

Emergencia de Nuevas Corrientes Religiosas O "Iglesias Alternativas" sobre fines del Siglo *

Floreal H. Forni

*El axioma básico que está detrás de lo que quizá podamos llamar
"perspectiva religiosa" es en todas partes el mismo: aquel que quiere
conocer debe primero creer.*

-Clifford Geertz -

"Religión como sistema cultural"

Los estudios sociológicos sobre las religiones se iniciaron a principios de siglo, en el contexto del amplio período de modernidad en que el "iluminismo", el "positivismo" y un optimismo basado en el desarrollo de la ciencia eran dominantes en las ideologías y mentalidades de las élites. Las ideas de "secularización" (Durkheim) o lo bellamente expresado por Max Weber como "desencantamiento del mundo" expresaban el espíritu de los tiempos de que las religiones eran un fenómeno en desaparición, o por lo menos muy disminuidas en importancia y reducidas a territorios y horarios limitados, en la esfera de lo privado. Las religiones establecidas desde su propia racionalidad luchaban por espacios de influencia desde las alternativas del dilema: adaptarse (en lo mejor o en lo peor) al mundo moderno, o encerrarse en una postura literal y fundamentalista (esta perspectiva parecía auspiciar un futuro extremadamente marginal y minoritario).

Es difícil precisar con exactitud momentos de cambio histórico sobre líneas de larga duración en lo que hace a mentalidades. Pero en algún momento después de la Segunda Guerra Mundial, —mientras la ciencia obtenía algunos de sus logros más brillantes—, y las religiones históricas hacían grandes esfuerzos para dialogar con la modernidad (por ejemplo el 2do. Concilio Vaticano para los católicos), comienza

(*) Estas notas representan mi participación en una mesa redonda sobre "Iglesias alternativas en el siglo XXI" en el "Seminario Sobre el Fin del Milenio Reflexión a los 500 Años del Desembarco

Europeo" organizado por el Instituto de Estado y Participación de la Asociación del Trabajadores del Estado (ATE), Buenos Aires, (13-5-92).a percibirse una quiebra en los procesos secularizantes. Esto no significa que la tecnología no haya continuado avanzando y afectando más y más aspectos de la vida cotidiana, sino que al mismo tiempo, y muchas veces simultáneamente con la adopción de prácticas modernas en la vida cotidiana y en la conducta institucional (como lo son las transformaciones familiares y sexuales), amplios sectores de la población manifiestan un vivo interés en prácticas religiosas (y aún mágicas) y una parte de ellos encuentra en perspectivas religiosas una orientación central para sus vidas individuales y aún colectivas.

Primero aparece la religión como oposición, versus la visión funcionalista de religión como factor de integración (que aparecía erosionada por la secularización), o la idea marxista de religión como constante sostén del status quo u opio del pueblo. A su manera el "catolicismo integral"¹ lo había sido frente al "laicismo" en los países latinos, luego del primer Concilio Vaticano. En los nuevos tiempos la oposición se puede referir a la expansión de la cultura occidental fuera del Primer Mundo de origen (por ejemplo la emergencia de los fundamentalismos musulmanes); a la emergencia de un liderazgo entre los negros de USA en su lucha por los derechos civiles en los 60s ²; al surgimiento de un catolicismo (y a veces un evangelismo) de liberación en Latinoamérica de los 70s; y al surgimiento de una derecha fundamenta-lista en el protestantismo norteamericano que fue una parte central de la llamada "revolución neoconservadora".

En el mundo católico se reactivaron en el mismo movimiento, —o como dialéctica contra el "progresismo"—, antiguos y nuevos fundamentalismos. Es frente a su florecimiento que Danièle Hervieu-Leger en su análisis de la relación entre cristianismo y modernidad en los países avanzados se pregunta si "en el contexto de la crítica post-moderna a los mitos movilizados de la modernidad, el rechazo católico del liberalismo y del mito del Individuo, el rechazo radical del marxismo y del mito de la Sociedad son susceptibles de tomar un nuevo sentido... el antimodernismo tradicional de la Iglesia Católica se reconvierte en una crítica post-moderna a la modernidad" ³. Lo que estaría en juego no sería la instauración de una nueva cristiandad "anti-moderna", sino una oferta más en la ebullición anti-secularizante, con todo el peso de una estructura centralizada y un lugar central frente a la opinión pública. Todos estos

procesos tienen su lugar en el mundo contemporáneo y no dan muestras de desaparecer, más allá de sus fortunas en los procesos históricos concretos.

