



Ciencia y Sociedad

ISSN: 0378-7680

dpc@mail.intec.edu.do

Instituto Tecnológico de Santo Domingo

República Dominicana

Villamán, Marcos

La vuelta de lo sagrado: Religión y dinámica social

Ciencia y Sociedad, vol. 27, núm. 4, octubre - diciembre, 2002, pp. 504-548

Instituto Tecnológico de Santo Domingo

Santo Domingo, República Dominicana

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=87027401>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

**LA VUELTA DE LO SAGRADO:  
RELIGIÓN Y DINÁMICA SOCIAL**

---

**Marcos Villamán\***

**RESUMEN**

La religión parece estar de regreso. La diversidad de expresiones religiosas nuevas evidencia este dato de la realidad que pone en cuestionamiento las teorías clásicas de la secularización que planteaban un decrecimiento de estas prácticas que sería proporcional al avance de la ciencia, la tecnología y la urbanización. Nuevos Movimientos Religiosos (NMR) es el concepto que se utiliza entre los estudiosos para dar cuenta de estos nuevos cultos o, grupos o, confesiones o, movimientos que se reproducen tanto fuera de las iglesias tradicionales como también dentro de ellas, por lo menos de algunas de ellas. Uno de los rasgos más importantes de los NMR ubicados en la tradición religiosa judeocristiana es su carácter cercano al pentecostalismo. Esto se pone de manifiesto en forma de la expresión religiosa y en los acentos doctrinales existentes en sus respectivos discursos religiosos. Efectivamente, el pentecostalismo ha experimentado un crecimiento exponencial en los países de América Latina. Es tanto así que se habla de una pentecostalización del cristianismo latinoamericano.

Lo que parece estar a la base de esta expansión religiosa es la “búsqueda de sentido” de los diferentes sectores sociales que, de manera diferenciada, son interpelados entonces por el discurso religioso, y constituidos en sujetos religiosos en un contexto de agotamiento de los sentidos dominantes y de la fuente de los mismos. Sin embargo, diferente a lo que podría esperarse, la inserción en la práctica religiosa no produce de manera homogénea una “fuga mundi”, sino que los sujetos se articulan con la política de manera nueva. Específicamente, pertenencia religiosa parece contribuir a bajar las expectativas de transformación que se depositaban en la política. Esas expectativas se colocan ahora en la religión y la política se presenta entonces sólo como una mediación con efectos limitados.

**PALABRAS CLAVE:**

Nuevos Movimientos Religiosos, Campo religioso, Pentecostalismo, Fundamentalismo, Modernización, Modernidad, Postmodernidad.

---

(\*) Oficina de Planeamiento - INTEC

## INTRODUCCIÓN

La presencia social y con expresiones diversas del factor religioso es reconocida en la actualidad como una de las grandes tendencias de la sociedad contemporánea. En medio de una situación social marcada, entre muchas otras cosas, por rápidos y profundos cambios que parecen provocar incertidumbre y perplejidad en los más diversos sectores sociales, la religión se presenta como una de las posibilidades de reposición de certezas básicas que permitan vivir la cotidianidad con niveles razonables de adecuación al entorno y solucionar simbólicamente conflictos que les son esenciales.

Sin embargo, la religión en la sociedad moderna, aún en el caso de una modernización incompleta como es considerada la desarrollada en latinoamérica, se presenta de manera plural como resultado de la propia dinámica modernizadora. Así, el paisaje religioso se presenta como un mosaico de expresiones muy diversas a diferencia de lo que ocurría algunos años atrás. Esas diferentes expresiones se implantan en los diferentes sectores sociales y al hacerlo producen una resignificación de sus respectivos universos simbólicos. Es decir, esos universos simbólicos son rearticulados de manera que puedan responder adecuadamente a las nuevas demandas que, como fruto de las nuevas condiciones sociales, se pueden ir constituyendo.

Es todo este proceso de aparición de nuevas ofertas religiosas, de Nuevos Movimientos Religiosos, su vinculación con las nuevas condiciones sociales y, la relación con la constitución política de los sujetos en el contexto de esas condiciones, de las cuales son ya parte los NMR, lo que abordamos en este artículo y lo que hemos indagado en la investigación indicada.

Los resultados de esta indagatoria se presentan en tres capítulos: el primero, "El campo religioso actual, un mosaico de expresiones diversas", se dedica a la presentación breve de esa diversidad del campo religioso dominicano. Al final del mismo

se propone una tipología para facilitar poner un cierto orden en la aproximación al fenómeno. El segundo, “Sujetos a la búsqueda de sentido: Algunas explicaciones de un crecimiento”, está dedicado a presentar algunas de las explicaciones que circulan entre los estudiosos del fenómeno religioso. Se insiste en la crisis de la modernidad y las características específicas de los procesos de modernización ocurridos en América Latina y el Caribe como causas explicativas de la nueva irrupción religiosa.

Finalmente, el tercer capítulo, “La religión como espacio para la reconstrucción de nuevos sentidos sociales” está dedicado a intentar presentar cómo se produce la articulación de las nuevas ofertas religiosas con las necesidades y demandas de los diferentes sectores sociales. Se insiste en la capacidad de la religión para permitir reconstruir nuevas identidades en sujetos marcados por la incertidumbre y la perplejidad.

#### I. EL CAMPO RELIGIOSO ACTUAL: UN MOSAICO DE EXPRESIONES DIVERSAS.

La religión está de regreso. Para algunos nunca se había marchado sino que, más bien, había variado su forma de presencia o se había ocultado a los ojos de quienes sólo advierten lo que ocurre en la superficie <sup>1</sup>. Sin embargo, no se puede negar que el “paisaje socio-religioso” de hoy luce muy diferente a como el mismo se presentaba hace algunos años: a la dominancia evidente de corte católico-romana (tanto el catolicismo oficial como la llamada religiosidad popular articulación sincrética del catolicismo de Cristiandad con las religiones afrocaribeñas) acompañada de una presencia, relativamente tímida, del protestantismo histórico y ciertas expresiones evangélicas, le ha sucedido, en la actualidad, una irrupción realmente impresionante de una am-

---

<sup>1</sup> Cfr. Luckman, Thomas. *La religión invisible*. Ediciones Sígueme, Salamanca, 1973, pp. 89-118.

plia diversidad de confesiones y prácticas religiosas y para-religiosas, que muchos prefieren denominar Nuevos Movimientos Religiosos (NMR)

Con esta manera de nombrar el fenómeno se evita la delicada cuestión de su denominación como sectas con toda la connotación valorativa negativa que tiene esta categoría, que, sin embargo, tiene en el pensamiento sociológico de la religión un origen y un uso totalmente alejado de esta carga negativa. Como se sabe el concepto está ligado a los nombres de Weber, Troeltsche y Wilson que lo construyeron como concepto sociológico contrapuesto al de Iglesia. Estos pensadores sociales consideraban a ambos como los dos polos de un “continuum” que tenderían a recorrer los grupos religiosos.

En esta concepción, los grupos religiosos iniciarían como sectas y, en su desarrollo, se moverían al tipo iglesia. Ambos tipos, secta e iglesia, estarían caracterizados como “tipos” por una serie de rasgos observables<sup>2</sup>. Sin embargo, el peso del uso cotidiano le aportó al concepto una connotación problemática para su utilización desde el punto de vista de las ciencias sociales, al acercarlo a contraposiciones como “verdadero/falso”, “correcto/incorrecto” y otros significados y valoraciones, en donde el segundo de los términos correspondería a la secta.

Desde el punto de vista de la sociología de la religión, las características principales de la secta estarían vinculadas con su tendencia a la exigencia de exclusivismo en la participación y en la vida de sus adeptos; una lectura fundamentalista de sus textos sagrados y su tradición; una oposición radical al “mundo”, entendido éste como todo lo otro que la propia congregación; la inexistencia de un cuerpo de funcionarios religiosos con formación específica para el desempeño de sus funciones; y en general un bajo nivel de institucionalización. La secta comparte también

---

<sup>2</sup> Villamán, Marcos. *El auge pentecostal. Certeza, identidad, salvación*. Ed. Centro Antonio Montesinos, México, D.F., 1993, pp.19-29.

otros rasgos con otros grupos no necesariamente sectarios como es el establecimiento de sólidas relaciones primarias entre sus miembros, combinada con una fuerte carga emocional<sup>3</sup>. A pesar de que no todo grupo religioso nuevo pueda ser catalogado como secta, es obvio que las características indicadas las encontramos en varios de las expresiones religiosas existentes en el campo religioso regional y nacional en la actualidad.

Así pues, los NMR se caracterizan por “el énfasis en el fervor emocional y en la experiencia espiritual profunda”. Entre ellos se encuentran, sin duda, rasgos de lo que la tipología sociológica clásica caracteriza como secta. Sin embargo, esta tipología aparece desbordada por la novedad y complejidad de la realidad presente, que se expresa como “un vasto florecer de religiones, de movimientos semireligiosos, de búsquedas y promesas de sentido, de directrices para hallar un sentido casi religioso (y que) se le da el nombre genérico de Nuevos Movimientos religiosos”<sup>4</sup>. Este concepto permite dar cuenta mejor del carácter dinámico de estos agrupamientos que los hace efectivamente más cercanos al “movimiento”.

Algunos datos sobre el desarrollo de las adhesiones religiosas en América Latina nos pueden ayudar a constatar esta tendencia a la expansión y diversificación del campo religioso en los países de la región. El cuadro de la página siguiente nos da la evolución para la década de los 90.

### **El impacto del Pentecostalismo y la pentecostalización del cristianismo latinoamericano.**

Como es conocido, a partir de la década de los 70 irrumpió por casi todos los países de América Latina y el Caribe un número importante de “nuevos movimientos religiosos” de tradición

---

<sup>3</sup> Cfr. *ibid.*, pp.23-29

<sup>4</sup> Cfr. Gil, Juan; Carlos y Nistal, José Angel. “New Age”. *Una religiosidad desconcertante*. Herder, Barcelona, 1994, pp. 36-37.

