente: Parker Gumucio (2006).

Lo asombroso es que se trata de las elites más educadas, y por tanto aquellas que los supuestos clásicos de la Ilustración considerarían se encuentran más próximas a la ciencia y más alejadas de las *supersticiones*. Como podemos apreciar, no es así.

## **EL SUJETO RELIGIOSO HETERODOXO Y SU AUTOPRODUCCIÓN SIMBÓLICA**

Lo que llama ahora la atención en estas nuevas formas de creencias no oficiales, religiosas, semi-religiosas, espirituales o simplemente extrasociales es que obedecen no a una prédica sistemática y constante de agentes religiosos especializados, tampoco a la simple y temprana socialización religiosa de personas nacidas en una determinada cultura religiosa (católica o protestante), sino que son el resultado de la particular forma en que las personas del pueblo interpretan, reinterpretan, innovan y gestan nuevas creencias sincréticas a partir de los discursos y tradiciones que encuentran a su disposición en diversos medios.

De esta manera, se va constituyendo un verdadero *Corpus Hermeticum* que, precisamente porque no obedece a ortodoxia ninguna, es un corpus totalmente abierto y flexible y tolera las más variadas combinaciones. Un somero análisis de los discursos en la red nos indica que no resulta contradictorio combinar discursos que contienen elementos de dogmas cristianos con esoterismos que nos hablan, por ejemplo, de los Templarios, los Druidas, la Hermandad Blanca o la Wicca<sup>4</sup>.

Volviendo a nuestro discurso esotérico inicial, ¿cuál o cuáles cuerpos de creencias son mencionados allí? Aquí nos valemos de la metodología del análisis semántico (Greimas, 1976) para profundizar en la peculiar forma en que se construye el discurso sobre lo esotérico en medios crecientes en América Latina, esto es, el *ser creyente a mi manera*.

## **ANÁLISIS SEMÁNTICO**

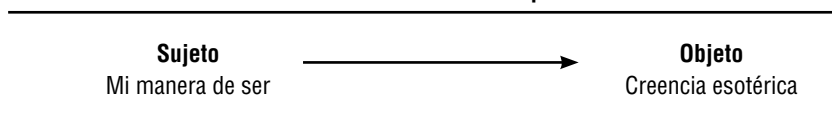
Si realizamos un análisis semántico del discurso que hemos reproducido inicialmente, tenemos que claramente hay un sujeto en busca de un objeto, la persona del género femenino que enuncia en primera persona singular, que declara sentirse atraída por lo esotérico (el objeto de búsqueda) y cuya autorreferencia calificativa central es “mi manera de ser”. Se expresa desde un yo definido como “mi manera de ser”, un yo definido no por el estado (el ser) sino por la modalidad preformativa (mi manera de ser); “dispuesta en todo momento a

---

4 La Wicca es un conjunto de creencias neopaganas que surgen a la luz pública en la década del cincuenta, con Gerald Gardner, supuestamente basadas en tradiciones celtas transmitidas en forma oral y recuperando rituales y tradiciones medievales del culto de las “brujas”.

cambiar de idea y de opinión”: un yo-ser en constante dinamismo, en un proceso constante de transformación espacio-temporal, en contraposición semántica a todo fijismo, a lo estático del ser abstracto.

**Relato fundamental de búsqueda**



Por lo mismo, las cualificaciones de “la manera de ser” del sujeto son: experiencia y “vueltas de la vida”. Así la *manera* (o modalidad del ser) está condicionada por la experiencia o las “vueltas que me deja dar la vida”. En la estructura paradigmática del texto, debe decodificarse el opuesto semántico de *experiencia* como *doctrina*, con su correlato *vida sin vueltas*, en otras palabras: vida lineal, sin cambios, aburrida, no atractiva, repugnante. Esto es, en referencia al cuadrado semiótico que se forma por estos cuatro conceptos: los opuestos experiencia vs. doctrina están mutuamente implicados por vida cambiante vs. vida lineal, respectivamente. Lo que dicho en otros términos asocia connotativamente doctrina a lo estático y absolutamente carente de interés.

**Sujeto: Experiencia de vida**

Dispuesta en todo momento a cambiar de idea y de opinión		
manera de ser		
experiencias	vs	la doctrina
vueltas de la vida		vida lineal

En cuanto al objeto, tenemos que el esoterismo está desplegado semánticamente en el sintagma “todos tienen un componente enorme de simbolismo”, en referencia a las creencias esotéricas mencionadas (Hermandad Blanca, Templarios, Wicca, etc.). Ahora bien, las cualificaciones de *simbolismo* están dadas precisamente por la multiplicidad de significados: “cada cultura ha dado un significado propio a cada símbolo”. Por ello, los símbolos se contraponen semánticamente a *teorías*, los símbolos velan los inicios a la teoría: “pese a todas las teorías



que podamos formular sobre sus inicios, estos nos están velados por los símbolos”. *Inicio*, el origen del simbolismo está encubierto para la teoría, que por ello se viene a oponer a simbolismo. Simbolismo vs. teoría, donde las implicaciones connotativas de cada uno son: multiplicidad de significados (símbolos) vs. unicidad de contenido (teoría). En otras palabras, toda teoría encubre significados porque ofrece una sola y única interpretación; los símbolos abren el significado y posibilitan lecturas múltiples. Aquí se cierra el primer círculo de esta hermenéutica. La doctrina es teoría y es ortodoxia: vida lineal, aburrida, sin sentido, alejada de la experiencia, de la vida misma que constantemente cambia. Los símbolos están pletóricos de significados, lo que permite un cambio constante (de símbolos o, mejor aún, de las interpretaciones del mismo símbolo).

#### Objeto: importancia de símbolos

---

multiplicidad de interpretaciones	SÍMBOLOS	→	Desconocido	
vs	vs		Esotérico	atracción
unicidad de contenido	TEORÍAS	→	vs	
			Exotérico	repulsión
			Público	
			Conocido	

---

Ahora bien, hay un eje semántico de conocimiento referido a los símbolos que son objeto de deseo: los símbolos son esotéricos (lo que se contrapone semánticamente a exotéricos). Que sean esotéricos –es decir, conocimiento oculto para iniciados– quiere decir que son misteriosos, desconocidos, velados para el grueso del público: se oponen al conocimiento abierto y público. El eje del conocimiento compuesto por conocido vs. desconocido se refiere a una verdad oculta: *los inicios*. De aquí que los fieles sean los *iniciados* en los misterios. Hemos visto cómo en el cuadrado semiótico anterior el simbolismo oculta a la teoría lo que la teoría, por sí misma, no es capaz de ver. Precisamente porque la *teoría-doctrina* es de dominio público (exotérica), es incapaz de profundizar en el *inicio* que el simbolismo revela con su carga polisémica.

Aquí se cierra el segundo círculo de esta hermenéutica: si la teoría-doctrina es unicidad y vida lineal (inamovible = muerta), entonces es incapaz de penetrar en los *inicios* y menos puede dar sentido a la *vida-experiencia* (cambio, multiplicidad, significados diversos). Por ello, “me siento atraída por lo esotérico”: la atracción, el deseo del objeto, surge precisamen-

te porque en ese polo semántico se afirma la posibilidad de la vida vs. la muerte que encierra la doctrina. Historizando este eje semántico, diríamos que la doctrina religiosa oficial, la ortodoxia, es rechazada no por ser una interpretación teórica y única de la realidad y del sentido de la vida, sino porque representa una alternativa que conduce hacia lo estático, lo quieto, hacia el silencio que sólo se encuentra en la negación de la vida misma.

### Selección: sincretismo vs. ortodoxia

NO	vs	SÍ
línea trillada		escoger de muchos sitios
tendencia concreta		empanada mental

Por otra parte, el discurso enuncia otro eje semántico, esta vez referido a la relación entre el sujeto y el objeto: relación enunciada como *elección*. “Jamás he seguido una tendencia concreta [...] no me gusta seguir una línea ya trillada” se contrapone semánticamente a “me encanta ir cogiendo poquitos de muchos sitios, y sola hacerme una empanada mental con cada concepto”. Esto es *línea trillada*, linealidad (recordemos que el opuesto de “experiencia de vida” es “vida lineal”) ya conocida, convencional, tradicional, vs. “coger poquito de muchos sitios”, es decir, un proceso de selección permanente entre múltiples ofertas. De esta manera, el sujeto opta constantemente por una diversidad de objetos esotéricos. El supuesto connotado es la libertad del sujeto para optar y la multiplicad de ofertas que encuentra disponibles para orientar su selección cambiante. Por otra parte, el otro eje semántico que devela la estructura paradigmática del discurso es *tendencia concreta vs. empanada mental*, donde *tendencia concreta* connota línea de pensamiento que tiene una orientación específica y definida y práctica (orientada a la ética de la conducta), que se contrapone semánticamente a *empanada mental*, que denotativamente es un tipo de alimento preparado que combina en un recubierto de masa muchos componentes alimenticios diversos, pero que, como el discurso afirma que es *mental*, refiere a un conjunto de elementos significativos (simbólicos) recubiertos y articulados en diversas formas y cuya finalidad es alimentar a la mente. Ahora bien, la construcción de este *objeto* esotérico no viene dada por el formato externo desde su fuente, sino que es autoproducción del propio sujeto: “me encanta [...] sola hacerme una empanada mental”.

Los teóricos del consumo religioso dirían: producto “a la carta” autogenerado por el cliente. El enfoque teórico que queremos proponer

dice en cambio: creatividad del sujeto religioso que combina, bajo sus propias formas, simbolismos diversos, disponible en un campo religioso muy plural, en una síntesis propia – eminentemente sincrética –, un sentido que *alimenta*, esto es, que hace sentido real y satisface necesidades de la vida real del sujeto.

### Eje consecuencial: Ética no responsable

cómodo	vs	interpelante
lejanía histórica	vs	proximidad histórica

Un último eje de sentido: toda esta búsqueda de lo esotérico (objeto) por parte del sujeto religioso (en búsqueda y cambio permanente) se da en términos consecuenciales en un plano de distanciamiento de la contingencia histórica. Los simbolismos esotéricos atraen porque tienen una “muy cómoda lejanía histórica”. Es decir, el eje se construye sobre la base de *lejanía histórica* (carga positiva) vs. proximidad histórica (carga negativa). Adjetivado respectivamente por *cómoda* vs. incómoda. La proximidad histórica denota involucramiento en los hechos históricos, cercanía de interacción, compromiso subjetivo (y ético). Lejanía denota distanciamiento del hecho y por lo mismo falta de compromiso, indiferencia de involucramiento actitudinal y ético-social. Si se quiere, *objetividad* pero no necesariamente en el sentido epistemológico, sino más bien en el sentido normativo. No se trata del plano del conocimiento porque, de hecho, los simbolismos, por muy alejados que estén en el tiempo-espacio histórico, provocan, como dice el propio discurso, atracción y evocan vivencias y experiencias subjetivas, esto es, lo más lejano de la “verdad objetiva” positivista. Por el contrario, de lo que se trata es de alejarse de toda ortodoxia religiosa; y es consabida la implicancia ética del discurso religioso oficial. Lo esotérico está distante históricamente porque su simbolismo es ajeno a los códigos de la modernidad tecnificada (se trata en muchos casos de simbolismos con componentes místéricos y mágicos), pero también está alejado desde el punto de vista de los cánones éticos y morales imperantes en la cultura oficial. En ese sentido, los códigos esotéricos contemporáneos son una forma de disidencia religiosa respecto a lo oficial en el campo religioso y cultural. Una forma de contracultura que conlleva una subversión ética (simbólica) del orden moral imperante.

La evaluación de su atracción está dada por su *comodidad*, precisamente porque no molestan, no imponen normas, no determinan una

recta conducta a seguir; dejan libres las opciones éticas y axiológicas en una gama abierta de posibilidades.

En síntesis, se trata de un sujeto religioso en busca de esoterismos (objeto) porque busca apartarse de signos impuestos teórica y normativamente por una ortodoxia; porque busca simbolismos complejos (arcanos, místéricos), que sean evocativos de múltiples lecturas, que provean pistas de cosmologías alejadas de los discursos convencionales y oficiales, que abran nuevas realidades –realidad que el propio sujeto construye creativa, significativa y sincréticamente– para solazarse en la atracción de lo simbólico, lo oculto y aquello que es sólo para iniciados, frente a la materialidad de la vida diaria (la materialidad del trabajo y el consumo), la linealidad de los relatos oficiales (carentes de vida), las exigencias de un compromiso histórico (y por ende político) y el exceso de información bombardeado día a día por las NTIC.

## **LÍNEAS DE INTERPRETACIÓN TEÓRICA DEL FENÓMENO EN CUESTIÓN**

### **CONDICIONES DE PRODUCCIÓN: LA CREATIVIDAD DEL SUJETO RELIGIOSO Y LOS SINCRETISMOS**

El análisis desde el punto de vista del sujeto religioso (actores sociales que producen símbolos y rituales religiosos) parte del supuesto de que todos los *fieles* no son sino *laicos*, es decir, legos respecto a los conocimientos especializados de lo religioso. Pero ellos no son inertes consumidores de contenidos y rituales: son sujetos que en el marco de sus inquietudes existenciales, que emergen de la vida cotidiana y de sus preocupaciones de vida, están, mediatizados por el sentido común y el lenguaje de la vida cotidiana, en un constante proceso de *semantización* (simbolización y resimbolización). Este proceso implica producción de significaciones religiosas *a su manera*, es decir, con los elementos y herramientas que les permiten sus ámbitos y posiciones de acción colectiva determinada (estructura social y cultural, estratificación, historia y tradición cultural y religiosa, escolarización, integración a cultura informática y audiovisual actual, en fin, capacidad creativa e imaginativa idiosincrásica). “Todos los hombres son intelectuales” había afirmado Gramsci (1977) refiriéndose al hecho de que, más allá de las hegemonías intelectuales y morales, los sujetos tienen capacidad crítica y creativa que posibilita –en coyunturas y condiciones favorables– que elaboren perspectivas contrahegemónicas.

Es cierto que la cultura de principios del siglo XXI ha ido supe-  
rando muchos elementos de lo que hasta ahora la historia de Occidente  
ha conocido como *modernidad*. Hay una tendencia a la complejidad y a  
la fragmentación, como lo han puesto de relieve los teóricos posmoder-  
nos (Lyon, 1996). Pero a diferencia de la interpretación posmodernista,  
que observa al sujeto como disuelto en una maraña de significaciones

barrocas, la fragmentación y atomización percibidas en cuanto al fenómeno religioso hablan de una relación con una creatividad religiosa de los laicos que desborda o supera las normativas y coerciones institucionales (eclesiales o de agentes religiosos especializados), lo que abre el abanico de posibilidad de alternativas religiosas y sincretismos.

Lo anterior nos lleva a afirmar que si se habla de una *religión posmoderna* es a condición de no entender que estamos renunciando a la teoría del sujeto y es sólo para recalcar el hecho de que las complejidades de combinatorias en cuanto a los sentidos, significados, prácticas religiosas son hoy mucho mayores dada la tendencia a la porosidad de los márgenes que establece una sociedad de la información que funciona en redes y va socavando las jerarquías definidas.

La cuestión a resolver aquí no es acerca del tipo de mensaje que los sacerdotes, iglesias y movimientos religiosos tratan de comunicar a los fieles y cuáles son los remedios materiales y espirituales que ofrecen para satisfacer sus necesidades. La cuestión inversa es: ¿qué tipo de necesidades espirituales de los fieles generan prácticas de producción simbólico-religiosa-mágica y desencadenan procesos de creatividad e imaginación que van más allá de los cauces que los sacerdotes, iglesias y movimientos han establecido para canalizarlos de manera oficial y canónica?