Más allá de la vigencia de las realidades mencionadas, y sin abrir juicio sobre el peso relativo, ni sobre el futuro, de las corrientes en juego, en esta nota nos queremos referir a dos grandes movimientos de fenómenos religiosos que surgen innovativamente e "informalmente" con gran impacto en las últimas décadas. Los Nuevos Movimientos Religiosos que florecen en el Primer Mundo pero no son ajenos a las grandes ciudades de las naciones en desarrollo, y la tremenda expansión de formas "basistas" evangelistas, sobretudo pentecostales y aún católicas en estas últimas sociedades. Cuando hablamos de "fenómenos religiosos" somos conscientes que la propia definición de la religión es uno de los temas más polémicos en este campo, que no vamos a intentar resolver aquí, y que usamos el término en un sentido amplio que incluye además de la creencia en seres o en un orden sobrenatural los aspectos de intento de, o creencia, de operación sobre la realidad empírica o "magia". En el lenguaje común nos vamos a referir a la "ebullición de sectas y cultos".

El primer tema que vamos a tratar en el de la emergencia de Nuevos Movimientos Religiosos en medio de una aparente quiebra de la creencia sobre la ciencia y su método como intérpretes "unívocos" de la realidad ⁴. Si se quiere un "reencantamiento del mundo". Los descendientes espirituales de los masones, racionalistas y científicistas del siglo XIX, y comienzos de este ⁵, ya no sostienen una lucha por el poder y el sentido centrada principalmente en las Iglesias establecidas. Junto a ellas, en muchas ocasiones, dado que son a su manera altamente racionalizadas, combaten a lo que ven como creciente peso social del obscurantismo y magia ⁶. Estas nuevas manifestaciones religiosas toman curiosamente a veces formas prestadas de las ciencias (Cientología, Control Mental, Parapsicología, creencia en objetos voladores etc.). Especialmente a partir de la contracultura de los 70s ha surgido una corriente muy amplia y de perfiles imprecisos "New Age" o Nueva Era. Este "movimiento" se concreta en organizaciones religiosas que se institucionalizan y concentran poder y riqueza, modas, consumos y sobre todo en la difusión muy amplia de una mentalidad abierta a los nuevos mitos. Dos autores⁷ que los califican como "cultos" (a diferencia de las sectas que serían fraccionamientos de instituciones religiosas establecidas) distinguen tres niveles de desarrollo e institucionalización en estas "nuevas religiones" (nuevas en

cuanto a innovaciones o en cuanto a "importaciones" desde otras culturas o sociedades como ocurre con las tradiciones orientales en occidente): cultos como *audiencia*: donde se incluye situaciones tan laxas, pero enormemente difundidas, como leer el horóscopo en el diario; cultos como *clientela*: donde ubica a terapias y a "sanidades", donde se diferencia el núcleo de iniciados de los meramente consumidores. Creo, y es también el planteo de estos autores, que existen situaciones límites entre ciertas terapias y ciertas formas de psicoanálisis enormemente difundidas en las clases medias del primer y del tercer mundo de influencia occidental. Sin duda esta última tipología puede aplicarse también a ciertas formas de Umbanda en nuestro medio. Y finalmente cultos como *iglesia o religión establecida*. Otros autores han señalado el aspecto de poder que aparece en estas organizaciones, a partir de algunos casos extremos (como el suicidio colectivo de Guayana) apelando a la noción Weberiana de "carisma".