**Población Según Religión en América Latina  
(en Miles)**

	1900	1970	1980	2000
<b>Cristianos</b>	62,00 (95,1%)	263,30 (9,30%)	341,90 (92,2%)	556,70 (89,8%)
Católicos	60,00 (92,3%)	254,00 (89,7%)	329,00 (88,7%)	533,00 (85,9%)
Protestantes	0,95 (1,5%)	8,30 (2,9%)	11,70 (3,2%)	22,40 (3,6%)
Anglicanos	0,84 (1,3%)	1,00 (0,4%)	1,20 (0,3%)	1,30 (0,2%)
Otras Religiones	2,82 (4,3%)	11,10 (3,9%)	16,30 (4,4%)	34,20 (5,5%)
No creyentes	0,37 (0,6%)	7,30 (2,6%)	10,80 (2,9%)	24,80 (4,0%)
Ateos	0,009 (0,0%)	1,30 (0,5%)	2,00 (2,9%)	4,30 (0,7%)
<b>Población Total</b>	<b>65,20 (100%)</b>	<b>283,0 (100%)</b>	<b>371,00(100%)</b>	<b>620,0 (100%)</b>

Fuente: Barret 1982 <sup>(5)</sup>

cristiana evangélica algunos de ellos de carácter sectario y fundamentalista. Sin embargo, no fue sólo el fundamentalismo sectario evangélico el que se expandió en esa época en prácticamente todos los países de la región. A partir de esta década la región conoce la impresionante expansión del Pentecostalismo, tanto del perteneciente a Concilios reconocidos, por ejemplo, Las Asambleas de Dios, Iglesia de Dios y otros, como del llamado Independiente. Este último en una amplia gama de expresiones y en general de carácter fundamentalista. Sin embargo, el primero más cerca ya a la categoría de sistema religioso establecido <sup>6</sup> o Iglesia y, en general, ya muy distante del fundamentalismo y, sobre todo, de los rasgos típicos que definen sociológicamente la secta religiosa.

Según afirma Carmelo Álvarez, “El movimiento pentecostal es parte del movimiento misionero del siglo XIX y nació en Latinoamérica como fuerza de renovación de las “Iglesias históricas”.

En este movimiento se pueden distinguir, según Álvarez, tres sectores: el “primer sector está constituido por las “Iglesias de inmigración” establecidas por grupos étnicos llegados de Euro-

<sup>5</sup> Parker, Cristián. *Otra lógica en América Latina. Religión Popular y Modernización Capitalista*. Ed. Fondo de Cultura Económica, Santiago de Chile, 1996 (primera reimpresión), p. 99.

<sup>6</sup> Cfr. Villamán, Marcos, Op. cit. pp. 23-29.

pa y caracterizados por el fervor evangelizador, la asistencia social a los pobres y el desarrollo de comunidades de auto-abastecimiento. Hay luego las “iglesias misioneras” llegadas de Estados Unidos (asambleas de Dios, iglesias de Dios, etc.) y comprometidas en campañas de evangelización, producción de folletos y creación de institutos bíblicos; muchas de ellas hacen parte de la “iglesia electrónica”. El tercer sector es el de las “iglesias nacionales”, confesiones surgidas de las iglesias históricas a causa de cismas y/o de la visión fundante de un líder carismático...”<sup>7</sup>

Por fundamentalismo estamos entendiendo:

“...una tendencia actual dentro de las tradiciones judía, cristiana, y musulmana, que suele estallar en reacciones más o menos violentas contra todo cambio cultural. Estudios psicológicos describen a sus adeptos más celosos como “personas autoritarias”, es decir, como individuos que se sienten amenazados en un mundo dominado por poderes malignos en actitud permanente de conspiración, que piensan en términos simplistas y conforme a esquemas invariables, y que ante sus problemas se sienten atraídos por respuestas autoritarias y moralizantes. Cuando los cambios culturales alcanzan cierto grado crítico, tales individuos tienden a reunirse en movimientos radicales dentro de sus respectivas tradiciones religiosas”<sup>8</sup>.

El pentecostalismo, tanto el conciliar como el independiente, exhibe una fuerte presencia en los sectores populares urbanos, y en la versión conocida como Neo-pentecostalismo, en los sectores medios y altos de la sociedad<sup>9</sup>. El carácter urbano-po-

---

<sup>7</sup> Alvarte, Carmelo, “¿Son ecuménicos los evangélicos?”, en: *Varios autores, Evangélicos en América Latina, Iglesia, Pueblos y Culturas*, N.ºs. 37-38 (Abril-Septiembre) 1995, p.139.

<sup>8</sup> Galindo, Florencio. CM, *El protestantismo fundamentalista. Una experiencia ambigua para América Latina*. Editorial Verbo Divino, Navarra, 1992, p.136

<sup>9</sup> “El protestantismo neopentecostal representa ya en América Latina una fuerza importante, porque aunque el número de adeptos sea aún pequeño, su tasa de crecimiento es alta. Dado que se orienta casi exclusivamente a las clases sociales media y alta, cuenta con recursos económicos y prestigio social, que acrecientan su dinamismo”, *ibid*, p. 162.

pular del pentecostalismo tradicional se puede establecer cotejando la información que ofrece el Directorio Evangélico Internacional del año 1995<sup>10</sup>. Como muestra puede tomarse el caso de Las Asambleas de Dios y La Iglesia de la Profecía, dos de los concilios pentecostales numéricamente más importantes del país.

Las Asambleas de Dios, que según el Directorio inició sus actividades en el país en el año 1941, tenían, para el año 1996, 373 congregaciones en toda la geografía nacional, y 123 de ellas en la ciudad de Santo Domingo. De estas últimas, salvo muy pocas excepciones, las congregaciones están ubicadas territorialmente en zonas en donde habitan mayoritariamente sectores populares o las llamadas clases medias bajas. En el caso de la Iglesia de la Profecía, que nace en República Dominicana en 1940, tenía para el 1995 un total de 188 congregaciones en todo el país. De estas, 57 se encontraban en la ciudad capital, y prácticamente todas ellas estaban ubicadas en territorios habitados por sectores populares. Con base en esta información, es evidente que estamos hablando de una expresión religiosa efectivamente popular, por lo menos en sus orígenes.

El movimiento pentecostal, según algunos estudios, es responsable de alrededor del 80% del crecimiento de la población protestante en la región latinoamericana y caribeña. La tendencia es la misma en República Dominicana. El Pentecostalismo inició su presencia en el país muy al principio del siglo pasado a través de la ciudad de San Pedro de Macorís. Bienvenido Álvarez Vega reporta que

“El movimiento pentecostal tuvo un tímido inicio en la República Dominicana en 1918, cuando el predicador puertorriqueño Salomón Feliciano llegó a Santo Domingo desde Puerto Rico...”<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> Desgraciadamente no parece existir una versión más reciente de este valioso instrumento.

<sup>11</sup> Álvarez Vega, Bienvenido, “Movimiento Pentecostal Dominicano”, en: *El Campo religioso dominicano en la década de los 90: diversidad y expansión*, PAPELES (3 y 4), Departamento de Estudios de Sociedad y Religión, Santo Domingo, p. 101.

Esta iniciativa parece haber palidecido por diversas razones hasta que el 2 de septiembre de 1930 el misionero Pancho Hernández viene al país, también desde Puerto Rico, junto con su esposa Victoria Colón y su hija Rebeca Hernández a reactivar el movimiento. Esta llegada, afirma Alvarez Vega,

“...es considerada como el inicio de lo que hoy se conoce como el movimiento pentecostal dominicano”<sup>12</sup>

A partir de la década de los 80, sin embargo, el movimiento ha crecido varias veces más de lo que lo habría hecho desde sus orígenes en estas tierras hasta nuestros días, tanto en su versión conciliar, como independiente y neopentecostal. Al respecto afirma Alvarez Vega que

“En efecto, en un listado contentivo de las 37 denominaciones pentecostales establecidas en el país, según nuestras indagaciones, sólo nueve fueron fundadas entre 1930 y 1960. Las restantes 28 nacieron entre 1960 y 1990, pero principalmente entre 1960 y 1979. Igualmente, las iglesias independientes y el neopentecostalismo se desarrollan intensamente a partir de los años ochenta.”<sup>13</sup>

Es importante recordar que el pentecostalismo nace como movimiento de protesta a lo interno de comunidades negras del sur de los Estados Unidos. La conformación de su perfil está entonces vinculado con la resistencia de estas comunidades a la exclusión de que eran víctima.

“Entre los movimientos de protesta que nacen en el siglo 20, es éste (el pentecostalismo) quizá el de mayor importancia...las comunidades pentecostales constan desde sus orígenes de gente pobre...de todos los que en EUA formaban las minorías marginadas social y culturalmente, como los obreros y campesinos, los inmigrantes recientes, los negros, los hispanos”<sup>14</sup>.

---

<sup>12</sup> Ibid, p. 104. Cfr. también: Cabral, Porfirio. *Desde Pentecostés hasta Santo Domingo*. Publicaciones Bernard, Santo Domingo, 1991, pp.34-42.

<sup>13</sup> Ibid, p. 130-131

<sup>14</sup> Galindo, Florencio, CM. Op. cit. pp. 47.156.

---

Según reporta el religioso dominico Juan Bosch,

“En 1906, el predicador negro de Los Angeles, J. Seymour, inicia quizá la primera comunidad propiamente pentecostal que se extiende rápidamente por los Estados sureños... En 1914 se crean las *Asambleas de Dios*, la rama más numerosa y extendida del pentecostalismo, en Hot Springs (Arkansas)”<sup>15</sup>.

El pentecostalismo parece ser en la actualidad un movimiento religioso tan potente que ha impactado tanto en el mundo protestante como en el católico-romano. En el mundo protestante es evidente la marca pentecostal, tanto en la doctrina como en el culto, en casi todos los nuevos movimientos que han surgido y siguen surgiendo en el campo religioso.

En el mundo católico-romano es claro que el movimiento carismático es una versión católica del pentecostalismo, que nació protestante. Por esta razón, para algunos estudiosos lo que existe es un proceso de pentecostalización de la expresión religiosa cristiana más allá del aspecto estrictamente confesional. En 1989, el *Catholic Institute for International Relations* de Londres pronosticó que para el año 2000 más de una tercera parte de todo el cristianismo sería pentecostal.<sup>16</sup>

Avalando justamente esta tendencia, en los últimos años conocemos la irrupción de las llamadas *Iglesias de la Prosperidad*. Estas no son, en sentido estricto, parte del pentecostalismo tradicional pero están fuertemente vinculadas tanto con él y con el neopentecostalismo en términos de experiencia de fe y visión religiosa. Una de las expresiones más importantes de estos agrupamientos, tanto en América Latina como en República Dominicana, es la Iglesia Univesal, de origen brasileño y que tiende a ubicar sus templos en lugares muy amplios, donde pueda agru-

---

<sup>15</sup> Bosch, Juan. *Para conocer las Sectas*, Ed. Verbo Divino, Navarra, 1993, p. 80.