Las teorías del mercado religioso se contentan con afirmar que estamos ante procesos de *tome, escoja y mezcle* (*pick and mix religion*). Pero el proceso no parece ser reductible a la teoría del consumidor clásica, y por lo mismo no puede ser comprendido por la teoría de la elección racional (*rational choice theory*), tan propia de los marcos teóricos y epistemológicos liberales y anglosajones (Bruce, 2000). La situación latinoamericana nos muestra una realidad distinta que reclama aproximaciones teórico-conceptuales diversas.

La gente está usando la religión para darle sentido al aparente vacío de los modernos estilos de vida de la sociedad de consumo. Pero la gente latina está también empleando los simbolismos religiosos para expresar alegría y tristeza, o como terapia para subsanar la sofocante y estresante vida urbana y sus contradicciones socioculturales en el capitalismo latinoamericano reciente.

En todo caso, los fieles no están simplemente escogiendo y mezclando religiones. Lo que de veras están haciendo es reinventando sus *propias* formas de religión<sup>5</sup>.

---

5 A veces, una práctica religiosa puede tener participantes pero no demandar lealtad nominal. Mucha gente participa activamente en tradiciones religiosas como el zen, el yoga, la brujería, el espiritualismo o la cientología, y más que en otra iglesia o religión, y todavía se identifican a sí mismos como católicos, bautistas o judíos. Incluso muchas de esas personas pueden comprenderse como teniendo doble afiliación religiosa –fenómeno bastante común en contextos no occidentales como Asia, donde es posible ser *shintó* a la

La ciencia moderna ha respondido una cantidad de preguntas acerca del misterio que envolvía la existencia humana, pero iniciando el siglo XXI está claro que ha dejado una serie de interrogantes sin contestar e incluso está abriendo nuevos problemas y levantando otras áreas de inquietud. Por otra parte, es previsible que en el futuro próximo viviremos en una sociedad mucho más tecnificada, pero ya no con máquinas como en la era industrial, sino con complejos sistemas de robótica, bioinformática y audiovisuales. Sistemas integrales estos que son mucho más *amigables* (para usar un término informático) con los sistemas de creencias mágico-religiosas que las máquinas y sus paradigmas mecanicistas.

A nivel de la racionalidad de los actores, la orientación hacia el control técnico-mecánico de la realidad está cediendo frente al control técnico-simbólico, así como en la esfera religiosa la orientación hacia el control simbólico-racional institucional (propio de las grandes religiones oficiales instituidas) está cediendo frente al control simbólico-emocional-ritual corporal de la variedad de redes religiosas y mágico-religiosas alternativas, concurrentes o sincretizadas con respecto a las religiones oficiales (la *New Age*, por ejemplo).

Ahora bien, es importante anotar que el control simbólico-racional de las religiones oficiales era estructuralmente homologable al dominio técnico-mecánico propio de la ciencia-técnica de la era industrial. En cambio, la búsqueda del dominio simbólico-emocional-ritual es estructuralmente compatible y complementaria con el dominio técnico-simbólico propio de las NTIC.

Cuando el discurso de la religión institucional-oficial se ha transformado en un macrorrelato en crisis, y cuando sus rituales se han hecho abstractos, se han rutinizado, formalizado y han perdido su sentido sacrificial y su carisma original, entonces los rituales sacrificiales presentes explícita o implícitamente en las peregrinaciones, ex votos y promesas del catolicismo popular, tanto como los rituales sacrificiales y/o carismáticos de los cultos pentecostales o afroamericanos, están disponibles.

Y para las capas medias y elites intelectuales que buscan un sentido a los acontecimientos y que están sumergidas en un mundo en rápida mutación e incertidumbre, están disponibles los macrorrelatos (ya no con pretensiones de hegemonía societal como los de la religión oficial) de las corrientes herméticas, ocultistas y/o mágicas, muchas veces sincretizados con nuevas mitologías pseudocientíficas o futuristas y con cosmovisiones holísticas como la ecología, el naturismo y los orientalismos. Todos ellos macrorrelatos sincréticos, nuevo *Corpus*

---

vez que budista, o confuciano y taoísta, etc. En América Latina, muchos creyentes *populares* se dicen formalmente católicos, pero también practican una serie de cultos que van desde el vudú, santería o umbanda hasta formas de chamanismo indígena.

*Hermeticum* posmoderno, que es contracultura, tanto del cientificismo racionalista ya superado como de los dogmatismos teológicos, éticos y doctrinarios de las iglesias cristianas históricas.

En el marco de la creciente importancia del mercado como factor de regulación de las relaciones sociales –capitalismo globalizado del siglo XXI–, las diversas formas de expresión de *religiones posmodernas* generan espacios de acomodo con las pautas materialistas, individualistas y darwinianas de la sociedad de consumo actual. Muchas de sus expresiones, precisamente cuando no se preocupan de las ortodoxias y sus pautas normativo-morales y cuando estimulan un *ethos* orientado hacia el aquí y ahora compatible con el hedonismo del consumo, generan posibilidades de elección libérrimas sin establecer cortapisas o controles sociales, todo lo cual refuerza una cultura neoliberal y globalizante. Adicionalmente, como hemos visto en el análisis de nuestro discurso esotérico, la atracción por lo iniciático va de la mano con la aversión a lo ético y al compromiso histórico y político. Este descompromiso –nueva forma de alienación del sujeto esotérico– acompaña los procesos de integración acrítica en la sociedad de consumo.

Pero no todas las producciones neorreligiosas inducen al conformismo y al refuerzo del *statu quo*. Las hay que lo cuestionan. En efecto, algunas de sus producciones, en cambio, establecen otras pautas o criterios de juicio que por estar en contradicción con la cultura oficial dominante pasan a ser manifestaciones de contraculturas que resisten procesos de modernización capitalista destructivos de convivencia y equidad. Tal es el caso de formas religiosas heterodoxas que toman elementos ecologistas, o bien feministas o indigenistas, o simplemente que reivindican una visión holística íntegra o formas de espiritualidad reñidas con el materialismo y el consumismo que invaden la sociedad actual.

## **LA CREATIVIDAD DE LA PRODUCCIÓN SIMBÓLICA**

Puede parecer una perogrullada reiterar la importancia del simbolismo en la construcción de los fenómenos religiosos. Pero, si bien entre religión y simbolismo se establece siempre una relación de cuasi sinonimia, no siempre se define con claridad aquello que designamos como simbolismo. Y sabemos que este término remite a una doble complejidad: la de su propia definición conceptual y la de su referente real, porque ambos son polisémicos.

La noción especulativa del símbolo en Ricoeur (1975) tiene que ver con la expresión de Kant de que *el símbolo da que pensar*, y ello ocurre porque todo símbolo es susceptible de múltiples significaciones. El simbolismo posee “dimensiones cósmicas, psíquicas y poéticas; en otras palabras, tiene un poder semántico que pone en movimiento el cosmos, la afectividad y los repliegues internos de la existencia y la ca-

pacidad del lenguaje de celebrarse” (Salas, 2005: 937). El simbolismo es lenguaje, pero lenguaje que se trasciende, signo que evoca y que remite a una realidad *otra* y distinta de la realidad primera de sus soportes, que son signos materiales con significados convencionales y concretos.

El simbolismo es el uso sistemático o creativo de símbolos arbitrarios, como representaciones extraídas de conceptos y objetos y sus relaciones diferenciales, al definir contextos distintos y las delimitaciones de sus condiciones. En un contexto estrecho, el simbolismo es el ícono que lleva significados convencionales acotados y particulares. En un contexto amplio, el aquí y ahora del aspecto literal está amplificado significativamente por la gama de referenciales definidas por el cambio de contextos que implican lecturas distintas de los sujetos y de sus contextos. En este sentido, el simbolismo refiere a una manera de representar los signos de forma abstracta y evocativa en lugar de sus propiedades literales, posibilitando una interpretación más amplia de sus significados, sobre la base de la gama de posibilidades que permiten sus representaciones más literales.

Por ello, el simbolismo no es sólo texto o textura, sentido textualizado, sino que “es una forma de abrirse a una realidad; en este sentido, el proceso semántico del simbolismo constituye una de las capas más fundamentales de las redes significativas de la cultura, es a partir de aquel que se articula esta” (Salas, 2005: 937).

En una sociedad de la información, sobre la base de un público con niveles crecientes de escolaridad<sup>6</sup>, el riesgo no es estar al margen de los flujos de información, sino la sobresaturación que las NTIC provocan. En este contexto donde las imágenes, los mensajes, los signos y lenguajes se multiplican sobreestimulando los sentidos humanos, la búsqueda de *símbolos* que además de traer *novedad* (novedad escondida como en los esoterismos) tienen la virtud de entregar respuestas (cosmológicas) y al mismo tiempo provocar excitación y dramatismo (las narrativas mistericas) será privilegiada por aquellos que se sienten abrumados por respuestas ya hechas (doctrinales) y por la imposición de mensajes normativos que operan impositivamente (discursos morales).

La gran ventaja comparativa de los simbolismos es precisamente esa doble posibilidad de *abrir nuevos mundos* y a la vez alejar de la responsabilidad del mundo presente. En este sentido, el simbolismo debe ser analizado en lo que pueda tener de ideología –que no siempre– porque su historicidad no está ajena al uso intencional que recubra

---

<sup>6</sup> La tasa de analfabetismo de América Latina se ha reducido del 18,5% en 1980 al 12,7% en el año 2000, según datos de la CEPAL. La tasa bruta de matrícula en el nivel primario se ha mantenido en el 100% desde 1980 y la de nivel secundario pasó del 48 al 65% entre 1980 y 2000 (Muñoz Izquierdo y Márquez, 2000).



contradicciones o evite enfrentar los conflictos derivados del abuso, la violencia, la injusticia o la dominación histórica y social que de hecho se desarrolla en la vida social de quienes son los neofieles de esos hermetismos. Así como existe la polisemia del simbolismo, también esta puede, en ocasiones (que habrá que analizar en sus particularidades concretas), ser vehículo de resistencia, de reclamo o de irreverencia hacia los poderes establecidos o las ortodoxias dominantes.

El simbolismo es producto de la creatividad y al mismo tiempo estimula la propia creatividad simbólica de sus lectores. Pero, no bien genera nuevas realidades, dichas realidades –que posibilitan escapar del mundo de la vida cotidiana, material y consumista– pueden volverse satisfactores de anhelos de emancipación verdadera o de emancipaciones efímeras que no hacen sino reintegrar al individuo de nuevo en el sistema del cual ha pretendido escapar.

Muchas veces el simbolismo esotérico y hermético corre en paralelo con el mundo de la vida real, y en ese sentido no lo toca, ni lo cuestiona: muchos neopaganismos *posmodernos* pueden ser así formas simbólico-ideológicas de producciones religiosas que coexisten con el fetichismo de las mercancías en el mercado internacionalizado de la globalización. Ello lo saben las industrias culturales que promueven, por medio de sus productos audiovisuales, la reproducción e incluso la regeneración de narraciones mítico-simbólicas. La industria cultural, los canales de televisión criollos y transnacionales, el cine y la industria de la farándula local y/o hollywoodense no necesitan referirse en forma explícita directa a los esoterismos y misterios (aunque de hecho lo hacen, como por el canal Infinito); basta reforzar el fondo de las energías simbólicas latentes –por medio de productos como *Harry Potter*, *El Señor de los Anillos* o *La Guerra de las Galaxias*– y estimular así una creatividad siempre dispuesta a desencadenarse<sup>7</sup>.

Las creencias heterogéneas se producen y reproducen porque los simbolismos se producen y reproducen tanto de parte de los sujetos religiosos –la gente que produce sus propias formas de religión– como de parte de las grandes industrias de la cultura contemporánea que despojan esos simbolismos de connotaciones más profundas (o religiosas)<sup>8</sup>

---

7 Pueden citarse, por ejemplo, películas con tintes milenaristas como *El día final*, *Armageddon* o *El Día de la Independencia*, las tecno-mesiánicas como la trilogía de *Matrix* o las mesiánicas tipo Nueva Era como la *La Guerra de las Galaxias*, las orientalistas como *Siete años en el Tíbet*, etc. También el mundo del espectáculo, artistas cinematográficos y cantantes, lo mismo que científicos y humanistas, expresan sus nuevas formas religiosas: desde Tom Cruise como miembro de la Iglesia de la Cientología a Richard Gere como propagador del budismo, pasando por cantantes y también escritores desde Benítez a Coelho y de Fritjof Capra a Tony de Mello.

8 Por lo mismo, muchos escritos desde las iglesias instituidas rechazan estas formas religioso-mágicas como *neopaganismo* o *espiritualidad light*, con algo de razón en la me-

pero cuya textura simbólica es susceptible de nuevas reinterpretaciones simbólico-religiosas.

Cuando uno entra a las librerías en las grandes capitales de América Latina, se encuentra con anaqueles repletos de literatura ocultista, *New Age* y esotérica. No deja de sorprender que ahora hasta en las pequeñas y modestas librerías en pueblos apartados nos encontramos con estantes que incluyen ese tipo de literatura. Y es que estas creencias se difunden y no sólo hacia la gente de *cultura letrada*. Estos discursos heterodoxos están penetrando masivamente a toda la población, y de ello son conscientes los grandes industriales de la literatura y el audiovisual de este género en el continente (e industriales transnacionales fuera de él).

### **INESTABILIDAD DE MÁRGENES Y FRONTERAS SIMBÓLICAS: TENUE, POROSO Y SUTIL LÍMITE ENTRE LA RELIGIÓN Y LA MAGIA**

Como expresáramos en otro trabajo, la comprensión de las mutaciones recientes del campo cultural y religioso del continente latinoamericano requería, a nuestro juicio, revisar ciertas categorías fundamentales del análisis sobre el fenómeno religioso. El concepto clave que destacábamos para la comprensión del contenido de muchas creencias religiosas populares e indígenas era el de *sanación-salvación*, referido a la acción reparadora –ritual, simbólico-práctica– de la salud del alma y la salud del cuerpo, en forma integral. Se trata de visiones holísticas que superan el dualismo histórico occidental alma/cuerpo tan presente en las teologías clásicas de inspiración paulina. Esta visión holística que supera dicotomías del pensamiento occidental invitaba a revisar precisamente la dicotomía sagrado/profano como una categoría de base de la sociología de la religión (Parker Gumucio, 1994).

En efecto, en la mayor parte de las expresiones religiosas de las capas y grupos mayoritarios del continente latinoamericano, en su catolicismo popular, en sus expresiones pentecostales o sus cultos afroamericanos, nos encontramos con una acción ritual propia de un sujeto que privilegia una racionalidad simbólico-emotiva donde lo corpóreo cumple un papel primordial, y que no distingue en forma tajante el ámbito sagrado del ámbito profano. Ello se encuentra muy presente en el ritual expresivo, expansivo, afectivo y emocional de los pentecostalismos y los cultos afroamericanos, tanto como en la diversidad de fiestas y peregrinaciones masivas de la religiosidad católica. Algo semejante ocurre con cierto número de rituales en los nuevos movimientos religiosos y por cierto con las diversas expresiones de algunas neo-magias de tipo esotérico, hermético u ocultista.

---

dida en que la industria cultural hace entrar estos *productos* en un circuito de mercancías cuya finalidad es incrementar utilidades y no satisfacer búsquedas de sentido.