Dada la preocupación que este bullir y circular de creencias genera en círculos racionalistas cabe hacer un par de reflexiones: a) este renacimiento de lo "espiritual", "irracional", etc., es sin duda caldo de cultivo de aprovechadores, oportunistas y aún irracionales (en sentido social) varios, en señalarlo tienen los críticos sin duda razón; b) plantearse que esta expansión de creencias es un producto de fallas en la educación científica, como lo hace Mario Bunge entre otros, parece en cambio una ingenuidad, que ignora lo complejo de la búsqueda de sentido en las sociedades. Querer llevar una batalla contra todo tipo de creencia "identifica" desde el campo de la ciencia y la educación (al estilo del siglo XIX), parece ser (como empresa colectiva de una sociedad) por lo menos inoperante. El fracaso de los socialismos reales en ese empeño ha sido notorio, pese a disponer de un mito alternativo, lo que no es el caso de los neo-racionalistas. Hay un amplio mercado de información disponible (para los sectores medios y aún superiores que "consumen" estas creencias), y existe obviamente un enfrentamiento de racionalidades.

Un tema central para esta preocupación neo racionalista es el de ver los NMR como competidores —en términos de poder social— con las instituciones y "*establishment*" científicos. Pienso que por un lado la lucha racionalista (que puede implicar muchas buenas causas particulares y aún protección de la salud pública) contra la "religiosidad" global es sin esperanzas. Ambas mentalidades pueden competir aún por mucho tiempo sin acabar por eliminarse definitivamente una a la otra. Los

"sistemas de sentido" (que no tienen porqué ser coherentes en si mismos, ni ser nítidamente contradictorios para el público) pueden diverger mucho en una sociedad y entre sociedades, y en ese terreno la perspectiva religiosa aparece como inagotable, pero como lo dice Geertz es una entre otras, que en este caso más que intentar apoderarse del espacio de las ciencias se expande y permea la perspectiva del sentido común⁸. Pero por otro lado, hay mucho de efímero y transitorio en este bullir de creencias, y no es tan fácil concebir hoy en día una coalición obscurantista atacando, o controlando los sistemas científicos⁹.

Los mismos autores que se planteaban la tipología de "cultos"¹⁰ señalan la "necesidad de compensadores", que harían inagotables los impulsos al resurgimiento religioso. En su punto de vista habría una permanente dialéctica de tres movimientos: *secularización* que vendría de afuera o de adentro de las religiones establecidas, *renacimientos* ("reviváis") que surgirían desde el interior de la misma por parte de miembros insatisfechos con la secularización o adaptación al mundo de uno u otro tipo (se trataría de casos de extrema tensión, a veces social, muchas veces cultural), e *innovaciones* que permanentemente reinician el ciclo que ellos llaman "de la economía de lo religioso". De todas maneras quedarían por ahora como preguntas de muy difícil respuesta el porqué alguno NMR sobreviven en una sociedad dada y se expanden. Cuestionamiento que puede replantearse históricamente para el éxito del pequeño culto cristiano, en el universo cúllico que minaba la religión oficial, y la religiosidad popular campesina, del Imperio Romano decadente.

Un campo que ha despertado polémica, pero en el que no vamos a detenernos, es el referido al proceso de "conversión" (¿es a veces equivalentes a "lavado de cerebro" sobre todo de jóvenes?). Este es uno de los centros de interés de la lucha contra las sectas como conductas desviadas, donde se unen muchas veces neoracionalistas y miembros de las religiones establecidas.

El otro gran movimiento al que quiero referirme es a la expansión de movimientos religiosos en los sectores populares de Latino América (incluyendo a los latinos dentro de EE.UU. y Puerto Rico) ⁿ. Se trataría en buena medida de los "renacimientos" (y aún en algunos casos de innovaciones) de que hablan Stark y Braimbridge. En una primera aproximación podemos diferenciar diversas formas de manifestación religiosa

presentasen los sectores populares que no se corresponden con las religiones establecidas (básicamente catolicismo y protestantismo histórico):

1. Formas de religiosidad propias con fuertes raíces agrarias y ancestrales, donde la fiesta y la peregrinación son partes vitales y cíclicas de las comunidades. Es apasionante observar su persistencia y transformación en las áreas metropolitanas ⁿ.

2. Formas de religiosidad individualistas, típicas de la pequeña burguesía urbana. Este individualismo —personal o familiar— lleva a prácticas privadas (sin mediación clerical en muchos casos, aunque esta puede ser valorada por su aspecto de contacto físico o simbólico con lo "sagrado"), visitas al santo protector, rezos en la casa, llevar el santo a domicilio etc.