<sup>16</sup> Cfr., *ibid*, p. 163.

parse una cantidad considerable de personas, por ejemplo, antiguos cines, como es el caso de la ciudad de Santo Domingo.

En el caso de la vinculación con el neopentecostalismo, el carácter sectario de estos agrupamientos para ser una tendencia importante. Tanto es así que ya ha comenzado a provocar reacciones en algunas familias cuyos hijos e hijas han comenzado a participar en algunos de estos movimientos que exigen, como todo agrupamiento sectario, una participación y dedicación exclusivista de su feligresía a la labor y estilo de vida definido por ellos<sup>17</sup>. Ello incluye el pago de importantes cantidades de dinero como diezmo religioso.

### **1.2 Otros Agrupamientos del Nuevo Paisaje Religioso**

En el mundo católico-romano se asiste a un crecimiento, nada despreciable, de los diversos “movimientos” nuevos y viejos. Específicamente de aquellos que se avienen con la estructura de la llamada “Restauración eclesial” o “vuelta a la gran disciplina”, modelo eclesial dominante en el papado de Juan Pablo II: *Carismáticos, Catecúmenos, Focolarinos, Comunión y Liberación, Opus Dei*, entre otros. El modelo en cuestión tiene la “ventaja” de ofrecer “certezas” doctrinales simples en tiempos de incertidumbre apoyadas en un liderazgo carismático, el de Juan Pablo II, que es amplificado por los viajes alrededor del mundo y de los medios de comunicación social.<sup>18</sup>

En el mundo protestante, es también evidente el “estancamiento” o lento crecimiento de las confesiones históricas al lado de un vertiginoso aumento de la feligresía en las expresiones religiosas más recientes. Así, Episcopales, metodistas y otros parecen crecer muy lentamente. Sin embargo, movimientos nue-

---

<sup>17</sup> Esto ha sido así específicamente en el caso de la llamada *Iglesia de Cristo*.

<sup>18</sup> Cfr. Al respecto: Duquoc, Cristián. “*Creo en la Iglesia*”. *Precariedad institucional y Reino de Dios*. Ed. Sal Térrea, Santander, 2001, pp. 75-78.

vos, aunque a veces atomizados, crecen dinámicamente. La Iglesia Universal, con una práctica religiosa cultural centrada en la “sanación”, la Iglesia Pentecostal Primitiva y la Iglesia de Cristo, vinculada con la teología de la prosperidad, se extienden en el mundo de los sectores populares las dos primeras y en los sectores medios juveniles la segunda. Antiguas salas de cine son convertidas en templos para el culto y amplias carpas colocadas en solares amplios y baldíos reciben varias veces a la semana una gran cantidad de fieles que acuden a ellas cada vez más a participar en el culto.

*Testigos de Jehová*, con sus recorridos de fin de semana por las casas empeñados en la misión según su específica manera de entender las cosas; *Los Adventistas*, *Los Mita en Aarón*, *Los Mormones* [Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos días], *Los Templos Bíblicos*, *Los Bautistas*, *Menonitas*, *Episcopales* se añaden al paisaje religioso contemporáneo, en el mundo dominado por la tradición judeo-cristiana. En este punto hay que mencionar también la presencia de las llamadas *Iglesias Electrónicas*<sup>19</sup>, es decir, los predicadores cuyas vías para la predicación son la radio y la televisión. Importa indicar que asistimos también a una presencia nada despreciable de las confesiones o iglesias históricas en los medios de comunicación con especial énfasis en la televisión.

Según explica Senia Pilco:

“La iglesia electrónica como parte del movimiento carismático, surge en Estados Unidos en los años 50, cuando la crisis y el fermento religioso salen a la luz como una variable casi indiferenciada de las profundas necesidades de reajuste que afectarían al capitalismo y los

---

<sup>19</sup> Cfr. Assman, Hugo. *La iglesia electrónica y su impacto en América Latina*, DEI, San José, 1987.

ideales políticos americanos. Nacen tele-evangelistas famosos que legitiman el capitalismo en su fase de definitiva transnacionalización”<sup>20</sup>

Pero también, en el caso dominicano, el Islam está presente como fruto de la emigración estudiantil. Es decir, jóvenes procedentes de Oriente próximo que llegan al país con la finalidad de realizar estudios universitarios y vienen con sus tradiciones religiosas, en este caso el Islam, que se instala y crece, aunque lentamente, en la sociedad dominicana<sup>21</sup>. Pero, por otra parte, el Islam se hace presente como consecuencia del achicamiento del espacio por la vía de los medios de comunicación masivos que dan cuenta de los conflictos internacionales, algunos de ellos entendidos como, o atravesados por el factor religioso. La fe Baha’i también engrosa, desde hace ya un buen tiempo, el campo religioso dominicano.

Asistimos también a un incremento de las prácticas tradicionales de origen afrocaribeño: Los baños y despojos, lectura de tasas y de manos, sesiones con videntes, reposición de algunos movimientos mesiánicos (Liborismo, Palma Sola), etc. Todo esto, sin contar con la multiplicación de movimientos de los denominados esotéricos a los cuales acuden mayormente sectores de clase media. Si a todo esto añadimos la *New Age* (Nueva Era) y los movimientos y tradiciones religiosas orientales entonces es

---

<sup>20</sup> Pilco, Senia, “¿Liberación o alienación? Pentecostales, carismáticos y nuevos movimientos religiosos”, en: *Varios, Evangélicos en América Latina, Iglesia, Pueblos y Culturas* (Abril-Septiembre) 1995, p. 41

<sup>21</sup> “La presencia del Islam en República Dominicana comienza a dejarse sentir a partir de 1979, cuando un grupo de estudiantes musulmanes realizan estudios de grado en el país, y sienten necesidad de practicar su religión. Desde sus inicios los estudiantes provenientes mayormente de Pakistán, Irán, Arabia Saudita, Sudáfrica, India, Jordania y Estados Unidos se reúnen y eligen un Principal (AMIR) como presidente del grupo”. Parvez, Mansoor Ahmed. “Presencia del Islam en la República Dominicana”, en: *El campo religioso en la década de los 90: diversidad y expansión*, *PAPELES* (3 y 4), Departamenteo de Estudios de Sociedad y Religión, Santo Domingo, p. 167.

claro que el cuadro religioso exhibe una diversidad que nunca antes había mostrado en la historia republicana de América Latina. ¿Cómo explicar esta nueva vitalidad?

### 1.3 Una Manera de Agruparlos

Sin pretender que se pueda agotar satisfactoriamente la realidad con cualquier propuesta de tipología, ella parece útil como un mapa inicial para una primera ubicación en la complejidad del fenómeno. Es por ello por lo que me he animado a presentar la propuesta de tipología que ofrece Florencio Galindo en su ya citada obra *El protestantismo fundamentalista*. Una experiencia ambigua para América Latina. Veamos.

#### Sociedades religiosas de origen cristiano

- *Iglesias históricas de origen europeo* [Protestantismo de inmigración o “iglesias de transplante”]. Son las llegadas con los grupos de inmigrantes europeos desde la primera mitad del siglo 19: *Luteranos* (alemanes), *Presbiterianos* (escoceses), *Anglicanos* (ingleses), *Valdenses* (franceses e italianos), *Reformados* (holandeses y suizos), *Bautistas* (galeses), *Menonitas* (holandeses y suizos).
- *Iglesias históricas de origen americano* (o Protestantismo de misión): originarias de los Estados Unidos y llegadas a América Latina con fines misioneros desde la segunda mitad del siglo 19. Se deben distinguir dos grupos:
  - a) Iglesias de orientación tradicionalmente más confesional: *Luteranas*, *Episcopales* (anglicanas de sello americano), *Presbiteranas*, *Iglesia de los Amigos* (Cuáqueros).
  - b) Iglesias “libres” vinculadas por su origen con el movimiento revivalista: *Metodistas*, *Bautistas*,

*Congregacionales, Discípulos de Cristo, Ejército de Salvación.*

- *Evangélicos*, designados en general como *sectas evangélicas o movimientos de tipo “libre empresa religiosa”*. Son comunidades o sociedades protestantes fundadas a partir de la década 1920 por misioneros norteamericanos evangélicos y pertenecientes en su mayor parte a la corriente fundamentalista. Se pueden distinguir cuatro categorías:
  - a) *Misiones de fe* [Faith Missions]. Son sociedades misioneras destinadas sobre todo a la población indígena, iniciadas por alguno o algunos de tales misioneros, sostenidos con fondos de las iglesias conservadoras y por empresarios de los Estados Unidos. Tales son, entre otras: *La Misión Centroamericana* (CAM), la *Pioneer Missionary Agency*, el *Instituto Lingüístico de Verano*.
  - b) *“Transnacionales religiosas”*. Son organizaciones como las anteriores, pero interdenominacionales o transconfesionales, fundadas desde la década de 1950 para apoyar y coordinar proyectos misioneros a gran escala dentro de los criterios evangélicos. Sus metas no son eclesiásticas sino ideológicas.
  - c) *Iglesias Pentecostales*. Iniciadas a principios de este siglo... en conexión con el movimiento pentecostal de los Estados Unidos, pero también independientemente de él. Se han multiplicado tanto desde la década 1950, sobre todo en los sectores marginados de las grandes ciudades, que hoy constituyen el 70-80% de todos los evangélicos de América Latina. Las denominaciones más difundidas son: *Iglesia Evangélica Pentecostal*, *Iglesia Pentecostal* [con diferentes calificativos], *Asambleas de Dios*, *Iglesias de Dios*, *Iglesia del*

*Evangelio Cuadrangular, Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús, entre otras.*

- d) Vanguardias ideológicas [nacionales e internacionales]. La “*iglesia electrónica*” con sus diversas ramificaciones.
- *Sociedades religiosas para-cristianas*, llamadas también “iglesias cristianas marginales”... porque pretenden completar o corregir la Biblia con base en sus propias “revelaciones”. Todas profesan el “milenarismo” con diversas modalidades: *Adventistas o Sabatistas* [Adventistas del Séptimo Día], *Testigos de Jehová*, *Mormones* [Iglesia de Jesucristo de los Santos de los últimos días].