En consecuencia, ahora que la magia recobra fuerza, se está borrando el límite que demarcaba la religión de la magia y ya la propia religión no puede ser identificada más en forma unívoca con la Iglesia. Queda claro que esta identificación acrítica entre religión e Iglesia (cuyo modelo eclesial es el del catolicismo y de los protestantismos históricos) es una forma occidental de analizar la religión, inserta en la tradición judeocristiana, surgida de la burocratización greco-romanizante de la Iglesia post-constantiniana, transmitida como experiencia hierocrática a la cristiandad medieval y de allí, desde la cristiandad ibérica, a la colonial iberoamericana.

Para un enfoque teórico pertinente al fenómeno religioso contemporáneo, es preciso superar el sesgo de los autores clásicos acerca de la magia. Tanto Durkheim (1968) como Mauss (1980) observan la práctica mágica como *inferior*, como forma *degradada* de religión, precisamente porque el punto de vista es desde la *oficialidad* de la religión-Iglesia. El riesgo de este enfoque radica en que se consagra una realidad valorativa: religión superior/magia inferior, como si fuese *-a priori-* una realidad sociológica. De lo que se trata es de aprehender el fenómeno en su verdadera dialéctica, sin asumir las prenociones del enfoque eclesiocéntrico y, por tanto, asumiendo una igualdad de condiciones valorativas entre la religión y la magia, para luego ver en la práctica histórica cómo se está dando esa relación dialéctica religión-magia.

El aporte weberiano nos facilita la tarea cuando entiende dicha relación desde el punto de vista de la dominación y la conquista: generalmente las iglesias y sus formas de dominación carismática se van a oponer a la magia, no porque esta sea naturalmente *inferior*, sino porque sus agentes tienen menos poder y quedan subordinados al poder hegemónico de las iglesias oficiales, permaneciendo sus prácticas relegadas a segunda categoría. Esta interpretación nos posibilita comprender el conflicto de la dinámica histórica en que los agentes de lo religioso-mágico (sacerdotes por una parte y magos por otra) luchan por las legitimidades sociales y la captación de fieles.

Pero el enfoque weberiano presenta a su vez otro problema, ya que no nos permite apreciar, desde el punto de vista de los sujetos religiosos, los simples fieles, la dinámica sincrética en su mentalidad religiosa. Es decir, a nivel de mentalidad religiosa, es posible comprender la coexistencia de éticas ascéticas junto a prácticas muy tradicionales, que para el observador aparecen como elementos en contradicción, pero que para el sujeto no lo son, en la medida en que la división de su campo de realidad en realidades múltiples tolera las acciones orientadas con diferentes finalidades en diferentes campos, espacios y momentos de su vida, dado que la finalidad última es la búsqueda de bienes de sanación-salvación por cualquier medio simbólico, ritual o ético dispo-

nible. El enfoque weberiano, por su énfasis en las conductas racionales de Occidente –al menos por su sesgo racionalista desde el punto de vista metodológico–, tiende a relegar a un segundo plano, a una necesaria subordinación, a las formas mágicas, privilegiando valóricamente (en forma tácita) a las formas occidentales de religión instituida.

Si al enfoque *objetivo*, esto es, desprovisto de prenociones (eclesiocéntricas y descalificadoras de la magia) acerca de la religión y la magia, se le agregan la idea de dominación histórica (no bajo el *a priori* de la evolución progresiva de racionalización) y el concepto de relación dialéctica, se encuentran entonces las herramientas conceptuales que posibilitan aproximarse al fenómeno de la compleja relación religión-magia en el mundo contemporáneo.

La reflexión de un teórico indio nos muestra que la India, y en general las tradiciones de Oriente, nos provee un buen ejemplo de que no es posible igualar religión a Iglesia, y que no pueden descalificarse a expresiones religiosas auténticas como si fuesen simplemente *magia*, y que desde un punto de vista empático son expresiones de una relación con los poderes trascendentes que se dan en otro marco de referencia cultural totalmente distinto al de la modernidad occidental. Siguiendo esta línea de razonamiento, debemos afirmar que sería inconducente, por ejemplo, considerar como *secta* (un concepto derivado del de Iglesia) a expresiones de religiones orientalistas en países occidentales, como de hecho a menudo se hace con movimientos como *Hare Krishna*.

Recordemos que la moderna antropología social, sin rechazar la distinción entre magia y religión, sólo le acuerda un valor tendencial. Firth (citado por Mercier, 1968) dirá que los elementos que habitualmente encontramos en la magia también pueden ser encontrados en la religión, y viceversa. Por ello, muchos antropólogos ya no insisten en la oposición entre magia y religión, sino mucho más en la posibilidad de complementación y continuidad entre ambos fenómenos. Para Benedict (citada por Mercier, 1968), por ejemplo, existe una amplia gama de técnicas de manipulación simbólica de lo sobrenatural que pueden ubicarse entre los dos polos de la *relación religiosa* y la *manipulación* mágica.

Esta autora nos recuerda que tal distinción, analizada en forma dinámica, nos permite descubrir cómo el proceso de secularización moderno se ha desarrollado más en desmedro de la religión que de la magia.

Este *continuum* entre religión y magia es reforzado por los códigos de la sociedad posindustrial. La racionalidad propia y nuclear de la sociedad industrial genera códigos excluyentes que tienden a la delimitación espacial y simbólica de la realidad, precisamente porque está centrada en la circulación y flujos de personas, bienes y servicios. Entidades estas que por su constitución física requieren de delimitaciones y fronteras espaciales.

La racionalidad propia y nuclear de la sociedad posindustrial, en cambio, genera códigos incluyentes y tolera la diversidad, precisamente porque está centrada en la circulación y los flujos de información, elementos relacionales que se articulan en redes, flujos y conexiones siempre virtuales.

Por ello, el *ethos* cultural de la sociedad industrial influye sobre el campo religioso en el sentido de reforzar la tendencia de esta a la delimitación de las fronteras institucionales y simbólicas entre las diversas expresiones religiosas. El esfuerzo por sobrepasar esas fronteras por medio del ecumenismo no es sino el reflejo de que dichas tendencias autorreferenciales y autocentradas existen como dinámica propia de los sistemas religiosos occidentales.

El *ethos* de la sociedad posindustrial y su subsecuente campo cultural, *posmoderno* en su sentido histórico, no filosófico, porque genera una multiplicidad de espacios y nodos donde convergen y se difunden redes, refuerza la tendencia a la disolución del campo religioso tal y como lo piensa la teoría neoweberiana de Bourdieu (1971), por ejemplo, y abre la posibilidad para una reconfiguración –no necesariamente cristalizada todavía en muchas sociedades en transición– de un espacio simbólico religioso que funciona sobre la base de la convergencia y difusión de elementos heterogéneos y por lo mismo tiende necesariamente al sincretismo. No es en absoluto accidental destacar el hecho de que el cristianismo, como religión occidental que se inspira en códigos patriarcalistas y monoteístas, está menos preparado para enfrentar y asumir este nuevo contexto cultural, y que, en cambio, las religiones africanas y orientales –o lo que de ellas se difunde en Occidente y en América Latina– y la matriz de las religiones indígenas y afroamericanas, precisamente porque sus estructuras significativas son politeístas o panteístas y de visión cósmica, son receptivas a componentes diversos y ofrecen un gran margen para cultos y rituales diferenciados integrados sincréticamente en las prácticas de los diversos grupos y comunidades.

De esta manera, la *racionalidad* propia de la sociedad de la información y de la comunicación posindustrial no sólo posibilita la difusión de códigos de modernidad avanzada que propician el sincretismo religioso y mágico, sino que además favorece el proceso de la desoccidentalización de la religión y especialmente del cristianismo.

La existencia de creencias heterodoxas ha sido una constante en la historia de las grandes religiones universales tales como el cristianismo, el judaísmo y el Islam. En la historia del cristianismo, desde las querellas en la época paulina, pasando por los nestorianos, arrianos, gnósticos, bogomilios, cátaros, valdenses, fraticellis, joaquinitas, husitas, viclefitas, jansenistas, guerras campesinas, guerras de religiones, brujerías, etc., y una serie de milenarismos, condenados como *paganismo*, *herejías* o

simplemente *brujerías* por el poder religioso inquisitorial de turno, estas creencias se dan en contextos de campos religiosos en los que no existe el concepto de *libertad religiosa*. Si bien en muchos períodos históricos diferentes religiones han convivido, y en muchos reinos cristianos se ha tolerado a musulmanes y judíos, y en muchos califatos musulmanes se ha tolerado a cristianos y judíos, no es menos cierto que siempre ha estado presente la amenaza de la exclusión y la marginalidad. En la sociedad globalizada que emerge en la época de post-Guerra Fría, la libertad religiosa se ha acentuado como un derecho humano a ser garantizado. En este contexto de reivindicaciones universales por la libertad de pensamiento y de expresión –las llamadas libertades culturales que definen, entre otras cosas, el ideario contemporáneo de la democracia–, en contextos de afirmación de estados laicos o secularizados, las iglesias van perdiendo el monopolio y/o control de la producción de bienes simbólicos y los simples fieles van ganando espacios en su autoproducción de formas religiosas.

### **LA LUCHA POR LAS IDENTIDADES EN EL MARCO DE LA DINÁMICA GLOBALIZADORA**

La apertura de los mercados, la mayor interdependencia financiera y comercial, la concentración económica transnacional, aquello que económicamente se llama la globalización, todo está produciendo una tendencia a la unificación. Pero este proceso encierra una dialéctica, dado que, al mismo tiempo que genera una tendencia a la homogeneización, despierta las energías y producciones culturales que buscan afirmar la diferencia, arraigada en las identidades y tradiciones locales. La unificación y la fragmentación aparecen así como el anverso y el reverso de un proceso único.

Se puede observar en la proliferación de microcomunidades (étnicas, culturales, religiosas, políticas) una reacción a la concentración económica transnacional que derriba fronteras tradicionales (de nación, etnia, cultura y religión) y amenaza así la soberanía de estos interlocutores locales. Nos encontramos frente a un proceso de respuesta a la nivelación en el terreno económico y a la uniformización técnica, que deja el campo abierto para el libre juego de las identidades como desahogo de las diferencias.

La identidad perdida por aquí se recupera por allá. El mundialismo sufrido suscita el particularismo deliberado, como antídoto a lo homogéneo. Los microespacios de la desposesión provocan un déficit de pertenencia que vienen a llenar los microespacios de soberanía [...] La producción de “lo local” no niega, entonces, la globalización, aquella es producida por esta (Debray, 1996: 65).

Las religiones mundiales y oficiales, como instancia de producción de sentido con vocación universal, ofrecen una excelente posibilidad de

volver a encontrar sentido a las tradiciones locales –grupales e incluso idiosincrásicas– en el nuevo marco de la globalización: la religión de *mis padres* en la que *yo nací* remite a la identidad básica y arraiga en un territorio simbólico seguro; pero, al mismo tiempo, dicha fe permite sentirse unido a una *comunidad universal*, iglesia global que contrarresta las amenazas de soberanía de la globalización técnico-económica. No obstante, al producir este sentido *glocal*, se genera una dinámica de producción de signos y símbolos “abierta”, ya que, al haber cesado las censuras canónicas fuertes<sup>9</sup>, se da pie a la creatividad simbólico-religiosa del simple creyente que se realiza en el sincretismo. Por ello, cada vez más encontraremos a los cristianos o creyentes *a mi manera* (ver Davie, 2004; Parker Gumucio, 2002; 2004): porque dicha afirmación de identidad religiosa heterodoxa funciona como interfase articuladora de mundos simbólicos diversos y al mismo tiempo complementarios (religión universal de referencia, tradición local y *autoproducción religiosa individual*) que permiten la afirmación de una identidad religiosa móvil, migrante y peregrina, pero al mismo tiempo una identidad que arraiga frente a las amenazas de la incertidumbre, la fragmentación y la uniformidad aplastante.

No sólo existen dimensiones intelectuales y de sentido cultural y político en estos nuevos fenómenos religiosos. Más allá de los movimientos religiosos, y de un enfoque *ilustrado* o *posmoderno* acerca de estos fenómenos, hay toda una corriente de transformaciones de las representaciones y prácticas de las masas que apunta a la reafirmación de las identidades personales y locales en contraposición a las tendencias a la homogeneización cultural de la industria cultural y el *ethos* consumista de la sociedad capitalista global.

## BIBLIOGRAFÍA

- Baigent, Michel y Leigh, Richard 1999 *El retorno de la magia* (Barcelona: Plaza y Janés).
- Bamat, Thomas y Wiest, Jean Paul 1999 *Popular catholicism in a world church* (Nueva York: Orbis).

---

<sup>9</sup> Aquí reside precisamente uno de los grandes desafíos que procuran asumir los aparatos eclesiales oficiales y/o hierocráticos (principalmente de tradición islámica, judía o cristiana): la reafirmación de sus autoridades sobre la producción del sentido y simbolismo religioso los lleva no sólo a acentuar sus dictados dogmáticos y doctrinarios, sino también a cerrar disciplinariamente las “lecturas” de textos, signos y ritos a fin de garantizar el monopolio sobre el saber y el rito sagrado, generando así lo que conocemos como tendencias al integrismo o al fundamentalismo religioso.

- Beyer, Peter 1998 "The modern emergence of religions and a global social system for religion" en *International Sociology*, Vol. 13, N° 2.
- Bourdieu, Pierre 1971 "Génesis et structure du champ religieux" en *Revue Française de Sociologie*, XII.
- Brooks III, John E. 2002 "The Durkheimians and the Fifth Section of the École Pratique des Hautes Études: an overview" en Idinopolus, Thomas A. y Wilson, Brian C. (eds.) *Reappraising Durkheim for the teaching of sociology of religion today* (Leiden: Brill).
- Bruce, S. 2000 *Choice and religion: a critique of rational choice theory* (Oxford: Oxford University Press).
- Carozzi, María Julia 2000 *Nueva era y terapias alternativas* (Buenos Aires: Universidad Católica Argentina).
- Castells, Manuel 1999 *La era de la información: economía, sociedad, cultura II* (México DF: Siglo XXI).
- Cipriano, Roberto 2003 "Invisible religion or diffused religion in Italy" en *Social Compass*, Vol. 50, N° 3.
- Davie, Grace 2004 "New approaches in the Sociology of Religion, a Western perspective" en *Social Compass*, Vol. 51, N° 1.
- Debray, Régis 1996 *El arcaísmo postmoderno* (Buenos Aires: Manantial).
- Dorraj, Manochehr 1999 "The crisis of modernity and religious revivalism: a comparative study of Islamic fundamentalism, Jewish fundamentalism and Liberation Theology" en *Social Compass*, Vol. 46, N° 2.
- Durkheim, Émile 1968 (1912) *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (París: PUF).
- Fortuny, Patricia y De Mola, Loret (coords.) 1999 *Creyentes y creencias en Guadalajara* (México DF: CONACULTA-INAH/CIESAS).
- Frigerio, Alejandro 1999 "El futuro de las religiones mágicas en Latinoamérica" en *Revista Ciencias Sociales y Religión*, Año 1, N° 1.
- Gardner, Gary 2003 "Engaging religion in the quest for a sustainable world" en Bright, Chris et al. *State of the World 2003* (Nueva York: The Worldwatch Institute).
- Garrelli, Franco 2003 "Italian youth and religion (survey data)", ISSR XXVII Conference, Religion and Generations, Turín, 21-25 de julio, mimeo.
- Gavilán, Enrique 1997 "Introducción, racionalidad y religión: el legado de Max Weber" en *Sociología de la Religión* (Madrid: Istmo).