3. Formas *sectarias* (en el sentido no peyorativo de E. Troeltsch), o cúltricos, y ofertas de servicios religiosos múltiples que aparecen tanto dentro como fuera del catolicismo: movimientos de espiritualidad, comunidades de base, movimientos de acción misionera, grupos pentecostales, cultos afro-brasileños como el Umbanda, testigos de Jehova etc.

Cuando hablamos de sectas no lo hacemos dando un concepto "verdadero" frente al cual aparece la "desviación", lo extraño que invade sino que lo comprendemos como un de los tipos ideales de la estructura cristiana diferenciado del tipo llamado iglesia y del místico. Tomamos en cuenta la definición de Troeltsch: "La secta es una libre asociación de cristianos austeros y conscientes que, porqué se siente verdaderamente regenerados se reúnen, se separan del mundo, y se restringen a ser pequeño círculo". Dos grandes conjuntos de estos grupos se perciben como semillas de una mutación religiosa, la extraordinaria expansión pentecostal¹³ (con tendencia a volcarse a la experiencia religiosa al interior del grupo y a la práctica misional), y la expansión de una pastoral católica orientada a la conformación de "comunidades de base" (con tendencia a una intensa interacción y reflexión grupal y a la actividad de transformación social)^d.

Dentro de un cuadro en que todas las líneas parecen confundirse, pero en que es innegable la vitalidad religiosa, puede señalarse que existe en los sectores populares una diversidad de manifestaciones religiosas que se disputan un mismo espacio social y simbólico en un mismo lugar geográfico. De allí la importancia de partir de la idea de que estamos en presencia de un "mercado religioso". Lo que sería nuevo en los sectores

populares de Latinoamérica es la forma que asumiría la ruptura del "monopolio católico" tradicional (en muchos casos severamente "romanizado"), no como expansión del agnosticismo, o ateísmo militante, sino con gran diversidad de experiencias católicas y la aparición de grupos religiosos diversos que compiten por la incidencia en los sectores populares.

El siglo XXI, cronológica y culturalmente, va a presenciar la maduración de estos desarrollos. No vamos a profundizar aquí sobre los muchos matices que asumen los mismos, ni sobre explicaciones alternativas que tienen sin duda una pizca de verdad pero que deben ser interpretadas contextualmente. Con respecto al pentecostalismo se ha señalado su carácter de "huelga social" ¹⁵, y su supuesta dependencia de la influencia (o imperialismo Norte-americano). Estudios efectuados desde el mismo campo protestante han remarcado en cambio las raíces culturales en la religiosidad popular católica en ese "sincretismo", y también se ha relativizado su moderación social y política (inoperancia frente al *status quo*) señalando diversas instancias de mayor compromiso (de acuerdo a su ubicación en una relación de competencia con la Iglesia Católica, ejemplo: Nicaragua y Guatemala)¹⁶. De todos modos ellos señalan que el crecimiento protestante se debe a factores endógenos y no a una conspiración externa. De acuerdo con la experiencia de estudios sobre este tipo de grupos son tan frecuentes los cismas sectarios, como la consolidación de grupos de rasgos sectarios en instituciones (Iglesias o Denominaciones). Con respecto a las comunidades se ha enfatizado su relación con las corrientes liberacionistas, (y por lo tanto con una posible secularización política de lo religioso), aunque la heterogeneidad de estas experiencias es mucha y su enraizamiento en la cultura de los medios populares es generalizada.

Un trabajo del antropólogo australiano Roward Ireland ¹⁷ nos da una pista para señalar un aspecto poco evidente de la mutación que estaría en juego. Este después de señalar que estos grupos tienen (además de sus fines de compensación) dimensiones *sociales*, en alguna medida para la sociedad, pero sobre todo para sus miembros, operan como redes de auto-ayuda, mercados "cerrados" de trabajo, etc.; *simbólicas*, casi podríamos decir que en este nivel, —más allá de la verdad empírica—> donde se puede encontrar la interpretación más significativa de lo religioso; pero también *grupales*. Lo religioso también se expresa en ceremonias, ritos, fiestas que son vividas en forma grupal y comunitaria con mayor o menor intensidad. Estos grupos, organizaciones

