



TRANSFORMACIONES Y ALTERNATIVAS RELIGIOSAS EN

América Latina

LUIS BAHAMONDES GONZÁLEZ
EDITOR



CENTRO DE ESTUDIOS
JUDAICOS
UNIVERSIDAD DE CHILE



UNIVERSIDAD DE CHILE



FACULTAD
DE FILOSOFÍA
Y HUMANIDADES

CISOC | UNIVERSIDAD
ALBERTO HURTADO

TRANSFORMACIONES Y ALTERNATIVAS RELIGIOSAS EN AMÉRICA LATINA

Comité Editorial:

Dr. Elio Masferrer Kan.
Escuela Nacional de Antropología e Historia (México)

Dr. Gerardo Hernández Aponte.
Universidad de Puerto Rico (Puerto Rico)

Dra. (c) Mabel Cantuarias Palacios.
Universidad San Sebastián / Universidad Bernardo O'Higgins (Chile)

Dr. (c) Luis Orellana Urtubia.
Centro Evangélico de Estudios Pentecostales (Chile)

Mg. Reinaldo Tan Becerra.
Universidad Central de Chile (Chile)

© Luis Bahamondes González
® VDC Diseño y Comunicación

Primera Edición
Santiago de Chile
Diciembre 2013

ISBN: 978-956-19-0838-3

Registro de Propiedad Intelectual: 235.246

Dirección Editorial: Luis Bahamondes G.
Dirección de Arte y Diseño: Gabriel Valenzuela R.
Corrección de Prueba y Estilo: Rodrigo Montes B.
Producción: VDC Diseño y Comunicación
www.valenzuelapublicidad.cl



TRANSFORMACIONES Y ALTERNATIVAS RELIGIOSAS EN

América Latina

LUIS BAHAMONDES GONZÁLEZ EDITOR

ÍNDICE

Introducción	7
Luis Bahamondes González	
Globalización religiosa y mercantilización de lo sagrado: elementos para su comprensión desde la sociología de la religión.	11
Felipe Orellana Gallardo	
El hecho religioso en clave postmoderna: de la secularización a la mutación.	41
Luis Bahamondes González	
La Nueva Era: Nuevos Movimientos Religiosos o Movimiento Religioso Contemporáneo.	57
Elizabeth Díaz Brenis	
Desdobramentos da New Age no Brasil na atualidade.	73
Deis Siqueira	
El escenario religioso en el Chile actual: transformación y pluralismo.	103
Luis Bahamondes González	
Evangélicos y política en Chile, 1974-1986. El Consejo de Pastores y la Confraternidad Cristiana de Iglesias.	119
Matías Maldonado Araya	
Religión y cárcel: Reflexiones a partir del evangelismo pentecostal en Chile.	153
Nelson Marín Alarcón	
Neopentecostalismos en Chile: transformación y resignificación del pentecostalismo criollo.	175
Luis Bahamondes González	
Nelson Marín Alarcón	

INTRODUCCIÓN

Las investigaciones expuestas en el presente texto, son fruto de discusiones e intercambios académicos en torno al estudio del hecho religioso contemporáneo. En este sentido, el presente libro pretende contribuir al desarrollo de nuevas investigaciones en el área que busquen profundizar temáticas y relaciones muchas veces olvidadas por las ciencias sociales. El estudio de “lo religioso” se presenta como un elemento fundamental para la comprensión de la realidad local y continental, pues el lugar que ocupan instituciones y prácticas religiosas, nos plantea nuevos desafíos en un contexto donde las fronteras con lo político, lo económico, lo medicinal, etc., se vuelven cada vez más difusas.

Un aspecto destacable de la presente obra, se relaciona con su proceso de elaboración, fruto de investigaciones, seminarios y jornadas nacionales e internacionales. Este libro forma parte del proyecto “*La representación social del miedo en el pentecostalismo urbano: estudio de caso en Santiago de Chile*” (Código SOC 10/ 17-1), de la Universidad de Chile, libro cuya concreción ha sido posible gracias al financiamiento de esta casa de estudios en conjunto con el Centro de Investigaciones Socioculturales (CISOC) de la Universidad Alberto Hurtado.

El texto presenta dos grandes temáticas para el estudio del hecho religioso contemporáneo: el pluralismo religioso y su desarrollo en un contexto de mercantilización de lo sagrado, y aquello referente al rol del mundo evangélico en Chile.

En el primer caso, el texto de Felipe Orellana aborda y analiza las lógicas de mercado aplicadas a lo religioso en un escenario global, destacando las particularidades que presenta tal enfoque desde Latinoamérica y Chile. Lugar central en su análisis posee la capacidad de los individuos para resignificar lo religioso en una sociedad de consumo e individualismo. La relación global/local cobra importancia en la medida que lo religioso se vuelve algo móvil, dinámico, que es capaz de importarse y exportarse para luego ajustarse a las necesidades de los individuos.