- Giddens, Anthony 1999 "Religión" en *Sociología* (Madrid: Alianza).
- Giddens, Anthony 2000 *Un mundo desbocado* (Madrid: Taurus).
- Gramsci, Antonio 1977 *Gramsci dans le Texte* (París: Sociales).
- Greimas, J.A. 1976 *Semántica estructural* (Madrid: Gredos).
- Guerreiro, Silas 2003 *A magia existe?* (San Pablo: Paulus).
- Hjelm, Titus 2003 "Public resurgence of religion and the idea of pluralism in Finland", ISSR XXVII Conference, Religion and Generations, Turín, 21-25 de julio, mimeo.
- Inglehart, Ronald y Baker, Wayne E. 2000 "Modernization, cultural change, and the persistence of traditional values" en *American Sociological Review*, Vol. 65, febrero.
- Lambert, Yves 2003 "Young people confound the European religious exception", ISSR XXVII Conference, Religion and Generations, Turín, 21-25 de julio, mimeo.
- Lucá Trombetta, Pino 2003 "Sincretismo e mercato religioso" en *Rivista di Scienze Sociali della Religione*, Año XVIII, mayo-agosto.
- Lyon, David 1996 *Postmodernity* (Minneapolis: University of Minnesota Press).
- Mauss, Marcel 1980 *Sociologie et anthropologie* (París: PUF).
- Mercier, Paul 1968 "La conception du monde et de la société. La religion et la magie" en *Ethnologie générale. Encyclopédie de la Pléiade* (Brujas: Gallimard).
- Muñoz Izquierdo, Carlos y Márquez, Alejandro 2000 "Indicadores del desarrollo educativo en América Latina y de su impacto en los niveles de vida de la población" en *Revista Electrónica de Investigación Educativa*, Vol. 2, N° 2.
- Nesti, Arnaldo 2002 "What do believers believe? A survey in Puggibonsi (Italy)" en *Social Compass*, Vol. 49, N° 1.
- Pace, Enzo 1997 "Religião e globalização" en Ari, Pedro Oro y Steil, Carlos Alberto (orgs.) *Globalização e religião* (Petrópolis: Vozes).
- Parker Gumucio, Cristian 1994 "La sociología de la religión y la modernidad: por una revisión de las categorías durkheimianas desde América Latina" en *Revista Mexicana de Sociología*, Año XLV, Vol. 4.

- Parker Gumucio, Cristian 1996 *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización* (Santiago de Chile: FCE).
- Parker Gumucio, Cristian 1998 "Modern popular religion: a complex object of study for sociology" en *International Sociology*, Vol. 13, N° 2.
- Parker Gumucio, Cristian 1999 "Identity and diversity in urban popular catholicism" en Bamat, Thomas y Wiest, Jean Paul 1999 *Popular catholicism in a world church* (Nueva York: Orbis).
- Parker Gumucio, Cristian 2002 "Les nouvelles formes de religion dans la société globalisée: un défi à l'interprétation sociologique" en *Social Compass*, Vol. 2, N° 49.
- Parker Gumucio, Cristian 2004 "La sociologie des religions à l'horizon 2050: un point de vue latino-américain" en *Social Compass*, Vol. 51, N° 1.
- Parker Gumucio, Cristian 2006 "Orientaciones hacia la ciencia y la innovación y orientaciones cívicas en estudiantes universitarios chilenos", Investigación FONDECYT N° 1040261, Santiago de Chile, mimeo.
- Ricoeur, Paul 1975 *La métaphore vive* (París: Le Seuil).
- Salas, Ricardo 2005 "Symbolismo" en Salas, R. (coord.) *Diccionario del pensamiento crítico latinoamericano* (Santiago de Chile: UCSH).
- Serajssadeh, Seyed Hossein 2002 "Croyants non pratiquants: la religiosité de la jeunesse iranienne et ses implications pour la théorie de la sécularisation" en *Social Compass*, Vol. 49, N° 1.
- Tavares Gomes, Fátima Regina 2000 "O circuito 'Nova Era': heterogeneidade, fronteiras e ressignificações locais", X Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, octubre, mimeo.
- Troeltsch, Ernest 1931 *The social teaching of the christian churches* (Nueva York: George Allen and Unwin).
- Weber, Max 1969 *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (Barcelona: Península).
- Weber, Max 1974 *Economía y sociedad* (México DF: FCE).
- Weber, Max 1997 *Sociología de la religión* (Madrid: Istmo).

Pablo Mella\*

## “ESTO NO ES UNA PIPA” MÍSTICA Y ESTUDIOS DE LA RELIGIÓN EN AMÉRICA LATINA UNA PERSPECTIVA LIBERADORA

*En memoria agradecida a Manuel M. Marzal*

*Una serie de los cuadros más conocidos del pintor surrealista belga René Magritte representa una pipa de fumar que lleva debajo esta inscripción: Ceci n'est pas une pipe (Esto no es una pipa) (1928-1929). Como parte del movimiento surrealista, el pintor belga consideraba que las cosas que experimentamos los humanos se transforman con nuestra acción, cargándose de múltiples sentidos. De esta suerte, los objetos de nuestra experiencia acaban por escaparse del marco de nuestras representaciones con pretensión a la objetividad. Al incluir la inscripción Ceci n'est pas une pipe con diferentes tipos de letra, los cuadros de Magritte intentan mostrar también que los objetos dados a nuestra experiencia nunca cumplen la función indicada por el nombre preciso que les asignamos en un momento dado. La obra de este pintor surrealista pone de manifiesto constantemente que el cuadro pictórico representa lo que el objeto no es ni nunca será. El verdadero objeto del deseo pictórico está fuera del cuadro, y la obra acabada sólo nos permite sentir su ausencia. Algo muy parecido, y de manera especial, sucede con el estudio científico social de la mística, que se resiste tenazmente a cualquier representación que pretenda funcionalizarla en un marco analítico científicamente correcto.*

LOS ESTUDIOS SOCIALES DE LA RELIGIÓN en América Latina prácticamente no han prestado atención a la mística. Quizá pesan en la selección y desarrollo de estos estudios algunos presupuestos inconfesados

\* Filósofo y teólogo. Sacerdote jesuita. Director y Profesor del Instituto Filosófico Pedro Francisco Bonó, Santo Domingo, República Dominicana. Director de la revista *Estudios sociales*.

que responden a la mentalidad empirista que comporta el ideal moderno de ciencia, así como a la posición social que ocupa el investigador social en la estructura de estamentos latinoamericana. En líneas generales, la comunidad científica latinoamericana es *criolla* y reproduce en su sensibilidad y sus preocupaciones las ideologías inveteradas de este sector de la población latinoamericana, que desde el siglo XIX se cree con la misión de *hacer progresar* a la población *bárbara* que se gestó durante la Colonia. Su ideal tiene que ver con *llenar de luces científicas* las prácticas populares latinoamericanas. Dicho afán ha sido compartido tanto por las derechas como por las izquierdas latinoamericanas, y ello marcará en mayor o menor grado la manera de abordar el estudio de la religión en América Latina realizado por esos criollos que somos los intelectuales latinoamericanos.

Por un lado, la investigadora o investigador social de la religión se siente metodológicamente obligado a conservar una *neutralidad confesional*. Ha de tomar su objeto de estudio como un *fenómeno empírico* que, si bien analizará a partir de un esquema heurístico preestablecido y normalmente prestado de las corrientes intelectuales al uso y *científicamente correctas*, tendrá como firme propósito comprenderlo tal como se manifiesta, no como le gustaría que fuese. El científico ha de aniquilar su deseo más íntimo para cumplir coherentemente con la tarea que se ha asignado como miembro de la comunidad científica. Fiel a este presupuesto, el investigador o investigadora social de la religión debe comportarse también como observador imparcial ante el fenómeno divino o místico, e intentará explicar críticamente, más de modo funcional que simbólico<sup>1</sup>, el objeto de estudio que le ocupa.

Por esta raigambre moderna e ilustrada, el estudio social de la religión, también el latinoamericano, se desarrollará más como una hermenéutica de la sospecha que como una hermenéutica del sentido. La experiencia mística, sin embargo, tiende a escaparse de este arreglo empirista, pues se ha presentado históricamente como una experiencia intensa de Dios, de lo sagrado o de la totalidad de la experiencia mundanal, que irrumpe desafiante en el orden social, sacudiendo toda la subjetividad, incluyendo la relación con el propio cuerpo, para desembocar en el terreno de *lo inefable*. Por su forma tan peculiar, el fenómeno místico se sustrae a su carácter fenoménico para perderse en los vericuetos del inconsciente (Otón Catalán, 2001). No es de extrañar, por tanto, que el fenómeno místico haya interesado más a la psicología de la religión, en especial de tendencia psicoanalista, que a las ciencias sociales, pues el deseo de la comunidad científica psicológica ha sido predominantemente dictaminar el carácter ilusorio o patológico de dicho fenómeno (Tresmontant, 1977: 7-21; Martín Velasco, 1999: 431-435).

---

<sup>1</sup> Sobre la diferencia entre explicación funcional y simbólica del fenómeno religioso, ver Marzal (1999: 26-29) y Geertz (1989: 87 y ss.).

¿Qué ha sucedido con la *neutralidad confesional* de los estudios sociales de la religión cuando se ha prestado atención de forma sistemática al fenómeno místico? Se ha puesto de manifiesto que dicha *neutralidad confesional* opera dentro de la comunidad científica como una creencia agnóstica que expulsa del dominio investigativo el estudio de la mística por considerarla como algo de niños, de mujeres o de locos, es decir, como una especie de experiencia desquiciada de aquellos a quienes no se les reconoce competencia lingüística ni suficiente racionalidad, y que por su condición de incompetentes escapan de la regularidad con la que se construye el control metodológico científico (Certeau, 1993).

Por otro lado, la comunidad científica latinoamericana no pertenece plenamente a los sectores populares. Con mucha probabilidad, se experimenta socialmente a sí misma como parte del *sector profesional*, y quizá por ello abriga cada vez menos la pretensión de convertirse en el nido de los *intelectuales orgánicos* del pueblo latinoamericano y sus luchas. Las mismas transformaciones sociales de los últimos años han llevado a caer en la cuenta de lo equívoco que resulta hablar de un *pueblo latinoamericano* como unidad monolítica, en consonancia con los aires posmodernos que también soplan en las ciencias sociales latinoamericanas (ver Castro Gómez, s/f). Hoy se prefiere hablar de *hibridez*, de *diferencia*, de *desterritorialización*, al calor del pensamiento progresista imperante en las academias más reconocidas. Muy probablemente, el intelectual latinoamericano se siente hoy más a gusto como un *intérprete crítico del orden social instaurado por la modernidad occidental*, militante inconsciente de la *sufrida clase media*, y en la práctica tiende a tomar distancia afectiva de la cultura popular<sup>2</sup>, con la que no puede identificarse desde su posición específicamente *criollo*<sup>3</sup>. Mientras más autóctonas o *coloniales*<sup>4</sup> sean las manifestaciones de esa cultura popular, el criollo tenderá a verlas como algo extraño o

---

2 Soy consciente de lo problemático que resulta hablar de *cultura popular*, pero no puedo entrar a discutir este tema en esta oportunidad. Para una caracterización crítica del término, ver Certeau (1999).

3 Entendemos *criollo* en sentido castellano: el hijo de europeo nacido en América, o de aquellos que quieren asemejarse a este sector en sus prácticas sociales. El documento por excelencia del *criollismo* latinoamericano es, a mi entender, la “Carta de Jamaica” de Simón Bolívar. El criollo se experimenta como un ser intermedio entre lo nativo y lo europeo (o lo occidental) y su producción intelectual participa de ese peculiar destierro existencial. Al respecto, ver Zea (1990).

4 Utilizo aquí el término colonial como cuando nos referimos a la *arquitectura colonial* o a la *zona colonial* de nuestros países latinoamericanos. Se trata de un pasado que aún se encuentra presente, resemantizado con las transformaciones sociales que han experimentado nuestros países. Sin embargo, dicha resemantización no implica una disolución total de la especificidad del pasado colonial y su *wirkungsgeschichte* (Gadamer).

folclórico, y se sentirá impelido a *funcionalizarlas* dentro del espacio político *racional* del Estado nación, de la denominada *cultura nacional*, o de la comunidad científica internacional que le permite viajar a congresos en universidades importantes de Europa, Estados Unidos o las principales ciudades latinoamericanas, para codearse con sus colegas de otras latitudes. Desde su oficio de investigador o investigadora, las manifestaciones religiosas populares pueden parecerle *de hecho*, en su experiencia subjetiva (no ideológicamente, claro está, pues estamos en tiempos de lo *políticamente correcto*), como algo *primitivo*, *alienado* y *conceptualmente manipulable*, de tal suerte que su subjetividad creyente no se ve cuestionada de manera directa ni radical.

Por lo que llevamos dicho, sería legítimo preguntarse si los estudios sociorreligiosos latinoamericanos se realizan ampliamente sobre *manifestaciones populares* porque en cierta medida no desestabilizan –más aún, confirman– las convicciones, creencias y opciones sociales que motivan al investigador/a social latinoamericano/a en su oficio. Gracias al extrañamiento de su material de estudio (este, popular; ella o él, criolla/o), se encuentra en condiciones más favorables para convertir sin mayores dificultades las manifestaciones religiosas en objetos de su estudio<sup>5</sup>. La transmutación ontológica aquí realizada es radical, como la que sucede con un utensilio que se exhibe en un museo, para ser visto y no tocado. El estudio científico es radicalmente casto, despojado de cualquier sentimiento erótico. Por la perspectiva adoptada, *la manifestación religiosa no puede ser lo que es* para que quepa en el marco analítico de la representación científica<sup>6</sup>. En el fenómeno místico, este problema se agrava. De ser tomada como interlocutora digna, la mística se resiste de la manera más tozuda a este régimen objetivante de representación; inclusive puede llegar a cuestionar las propias convicciones del “investigador metodológicamente agnóstico” (ver Martín Velasco, 1999: 432). O, dicho en palabras de Michel de Certeau, el estudio místico implica desde el punto de vista metodológico una ruptura de la “cuadratura” del marco en el que se le pretende representar (1993: 13-24), algo muy parecido a lo que comunica “esto no es una pipa” de Magritte. Para

---

5 En este sentido, resulta iluminador el trabajo de Otto Maduro (2004) escrito para el Forum de la revista *Social Compass*.

6 Para Otto Maduro (2004: 2), el asunto es más delicado aún; puede legitimar inconscientemente la estructura de poder dominante en la sociedad, pues se nutre de sus mismos prejuicios conceptuales: “Como lo indicó Pierre Bourdieu en ‘Génesis y estructura del campo religioso’, las definiciones así llamadas sociológicas como ‘religión’, ‘magia’, ‘superstición’, etc., y las distinciones que se hacen entre ellas, no son más que una relegitimación erudita de la voluntad política y teológica de las elites de descalificar, marginar e impedir toda tentativa de las bases de modificar, perturbar o trastornar las estructuras dominantes de poder” (traducción propia).

Certeau, el verdadero objeto del estudio de la mística, en el contexto de la modernidad, es lo que él llama *el Ausente de la historia*.