### **Sociedades Religiosas de Inspiración no Cristiana**

- Suelen darse a sí mismas los nombres de: iglesia, asociación, club, movimiento, círculo, centro escuela, sociedad, etc.
  - Religiones orientales (llegadas por inmigración)  
*Budismo, Sintoísmo, Hinduismo.*
- Expresiones religiosas de origen reciente

#### **De origen oriental**

Japón	: <i>Seicho-No-Ie</i>
India	: <i>Meditación Trascendental, Hare Krishna, Mahikari.</i>
Corea	: <i>Iglesia de la Unificación</i> [Asociación Moon]

#### **De origen Occidental**

*Los Niños de Dios*

#### **De origen Islámico**

*Fe Universal Baha'i*

- *Grupos filosófico religiosos*. Orden Rosacruz, Sociedad Teosófica...
- *Prácticas religiosas de origen africano*. Candomblé, Macunda (Brasil). Vudú (Haití), Shangó (Trinidad), Santería (Cuba)

Hay que decir que el dinamismo del campo religioso en la actualidad pueda fácilmente desbordar cualquier intento exhaustivo de tipología realizado en un determinado momento. Por eso, es preferible mantenerse en un cierto nivel de generalidad como lo hace este autor. Así, en base a esta tipología, se puede enriquecer y hacerla probablemente más exhaustiva desde la observación del fenómeno en las sociedades y sectores sociales específicos.

## II. SUJETOS A LA BÚSQUEDA DE SENTIDO: ALGUNAS EXPLICACIONES DE UN CRECIMIENTO.

Como era de esperarse son múltiples las explicaciones de este reconocido fenómeno social. En la década de los 70 algunos estudiosos y activistas sociales explicaron esta irrupción como consecuencia del esfuerzo “contrainsurgente” de los Estados Unidos hacia la región latinoamericana y en particular hacia América Central<sup>22</sup>. El *Informe Rockefeller* y los *Documentos Santa Fe I y II*, en los que se recomienda abiertamente el uso de estos grupos religiosos fundamentalistas como parte de una estrategia contrainsurgente orientada a detener el auge de la teología de la liberación y la llamada Iglesia de los pobres en esos países, avalaba esa apreciación que explicaba el auge de estos movimientos en función de razones de carácter exógeno a la región y a cada país.

<sup>22</sup> Cfr. Ezcurra, Ana María. *La Ofensiva Neoconservadora. Las iglesias de USA y la lucha ideológica hacia América Latina*, IEPALA, Madrid, 1982.

Sin embargo, las explicaciones de corte exogenistas, como las que se utilizaron en la década de los 70, resultan a todas luces insuficientes para dar cuenta de la realidad en cuestión. No que no haya habido la intención de utilizar el fenómeno religioso como factor de contrainsurgencia, algo que por demás no sería la primera vez que ocurre; pero, indudablemente está claro que la sola intención mencionada es insuficiente para provocar la importante vitalidad del fenómeno.

Además de la intención externa, tendrían que existir también condiciones endógenas que expliquen por qué aquella intención prendió en estas sociedades, y se expresó como un proceso de expansión religiosa. Por otra parte, si el fenómeno fuera sólo latinoamericano y caribeño probablemente la explicación “contrainsurgente” sería suficiente; pero, éste, sin embargo, no es el caso, pues el retorno de lo sagrado es un fenómeno que está ocurriendo en todo lo que conocemos como mundo occidental y no sólo en esta región.

Gil y Nistal constatan la irrupción de esta nueva sensibilidad religiosa en Estados Unidos y Europa y lo caracterizan por

“...un rápido crecimiento de movimientos llamativamente evangélicos, fundamentalistas y pentecostales... Un aumento paralelo de popularidad de las religiones “orientales”... Una difusión semejante de movimientos cuasi religiosos que fomentan el “potencial humano” y que combinan significados místicos orientales con psicología pop ... y la aparición de varias sectas o “cultos” autoritarios, polémicos, que parecen atraer especialmente a los jóvenes”<sup>23</sup>.

Así las cosas, desde el punto de vista de las ciencias sociales o de algunas corrientes a lo interno de ellas, se realizan esfuerzos para dar cuenta del fenómeno desde una perspectiva más amplia y compleja. Una de las tendencias explicativas de este tipo de fenómeno contemporáneo insiste en que: “En general, se puede

---

<sup>23</sup> Gil, Juan Carlos y Nistal, José Angel, Op. cit. p. 35

decir que se trata de la forma particular que ha asumido la crisis de la modernidad, entendida como crisis de civilización, que ha provocado el desencanto y el desengaño de la gente con respecto a las promesas de la modernidad (libertad, bienestar, etc.) y a sus mediaciones (la política y la ciencia y la tecnología). En un contexto de profundización de la incertidumbre, la búsqueda de “certezas” que otorguen “sentido” a la vida personal y social, se convierte en una necesidad primera para las personas y las colectividades”.

De esta manera, para algunos, el fenómeno tendría conexión con un agotamiento en las poblaciones de una mentalidad científico- técnica incapaz de responder adecuadamente a las cuestiones más existenciales y apremiantes del “sentido de la vida” y a las promesas salvación intrahistórica hechas e incumplidas por la modernidad. Dicho de otra manera, el presente parece tener como una de sus características, el cansancio de las personas y las colectividades con respecto a la razón instrumental, incapaz de atender a las cuestiones sustantivas, y ha conducido a la búsqueda de “respuestas de sentido” en los únicos lugares en que ello es posible: la filosofía, la religión o el mito en el sentido más amplio posible.

Asistimos pues, según esta manera de entender las cosas, a una megatendencia de la sociedad contemporánea que encuentra su fundamento en la búsqueda de sentido en tiempos de perplejidad e incertidumbre sociales. La religión, en este contexto, sería una de las respuestas preferidas, pues ella, efectivamente, construye o repone certezas y dota de sentido a la acción individual y social. Esa ha sido y es una de sus reconocidas funciones sociales.

El cuadro (página siguiente) permite visualizar la importancia actual del hecho religioso en el mundo y algunas tendencias de la evolución de la composición numérica de las religiones consideradas universales.

### Evolución de la Importancia Numérica de las Religiones Mundiales en lo que va del Siglo

	1900		1970		1985		2000	
	millones	%	millones	%	millones	%	millones	%
Cristianos	558	34,4	1,216	33,7	1,548	32,4	2,019	32,3
Católicos	271	16,8	668	18,5	884	18,5	1,169	18,7
Musulmanes	200	12,4	550	15,3	817	17,1	1,200	19,2
Hindúes	203	12,5	465	12,8	647	13,5	859	13,7
Budistas	127	7,8	231	6,4	295	6,2	359	5,7

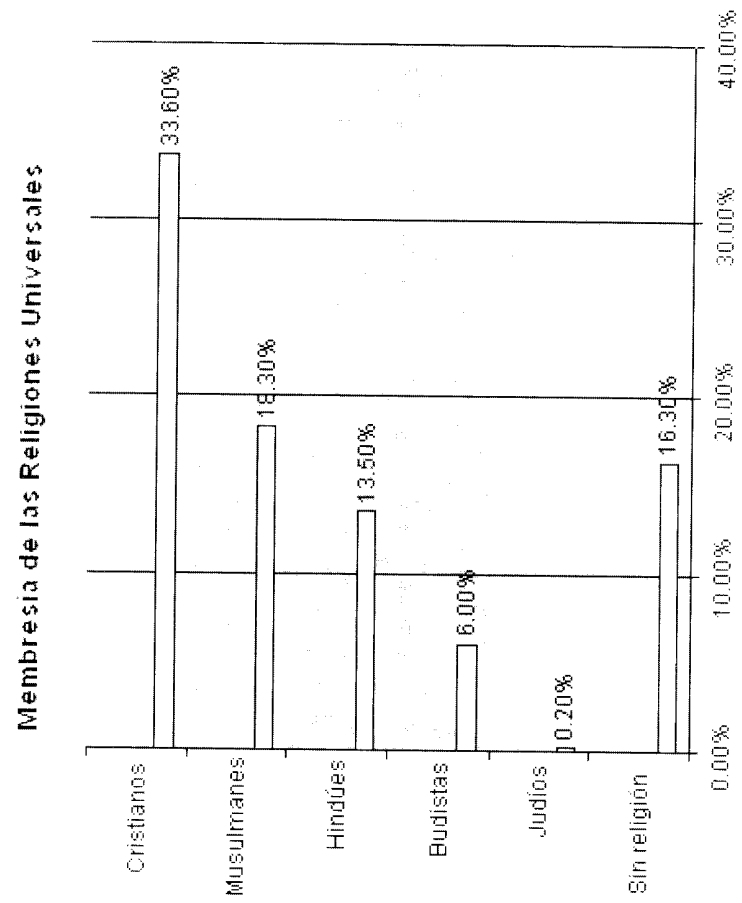
Fuente: D. Barret, *World Christian Encyclopedia* (O.U.P., 1982), p. 6, <sup>(24)</sup>

Como puede observarse, de una población mundial estimada en aproximadamente 6,000 millones de habitantes para el año 2000, según el cuadro en cuestión, 5,606 millones pertenecería o simpatizaría por alguna tradición religiosa. Esto sin contar las religiones autóctonas que, como se sabe, tiene su relevancia en los países de fuerte presencia indígena, como sucede en varios países de América Latina, lo mismo que las expresiones religiosas de origen afro que son importantes en los países del Caribe.

Otro dato interesante que el cuadro en cuestión permite evidenciar es la tendencia al estancamiento de la tradición cristiana en alrededor de un 33% de la población mundial, mientras el Islam observa un importante proceso de crecimiento para el mismo período pasando de un 15,% a un 19,2% entre 1970 y 2000.

El siguiente gráfico nos permite ver más gráficamente esta distribución. El mismo incluye, además, el judaísmo y el porcentaje de población sin religión. Los datos no son exactamente los mismos que en el cuadro anterior, pero son evidentemente muy cercanos.

<sup>24</sup> Citado por Pro Mundi Vita, Boletín 102 (1985/3) Revista trimestral, p. 11.



Probablemente la incertidumbre y la perplejidad, como parte de un cierto “espíritu de la época” o “nueva sensibilidad epocal”<sup>25</sup>, que se convierte en caldo de cultivo para el crecimiento de las ofertas y prácticas religiosas, también puedan estar a la base de la búsqueda de nuevos sentidos por parte de los diversos sectores sociales de los países de América Latina y el Caribe. Sin embargo, probablemente también las características del proceso social en el que se produce la incertidumbre y la perplejidad tengan rasgos específicos y diferentes, sin duda, a lo sucedido en los países centrales y que habría que intentar explicar.

En todo caso, como bien señalan algunos

“Al estudiar el panorama general para el conjunto de países de América Latina, podemos constatar que no se da, como lo pudiera postular la teoría de la modernización, una asociación directa y monocausal entre grado de urbanización-industrialización y grado de incremento de no-creyentes”<sup>26</sup>.