En esta misma línea, Luis Bahamondes se pregunta por el rol de la religión en una sociedad postmoderna, pues si la sociedad ha cambiado, todo indica que instituciones y prácticas religiosas han sufrido modificaciones motivadas en gran medida por las demandas de los individuos. Lejos de los paradigmas de la secularización, que auguraban la extinción o el repliegue de lo sagrado, la línea argumental del presente texto nos habla de mutación o transformación de lo religioso.

En este sentido, la investigadora Elizabeth Díaz Brenis, desde México, se adentra en el debate conceptual referente a los Nuevos Movimientos Religiosos (NMR), dando cuenta de la amplitud del fenómeno y caracterizándolo a partir de la Nueva Era. Esto se relaciona

con la investigación de Deis Siqueira en Brasil, que indaga en las transformaciones del campo religioso brasileño. En este contexto, estudiar los NMR, implica demostrar el fortalecimiento del hecho religioso de manera empírica, como respuesta a las teorías de la secularización que auguraban su extinción.

El estudio de los movimientos religiosos en la sociedad contemporánea, según Kepel¹, implica comprender y valorar sus formas de socialización alternativa, generadas como respuesta ante la hostilidad del mundo actual, dotando de sentido el actuar de los sujetos. De esta forma, cobran importancia las palabras de la antropóloga Manuela Cantón, quien postula que:

“Los científicos sociales que nos ocupamos de las religiones tenemos que transformar nuestra mirada para escudriñar entre los propios vecinos, entre los ‘otros próximos’, el surgimiento de prácticas religiosas refractarias a la lógica científica y portadoras de una racionalidad distintiva con la que no nos queda más remedio que aprender a dialogar, para entender y mapear los nuevos imaginarios, movimientos y organizaciones religiosas o para-religiosas (místicas, esotéricas, terapéuticas) que se entremezclan con las políticas cotidianas...”²

En este sentido, el siguiente texto de Luis Bahamondes analiza las transformaciones religiosas en Chile y los factores que habrían detonado la ampliación de alternativas religiosas en el país. A partir del cruce de diversas encuestas, el autor vincula elementos económicos, políticos, educativos, tecnológicos y culturales para dar cuenta de la irrupción de nuevas agrupaciones religiosas, la revaloración de prácticas ancestrales y el cuestionamiento de las instituciones eclesiales históricas.

La siguiente temática abordada tiene relación con el mundo evangélico pentecostal. El trabajo de Matías Maldonado propone un acercamiento historiográfico al rol de las iglesias evangélicas durante la dictadura militar chilena. Para tales efectos, utiliza un apropiado marco teórico donde focaliza sus esfuerzos en la relación entre religión y política, a través de un acucioso trabajo de fuentes que retratan las posturas de dos asociaciones emblemáticas: El Consejo de Pastores y la Confraternidad Cristiana de Iglesias. A partir de dichas entidades el autor plantea su disconformidad con el tratamiento y estigmatización con que se ha trabajado la temática que asume en muchos casos un apoyo irrestricto del mundo evangélico al régimen militar, como si se tratara de un ente homogéneo. Logra mediante su texto visibilizar los diversos discursos postulados por las organizaciones

1 Kepel, Gilles. (1994). *The revenge of God: The resurgence of Islam, Christianity and Judaism in the modern world*. Cambridge: Polity.

2 Cantón Delgado, Manuela. (2008). “Secularización, extinción y eterno retorno de las religiones. Reflexiones desde la antropología social”. En: Bericat Alastuey, E. (coord.). *El fenómeno religioso. Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas*. Sevilla: Centro de Estudios Andaluces, Consejería de la Presidencia, Junta de Andalucía, p.296.

religiosas en estudio en torno a la dictadura (apoyo y cuestionamiento) y los fines que se ocultan tras dichos planteamientos.

En otra arista, Nelson Marín, a través de su investigación en la cárcel logra visibilizar las dinámicas de poder que actúan al interior del presidio, centrándose en aquellos espacios o “calles” que se encuentran bajo el amparo de una coordinada estructura religiosa de tipo evangélica. Al amparo de la oración, la lectura diaria de pasajes bíblicos y el mensaje cotidiano de su pastor, se comienzan a instalar nuevas normas en este microespacio, las que paulatinamente van moldeando el comportamiento de individuos reticentes a cualquier tipo de control.

Finalmente, Luis Bahamondes y Nelson Marín proponen un acercamiento local a través de procesos de larga duración histórica de la variante evangélica neopentecostal. Reflexionan acerca de sus diferencias y similitudes con experiencias foráneas provenientes de Brasil y Argentina, proponiendo una nueva caracterización de uno de los fenómenos de mayor crecimiento dentro del mundo evangélico: el neopentecostalismo. Éste respondería a través de diversas estrategias ante nuevas demandas de individuos con mayor instrucción educativa y mayor poder adquisitivo, que lejos de distanciarse de la sociedad o “el mundo”, se instalan en él para transformarlo.