El presente trabajo pretende abrir un espacio para el estudio social de la mística en América Latina. Aunque se focaliza en la “mística de la liberación”, denominada generalmente como una “mística de los ojos abiertos” (González Faus, 1999; González Buelta, 2002: 143-148), en su desarrollo va planteando tesis heurísticas que pretenden abrir nuevos espacios para el estudio del fenómeno místico latinoamericano. Para cumplir con su objetivo, este trabajo se ha organizado retóricamente como una sucesión de *contra-tesis* sobre el fenómeno místico liberador, y toma como material de base la producción literaria de Benjamín González Buelta, sacerdote jesuita, que fraguó dicha mística en su experiencia de pastoral popular en el barrio marginado de Guachupita, Santo Domingo, República Dominicana, donde actualmente resido yo e intento decir una palabra de aliento y crítica, inspirado en la fe en Cristo, como sacerdote jesuita que soy y quiero seguir siendo, aunque no sepa bien cómo.

La producción literaria de González Buelta, expresada fundamentalmente en forma de salmos<sup>7</sup>, será sometida a análisis dentro de un marco sociológico específico y, para fines de claridad y brevedad, nos limitaremos a abordar una dimensión característica y bien conocida dentro de los estudios místicos: la importancia del *silencio* como acto ilocucionario paradójico (López-Baralt, 1996: 12)<sup>8</sup>. Como se verá, el silencio contiene un relevante potencial político, como el silencio de Jesús ante Pilato en el Evangelio de Juan. El marco sociológico se refiere al *análisis del discurso*, aunque aquí no se adoptará ninguna escuela específica para realizarlo. Se toman de manera cuasi artesanal los elementos básicos de cualquier análisis literario de inspiración estructuralista: oposiciones conceptuales, campos semánticos, subjetividad del hablante, desconstrucción y construcción de los significados sociales.

El estudio presente, pues, tiene carácter indagatorio y quiere compartir una serie de inquietudes y convicciones personales con la comunidad científico-social latinoamericana. Sus afirmaciones no pretenden cerrarse sobre sí mismas, sino que buscan ese *objeto ausente del Deseo* que es la condición de posibilidad de estar sensatamente en la realidad y que siempre se escapa a nuestras representaciones empíricas,

---

7 La obra escrita, ya significativa, de González Buelta puede dividirse en poesía y prosa y puede consultarse en la sección Bibliografía de este artículo. No se trata, empero, de la bibliografía completa del autor.

8 La teoría de la acción comunicativa de Habermas, centrada en *actos de habla*, considera el silencio como una *irresponsabilidad política*. En el avance de este estudio se cuestionará el alcance de semejante tesis.

por refinadas que sean; quizá lo podamos llamar Sociedad Justa, no *Ser* o *Abismo* como Heidegger; yo lo llamo Dios, con mayúscula, con toda mi tradición teológica<sup>9</sup>; o podría denominarse el *Dios oprimido*, como lo hace González Buelta (1988) dentro de la tradición teológica de la liberación.

### PRIMERA CONTRA-TESIS: NO EXISTE UNA FORMA ESENCIAL DEL FENÓMENO MÍSTICO

Muchas veces se dan discusiones sobre *la esencia del fenómeno místico*. Hasta cierto punto, se trata de una especie de positivismo ontológico acríticamente asumido, que acabará adoptando de manera poco discernida la famosa frase con la que Wittgenstein concluye su *Tractatus Logico-Philosophicus* (1922): “De lo que no se puede hablar, mejor es callarse” (§ 7). Ya que el fenómeno místico se resiste a ser *esencializado*, los buscadores de esencias acaban largando la toalla y asumiendo un silencio derrotista ante lo no racionable.

Sin embargo, ese *callarse* de Wittgenstein no se refiere a una renuncia escéptica o al gesto deprimido de una derrota existencial sobre nuestras posibilidades de entender las cosas más complicadas, sino justamente al espacio de una experiencia de horizonte existencial que él no duda en llamar, no sólo por coincidencia, lo *místico*. Wittgenstein asocia esta esfera de lo místico con la conciencia del mundo como totalidad y, como consecuencia, con la conciencia de los límites del mundo en que desplegamos nuestra existencia. Desde el punto de vista vivencial, se trata de una *experiencia sensible profunda* que instaura el auténtico sentido de lo real en el ser humano. Gracias a esta experiencia, el ser humano goza con la posibilidad de trascender lo que le es dado empíricamente, es decir, de no encerrarse en *los hechos* porque se le muestran como limitados, como finitos. Escribe sugestivamente Wittgenstein: “Los hechos pertenecen al problema, no a la solución” (§ 6.4321). “No es lo místico *cómo* sea el mundo, sino *el hecho de que* sea” (§ 6.44)<sup>10</sup>. “La visión del mundo *sub specie aeterni* es su contemplación como un todo-limitado. Sentir el mundo como algo limitado es lo místico” (§ 6.45).

Nuestra facultad inquisitiva cesa en este nivel de la experiencia radical de la finitud, pues el preguntarse por las cosas sólo es posible si se tiene la intuición de lo totalmente otro con relación a este mundo de *hechos*; no existe un *totalmente otro de segundo nivel* que trascienda

9 Me ha resultado especialmente iluminadora la reflexión sobre la palabra *Dios* de Karl Rahner (1972).

10 He corregido la traducción de Tierno Galván, que es errada. El *dass* que pone aquí Wittgenstein contrapuesto al *Wie* no corresponde al interrogativo *qué*, sino al giro idiomático *el hecho de que*.



la experiencia de lo totalmente otro que se muestra en el mundo de los hechos. Sencillamente, en ese nivel cesa todo inquirir; pero curiosamente no somos absorbidos por el abismo heiddeggeriano, sino que somos reenviados con más radicalidad al mundo de los hechos. En la experiencia de lo *totalmente otro* respecto al mundo de los hechos nos experimentamos como vagabundos, como extranjeros procedentes del mundo incompleto, el mundo de lo finito; vagabundeamos en el no saber por la ausencia de objetos delimitables, una experiencia que no pocas personas viven en momentos cruciales de su vida<sup>11</sup>. En el vagabundeo místico cesan las dudas de tipo cartesiano, porque las palabras no están allí para socorrernos como etiquetas orientadoras que señalan más allá de ellas mismas. Las palabras de Wittgenstein, a pesar de su densidad, son muy orientadoras al respecto: “La duda sólo puede existir cuando hay una pregunta. Una pregunta, cuando hay sólo una respuesta, y esta únicamente cuando se *puede decir algo*” (§ 6.51). Wittgenstein avanza más, y concluye que sólo en este nivel puede intuirse el verdadero sentido de la vida, cuando nuestra inquisición para y *descansa* en su “no saber qué decir”.

Nosotros sentimos [*föhlen*] que incluso si *todas las posibles* cuestiones científicas pudieran responderse, el problema de nuestra vida no habría sido penetrado. Desde luego, no queda ya ninguna pregunta, y precisamente esta es la respuesta (§ 6.52). La solución del problema de la vida está en la desaparición de este problema. (¿No es esta la razón de que los hombres que han llegado a ver claro el sentido de la vida, después de mucho dudar, no sepan decir en qué consiste este sentido?) (§ 6.521). Hay ciertamente, lo inexpresable, lo que se *muestra* a sí mismo; esto es lo místico. (§ 6.522).

---

11 Ver la narración tan preciosa de George Steiner (2001: 13-20), en la que cuenta el origen y fuente sin cesar de su pensamiento. El punto de partida fue una experiencia infantil. En unas vacaciones lluviosas, Steiner estudiaba apasionadamente un libro de escudos heráldicos regalado por un tío suyo. El estudio enfrascado y atento le produjo, sin saber cómo, en sus palabras, “una conmoción interior”, “un *mise en abyme*”, que le mostró lo siguiente: “De pronto, en un momento de exultante aunque horrorizada revelación, se me ocurrió que ningún inventario, ninguna enciclopedia heráldica, ninguna *summa* de animales fabulosos, inscripciones, sellos de caballerías, por exhaustivos que fuesen, podrían ser *completos*. El oscuro estremecimiento, la desolación que se apoderó de mí en aquella habitación mal iluminada de finales de verano en el Wolfgangsee –¿fue remotamente sexual?– ha orientado en buena parte mi vida” (Steiner, 2001: 15). Todo el libro ya citado de Otón Catalán (2001) está tejido de relatos muy similares, tomados de las biografías de grandes pensadores y literatos del siglo XX de todas las latitudes, buena parte de ellos ateos. Agradezco a mi amigo y hermano Juan Félix Aróstegui, dominicano vagabundo en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), el haberme puesto en contacto con el bello testimonio de Steiner, que me viene a confirmar en mis propios vagabundeos.

Lo místico es, pues, una plenitud de sentido inefable, que se presenta de forma arrobadora y pacificadora del Deseo, sin aniquilarlo.

Para Wittgenstein, la filosofía con opción positivista (o, lo que viene a ser lo mismo, el *modo de pensar científico natural* que busca la esencia o *quid* de las cosas) actúa correctamente si no se pronuncia sobre lo místico, porque lo místico tiene que ver con lo inexpressable, un terreno donde el positivismo filosófico no tiene nada que buscar. Pero, al mismo tiempo, Wittgenstein señala que las palabras filosóficas en búsqueda de esencias o *quiddidades* sólo adquieren sentido para quien “haya salido a través de ellas fuera de ellas” (§ 6.54). Simpático, pero paradójico, juego de palabras. Justo a continuación viene la famosa recomendación wittgensteiniana de “tirar la escalera después de haber subido”, lo que significa que todo pensador “debe superar [*überwinden*] estas proposiciones [de tipo científico]”, esas aseveraciones que se atienen a los hechos, porque sólo entonces “tiene la correcta visión del mundo” (§ 6.54). Aplicando estas ideas de Wittgenstein al propósito del presente trabajo, podría formularse la siguiente propuesta: el estudio sociorreligioso de la mística tendrá que lanzar la escalera de sus palabras para salir siempre a una experiencia de sentido plena e innombrable que muestre al investigador de manera más nítida los linderos mundanales (más que cognitivos, afectivos) en los que se encontraba. Entonces, se quedará sin saber qué decir; pero percibirá mejor su mundo.

No es de extrañar que el modo de pensar científico se desespere con el lenguaje típico de la mística, caracterizado por un *decir* o *hablar* claroscuro que no puede atenerse a los hechos en su búsqueda de nuevos horizontes para el mundo dado a su experiencia o sentir, o lo que es lo mismo, para *el orden establecido*. Si entendemos y creemos a Wittgenstein, esta suerte de no atenerse a los hechos es condición de posibilidad para adquirir un sentido de la realidad, es decir, del mundo de los hechos como totalidad ontológicamente limitada. Por eso, no queda más remedio que *hablar* claroscuro, pálida, analógicamente sobre lo místico, para después callarnos y *experimentar el radical límite de todas las cosas* en búsqueda de una plenitud que se siente ausente y que nos arroba.

*Hablar* sobre lo místico no podrá consistir, por tanto, en establecer una terminología teórica precisa o hacer una construcción sistemática cerrada acerca de los *hechos místicos*. Tiene que ver con una necesidad vital que nace del encuentro con el mundo como totalidad limitada y de la intuición de un *afuera abismal* que abraza ese mundo limitado de *hechos*. Las palabras serán torpes para expresar eso que intuimos, porque excede las formas establecidas y conocidas. Por eso, los místicos reconocidos (sean religiosos o no) por los estudiosos del fenómeno experimentan una necesidad de expresar en palabras imprecisas, muchas veces en figuras poéticas novedosas, el sentimiento de plenitud e iluminación que los ha-

bita, siempre acompañado de una radical experiencia de finitud e insatisfacción con respecto al orden establecido (ver Martín Velasco, 1999: 351; también Polo, 1993, especialmente 22-24, que sigue de cerca la exposición de Certeau, 1993, en particular 132 y ss.). Un hablar que para la religión convertida en institución jerárquica y autoritaria se percibe como “palabras peligrosas y no usadas sino rarísimamente”, como se sentenció en el proceso inquisitorial contra el arzobispo de Toledo, Bartolomé Carranza, en el siglo XVI (Certeau, 1993: 132).

Se discierne aquí una especie de sub-tesis. El estudio posible de la mística acabará por contagiarse de este lenguaje claroscuro que se encuentra reiteradamente en las personas o textos ampliamente reconocidos como místicos. Metodológicamente, ello implica adoptar una perspectiva más constructivista que esencialista (Martín Velasco, 1999: 36-42), aunque tampoco exclusivamente constructivista. Esencialismo y constructivismo constituyen dos modelos epistemológicos para el estudio del misticismo que se delinearon en el curso del siglo XX y que, en la práctica, no se libran de la pretensión positivista de *enmarcar hechos* aniquilando el deseo íntimo de lo totalmente otro. El primer modelo epistemológico, el esencialismo, puede hacerse remontar básicamente a la filosofía romántica, concretamente a Fr. Schleiermacher. Los filósofos románticos creyeron discernir un núcleo común en cualquier experiencia religiosa, que designaron como experiencia y sentimiento del infinito. Se trata de un contacto directo, una estrecha unión casi fusional de la persona religiosa con la realidad como un todo, una experiencia que para ellos adquiriría distintos ropajes: el Absoluto, Dios, lo divino, el Brahmán, el Uno... Cada experiencia concreta no sería otra cosa que manifestaciones accesorias o secundarias de ese núcleo inmutable. Se trata, por decirlo de algún modo, de un *docetismo epistemológico* que no será muy difícil de criticar por poco que se reflexione. En sentido esencialista se ha pronunciado la doctrina de S. Radakrishnan, con palabras muy significativas para muchas personas en la actualidad, pero que en la década del treinta, cuando fueron escritas, hubieran sido mal vistas por casi todo el mundo, tildándolas de peligrosas y subvertidoras del orden establecido por la jerarquización etnocéntrica de las religiones:

Por detrás de las variadas expresiones, Brahman, Yahveh, Ahura Mazda, Allah, late la misma intención, el mismo impulso, la misma fe. Todas las religiones brotan del suelo sagrado de la mente humana y están animadas por el mismo espíritu (Radakrishnan en Martín Velasco, 1999: 36)<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> Ver un paralelo sustantivo con Jesús de Nazaret en el capítulo 3 del Evangelio de Juan, aunque no se caracterice por el esencialismo.

Ahora bien, si es de aplaudir el espíritu macroecuménico del esencialismo místico, su error consiste en creer que lo que le parece evidente como el núcleo inmutable de la experiencia mística expresa correctamente el núcleo de la experiencia de las personas que él mismo está considerando como místicas; el esencialismo declarará como *accesorio* o *accidental* todo aquello que no cuadre con su definición apriorística de lo místico. Así, por ejemplo, Radakrishnan afirma que el núcleo del misticismo consiste en la capacidad individual de desconectarse del mundo exterior y centrarse en el propio interior, en el propio corazón, para conocerse plenamente a sí mismo. Si en eso consistiera la esencia del fenómeno místico, en una especie de neo-agnosticismo muy a la moda en nuestros días de sinsentido globalizado, sería impensable una *mística cristiana de la liberación* que pretende tener *los ojos abiertos* a los conflictos históricos y sus dinamismos de injusticia y opresión.