Al contrario, mas bien los procesos modernizadores parecen haber creado condiciones para la ampliación y diversificación de las prácticas religiosas en la mayoría de los países de la región. En este sentido parece haberse propiciado un tipo específico de secularización marcada por la tendencia a la diversificación religiosa. Es justamente este fenómeno el que habría que explicar.

El cuadro siguiente resulta interesante para mostrar la no correspondencia entre grado de modernización y nivel de seculari-

---

<sup>25</sup> Entendida esta nueva sensibilidad como “otro modo de vivir la experiencia ineludible de la sociedad”, Lanz, Rigoberto, “Las Condiciones Posmodernas del Pensamiento”, en: Hernández, Tosca, (Compiladora), *Las Ciencias Sociales: reflexiones de fin de siglo*, ed. Ceap, FACES-UCV, Caracas, 2001, p. 30; cfr. también, Villamán, Marcos, *Espiritualidad de la liberación: Imaginar, esperar, resistir*, Departamento de Estudios de Sociedad y Religión (DESyR), Santo Domingo, 1994, pp. 8-15.

<sup>26</sup> Parker, Cristián, Op. cit. p. 99.

### Relacion entre Modernizacion-Secularizacion

	Indice de Modernización	Indice de secularización
Chile	0,670	0,110
Argentina	0,695	0,033
Venezuela	0,634	0,041
México	0,621	0,066
Brasil	0,603	0,014
Colombia	0,593	0,019
Perú	0,592	0,019

*Fuente:* Índices elaborados sobre datos proporcionados por el Banco Mundial (1990), Betancourt (1988) y Barret (1982) <sup>(27)</sup>.

zación en algunos de los países con mayores niveles de modernización en latinoamérica.

Como puede notarse en el cuadro, al índice de modernización no le corresponde un índice de secularización de igual nivel y ni siquiera cercano al mismo. En el caso de la República Dominicana la DEMOS 2001 habla de una baja secularización de la población dominicana que se expresaría en que un 61% de las personas entrevistadas apoya la intervención de la iglesia en política y, un 74% de los mismos entiende que “los problemas sólo se resuelven si Dios mete su mano”. Además, la iglesia es la institución que goza de mayor credibilidad en la población con un 60% de personas que expresa tener en ella “muchísima confianza”.

### Postmodernidad, Modernidad Tardía o Modernización Reflexiva

Para “nombrar” esta nueva sensibilidad muchos utilizan el concepto de Postmodernidad, otros, sin embargo, prefieren hablar de modernidad tardía. En cualquier caso uno de los rasgos fundamentales que caracterizarían esta época sería la extendida

---

<sup>27</sup> Reportado por Parker, Cristián, Op. cit. p. 100

crítica y desconfianza en las propuestas de la modernidad, entendida ésta como propuesta civilizatoria, es decir, como alternativa de camino para lograr la humanización de los seres humanos. Como bien señalan algunos:

“...la Modernidad ha sido mucho más que una episteme: se trata de un modo de producción de la vida que ha dado lugar a un modelo civilizacional”<sup>28</sup>.

En el caso de la religión, y específicamente de su regreso a los escenarios sociales, se insiste, buscando elementos explicativos del fenómeno, en que “el cielo en la tierra” prometido por las ideologías modernas de diversos cuños (sobre todo las dos grandes ideologías: el liberalismo y el socialismo) habría terminado más bien en infierno. Dicho de otra manera, la modernidad, que reivindicó los sueños de plenificación humana y felicidad, aquellas grandes utopías de emancipación, para concretarlos en la historia con el uso de la razón, la ciencia y la tecnología como garantías de un progreso constante e indetenible de la humanidad, habría devenido en fiasco.

Así, la razón se habría revelado también limitada, la ciencia relativa, la tecnología ambigua y el progreso cuestionable. Esto significa que todo un horizonte de sentido -el horizonte moderno- que se había asumido como aquel al que todos y todas deberíamos tender a lo largo de un proceso de desarrollo, casi inevitable, es cuestionado desde sus supuestos, y sus propuestas se hacen presa de la desconfianza. Y, esto deberá tener algún efecto en el estado de ánimo colectivo.

De esta manera la secularización de las promesas religiosas realizada por la modernidad, afirmando una salvación en la historia concretizada por la potencia humana de la razón, la ciencia, la tecnología y la mediación política, parece haber dado paso, en

---

<sup>28</sup> Ibid. p.29

esta modernidad tardía, a una vuelta de lo religioso en razón de la incapacidad de la modernidad de hacerse cargo de sus promesas concretándolas históricamente. Es pues la desconfianza provocada a raíz de los desencantos que tienen a su base los desencantos históricos lo que se ha producido en las colectividades occidentales y ha propiciado esta búsqueda que encuentra en el retorno de lo sagrado una de sus respuestas posibles.

Esta actitud, al generalizarse, se convierte en “estado social de ánimo”, signado fundamentalmente por la incertidumbre, como fruto de un proceso social que resulta víctima de su propia lógica y dinámica de funcionamiento. El propio estilo crítico de la razón moderna, que no se detiene ante nada ni nadie, termina por eliminar las “evidencias básicas de sentido” que permitían a los sujetos “dar por supuesto” valores y formas de entender y hacer en la vida cotidiana, y que les posibilitaba, a su vez, a los individuos sentirse viviendo en un “mundo con sentido”. Un “mundo encantado” le gusta decir a Morris<sup>29</sup>.

Otros autores hablan de modernización reflexiva para indicar esa tendencia crítica de la modernidad que termina destruyendo sus propios fundamentos, generalizando una actitud de incertidumbre, conjuntamente con una generalización de creaciones sociales, por la vía de la tecnología, que producen situaciones nuevas y convierten a la sociedad contemporánea en una “sociedad del riesgo”<sup>30</sup>.

### **Una sociedad cada vez más plural**

En razón de lo indicado anteriormente habría que añadir la tendencia de las sociedades modernas a constituirse cada vez más como sociedades plurales tanto desde el punto de vista axiológico,

---

<sup>29</sup> Cfr. Berman, Morris. *El reencantamiento del mundo*, Cuatro vientos editorial, Santiago, 1987, pp. 67-113.

<sup>30</sup> Cfr. Beck, U., Giddens, A., Lash, A., *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*, Alianza Universidad, 1997.

y en este caso, desde el punto de vista de las prácticas religiosas. Como bien señala Berger:

“La mayoría de los individuos en las sociedades primitivas o arcaicas vivían inmersos en unas instituciones sociales (la tribu, el clan, la polis) que regulaban todas sus relaciones con las demás personas. El hombre moderno vive en una pluralidad de mundos, pasando de unos a otros a través de estructuras de plausibilidad conflictivas y a menudo contradictorias, cada una de las cuales se ve debilitada ( las negritas son nuestras) por el simple hecho de su coexistencia involuntaria junto a otras estructuras de plausibilidad” <sup>31</sup>.

### **La crisis social y de la política: Una manera específica de la crisis de la modernidad.**

Todo lo dicho anteriormente es válido, a mi juicio, para los países de América Latina y el Caribe. Esto así en razón de que la inclusión en el horizonte moderno ocurre por diferentes vías en estas sociedades a tal punto que ese específico estilo de vida (que algunos llaman euro-norteamericano) se internaliza y convierte en deseo sedimentado e imaginario de futuro, sobre todo, de los sectores jóvenes de la población pertenecientes a los diversos sectores y clases sociales.

Por otra parte también, como es conocido, el sector moderno de la sociedad, con sus altos niveles de consumo y el uso de tecnologías cada vez más sofisticadas, comparte el mismo espacio con los niveles de pauperización y exclusión social de amplios sectores de la población. Estos últimos no están excluidos del contacto, también por diferentes vías, con el sector moderno, sino que, mantienen con él una relación específica: una relación de exclusión.

A lo interno de esta relación se crean identidades, se construyen aspiraciones, se sueñan posibles caminos para el desarrollo

---

<sup>31</sup> Berger, Peter, Rumor de ángeles. *La sociedad moderna y el descubrimiento de lo sobrenatural*, Ed. Herder, Barcelona, 1975, p. 83.

de las biografías individuales. A lo interno de este proceso se construyen tipos de conciencia, maneras de percibir, entender y explicar el mundo y la sociedad. En este sentido, la exclusión es el espacio y el tiempo de la constitución en sujetos de los individuos que la padecen. Desde ella se demandan y construyen explicaciones acerca de la vida concreta; del presente y del futuro. Desde aquí se espera y se desea. Una espera y un deseo que tienen en el centro la inclusión en los beneficios del proceso modernizador realizado en la región de manera incompleta.

Como es conocido, ha habido muy diferentes maneras de dar cuenta de la especificidad de la modernidad latinoamericana y caribeña. El empeño explicativo, en todos los casos, se esfuerza por poner al descubierto lo propio del proceso modernizador ocurrido en la región latinoamericana y caribeña que, a diferencia de lo ocurrido en los países centrales, se caracterizaría por una serie de “deficiencias”. García Canclini lo indica de la manera siguiente:

“El peso cotidiano de estas “deficiencias” hace que la actitud más frecuente ante los debates posmodernos sea en América Latina la subestimación irónica. ¿Para qué nos vamos a andar preocupando por la promodernidad si en nuestro continente los avances modernos no han llegado del todo ni a todos? No hemos tenido una industrialización sólida, ni una tecnificación extendida de la producción agraria, ni un ordenamiento sociopolítico basado en la racionalidad formal y material, que según leemos de Kant a Weber, se habría convertido en el sentido común de Occidente, el modelo de espacio público donde los ciudadanos convivirían democráticamente y participarían en la evolución social. Ni el progresismo evolucionista, ni el racionalismo democrático han sido entre nosotros causas populares”.<sup>32</sup>

En general, los diversos autores, cada quien con los matices propios de sus campos específicos de estudio, caracterizan el proceso de modernización latinoamericano como “carente de

---

<sup>32</sup> García Canclini, Néstor, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Ed. Paidós, Buenos Aires, 2001 (1a. edición actualizada), p. 41.

completez”, tomando como punto de referencia para la comparación el camino de la modernidad europea. Así, en los países de la región, o habría faltado la alfabetización, y con ello la posibilidad de ampliación de la cultura libresca; o la industrialización se habría visto limitada por los intereses y posibilidades de las condiciones colocadas por los países del centro, y con ello una debilidad en el desarrollo científico-tecnológico; o se asiste a una permanente presencia de rasgos premodernos en la cultura política, como el mesianismo, el clientelismo y las lealtades primarias, alejados de una visión centrada en la ciudadanía, etc.