encuentran sus unidades de acción localizadas en lugares específicos: parroquias, lugares de culto, terreiros, casas de familia, etc. *¿Cuál es el impacto de estas unidades fuera del campo religioso?*. Pensamos que los impactos más significativos para la problemática de América Latina son aquellos que se van a expresar en resistencia cultural, auto identidad en el plano simbólico y práctica democrática aún en sus formas más simples y cercanas. Estos son los elementos que conforman en el mediano y en el largo plazo lo que el sociólogo norteamericano Robert Bellah llama "hábitos de corazón", inspirándose en el gran texto de Alexis de Tocqueville en su visita a América del Norte en los principios del siglo XIX. La dimensión que la perspectiva cimentada en lo religioso impregna el sentido común es quizá la medida más significativa de su efectiva influencia en la cultura y la vida de las sociedades.

Notas

¹ EMILE POULAT, "Ancien Régime et Catholicisme Integral. D'une société chrétienne a un christianisme social" en *Eglise contre bourgeoisie, introduction au devenir du catholicisme actuel*, Casterman, París, 1977, págs. 112-133.

² GARY T. MARX, "Religion: Opiate or Inspiration of Civil Rights Militancy among Negroes?", *American Sociological Review*, XXXH, N^o 1.

³ DÁNIELE HERVIEU-LÉGER, *Vers un Nouveau Christianisme?*, Cerf, París, 1986, págs. 330-331.

⁴ THOMAS ROBBINS, "The Transformative Impact of the Study of the New Religions on the Sociology of Religion", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1988, 27 (1).

⁵ COLÍN CAMPBELL, *Hacia una Sociología de la Irreligión*, Editorial Tecnos, Madrid, 1977. Es una excelente exposición de las corrientes racionalistas beligerantes en lucha con las religiones tradicionales, especialmente contra el cristianismo. "Desde las últimas confrontaciones decimonónicas son muchas las peripecias de este debate. Existe ahora una irreligión "antigua" y una religión igualmente dividida, de tal modo, que el cotejo tradicional se trueca en una simbiosis

creativa, aunque todo ello no invalida la persistencia de la vieja oposición que puede rastrearse en la literatura propagandística de las viejas guardias", pág. 134.

⁶ MARIO BUNGE, "La Percepción Popular de la Ciencia en Norteamérica" en *Transactions of the Royal Society of Canadá*, serie V, Vol. 4, 1989. Reproducido

en el *Ojo Excéptico*, Buenos Aires, VI, N° 3, Diciembre 1991 (suplemento). Hace una excelente exposición de esta postura centrada en la deficiencia de la educación y socialización científica de la población. Dentro del auge cultista se centra en las muchas manifestaciones de la New Age.

⁷ RODNEY STARK y WILLIAM S. BRAIMBRIDGE, *The Future of Religión*, Berkeley, University of California Press, 1985.

* CLIFFORD GEERTZ, "La religión como sistema cultural" en *The Interpretation of Cultures*. Basic Book Inc, N.York, 1973, págs. 110-111, "Hablar de perspectiva religiosa es, por implicación, hablar de una perspectiva entre otras"... "Si nosotros colocamos la perspectiva religiosa contara el fondo de las otras perspectivas (de sentido común, científico y artística) en términos de la cual los hombres construyen el mundo del sentido común, la científica y la estética, su carácter especial aparece más nítidamente".

⁹ Aunque puede señalarse sin duda situaciones extremas, tal como marcamos a hablar de ciertas formas de psicoanálisis o terapias, y fronteras en disputa entre sistemas de sentido (en este caso entre el oficialmente científico y los religiosos o cuasi mágicos). Hace poco la revista "Religio e Sociedades", de Brasil publicó un artículo sobre médicos relevantes en su profesión (incluso presidiendo colegios profesionales) que pretendían que la parapsicología, y prácticas como la "cirugía psíquica", etc., entrarán en la enseñanza Universitaria.

¹⁰ STARK y BRAIMBRIDGE, op. cit., cap. I.