Los estudios científico-religiosos del fenómeno místico de la primera parte del siglo XX heredaron este modo de pensar esencialista, marcados por la teología liberal protestante. El ejemplo más conocido es el de Rudolf Otto y su obra clásica *Lo Santo*. Si bien Otto se cuida de señalar las grandes diferencias que existen entre las experiencias místicas de las diferentes religiones, no deja de optar por una definición homogénea de mística que reproduce las precomprensiones de su tradición cultural protestante<sup>13</sup>. En primer lugar, en la línea de Schleiermacher y los románticos, el fenómeno místico es asociado básicamente a un *sentimiento místico*. En segundo lugar, ese núcleo sentimental él lo entiende como algo “no racional” (Martín Velasco, 1999: 37)<sup>14</sup>. Como Otto, todos los estudios esencialistas comparten un principio epistemológico que puede formularse así: todas las experiencias místicas son expresiones variadas sólo en apariencia de una única e idéntica experiencia subjetiva de éxtasis o, al menos, de un número de experiencias muy reducidas que sirven de canon para todas las demás. A partir de esas experiencias canónicas, algunos esencialistas han llegado a afirmar “la realidad objetiva” a la que ellas parecen referirse, formando un cuerpo apologetico que condena lo que considera místicamente espurio<sup>15</sup>. De

13 Sobre la teología dogmática protestante que influye en Otto, ver Leiner (2004).

14 Ya puede notarse la influencia de estas ideas en el lenguaje predominante en Wittgenstein; sin embargo, dicho filósofo no se desfonda en este irracionalismo, como creo haber mostrado.

15 En el caso latinoamericano, es la estrategia conceptual que utiliza mi colega y maestro jesuita brasileño recientemente fallecido Henrique de Lima Vaz (2002) para desacreditar la mística de la liberación cuya legitimidad quiero defender en este trabajo, con todo el respeto y admiración que me merece su persona. Vaz sólo reconoce como válido aquello que le parezca idéntico a lo que la escolástica católica llama *apex mentis*, que es el Dios dogmáticamente definido en un momento de la evolución histórica del dogma.

esta manera, caen en una contradicción lógica, pues encapsulan en una representación clara y distinta lo que anteriormente afirmaron como apofático o inefable.

Por su parte, el *constructivismo* epistemológico es fruto de una reacción al esencialismo. Si se aceptara como válido el lenguaje kuhnyano, podría decirse que corresponde a un cambio de paradigma. El núcleo duro consiste en una redefinición de la relación que existe entre experiencia e interpretación del fenómeno místico. Michel de Certeau es uno de los artífices principales de este cambio. Las metodologías psicológicas y fenomenológicamente poco elaboradas fueron desplazadas por la lingüística y la sociolingüística (Certeau, 1985). En este cambio ayudó sin duda el pensamiento de Wittgenstein, especialmente en su segunda etapa, centrada en la teoría de los *juegos de lenguaje*. La perspectiva lingüística abierta por Wittgenstein llama la atención no tanto para las dimensiones semánticas, sino para las pragmáticas. El lenguaje comunica experiencias de sentido dentro de una comunidad concreta que entiende dicho lenguaje. A este aspecto señalado por Certeau, Martín Velasco añade la influencia fáctica del pluralismo de ideas y experiencias que vivimos en nuestros días, tanto en el terreno cultural como el religioso (Martín Velasco, 1999: 39). Hoy el *relativismo cultural* es moneda corriente en los estudios sociorreligiosos, gracias a la influencia de la definición antropológica de cultura que ha ganado amplio terreno en las mentalidades.

El constructivismo critica dos cosas al esencialismo. Primero, las perspectivas esencialistas estaban embebidas de una concepción ingenua de la experiencia; segundo, analizaban con un instrumental pobre los medios expresivos de dicha experiencia. El esencialismo operaba con la presuposición de que los fenómenos místicos eran una especie de *contacto directo con un objeto*, con un Ente específico, eterno e inmutable, como el Ser parmenidiano, y no valoraban adecuadamente los aspectos históricos y culturales en que se verificaba la experiencia. Esta idea tenía como consecuencia metodológica evidente un descuido del análisis del juego de lenguaje utilizado por la persona mística. El constructivismo, pues, niega radicalmente la existencia de una *experiencia pura* de lo místico; por decirlo con una frase irónica que nos haga reír un poco, el constructivismo nos hace ver que todas las experiencias místicas son *impuras* por la gracia de Dios.

Existen distintas formulaciones de la perspectiva constructivista (Martín Velasco, 1999: 39), pero aquí nos detendremos solamente en sus rasgos comunes. El constructivista cree que el misticismo sólo se comprende si se inserta a la persona mística en su contexto pluriforme. De esta manera, es posible discernir el camino concreto seguido por la persona mística ante la meta de sentido existencial que experimenta, los problemas

que esta enfrenta en su vagabundeo y las soluciones espirituales que va dando a esos problemas, sus luchas internas y externas, las experiencias que va teniendo y las decisiones que va tomando. En una frase, no hay experiencias místicas puras, pues todas las experiencias son necesariamente mediadas. De ahí se concluye que no se puede tirar la *cáscara* de la experiencia mística para quedarse tan sólo con su supuesto *núcleo verdadero*.

De esta conclusión epistemológica se deduce algo muy importante para corregir la representación objetivista del fenómeno místico propiciada por todos los esencialismos inconfesados, y la importancia de repetir con convicción “esto no es una pipa” en cualquier esfuerzo de objetivación que hagamos en nuestras andanzas científicas. La persona mística no queda asociada a un estado de alienación, de levitación que rompe con las leyes de la naturaleza; nada de un estado cognitivo sobrenatural que mira extáticamente lo que nadie ve y que fácilmente puede asociarse con una patología alucinatoria; nada de un desprendimiento desencarnado de las propias tradiciones y su vocabulario en los que se ha constituido el propio yo; nada de una experiencia tan íntima que la saque de las experiencias del grupo al que pertenece con sus reglas sociales bien conocidas. Por eso, la experiencia mística es perfectamente comprensible, aunque no se siga que sea racionalizable en un marco estático.

En este sentido, tampoco se trata de quedarnos en el marco del constructivismo metodológico, que también tiene sus límites. El límite principal sería llevar al extremo el contextualismo y sostener que en la experiencia mística sólo hay contexto. No habría nada *del otro lado de la experiencia*, y la singularidad de la experiencia coparía todo el espacio del decir; la meta es el mismo caminar de la persona mística sin posibilidad de comunicación con otras personas y contextos. Metodológicamente, se pierde la oportunidad de construir un lenguaje universal que permita clasificar los juegos de lenguaje místicos en el género *juego de lenguaje místico* y hacerlos comunicables en foros extracontextuales que tanto necesitamos para la tan anhelada justicia global. Se necesita, en consecuencia, recuperar críticamente algunos de los elementos señalados por el esencialismo. Se plantea la tarea de buscar una vía media metadiscursiva, que podría ser denominada como *mística comparada*. En ella se podrá reconocer al mismo tiempo la personalidad de cada experiencia mística e indicar los elementos comunes que nos hablan de lo humano y humanizante de la experiencia mística como tal, así como de su consistencia metafísica<sup>16</sup>. Sólo una mística comparada podrá permitir, desde el punto de vista praxeológico, un verdade-

---

16 Entiendo *metafísica*, a la manera de Ignacio Ellacuría, que reinterpreta a Xavier Zubiri para el contexto latinoamericano, como la capacidad de *estar, cargar y hacerse cargo* de la realidad (ver Sols Lucia, 1999; Samour, 2003).

ro diálogo interreligioso. Por esta vía podrán sentarse a la mesa, para hablar, compartir y enriquecerse sin negarse, budistas, chamanes, judíos, cristianos, musulmanes, voduistas, practicantes del candomblé, santeros, etcétera.

Para concluir este apartado, traigo como testimonio un salmo de González Buelta que recapitula poéticamente lo reflexionado hasta el momento. Más adelante se analizarán con mayor detenimiento los rasgos propiamente liberadores contenidos en su juego de lenguaje. El salmo se titula “Soledad fundamental”<sup>17</sup>.

*Esta es una hora  
de gracia decisiva,  
que va cortando con cariño  
lo que perturba  
la vacía ignorancia,  
donde espero tu llegada.*

*Las siluetas y colores  
de tantas cosas bellas,  
se apagan dentro de mí  
en un ocaso sabio,  
y me dejan solo.*

*Las instituciones fieles  
que me han acompañado  
hasta este punto justo  
no pueden llegar  
hasta el rincón escondido  
donde yo soy  
más que leyes y agenda,  
y me dejan solo.*

*Mis saberes instruidos  
se detienen paralizados  
como un alfabeto de juguete,  
y me dejan solo.*

*Mis sentidos sensibles,  
contemplativos, afinados,  
se quedan en este atardecer  
sin luz y sin caricia,  
y me dejan solo.*

---

<sup>17</sup> Pertenece al libro de salmos sugerentemente llamado *Salmos en las orillas de la cultura y el misterio* (González Buelta, 1993).

*He llegado donde todo  
se detiene jadeando,  
y la hondura de mi ser  
le da la espalda  
a las horas y caminos,  
y tantea las palabras  
para decirse pobremente  
en tu llegada.*

*Han sido fieles  
las presencias amigas,  
hasta extenuarse por mí  
en su desvelo sin medida,  
y las flores me han mirado  
hasta dejarse consumir  
en el jarrón de barro.  
Pero ya no pueden  
adentrarse más lejos  
en mi espera.*

*Cuando tú llegues  
y te muestres  
con acentos ignorados,  
no sé si en la brisa  
calcinante del desierto  
o en el fresco de la tarde,  
en la mirada sin trampa  
o en la mueca de la angustia,  
yo sabré que no puedo  
decirme ni acogerte  
enteramente en esta carne,  
tejida de centímetros  
y estridencias mal trabadas.*

*Cuando regrese  
a los nombres y horarios,  
las urgencias y las calmas,  
te veré reflejado  
en los mil destellos  
que cruzan a mi lado.  
Y amaré la vida  
más que nunca.  
Pero tú serás  
el único centro*



*que ya busque  
en toda creatura,  
aunque la ambigüedad  
me perturbe la mirada.*

*Pero contéplame ahora,  
tan hondamente solo  
en la orilla última  
donde se traza el límite  
de mi realidad humana.  
En esta intemperie  
nadie puede encontrarme.  
Tú me has descentrado  
de mis circuitos cotidianos,  
y ahora mi búsqueda  
es espera, una certeza  
asentada sin torceduras  
como el agua limpia  
de un lago de montaña.*

## **SEGUNDA CONTRA-TESIS: EL SILENCIO MÍSTICO NO ES UN ACTO POLÍTICO IRRESPONSABLE**

A diferencia de lo sugerido por Habermas en su filosofía con respecto al silencio político, el silencio místico, esa experiencia sentida y radical de la que podemos decir, retomando a Wittgenstein, que *lo mejor es callarse*, se nos presenta con una densidad liberadora peculiar para los sectores de la Iglesia Católica latinoamericana asociados a las comunidades eclesiales de base, que buscan una *sabiduría nueva* para continuar con su compromiso después de la denominada *crisis de las utopías* (Codina, 1994).

En el contexto de dicha crisis, expresada simbólicamente a escala planetaria con la caída del Muro de Berlín, González Buelta ha propuesto a los actores eclesiales de la liberación seguir caminando, yendo *más allá de las utopías*. Se trata, según él, y utilizando sus mismas palabras, de cultivar la capacidad espiritual de contemplar la historia (González Buelta, 1992). La contemplación de la historia permite percibir esperanzadoramente el significado profundo de la crisis de los grandes sueños políticos de la modernidad, una crisis que afloró a la superficie en la encrucijada de alcance global de 1989. Ese colapso utópico experimentado como un límite radical constituye justamente una ocasión privilegiada para la experiencia mística de la liberación, una sacudida para seguir profundizando los elementos que la primera modernidad no captó con suficiente finura y que se

han ido agavillando en el llamado *pensamiento de la diferencia*<sup>18</sup> y en las luchas variopintas contra *la exclusión* dentro de las nuevas fronteras y jerarquías (¿o dentro de las nuevas desterritorializaciones y anarquías?) trazadas por los procesos de globalización (González Buelta, 1991). Ahora se descubre que *la utopía ya está en lo germinal* (González Buelta, 1998).

Para González Buelta, contemplar es exactamente lo contrario de idealizar las situaciones. Es la capacidad de hacerse cargo y cargar con la realidad como fidelidad profunda al Dios oprimido. El sentido de la contemplación liberadora queda expresado en su salmo “Contemplar, no idealizar” (González Buelta, 1993: 129-130).

*Ayúdame Señor, a contemplar.  
 Cuando yo idealizo la realidad,  
 no la respeto, no te respeto.  
 Le doy el barniz  
 de mi conveniencia.  
 Tal vez no la soporto  
 tan herida e imperfecta,  
 o quiero apresurar  
 el ritmo de los cambios.  
 Puede ser que intente  
 demostrarme  
 a mí mismo o a los demás  
 una tesis previa,  
 o que pretenda encaminar  
 situaciones y personas  
 por los senderos que impone  
 la tiranía de mi deseo.*

*Si miro lo real  
 tal como se presenta  
 podré encontrarte a ti,  
 como la última dimensión  
 de todo lo que existe,  
 más hondo que lo deforme  
 que no quiero ver,  
 y que las estridencias  
 que no quiero escuchar.*

---

<sup>18</sup> Creo que este contexto social ayuda a comprender por qué Leonardo Boff se refirió a *la mística de la liberación* como un cultivo de *la diferencia espiritual* que, a partir de una síntesis de oración y liberación, logra la *santidad política* (Boff, 1991).

*No permitas que idealice  
situaciones y personas.  
Con el mismo color  
con el que escondo  
todo lo sucio y herido,  
te estoy ocultando también a ti,  
y no puedo ver  
cómo asumes todo lo real  
y transformas todo ser.  
Idealizar no es más  
que un maquillaje superficial  
que es necesario rehacer  
cada mañana ante el espejo.*

*En la contemplación de lo real,  
abro el espacio necesario,  
vigilante y cálido,  
para ver cómo desde el caos  
nace el futuro inédito.*

Digámoslo una vez más con Wittgenstein, de lo que no se puede hablar, mejor es callarse; pero no porque no se haya hablado antes y no tenga que hablarse después, por otras razones y circunstancias. *Mejor es callarse* para poder ver los límites de la realidad, su fragilidad, su contingencia, sus contradicciones, y no maquillar ideológicamente la situación histórica con palabrerías. El silencio místico liberador está asociado con este sentido de la oración contemplativa explicitado por González Buelta. La contemplación silenciosa de una mística liberadora se propone, como signo de fidelidad al Dios oprimido, no escamotear las situaciones de injusticia con categorías adormecedoras, para que se verifique un encuentro con el Otro, en su rostro más claro, el oprimido, el saqueado, que grita en rebeldía o se queja en su silencio impuesto.

*Si multiplico las palabras  
hasta abrumarte en tu silencio,  
¿cómo seré capaz de escuchar  
el grito rebelde del oprimido  
y la queja muda del saqueado?*

El silencio de la mística de la liberación, esbozado en los salmos de González Buelta, no aparece como cómplice de la injusticia, sino como la tierra fecunda en la que se gesta un proceso nuevo, dejando que se manifiesten los límites de la praxis histórica. Esta fidelidad paciente a lo real propicia una

auténtica *metanoia*, es decir, un cambio de enfoque de la praxis histórica, porque se han cambiado los modos de interpretar la situación histórica saliéndose de los marcos conceptuales conocidos, y se espera sensatamente el futuro que ya se está gestando en lo oculto de los cambios sociales.