El producto de todo este proceso sería, en todo caso, un “modernismo sin modernidad”, o una “modernización incompleta” como han señalado algunos pensadores latinoamericanos. Por ello, el proceso de modernización latinoamericano tendría como uno de sus rasgos específicos la exclusión de amplios sectores de la población de los beneficios de los procesos modernizadores. Así, como fruto de la dinámica modernizadora lo que habría acontecido es la creación de un sector moderno que coexiste con sectores sociales no-modernos a los cuales estarían vinculados amplios sectores de la población más empobrecida para la reproducción cotidiana de su vida. Por esto mismo, la política latinoamericana todavía gira en torno a las promesas modernizadoras de estas sociedades <sup>33</sup>

Lo nuevo de esta situación es la percepción de “cerrazón” que de la situación parecen tener los sectores populares, sobre todo urbanos, al mismo tiempo que internalizan, como fruto de la constante “invitación social”, deseos incontenibles de consumo, asumido éste como criterio irrefutable de medición del éxito. Así, estos sectores lo que están viviendo es una especie de “pobreza sin horizonte” en el sentido de sentir y dar por supuesto, con base en la experiencia individual y colectiva, el carácter

---

<sup>33</sup> Ibid. p. 40

inmodificable, por la vía de la acción histórica, del presente que les toca vivir y que en consecuencia viven como “ausencia de futuro”. En este contexto la invitación al consumo se constituye en un recuerdo permanente de una imposibilidad y en caldo de cultivo para respuestas “no deseadas”, desde la violencia delincinencial hasta la corrupción de cualquier tipo, incluida obviamente, la política.

La encuesta mundial de valores realizada en 1996 ya reportaba esta tendencia a percibir la situación como cerrada o inmodificable por parte de un sector importante de la población entrevistada. En efecto, ante la afirmación: “Los pobres tienen posibilidad de escapar de la pobreza”, el 61.2% de los entrevistados respondió que “tienen pocas posibilidades”, contra un 37.4% que afirmó que “tienen posibilidad” y un 1.4% que respondió “no sabe”.<sup>34</sup>

Y es que, como ha sido indicado,

“La pobreza hoy es caracterizada como exclusión social y se entiende como una situación estructural en la que los sectores empobrecidos tienen ninguna o muy poca posibilidad de ser enrolados en el aparato productivo formal, y aparecen, en consecuencia –como fruto de la propia lógica económico-social dominante– como población sobrante desde el punto de vista económico, con expresión en las dimensiones política y cultural, en un sistema cada vez más globalizado”<sup>35</sup>.

De esta manera no parece haber caminos para la superación de la pobreza. Esta percepción se ve avalada por la experiencia histórica de permanencia o empeoramiento de sus condiciones sociales de existencia a pesar de las fuerzas políticas, de diferen-

---

<sup>34</sup> Villamán, Marcos, Valeirón, Leo y Zaiter, Josefina, *Encuesta mundial de valores*, 1996. Frecuencias simples, PROFAMILIA/IEPD, Santo Domingo, 1996.

<sup>35</sup> Villamán, Marcos, “Deseos democráticos y desafíos sociales”, CAUDAL, Año 1, No. 3 (julio-septiembre) 2002, Santo Domingo, República Dominicana, p.34.

tes orientaciones ideológicas, que se han turnado en el ejercicio del poder.

U. Beck ha planteado, para complicar el panorama, que esta tendencia no parece ya verificarse sólo en los países de la periferia, sino, en los propios países llamados desarrollados constituyendo una característica de la actual etapa de desarrollo capitalista en la que se evidencia de más en más la “precarización del empleo”, es decir, al crecimiento del llamado sector informal de la economía o economía subterránea.. Beck denomina a esta tendencia como la “brasileñización” de la economía o “economía política de la inseguridad”, que se constituye en otra fuente de incertidumbre para la población. La descripción de Beck es perfectamente válida para cualquier país de América Latina<sup>36</sup>.

La llamada crisis de la política se inscribe justamente en este horizonte. El juicio que sobre ella y sus mediaciones tiene hoy la población, a pesar de su participación todavía masiva en los procesos electorales, es que hasta el momento, por su intermedio parecen haberse obtenido pocos de los objetivos prometidos por los políticos y los partidos y esperados por la población. Estos objetivos han sido presentados a la población por parte del liderazgo político como oferta del proceso de modernización, una de las maneras de decir “desarrollo”. Desde la etapa republicana, democracia, desarrollo y Estado moderno han caminado de la mano en el discurso político de los países de la región.

Sin embargo, el arribo y ejercicio del poder por parte de los partidos en los cuales la población habría depositado su esperan-

---

<sup>36</sup> “En un país semiindustrializado como Brasil, los trabajadores dependientes con empleo a tiempo completo representan sólo una minoría respecto a la gran masa de los económicamente activos. La mayoría vive en unas condiciones laborales precarias. Abundan los vendedores ambulantes, los pequeños comerciantes y los pequeños artesanos, que se ofrecen como asistentes domésticos de toda suerte, o los “nómadas laborales” que se mueven entre los campos de actividad más variados”. Beck, Ulrich, *Un nuevo mundo feliz. La precariedad del trabajo en la era de la globalización*, Ed. Paidós, Buenos Aires, 1999, p.10.

za de cambio resultó, en general, en un mantenimiento o empeoramiento de las condiciones de vida de las mayorías nacionales, y la modernización o no ocurrió o sus beneficios no alcanzaron a esas mayorías. En consecuencia, el ejercicio del poder se convirtió en un factor de frustración de los sectores más empobrecidos con respecto a la percepción de las posibilidades reales de transformar sus pésimas condiciones de vida por la vía de la política.

Es esto parte de lo que permite dejar establecido la encuesta sobre cultura política en República Dominicana “DEMOS 2001”. El incremento de la desconfianza en los partidos políticos como instrumentos para construir proyectos que benefician a la ciudadanía, la percepción de que estos buscan sólo el beneficio de su membresía y de algunas personas cercanas a ellos son datos que avalan la afirmación de la existencia de un deterioro en la valoración de la política y de los políticos. Un dato interesante, por mencionar sólo uno, es que apenas el 6% de los encuestados dice tener mucha confianza en los partidos políticos, en 1994 el porcentaje era de 8, lo que significa que la confianza se redujo en 2 puntos porcentuales entre 1994-2001.

Y así, al decir de Lechner, con su acostumbrada lucidez:

“A partir de este trasfondo cultural la política actual, restringida a la contingencia, resulta frustrante. Sin expectativas de futuro que aco-ten el campo de lo probable y lo posible, el devenir se vuelve incalculable. A la falta de previsión se agrega la ausencia de esperanza; sin referencia a un mañana mejor los sacrificios actuales pierden sentido. La política así jibarizada se vuelve angustiante, pues traslada toda la incertidumbre al individuo. Sólo, sin marco de referencia, el individuo ha de tomar las decisiones y asumir los riesgos. Por tanto, ya no puede diferir deseos y temores en el tiempo la infinitud de la realidad se concentra en lo inmediato. El ciudadano abrumado termina abominando o despreciando a la política –supuesta instancia de protección y conducción- que le ha traicionado.”<sup>37</sup>

<sup>37</sup> Lechner, Norbert, “La democracia entre la utopía y el realismo” en: *Revista Internacional de Filosofía y Política* (Madrid) N.º. 6, diciembre 1995, p. 111.

### III. LA RELIGIÓN COMO ESPACIO PARA LA RECONSTRUCCIÓN DE NUEVOS SENTIDOS SOCIALES.

Es ante esta realidad que los sujetos individuales y colectivos buscan inevitablemente algún tipo de solución histórico-social y/o simbólica, de transformación de la situación o de adaptación a ella, de resignación o de resistencia. Algún tipo de respuesta que les permita continuar viviendo con cierta “normalidad” y con niveles de angustia razonables. Cuando las condiciones parecen impedir o dificultar un “cambio de mundo”, es decir, una transformación social significativa, entonces es probable que se haga más factible un “cambio de vida” personal para adaptarse mejor a ese mundo infranqueable. El campo de la religión parece manifestarse fecundo para responder a estas situaciones en la dirección indicada.

Esto es así en una región como la latinoamericana en la que el peso de lo religioso ha sido históricamente fundamental como parte del campo simbólico de la sociedad y como factor de construcción de identidades. Justamente de lo que se trata es de la irrupción de una situación que parece propiciar la demanda de nuevos sentidos que permitan la constitución de nuevas identidades sociales y personales.

En este contexto asumo con Castells que la identidad es “un proceso de construcción del sentido”<sup>38</sup> que otorga al sujeto un cierto centro en torno al cual este ordena el conjunto de roles que le corresponde desempeñar en una sociedad cada vez más compleja. Es decir, la identidad condiciona y hace posible una determinada manera de desempeñarse en el desarrollo de los roles

---

<sup>38</sup> “Por identidad, en lo referente a los actores sociales, entiendo el proceso de construcción del sentido atendiendo a un atributo cultural, o un conjunto relacionado de atributos culturales, al que se da prioridad sobre el resto de las fuentes de sentido”. Castells, Manuel, *La era de la información. Economía, sociedad y cultura. Vol. 2 El poder de la identidad*, Alianza editorial, Madrid, 1997, pp. 28-29

sociales, dotando al sujeto de la percepción de que él es efectivamente él mismo en todos sus diversos desempeños.

Efectivamente la religión, como oferta de sentido, parece constituirse para muchos sujetos en este centro vital primario que les permite vivir su vida con “normalidad”. Y esto así porque, como indica Castells: “...en la sociedad red...el sentido se organiza en torno a una identidad primaria (es decir, una identidad que enmarca al resto), que se sostiene por sí misma a lo largo del tiempo y del espacio”<sup>39</sup>.

Así, degradadas otras fuentes de identidad fuerte, como por ejemplo la política, la vuelta a lo sagrado puede ser leída como regreso social a “reservas de sentido disponibles” que hacen posible la reconstrucción de identidades individuales y sociales desde una identidad de carácter más omnicomprendivo como lo es la religión. Esta reconstrucción permite incluso una relación “menos traumática” con las instancias que, a los ojos de los sujetos, provocan la crisis de sentido al separarse en su desarrollo de lo que sería dado esperar de ellas, tal es el caso de la política y en específico de las mediaciones políticas cada vez más carentes de credibilidad para las poblaciones.