¹¹ "Estudio comparativo de los grupos organizados para la Actividad religiosa que tienen un impacto popular en el Gran Buenos Aires", *Sociedad y Religión*, N° 7, Diciembre 1989 y FLOREAL H. FORNI, "Estudio comparativo...", II, *Sociedad y Religión*, N° 8, Marzo 1991.

¹² MANUEL MARZAL, *Los Caminos Religiosos de los Inmigrantes en la Gran Lima*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1989.

¹³ DAVID STOLL, *Is Latin American Turning Protestant*, University of California Press, 1990.

¹⁴ MARZAL, *op. cit.*, pág. 207 señala que la Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Medellín (1968) acepta las CEB a las que califica de "primero y fundamental núcleo eclesial" y la define como "comunidad local o ambiental que corresponda a la realidad de un grupo homogéneo y que tenga una dimensión tal que permita el trato personal-fraterno entre sus miembros". (3.1.1.). "Las CEB,— continúa Marzal—, tuvieron un desarrollo bastante notable en muchos países de América Latina, no tanto porque eran una moda renovadora, cuanto porque respondían a necesidades sentidas y porque eran una herramienta pastoral que el pueblo acabó haciendo suya. En este sentido creo que su desarrollo puede compararse al de la cofradías durante la evangelización de la época colonial, que tuvieron gran éxito, más que por el impulso inicial de los misioneros, porque los indios las tomaron como instrumentos de su propia afirmación cultural".

¹⁵ CRISTHIAN LAVILE D'EPINAY, *El Refugio de las Masas. Estudio Sociológico del Protestantismo Chileno*, Ed. del Pacífico, Santiago de Chile, 1968.

^u JEAN FIERRE BASTÍAN, a) "Disidencia Religiosa en el Campo Mexicano", en *Cristianismo y Sociedad*, 21, 1983, N^o 76, 13/24. El objetivo de este trabajo es mostrar que las sectas protestantes crecen en el medio rural y no sólo en el suburbano, y no llevan necesariamente a un conformismo pasivo, sino a conformación de un nuevo liderazgo pueblerino que se opone al liderazgo tradicional de los caciques rurales, b) "Religión popular protestante y comportamiento político en América Central. Clientela religiosa y estado patrón en Guatemala y Nicaragua", en *Cristianismo y Sociedad*, XXIV, 1986, N^o 88, 41/56. Mientras los protestantes de Guatemala apoyan a un régimen represivo los de Nicaragua apoyaron al Sandinismo. El autor se pregunta la razón de un comportamiento tan diferente. Su explicación es que los grupos protestantes ocupan una posición subalterna en lo social y en lo religioso. La estrategia de las élites protestantes es buscar la protección del Estado que les permite mejorar su situación. A su vez al Estado puede convenirle estimular a estos grupos minoritarios para disminuir el poder de la Iglesia Católica en la Sociedad Civil.

¹⁷ ROWARD IRELAND, "Catholic Base Communities, Spiritist Groups and the deepening of democracy in Brazil", *Sociedad y Religión*, N^o 6, Marzo de 1988 (traducción al español).

¹⁸ ROBERT BELLAH et al, *Habits of the Heart, Individualism and Commitment in American Life*, University of California Press, Berkley, 1985.

Síntesis - Abstract – Résumé

Mientras las ciencias sociales de la religión centraron sus paradigmas en ideas como secularización, desencantamiento del mundo, etcétera la realidad contemporánea muestra la vitalidad de nuevos fenómenos y movimientos religiosos. En las ciudades de América Latina esta expansión de los N.M.R. se acompaña por la expansión de organizaciones religiosas de los pobres (básicamente pentecostales).

While the social sciences of religion centered their paradigms in ideas as secularization, disenchantment of world, etc. the contemporary reality shows the strength of new religious phenomenon and movements. In the Latinoamerican cities this preading of N.R.M. goes together with the propagation of poor people religious organization (basically Pentecostals).

Pendant que les sciences sociales de la religion ont centré leurs hypothèses sur des idées comme la sécularisation, le desencantement du monde, etc., la réalité contemporaine nous montre la vitalité des nouveaux phenomènes et mouvements religieux. Dans les villes latinoamericaines, cet élan des nouveaux mouvements religieux est accompagné par la croissance des organisations religieuses des pauvres (notament pentecostales).