El proceso gestado en el silencio místico tiene diversos pasos. O, mejor dicho, el silencio místico de la liberación atraviesa por distintas etapas que pueden distinguirse con alguna claridad. Analizando los salmos de González Buelta pueden destacarse las siguientes etapas del silencio místico liberador, sin pretensión de exhaustividad, ni de clausura sistemática: primero, pérdida del sentido de los discursos conocidos; segundo, una invitación a caminar, a peregrinar, es decir, a salir al encuentro de nuevos sentidos sociales<sup>19</sup>; tercero, un momento de sensibilización profunda para percibir que la historia no ha llegado a su fin o, dicho teológicamente, que Dios sigue teniendo en sus manos las riendas de la historia y abraza al cristiano para consolarlo en el caminar<sup>20</sup>; cuarto, una capacidad de releer la historia, de mirar atrás, y ver que el sentido más profundo nunca ha dejado de manifestarse, pero jamás ha sido agotado en los propios decires y haceres o, dicho teológicamente, que Dios nunca ha dejado de manifestarse en los compromisos de liberación, pero tampoco ha dejado de ser trascendente; quinto, una nueva manera de ver el propio compromiso por la libertad como parte de lo último y definitivo, como manifestación frágil de lo verdaderamente importante para la vida; sexto, fin del camino, una paz profunda, pero no alienante, que acoge definitivamente al cristiano comprometido limando delicadamente las aristas de sus imperfecciones y reconciliándolo humildemente con la verdad ignota y más profunda de sí mismo como ser humano común y corriente. En la *discreción* que caracteriza la manifestación de la vida verdadera, las víctimas de la historia que han sido objeto de preocupación no reaparecen tan sólo como víctimas, y se descubre en el fondo de ellas mismas su igual dignidad como personas. El cristiano y la cristiana de la liberación ya *saben* (porque han *gustado*) que los frutos de su compromiso no son un logro alcanzado con los propios puños, sino una participación humilde en la vida divina que se regala gratuitamente por todos lados, sin medidas ni exigencias.

La primeras tres etapas del silencio místico liberador quedan muy bien descritas en el salmo “Abrazo del futuro” (González Buelta,

---

19 La metáfora de la peregrinación, del camino, es muy propia de la historia mística. Ver, por ejemplo, la *Autobiografía* de Ignacio de Loyola (1983), ahora conocida con más propiedad como *El relato del peregrino*, o la obra anónima rusa *El Peregrino ruso* (1984).

20 Puede verse aquí una relectura en clave liberadora de la *tercera vía* de la experiencia espiritual, de acuerdo a la ascética clásica. Esta distinguía entre: primero, vía purgativa, que consistía en la purificación de los propios pecados; segundo, vía iluminativa, en la que se esclarecía el entendimiento de las cosas; y tercero, vía unitiva, que consistía en experiencia de comunión profunda con Dios, produciendo placeres anímicos.

1990: 82), que puede asociarse además, por su fecha de publicación, a la denominada *crisis de las utopías* padecida de manera singular en América Latina al final de la década del ochenta. En el caso del cristianismo de la liberación latinoamericano, la crisis se asoció especialmente al fracaso del proyecto sandinista; pero para la misma época entró en crisis la ideología neoliberal que tantas promesas de salvación había hecho por todo el subcontinente. Aquella era –casi todo el mundo lo sentía y lo decía– la *década perdida* para América Latina.

*Hoy las palabras son puro bagazo,  
un silencio estrujado y áspero.  
El horizonte apareció más lejos.  
Lo que parecía fondo seguro  
no era más que un juego de luces en el agua.*

*Silencio, camina, admira.  
Únete a este suave vértigo  
que tiene rostro de futuro.  
Comulga en el encuentro sin orillas  
que estrecha más su abrazo  
en cada paso hacia delante,  
y tiene rumor de pueblo en el camino.*

El contexto social de este silencio místico liberador queda mejor expresado en otro salmo, titulado justamente “Silencio” (González Buelta, 1993: 147).

*Calla la palabra  
hecha consigna militante,  
amuleto y exorcismo  
contra miedos enquistados,  
retorcida escultura  
del insomnio dolorido,  
hallazgo brillante  
de la intuición o la codicia.*

En este mismo salmo llamado “Silencio” se disciernen la cuarta y quinta etapa del silencio liberador, a saber, la capacidad del releer la propia historia personal, contingente y limitada, como partícipe de un sentido de libertad que siempre se ha manifestado y nos ha sostenido a pesar de nuestra inconciencia, pero que nunca se agota en sus constantes manifestaciones unidas a nuestras palabras atravesadas de engaño y marcadas con fecha de vencimiento. De esta manera, puede retomarse el compromiso sabiendo que se colabora

con lo más verdadero y profundo, pero renunciando a eternizarse en el propio decir.

*Y sólo queda el silencio  
imposible de engañar  
con las palabras.  
Soledad a la intemperie,  
espera de centinela vigilancia.  
El silencio es un Tú,  
inagotable en su decirse libre,  
pero ya mil veces encontrado  
como un destello fugaz del absoluto  
en la mortalidad de mis palabras.*

En fin, para ilustrar la sexta etapa, la de la paz profunda que lima las aristas, los orgullos, y reconcilia al cristiano y la cristiana comprometidos como seres humanos comunes que comparten con todo el mundo las mismas crisis históricas, encontramos estos versos del salmo “En el fondo del misterio” (González Buelta, 1993: 177-178).

*Aquí se ahoga en el silencio  
toda pretensión titulada  
de cátedra o despacho.  
Aquí mueren una a una  
las palabras aprendidas,  
la mano posesiva,  
y todo ritual de ataque.*

*Sólo el misterio  
me acoge y me sustenta.  
No tiene voz que me llame  
y me haga girar la cabeza  
para ver su rostro.  
Ensayo palabras conocidas  
que la encuadren,  
trato de concretarlo  
en un pensamiento a la medida,  
pero todo intento lo mutila.*

*Ser acogido en el misterio  
es una paz sin crispaciones.*

*Es una certeza hasta los huesos.  
Es un viaje inagotable*

*al manantial de toda vida,  
a la raíz de cada árbol,  
al brotar libre de los días.*

*Estoy en el fondo  
de un misterio sin caminos,  
ni contraseñas de iniciado.  
Es una gratitud plena  
sin fecha ni contrato,  
sin cercas ni medidas.*

*Ahora constato sorprendido  
que en los rostros golpeados,  
en la angustia sin futuro,  
en las ausencias rotas  
sin domicilio ni lenguaje,  
sentí un tenue reflejo  
de este mismo mar  
que ahoga toda suficiencia vana,  
y permite acoger agradecido  
la certeza de este “no saber”  
que esconde en discreción  
el brote regalado de la vida.*

### **TERCERA CONTRA-TESIS: LA MÍSTICA DE LA LIBERACIÓN NO ES ENSIMISMAMIENTO FUSIONAL**

Este sexto momento de la experiencia mística de la liberación se muestra como condición de posibilidad para retomar el compromiso cristiano en otros términos, mucho más profundos y humanos<sup>21</sup>. El seguidor de Jesús que se ha detenido a contemplar, a no idealizar las situaciones, constata que la vida ha continuado latiendo debajo de tanto saqueo e injusticia. La vida brota, porque Dios Padre ha querido esconderla, protegiéndola de las posesividades de los discípulos neófitos del Nazareno que creían saberlo todo (ver Mc 3, 26-29). ¡Nadie tiene en sus manos el secreto de la historia! Esta ilusión sólo puede mantenerse viva a costa de cerrar los ojos a la situación de las personas de carne y hueso, de sus sufrimientos reales, e imponerse socialmente con complejos sistemas de seguridad secreta e inteligencia militar, que violan la intimidad de todo el mundo en nombre de un ideal de justicia establecido *a priori*. Ya el Pseudo Dionisio Areopagita hablaba de que la paz mística es una “quietud violenta”, porque el deseo místico cristiano, siempre inquieto y sin descanso, se siente remitido a la historia; y entonces se pone a *contar la historia mientras camina*, sin pretensiones de

---

21 Ver también, en una perspectiva ampliada para toda mística cristiana, Rodier (2003).

cuadrarla rígidamente en sus conceptos apriorísticos (Cattin, 1994: 15-19). En este sentido, queda falsada la objeción común, sostenida desde el psicoanálisis o desde cierta teología protestante, de que la experiencia mística es un “sentimiento fusional con la Gran Madre”, impropio de una persona madura y de la experiencia del Dios cristiano (Jäger, 1994: 83-84).

Esta actitud nueva ante la realidad histórica tiene que ver con esa designación de la mística liberadora como una “mística de los ojos abiertos”. Benjamín González Buelta la describe en estos términos:

Se ha dicho que hay dos tipos de místicos, los de ojos abiertos y los de ojos cerrados. De ambos encontramos ejemplos abundantes en la Biblia y en la historia de la Iglesia [...] Balaán profetiza lo que ve. Sus ojos miran desde la perspectiva de Dios. Su mirada está libre de la amenaza del Rey y de las riquezas que le promete. Ha sido contratado para maldecir al pueblo judío, pero al contemplarlo en su verdad, lo ve lleno de la bendición de Dios y anuncia un futuro lleno de paz y de abundancia. Con razón se nos dice que es un hombre que contempla visiones de Dios con los ojos abiertos, un escrutador fino de la historia desde un corazón sólo centrado en la obra de Dios, que enseña a los ojos cómo deben mirar la realidad. Esta es la mirada de los profetas y la mirada de Jesús. Mientras que la mirada superficial resbala sobre las apariencias, los profetas contemplan más hondamente y en corrupción de sepulcro detrás de las fachadas bellamente decoradas (Mt 23, 27), y ven la vida generosa e insuperable de Dios debajo de la fragilidad y la insignificancia. Al ver al niño Jesús en el templo, dirá Simeón: “Mis ojos han visto a tu Salvador” (Lc 2, 28). Donde los dirigentes judíos veían pecadores y enfermos que había que excluir de la comunidad, Jesús veía hijos del Padre extraviados que había que cargar sobre los hombros para congregarlos sanos en la comunidad. Donde otros veían últimos, Jesús veía los primeros. Y su mirada abría posibilidades insospechadas para todos en el Reino que brotaba por todas partes, pero que los dirigentes judíos querían eliminar con el hacha de la ley (González Buelta, 2002: 143-144).

Una persona “mística de ojos abiertos” está consciente de los riesgos de alienación de la experiencia que ha tenido y que la puede encerrar en la fruición alucinatoria de un paraíso que ya no está sobre la tierra. Por eso, comienza para ella una nueva tarea espiritual: la de estar atenta a no encerrarse en el propio jardín de flores; pero al mismo tiempo, estrena una nueva *gracia* espiritual: la revelación de Dios *camino-compañero*, que se fragiliza con el seguidor y la seguidora de su hijo Jesús, un Dios que es



capaz de adaptarse para acompañar el paso de su criatura querida, asumiendo con ella todo el peso de la historia. Esta epifanía, que González Buelta llama *transparencia del barro*, queda bellamente expresada en el salmo “Tú yo nos vamos haciendo” (González Buelta, 1990: 92-94).

*En ti estoy,  
de ti vengo,  
a ti voy.*

*Estás fuera de mí,  
puedo encerrarme.  
Estás dentro de mí,  
puedo encerrarte.  
No puedo dejar  
de estar en ti.*

[...]

*No vi tu rostro  
cuando salí de ti.  
No fue una despedida.  
Allí empezó  
un encuentro sin orillas.  
Cada tarde  
añado en mi lienzo  
un nuevo rasgo tuyo.  
Cada tarde  
añades en tu lienzo  
un nuevo rasgo mío.  
En medio del camino  
al adivinar una frente,  
al estrechar una mano,  
al mirar unos ojos,  
al nacer el futuro,  
al morir el presente,  
yo te descubro,  
yo me descubro.  
Dentro de mí,  
los dos a la par,  
uno hacia el otro  
nos vamos haciendo.*

*Miro a mi lado:  
un pueblo en cadenas,  
los gritos del hambre,*

*el día robado,  
 la noche asaltada.  
 Te veo en los huesos,  
 escucho tu queja,  
 empuñas justicia,  
 convocas hermanos.  
 Eres pueblo  
 y no abandonas tu cuerpo.  
 Ahora te veo,  
 Señor  
 marginado,  
 maestro  
 sirviendo,  
 madre  
 exprimida,  
 padre  
 sin nada,  
 infinito  
 pidiendo,  
 libre  
 clavado.  
 Ahora te veo  
 pueblo en camino.  
 Y en este misterio  
 se pierden mis días,  
 mis razones  
 y mis sueños.  
 Tú y yo,  
 nos vamos haciendo  
 tu pueblo.*

Esta experiencia mística de los ojos abiertos no implica, pues, la  *fusión*  del yo. La persona contemplativa  *se descubre*  al  *descubrir a Dios*  (“yo te descubro/yo me descubro”); y descubierto el Dios oprimido (“Señor marginado”) es capaz de ver la encarnación de Dios en el pueblo oprimido, en sus rostros y situaciones reales. Entonces, se hace la experiencia  *panenteísta de la liberación*  de que “Tú y yo,/nos vamos haciendo/tu pueblo”, a pesar de tantas infidelidades e injusticias; una experiencia de clarísima raigambre bíblica. Es un pueblo en camino, no un pueblo que agota en sus estructuras sociales la plenitud de la justicia querida por Dios.

Se opera entonces una transformación del yo de la persona mística. Este yo se ha sensibilizado frente a la realidad hasta fragilizarse; pero no se ha fundido con una esfera divina extramundana, aislándose

de las situaciones de injusticia en una burbuja de bienestar. Se genera en el yo de esta persona mística una nueva psicología que la hace capaz de vivir despojada de todo sentimiento de inminencia mesiánica, pero sin cesar en su resistencia a las situaciones que engendran violencia. Este yo tan peculiar, capaz de una plasticidad combativa, es descrito de manera muy sugerente, con las metáforas de la playa y el acantilado, en un salmo titulado precisamente “Playa y acantilado”. Ante la nueva situación histórica, el cristiano y la cristiana comprometidos que hacen la experiencia del Dios oprimido no se decantan ni por el constante acomodarse a las situaciones, ni por una tozuda rigidez contestataria (González Bueta, 1995: 54-55):

*Sobre mi playa de silencio  
llegan las olas,  
furias nacidas en el océano  
del desvarío humano.  
Atacan encorvadas como cuernos,  
extienden su ira  
sobre la arena de armonía,  
alargan hasta el límite  
su espuma amenazante.  
Se extinguen extenuadas  
y se retiran murmurando.  
Pero mi arena brilla al sol,  
espalda pulida y tersa  
con golpes ciegos de la vida.*

*Hoy soy acantilado.  
Chocan las olas como truenos  
y alzan toda su tormenta  
blandiendo su amenaza.  
Pero se desploman verticales  
como una vidriera desgranada.  
Toco las aristas de mi cuerpo.  
Tengo rocas de esquinas afiladas  
por tantas olas combatidas.  
Hoy soy pueblo acantilado.  
Defiendo una tierra de sol y libertad.*

*Hoy el mar apenas se mueve.  
Llegan las olas como perros mansos  
lamiéndome los pies.  
Pero mi roca no se deja disolver  
como azúcar en este sueño azul.*

*En esta calma de turista soleada  
incuba el mar su asalto de mañana.*

*Señor, sin tu gracia,  
no podemos ser playa de sol  
donde toda furia calme su bramido,  
ni podemos ser acantilado  
junto al pueblo firme,  
donde toda injusticia se desgarre.  
Ni podemos resistir las seducciones  
que disfrazan la instalación  
con sabiduría humana.  
Haznos, Señor, tenaces como roca  
y acogedores como playa.*

#### **CUARTA CONTRA-TESES: ESTO NO ES UNA MÍSTICA**

Un estudio sobre la mística, incluso este mismo artículo escrito en forma de ensayo, no es una mística, así como el cuadro magrittano de la pipa no es una pipa. El fenómeno místico, considerado por algunos estudiosos como el fenómeno religioso por excelencia<sup>22</sup>, se sustrae a nuestras formulaciones científicas y adopta esa forma de lenguaje paradójico cercano a una poesía del absurdo. La mística tiene que ver con el caminar en la vida, articulando las necesidades dispersas y unificando el Deseo. En la mística cristiana de la liberación, el Deseo queda unificado sin ser aniquilado. El Deseo se focaliza en una experiencia escatológica del Reino de Dios que trasciende la economía de mercado con sus falsas promesas de fin de la historia (González Buelta, 1995: 136)<sup>23</sup>.