Los NMR funcionan entonces, siguiendo a Berger y Luckman, como instituciones sociales intermedias que elaboran y administran los depósitos disponibles de sentido, es decir, los universos simbólicos religiosos que permiten a los individuos y los colectivos el uso de estas reservas sociales de sentido e impiden la expansión de la crisis de sentido más allá de límites que harían difícil el desenvolvimiento social “normal”, la convivencialidad<sup>40</sup>.

Sin embargo, la realidad parece ser más compleja. En el caso de los NMR éstos parecen permitir la reconstrucción de identidades diferenciadas en respuesta a situaciones sociales también

---

<sup>39</sup> Ibid. p. 29.

<sup>40</sup> Cfr. Berger y Luckman, Op. cit. pp.59-125.

diferenciadas y que, en consecuencia, plantean necesidades diversas y demandan respuestas también diferentes. Como se ha indicado, la dinámica modernizadora produce, en la mayoría de los países de la región, integración de un sector de la población al mundo de la modernidad, y al mismo tiempo, exclusión de la mayoría de sus beneficios. Lo que parece observarse es entonces que las ofertas religiosas responden de manera diferente a cada uno de estos sectores. Dicho de otra manera, que sus significados son refuncionalizados para responder a situaciones diversas que resultan también en la construcción de identidades religiosas diferentes.

### **Tipos de Respuestas Diferentes: la Exclusión de los Excluidos y la Adaptación Tranquilizadora.**

Como ha sido estudiado, el campo religioso transforma su fisonomía a lo largo de los procesos históricos. Esto ocurre generalmente a través de la acción de los diferentes sistemas religiosos que, motivados religiosamente, buscan responder a las nuevas demandas religiosas de las poblaciones, que también se transforman condicionadas por las realidades socio-históricas.

“Normalmente las diferentes confesiones responden a estas nuevas demandas a través de procesos rearticulatorios de sus respectivos universos simbólicos. Surgen así nuevos discursos y prácticas a interior de las confesiones existentes. O, y creemos que este sería nuestro caso, algunas propuestas articuladoras –y los sistemas religiosos sujetos de las mismas- ya existentes se ven potenciadas por las nuevas condiciones. Estos observan una expansión significativa como consecuencia de la eficacia de su manera particular de articular el universo simbólico, misma que, hasta el momento, no había conseguido conectar significativamente con necesidades religiosas objetivas que, por demás, eran satisfechas por el sistema religioso dominante”.<sup>41</sup>

---

<sup>41</sup> Villamán, Marcos, Op. cit. p. 30.

En este sentido, efectivamente, por lo menos tres tipos de respuesta religiosa se pueden observar en los NMR y en específico en el pentecostalismo evangélico y católico: La primera corresponde a lo que Castells denomina la “exclusión de los excluidos”, típico del fundamentalismo y anclado sobre todo en los sectores más empobrecidos de la sociedad<sup>42</sup>. En este caso, observado sobre todo en los sectores populares urbanos; y la segunda, la “adaptación tranquilizadora” que se corresponde, a mi juicio, con el neopentecostalismo ubicado, como hemos visto, en las clases medias altas también urbanas.

#### *La Exclusión de los Excluidos*

En el primer caso, se trata de una reconstrucción del sentido en el contexto de sectores socialmente excluidos de los beneficios de los procesos modernizadores, aunque incluidos simbólicamente en su horizonte. Y, además, como se ha indicado, en una situación matizada por una percepción de imposibilidad e impotencia de los mismos sujetos para la transformación de sus condiciones sociales de existencia. Es decir, desde una percepción de imposibilidad de convertir la situación y pasar de la exclusión a la inclusión.

En esta situación parece producirse una confrontación simbólica con los valores y patrones culturales socialmente dominantes. De manera particular se produce una reconversión simbólica de los patrones de éxito dado que los criterios socialmente propuestos resultan para ellos-ellas inalcanzables, según se ha visto. Así, ahora el éxito es vivido como “salvación eterna” y su búsqueda es afirmada como posible a través del camino de la conversión religiosa.

Por este camino se produce una merma importante de la presión consumista que es combatida como lógica de los impíos y nunca como objetivo de vida. Ese lugar lo pasa a ocupar la bús-

---

<sup>42</sup> Cfr. Castells, Manuel, Op. cit. pp.28-55.

queda de la salvación eterna que se obtiene a través de una conducta personal intachable, separada de los criterios del “mundo”. Se produce así una especie de “fuga del mundo” sin dejar de estar en él caracterizada por el tipo de relación que se establece con las lógicas sociales dominantes.

La relación en cuestión parece contener en su centro, utilizando a Castells, el mecanismo de la “exclusión de los excluidos”. A través de este mecanismo, se trabaja simbólicamente la exclusión de la oferta de salvación, entendida como fundamental criterio de éxito, de aquellos que son ahora caracterizados como impíos, pertenecientes al mundo o, lo que es lo mismo, inmersos en la lógica social dominante, que es la responsable de la exclusión social de la que ellos y ellas son víctima.

Así, al manejar la relación “nosotros-ellos” aparece la contraposición entre “nosotros/as los salvos”-“ellos los impíos” y, en general “nosotros los buenos”-“ella, la sociedad perversa”. De esta manera, ellos los que nos excluyen (socialmente) resultan ahora excluidos (simbólicamente) del éxito que significa la salvación eterna. Resultan así los excluidos, excluidos y, los excluidos convertidos en la posibilidad de inclusión de esos excluidos en el universo de los salvos. La misión religiosa será la práctica orientada a hacer concreta esa oferta de salvación.

El tiempo presente, en vez de tiempo del consumo se convierte en tiempo para la conversión en orden a la obtención del único éxito que tendría sentido: la salvación eterna. Se desactiva así la presión consumista, y las imposibilidades histórico-sociales de inclusión en los beneficios de los procesos modernizadores, son “simbólicamente resueltas”. La exclusión percibida como “pobreza sin horizonte” en el presente, pierde consistencia y la traspasa al futuro que es vivido como tiempo que jalona al presente, le otorga sentido y lo constituye en un “tiempo para” la preparación de un futuro pleno en el cual las carencias del pre-

sente encontrarán respuesta. realizado por la única fuerza capaz y confiable: Dios.

Justamente la encuesta DEMOS 2001 encontró acrecentada con respecto al 1994 la tendencia a la externalidad en la población más empobrecida:

“Las Demos aportan un sólido fundamento empírico a las reflexiones que asocian a los más excluidos y a los pobres con una actitud de falta de confianza en las capacidades individuales y en las potencialidades del sistema político democrático para posibilitar la ciudadanía. Mientras más deprimido es el nivel socioeconómico, mayor es el grado de externalidad... En 2001, en los niveles socioeconómicos bajos, más del 70% cree que fuerzas exteriores al individuo marcan el derrotero de las cosas que ocurren. Entre los de mayor nivel socioeconómico, el 48% manifiesta una alta y mediana propensión a la externalidad”<sup>43</sup>.

### *La Adaptación Tranquilizadora*

Es la búsqueda de la armonía personal lo que parece guiar la práctica del Neopentecostalismo implantado fundamentalmente en las clases medias altas de la sociedad. Estos son sectores “socioeconómicamente integrados”, considerados por ellos mismos y los demás como socialmente exitosos. Si bien en su caso también funciona la “lógica de los desencantos”, éstos se refieren a los deseos frustrados de una sociedad más ordenada y que funcione con arreglo a los valores tradicionales en los cuales ellos mismos han sido educados. Se produce, o parece producirse, en estos sectores una fractura entre los valores socialmente predichos y los socialmente practicados.

La posibilidad del éxito, que ellos han logrado, pasa por la capacidad de asumir los valores socialmente practicados, es decir, por la asunción de la lógica y la dinámica social dominantes, el mercado, la competencia, etc. Pero, este éxito parece obtenerse

---

<sup>43</sup> Duarte, Isis y Brea, Ramonina. *¿Hacia Dónde Va la Democracia Dominicana? 1994-2001*, Resumen, PUCMM, PID, PROFAMILIA, IEPD, Santo Domingo, 2002, p. 26.

al mismo tiempo que la creación de una “mala conciencia” por no poder asumir también socialmente los valores predicados como superiores. Probablemente es esta realidad de fragmentación la que se constituye en factor de reclamo de una solución simbólica que reconstruya la identidad de esos sujetos y les permita, por la vía del consuelo, una “adaptación tranquilizadora” a las exigencias de la dinámica social, vía la participación en un espacio donde aquellos “valores predicados” sí son vividos sin consecuencias mayores desde el punto de vista del éxito medido por el medidor por excelencia: la capacidad de consumo.

Ese es el espacio de la religión. En concreto, la congregación religiosa se constituye en una fuente que otorga coherencia a la práctica de estos sectores en los diversos ámbitos de su vida. En ella se reproducen los valores tradicionales en los cuales ellos han sido socializados, se establecen relaciones en base a estos valores, se construye una especie de “dique de contención” a la penetración de los valores socialmente dominantes y que parecen atentar contra la estabilidad valorativa establecida y que les aportan su identidad: la familia, la honestidad, la seriedad, la fidelidad, etc. La religión es el centro en función del cual se ordenan los demás aspectos de la vida pública y privada de esas personas.

El neopentecostalismo es así una forma específica de las llamadas religiones de la prosperidad. Por una parte, se le otorga sentido al éxito social obtenido, que puede llegar a ser visto como bendición de Dios, en una especie de nueva versión de la teología saducea de la retribución. Por otra, otorga una base social, y por tanto hace posible, a la vivencia de valores que aparecen aceptados en el discurso social pero negados en la práctica por la dinámica social dominante centrada en la competencia y el consumo. Finalmente, hace posible también el ejercicio de la “caridad cristiana” a través de la acción social de la congregación, sin plantearse cuestiones sociales de fondo, sino, dando por supues-

to que éste es el “único de los mundos posibles” cuyos problemas sólo encuentran solución en la intervención de Dios.

En esta manera de entender, obviamente, la política no es una prioridad, es el discurso religioso el que constituye la fuente básica de sentido y de crítica a todo el orden social realizada en clave religiosa. Esta clave ofrece la posibilidad de reconstruir las biografías individuales y se constituye en camino educativo para los y las más jóvenes. Por esta vía ofrece una alternativa a los padres para “salvar” a sus hijos e hijas de los peligros de la sociedad del consumo y la postmodernidad.