*Necesidades y deseos  
exigen su ración diaria  
dentro de nosotros.  
Acosan el corazón,  
tensan el cuerpo,  
y esparcen su malestar  
en todas direcciones.  
Caprichosos y fugaces  
como rabia de niño.*

---

22 Se discute si la mística, entendida por un Rudolf Otto como *mysterium tremendum*, no constituye el núcleo específico del fenómeno religioso. Para conocer los términos de la discusión, puede verse Martín Velasco (1999: 25-34).

23 Puede verse, en un sentido similar, el artículo de Trigo (2004), aplicado a la vida religiosa de la Iglesia Católica, reflexionando sobre la *corporativización* de las congregaciones como un escape al encuentro místico liberador.

*Elementales como el sol  
y el pan de cada día.  
Ajenos e impuestos  
por la astucia del mercadeo.  
Nuestros y viscerales,  
con una larga historia  
de hormonas y de días.*

*Pero encuentro en mí  
un deseo con raíces  
más hondas que yo,  
con un destino  
más extenso  
que mis contornos singulares,  
más duradero  
que mis días contables.  
¡El deseo de ti  
y de tu Reino!*

*[...]*

*Cuando es mío tu deseo,  
cuando es tuyo mi deseo,  
cuando es nuestro  
y único el deseo,  
ya se encuentran  
el cielo con la tierra,  
la eternidad sin cuentas  
y el tiempo tan medido,  
el yo tan solo  
y el nosotros,  
el espíritu libre  
y el cuerpo aquí y ahora.  
Avanzamos solamente  
tus ofertas,  
sin codicias tiranas  
imponiendo su ritmo  
que nos agobie,  
ni reclamamos de otros dueños  
que nos rompan.  
Solamente  
en ti y en tu Reino,  
solamente.*

Una mística cristiana como esta no pretende ser *la* mística. Más aún, la experiencia mística teologal que en ella se narra no pretende describir a Dios, sino compartir el paso fugitivo de Dios por la vida de una persona creyente que narra en primera persona lo que ha degustado en sus estados anímicos propiciados por su oración contemplativa. La mística liberadora no anuncia la irrupción de una liberación a la que se le adjudica el adjetivo de divina o definitiva; pero tampoco alimenta el conformismo con el *más allá*, como se criticó tantas veces la esperanza cristiana desde el marxismo (Gutiérrez, 1994). *No basta rezar* no significa *no se debe orar porque es alienante*, como tantas veces se ha entendido el famoso canto de Alí Primera.

En esta misma dirección, resulta claro que la mística no lo es todo. La experiencia mística no toma el lugar del Absoluto, sino que tan sólo lo balbucea. Y en el caso del cristianismo, la mística no pretende representar la esfera total de la revelación divina. De hecho, los grandes místicos cristianos siempre desconfiaron de las exaltaciones anímicas que experimentaban. En ese sentido, la mística cristiana se ve abocada a reconocer una *regla* que la purifica de sus tentaciones subjetivas. Específicamente, se ve abocada a la práctica del discernimiento de espíritus.

El discernimiento de la experiencia mística consiste en preguntar por lo que le falta. Se trata, dentro de la experiencia más profunda, de recordar al creyente un principio de realidad, ese principio que fundamenta la objetividad de la existencia cristiana, individual y comunitaria, y que le prohíbe tanto los espejismos de la vida interior como las ilusiones de una realización del Reino de Dios en la historia (Cattin, 1994: 24).

Esos principios de realidad son la persona de Jesús de Nazaret según el testimonio de los evangelios, el desposeimiento personal a favor de los pobres, y la conformación de una comunidad de creyentes que camina en la historia (Cattin, 1994: 24-30). Entonces, la experiencia reconfortante de Dios se convierte en una experiencia del *Dios siempre mayor*, es decir, del Absoluto de la historia que no se deja atrapar en ninguna de sus figuras reveladas.

La mística latinoamericana de la liberación que hemos presentado, explícitamente cristiana, es consciente de que no tiene la última palabra. Ella sabe callar, para poder luchar con esperanza en medio de tantas situaciones que se resisten a explicaciones con número y medida.

Conviene repetirlo una vez más: todo esto que acabamos de decir sobre la mística de la liberación *no es una mística*. Es un ensayo sobre una manifestación del fenómeno místico dentro de la tradición cristia-

na liberadora de América Latina. Nos invita a pensar sobre la manera en que nos enfrentamos a la realidad histórica de los últimos años en América Latina, señalada por la crisis de las utopías, y el puesto que la religión ha ocupado en ella. Con Casanova (2000) podemos postular que, a pesar de las apariencias, el cristianismo de la liberación sigue caminando en una dirección de *desprivatización* de la fe.

Definitivamente, esto que hemos compartido no es una mística; y de algo tan rico sobre lo que no podemos hablar con propiedad, lo mejor es, al final del ensayo, callarse, para abrir un espacio de acogida a lo Nuevo que sigue naciendo (González Buelta, 1998: 112-113).

*Ya el Centro de la historia  
brotó en el margen.  
A nadie rechaza,  
no tiene argumentos.*

*A todos se ofrece,  
es pura presencia.  
Es todo el misterio.  
Callemos.*

## **BIBLIOGRAFÍA**

- Boff, Leonardo 1991 “Mística y política: contemplativo en la liberación” en *Diakonia* (Managua) Vol. 15, N° 59.
- Casanova, José 2000 *Religiones públicas en el mundo moderno* (Madrid: PPC).
- Castro Gómez, Santiago (s/f) “Los desafíos de la posmodernidad a la filosofía latinoamericana” en <[www.javeriana.edu.co/pensar/dissens13.html](http://www.javeriana.edu.co/pensar/dissens13.html)>.
- Cattin, Yves 1994 “La regla cristiana de la experiencia mística” en *Concilium* (Madrid) N° 254.
- Certeau, Michel de 1985 “Historicités mystiques” en *Recherches de Science Religieuse* (París) N° 73.
- Certeau, Michel de 1993 *La fábula mística. Siglos XVI-XVII* (México DF: Universidad Iberoamericana).
- Certeau, Michel de 1999 *La cultura en plural* (Buenos Aires: Nueva Visión).
- Codina, Víctor 1994 “La sabiduría de las comunidades eclesiales de base” en *Concilium* (Madrid) N° 254.

- Geertz, Clifford 1989 *La interpretación de las culturas* (Barcelona: Gedisa).
- González Buelta, Benjamín 1988 *El Dios oprimido. Hacia una espiritualidad de la inserción* (Santo Domingo: Amigo del Hogar).
- González Buelta, Benjamín 1990 *La transparencia del barro. Salmos para el encuentro* (Santo Domingo: Amigo del Hogar).
- González Buelta, Benjamín 1991 “Vivir en la frontera según el Espíritu” en *Diakonía* (Managua) Vol. 15, N° 59.
- González Buelta, Benjamín 1992 *Más allá de las utopías. Signos y parábolas para contemplar la historia* (Santo Domingo: Amigo del Hogar).
- González Buelta, Benjamín 1993 *Salmos en las orillas de la cultura y el misterio* (Santo Domingo: Amigo del Hogar).
- González Buelta, Benjamín 1995 *En el aliento de Dios. Salmos de gratuidad* (Santo Domingo: Amigo del Hogar).
- González Buelta, Benjamín 1998 *La utopía ya está en lo germinal. Sólo Dios basta, pero no basta un Dios solo* (Santo Domingo: Amigo del Hogar).
- González Buelta, Benjamín 2002 *Orar en un mundo roto* (Santo Domingo: Amigo del Hogar).
- González Faus, José 1999 “Mística de los ojos abiertos” en *Revista Latinoamericana de Teología* (San Salvador) N° 31.
- Gutiérrez, Gustavo 1994 “De marginado a discípulo” en *Concilium* (Madrid) N° 254.
- Ignacio de Loyola 1983 *El peregrino: autobiografía de San Ignacio de Loyola* (Bilbao: Mensajero).
- Jäger, Willigs 1994 “La mística, ¿huida del mundo o responsabilidad con respecto al mundo?” en *Concilium* (Madrid) N° 254.
- Leiner, Martin 2004 “Mística y dogmática: ¿convergencia u oposición?” en *Selecciones de Teología* (Barcelona) Vol. 43, N° 170.
- López-Baralt, Luce 1996 “Prólogo. La experiencia mística: tradición y actualidad” en López-Baralt, Luce y Piera, Lorenzo (eds.) *El sol a medianoche. La experiencia mística: tradición y actualidad* (Madrid: Trotta).
- Maduro, Otto 2004 “Implications politico-théoriques d’une définition de ‘la religion’”, Nueva Jersey, mimeo.



- Martín Velasco, Juan 1999 *El fenómeno místico. Estudio comparado* (Madrid: Trotta).
- Marzal, Manuel 1999 *Tierra encantada. Estudio antropológico de América Latina* (Madrid: Trotta).
- Otón Catalán, Josep 2001 *Vigías del abismo. Experiencia mística y pensamiento contemporáneo* (Santander: Sal Terrae).
- Polo, Teodoro 1993 *San Juan de la Cruz: la fuerza de un decir y la circulación de la palabra (Valor teológico del "hablar" místico)* (Madrid: Editorial de Espiritualidad).
- Rahner, Karl 1972 *La gracia como libertad* (Barcelona: Herder).
- Rodier, José 2003 "¿Mística o compromiso o mística y compromiso?" en *Selecciones de Teología* (Barcelona) Vol. 42, N° 165.
- Samour, Héctor 2003 *El pensamiento de Ignacio Ellacuría* (San Salvador: UCA).
- Sols Lucia, Josep 1999 *La teología histórica de Ignacio Ellacuría* (Madrid: Trotta).
- Steiner, George 2001 *Errata. El examen de una vida* (Madrid: Siruela).
- "Strannik": *el peregrino ruso* 1984 (Madrid: Editorial de Espiritualidad), anónimo.
- Tresmontant, Claude 1977 *La mística cristiana y el porvenir del hombre* (Barcelona: Herder).
- Trigo, Pedro 2004 "Mística y profecía en la vida religiosa" en *Revista de teología* (Caracas) Vol. 15, N° 35.
- Vaz, Henrique de Lima 2002 *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental* (San Pablo: Loyola).
- Wittgenstein, Ludwig 1963 (1922), *Tractatus Logico-philosophicus* (Madrid: Revista de Occidente).
- Zea, Leopoldo 1990 "América Latina: largo viaje hacia sí misma" en González Álvarez, L. (comp.) *Filosofía de la cultura latinoamericana* (Bogotá: El Búho).



## OTRAS PUBLICACIONES DE CLACSO

- **Problemas del Desarrollo Vol. 1 N° 2**  
*Revista Latinoamericana de Economía*
- **Socialist Register 2006**  
*Diciendo la verdad*
- **Kliksberg y Rivera**  
*El capital social movilizado contra la pobreza*  
*La experiencia del Proyecto de Comunidades Especiales en Puerto Rico*
- **Terán**  
*Las quimeras y sus caminos*  
*La gobernanza del agua y sus dispositivos para la producción de pobreza rural en los Andes ecuatorianos*
- **Girón y Correa [coords.]**  
*Del Sur hacia el Norte*  
*Economía política del orden económico internacional emergente*
- **Hoyos Vásquez [comp.]**  
*Filosofía y teorías políticas entre la crítica y la utopía*
- **OSAL N° 22**  
*¿Refundar el Estado en América Latina? Desafíos, límites y nuevos horizontes emancipatorios*  
Revista del Programa del Observatorio Social de América Latina de CLACSO

- **Robichaux [comp.]**  
*Familia y diversidad en América Latina*  
*Estudios de casos*
- **Gutiérrez [comp.]**  
*Género, familias y trabajo: rupturas y continuidades*  
*Desafíos para la investigación política*
- **Wortman**  
*Construcción imaginaria de la desigualdad social*
- **Grimson [comp.]**  
*Cultura y neoliberalismo*
- **Mato y Maldonado Fermín [comps.]**  
*Cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización*  
*Perspectivas latinoamericanas*
- **OSAL N° 21**  
*Movimientos sociales. Nuevas realidades, nuevos desafíos*  
Revista del Programa del Observatorio Social de América Latina  
de CLACSO
- **Vidal y Guillén R. [coords.]**  
*Repensar la teoría del desarrollo en un contexto de globalización*  
*Homenaje a Celso Furtado*
- **Nómadas N° 25**  
*Conocimiento y experiencia de sí*
- **Vessuri [comp.]**  
*Universidad e investigación científica*  
*Convergencias y tensiones*
- **López Segrera**  
*Escenarios mundiales de la educación superior*  
*Análisis global y estudios de casos*
- **Cornejo [comp.]**  
*En los intersticios de la democracia y el autoritarismo*  
*Algunos casos de Asia, África y América Latina*
- **Problemas del Desarrollo Vol. 1 N° 2**  
*Revista Latinoamericana de Economía*
- **Cordero Ulate**  
*Nuevos ejes de acumulación y naturaleza*  
*El caso del turismo*

- **de Sousa Santos**  
*Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social*  
*[Encuentros en Buenos Aires]*
- **Beigel et al.**  
*Crítica y teoría en el pensamiento social latinoamericano*
- **Boron, Amadeo y González [comps.]**  
*La teoría marxista hoy*  
*Problemas y perspectivas*
- **González Casanova**  
*Sociología de la explotación*  
[Nueva edición corregida]
- **Babini y Fraga [comps.]**  
*Edición electrónica, bibliotecas virtuales y portales para las ciencias sociales en América Latina y el Caribe*
- **Girón [coord.]**  
*Confrontaciones monetarias: marxistas y post-keynesianos en América Latina*
- **Cimadamore, Eversole y McNeish [coords.]**  
*Pueblos indígenas y pobreza*  
*Enfoques multidisciplinares*
- **Elías [comp.]**  
*Los gobiernos progresistas en debate*  
*Argentina, Brasil, Chile, Venezuela y Uruguay*
- **Caetano [comp.]**  
*Sujetos sociales y nuevas formas de protesta en la historia reciente de América Latina*
- **Mirza**  
*Movimientos sociales y sistemas políticos en América Latina*  
*La construcción de nuevas democracias*
- **Plotkin**  
*La privatización de la educación superior y las ciencias sociales en Argentina*  
*Un estudio de las carreras de Psicología y Economía*
- **Lechini**  
*Argentina y África en el espejo de Brasil*  
*¿Política por impulsos o construcción de una política exterior?*

Se terminó de imprimir en el mes de febrero de 2008  
en los talleres de Gráficas y Servicios SRL  
Sta. María del Buen Aire 347 (1277)  
Primera edición, 1.500 ejemplares

Impreso en Argentina