*La Prosperidad Aquí y Ahora: “pare de sufrir”*

Una nueva presencia ha hecho irrupción en los últimos años en el campo religioso de República Dominicana para hacerlo todavía más complejo y diverso, estas son: las llamadas iglesias de la Prosperidad, llamadas así por el tipo de discurso religioso que manejan que vincula práctica religiosa y, sobre todo, pago religioso y generoso del diezmo con el éxito económico y social. Esta corriente parece vincularse tanto con el pentecostalismo tradicional, de carácter popular, como con el neopentecostalismo. Casos relevantes de estos agrupamientos religiosos en sectores urbano-populares es la *Iglesia Universal*, de origen brasileño y cuyo lema básico es “Pare de sufrir”.

Según comenta Angelina Pollak-Eltz, académica de la Universidad Andrés Bello, de Venezuela, a propósito de la versión venezolana de la Iglesia Universal, ésta

“...pone gran énfasis en la “Teología de la Prosperidad”... Como se sabe, esta teología proviene de los Estados Unidos, y se basa en los conceptos del capitalismo neoliberal... los adeptos de la nueva teología aspiran a obtener los bienes de este mundo aquí y ahora, porque creen que Dios da el derecho al bienestar a toda la humanidad. Dios proporciona prosperidad, salud y bienestar a los que dan ofrendas generosas a su iglesia. Los beneficios aumentan en proporción a las ofrendas. Hay que pagar los diezmos para estar seguros del éxito material permanente. No se debe admitir la existencia de temores,

dolencias y dudas. Esta teología enfatiza una mentalidad empresarial y creativa, pero al mismo tiempo fomenta el individualismo: hay que tener fe en sí mismo y cada uno anda por su cuenta. La pobreza es resultado de la falta de fe y de la ignorancia. Todo el mundo aspira a tener salud, bienestar, prosperidad, felicidad y estas aspiraciones pueden ser concretizadas con fe y contribuciones generosas a la iglesia".<sup>44</sup>

Por razones obvias, esta teología está fuertemente presente en el neopentecostalismo que, como se ha indicado, tiene su principal espacio de desarrollo en los sectores medios y medios altos. Pero, también lo está en el pentecostalismo popular aunque refuncionalizada para responder a la demanda religiosa de esos sectores. Las grandes concentraciones populares que ocurren cotidianamente con la presencia permanente de los sectores empobrecidos no dejan lugar a dudas. La oferta de un cambio de situación, esta vez "en el más acá", y garantizado religiosamente, constituye evidentemente un atractivo para sectores carentes de las condiciones de vida consideradas humanas, sectores excluidos de los beneficios sociales más elementales y desarraigados culturalmente por efecto del predominio social de los valores y símbolos de la modernidad, que son distantes del "mundo posible" de estos sectores.

### **La Funcionalidad Socio-política y Micro Social: Tiempo de Salvación y Ética.**

Hasta ahora el pentecostalismo latinoamericano, que como se ha visto nació como religión popular, había sido vinculado con la tendencia al ausentismo social y político de su feligresía. Ciertamente, es notable todavía el sector pentecostal, en sus diversas expresiones, que entiende la política como una actividad

---

<sup>44</sup> Angelina Pollak-Eltz, "Las Iglesias Neopentecostales Brasileñas en Venezuela y Su Trasfondo Católico Popular y Afroamericano, Trabalho apresentado na mesa redonda MR02 "Transnacionalização de religiosidades brasileiras". *VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina*, São Paulo, 22 a 25 de setembro de 1998.

reñida con los principios cristianos. Esto es particularmente cierto en las congregaciones independientes en las que se encuentran localizadas mayormente las tendencias sectarias y fundamentalistas.

Sin embargo, tal como lo confirman, además de la observación, los mismos sectores pentecostales, esa tendencia se ha venido modificando de manera significativa en los últimos años, y ya conviven, a lo largo de todo el espectro del movimiento, posiciones que van desde el desentendimiento de los asuntos políticos hasta aquellas que afirman y reclaman un ejercicio de la responsabilidad social y política por parte de la feligresía y de las iglesias respectivas<sup>45</sup>. De hecho, la acción social institucional de una parte de estas iglesias es notable en la actualidad. El Servicio Social de Iglesias y Visión Mundial son dos ejemplos que ilustran esta afirmación.

Lo anterior no significa, sin embargo, que el desencanto y la desilusión con respecto a la política no alcance también a la feligresía de los NMR. Por el contrario, afirmamos que a la base de su crecimiento se encuentran también estos elementos. Es decir, tal y como se ha afirmado anteriormente, el incumplimiento permanente de las promesas por parte de las mediaciones políticas (los partidos políticos), percibida como “fracaso” de la modernidad por su incapacidad de concretar históricamente su promesa de salvación secularizada, empuja a los individuos a la búsqueda de nuevos espacios que les aseguren “con certeza” su cumplimiento. Lo anterior parece propiciar un doble movimiento:

- a) La huida o el rechazo de la política
- b) La reclusión en la esfera de lo religioso. Esto ocurre con mucha frecuencia en los grupos fundamentalistas que promueven una vivencia intimista de la fe.

---

<sup>45</sup> López, Darío, *Pentecostalismo y transformación social*, Ediciones Kairós, Buenos Aires, 2000, pp. 28-29.

En esta práctica religiosa se vinculan respuestas simbólicas tanto a las necesidades y demandas que se constituyen desde las condiciones de pobreza material y el desarraigo cultural, con la percepción de la imposibilidad de su transformación a través de la acción histórica. Es decir con una percepción seriamente devaluada de la validez de la política como acción orientada a esas transformaciones. La inserción en el movimiento religioso, del tipo de que hemos indicado, refuerza entonces, a través de su específica visión religiosa la percepción de que: “sólo Dios tiene la solución”. Esta visión se convierte, a su vez, en explicación del por qué del fracaso “inevitable” de los intentos de modificar la situación por la vía de la acción histórica.

Sin embargo, la anterior no es la única posibilidad para la articulación de la fe con la dimensión social y política realizada desde la experiencia religiosa que se verifica en los NMR. En concreto, la observación permite proponer como otra posibilidad de articulación la de creyentes que, desde una fuerte experiencia religiosa que les dota de una “identidad fuerte” o “identidad primaria” –como diría Castells- incursionan en la acción social y política encontrando en su opción religiosa las motivaciones para esa participación. La identidad religiosa parece aportar, en estos casos, un apoyo para participar “relativizando” la relevancia de la acción política y reduciendo las expectativas que se depositan en ella.

Visto de esta manera, la religión constituye un factor que contribuye a evitar la crisis de la política al dotar a los sujetos de una identidad que se construye fuera del ámbito de lo político, una identidad fundamentalmente religiosa y que deprecia el nivel de las expectativas con respecto a la política. Desde esta identidad religiosa, la acción social y política pasa a ser vista entonces en términos de misión religiosa, es decir, como ocasión para desde ese ámbito hacer “lo que Dios quiere”. Obviamente, esta manera de entender no obliga a una determinada orientación ideológica, sino que ella puede ser, y de hecho es, sumamente variada aun-

que también, para los sujetos de la misma, se fundamente religiosamente.

Encontramos así, en los sujetos de estas prácticas, desde el integrismo o fundamentalismo religioso-político, anclados en una visión premoderna de la política y de las relaciones Iglesia-Estado, hasta posiciones “progresistas”<sup>46</sup> con una opción definida por la democracia, la equidad y en general, por la defensa de los derechos ciudadanos. Como siempre ocurre, entre estas dos posiciones se construyen una serie de posturas intermedias que responden a maneras diferentes de ver y a niveles diferentes de desarrollo institucional de los movimientos.

### **La Funcionalidad Micro Social**

A nivel micro social los NMR y en particular aportan a las personas una ética individual que parece funcional a las demandas de los diversos sectores sociales que en ellos participan. Los valores predicados y vividos por los miembros de estos movimientos les permiten una “vida ordenada” en el contexto de una situación que es percibida como “culturalmente caótica”.

Estos valores les permiten evadir cuestiones serias como la drogadicción, sobre todo en el caso de los y las jóvenes; una propuesta de vivencia de la sexualidad que protege el peligro de embarazo en la adolescencia o de una sexualidad vivida con irresponsabilidad; el abandono del alcoholismo; la valoración de la familia que promueve su estabilidad, entre otras cosas. Estas respuestas a nivel micro social hablan de una funcionalidad que parece importante para los sujetos de esas prácticas y que, en consecuencia, reafirman permanentemente la validez de la visión religiosa asumida. Esta ética es asumida como camino de salvación, y por tanto, es avalada religiosamente.

---

<sup>46</sup> Usamos éste a falta de un término mejor que ilustre a lo que nos estamos refiriendo.

De esta manera la práctica religiosa ofertada por los NMR les permiten a las personas respuestas a problemas nada despreciables que ellos y ellas deben enfrentar en el ámbito de la vida cotidiana y en el nivel microsocioal. Si a esta importante funcionalidad se le añade la pertenencia a una “comunidad emocional” (M. Weber) que aporta sustento afectivo, y a veces material, a las personas que las conforman, entonces puede encontrarse en estos factores otras de las fuentes de motivación a la participación en estos movimientos.

### **A Modo de Conclusión**

Asistimos a un importante incremento de la práctica religiosa en la sociedad contemporánea. Los estudiosos han denominado a este fenómeno social como “retorno de lo sagrado”. Las explicaciones de este retorno son múltiples, pero la mayoría de ellas apuntan a vincularlo con la llamada crisis de la modernidad entendida como la incapacidad de esta propuesta civilizatoria de realizar históricamente sus promesas de salvación en la historia a través de la mediación de la razón científico-tecnológica y la acción política.

En el caso de América Latina estas dificultades se han manifestado en las limitaciones de los procesos modernizadores que, caracterizados por su carácter incompleto, no han podido incluir a las mayorías nacionales en sus beneficios. Mas bien, al lado de una parte de la población vinculado con el sector moderno de la economía y la vida social, permanece una parte de la misma, sin duda mayoritaria, excluida social y políticamente de sus beneficios y su cultura aunque aspirando a ser incluida en los mismos. La exclusión constituye entonces un tipo de relación que se convierte en caldo de cultivo para las más diversas respuestas sociales. La religión es una de ellas.

Los NMR son pues, por una parte, respuestas sociales que ofertan solución en el orden de lo simbólico a conflictos y de-

mandas que no parecen tener salida al alcance de las manos de los sujetos y que, en consecuencia, se presentan ante ellos como independientes de su voluntad. Por otra parte, son expresión de una búsqueda de sentido, en una situación social marcada por la incertidumbre y la perplejidad, que permita a las personas vivir su biografía con niveles razonables de normalidad.