Las palabras introductorias a la presente obra, invitan al lector a valorar el estudio de lo religioso como un componente fundamental de la realidad cultural, instándolo a plantearse y replantearse nuevas interrogantes que enriquezcan el trabajo ya realizado.

Luis Bahamondes González (Ed.)
Diciembre de 2013

Globalización religiosa y mercantilización de lo sagrado: elementos para su comprensión desde la sociología de la religión.

Felipe Orellana Gallardo³

Introducción

El presente capítulo centra la atención en la relación religión-globalización y propone la perspectiva del mercado religioso como un modelo de interés para analizar la religión chilena. En primer lugar, se discute que exista una religión global y una *americanización* del mundo, a modo de contexto, para pasar posteriormente a la religión chilena y la teorización sobre el mercado religioso, utilizando –en ambos casos- elementos conceptuales de la sociología de la religión contemporánea.

Es importante mencionar que la sociología de la religión –que en el ámbito norteamericano, francés o inglés ha desarrollado una serie de elementos de amplia riqueza para la comprensión del fenómeno religioso-, conjuntamente con el análisis de la globalización y la postmodernidad, permitirían vislumbrar las principales formas que adopta la religión en el siglo XXI, producto de la transformación religiosa iniciada en la década de 1960.

En la sub-disciplina (me refiero a la sociología de la religión), así como en otras áreas de la sociología, las teorizaciones clásicas de los fundadores siguen siendo importantes; la relevancia de la obra de Durkheim –quien enfatizó que los hombres construyen lo sagrado con la característica de adoptar variadas formas y que los dioses pueden mutar pero no hay razones para creer que la religión se pueda extinguir- muestra su vigencia cuando se

3 Sociólogo, Universidad Alberto Hurtado. Diplomado en Ciencias de la Religión, Universidad de Chile. Correo: forellanagallardo@gmail.com

intenta comprender las formas que adquiere lo sacro en diversos contextos –incluso, [¿]“si cualquier cosa puede llegar a ser sagrada... también podrían serlo las mercancías[?]” (Lyon, 2002: 129)-, en tanto que Weber y sus estudios de economía y religión continúan siendo una rica fuente de inspiración e información para cualquier analista que quiera establecer las relaciones entre ambos fenómenos en un mundo donde predomina lo económico. Sin embargo, otros elementos teóricos no tienen la misma vigencia y su pertinencia ha sido cuestionada por muchos estudiosos a lo largo de la segunda mitad del siglo XX: fue lo que aconteció con el concepto de “secta”, y el carácter peyorativo que adquirió sobre todo por las acciones violentas y autodestructivas que realizaron algunas agrupaciones religiosas en la década de 1970 –con amplia repercusión mediática-, el cual ha cedido lugar al concepto más “neutral” de “nuevos movimientos religiosos”; algo similar acontece con el término “secularización”, ampliamente cuestionado, desde textos inaugurales como los de Luckmann (1973) –en relación a las nuevas formas de secularización-, o Bell (1977) –sobre la renovada fuerza de la religión desde la década de 1960, y su uso acrítico en la actualidad es problemático, dado que se evidencia abundantemente que en lugar de desaparecer la religión de las sociedades modernas, estamos ante un “resurgimiento” y una mutación religiosa. Esto genera que las teorías y conceptos clásicos continúen utilizándose, pero que algunos componentes posteriores sean cuestionados.

Es destacable señalar que a pesar de la fuerte influencia proveniente de los clásicos, su pertinencia necesariamente es limitada, afirmación que se ejemplifica con lo que acontece con fenómenos religiosos actuales; a modo de muestra se puede indicar que es dudoso analizar la relación entre medios de comunicación y religión desde, como referencia principal, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* de Weber o elementos como “la religión a la carta” exclusivamente desde Durkheim. Por otra parte, recurrir nuevamente a “secta” o “secularización” puede motivar fundamentadas réplicas y por lo tanto se hace necesario recurrir a las teorizaciones contemporáneas que están en el debate actual en la sociología de la religión o bien no han sido analizadas en la religión chilena. Puede resultar riesgoso proponer la utilización de teorías formuladas en otros escenarios, pero se considera necesario plasmar de manera exploratoria lo estipulado en ellas y aventurar su relación con la religión en Chile, aunque sea de forma provisional.

El presente trabajo se inicia con la temática de la religión-globalización, la cual resulta dificultosa de eludir dada la creciente importancia en la literatura especializada y en un mundo testigo de la interconexión global, contexto en el cual se establece una propuesta doble para comprender esta relación entre globalización y religión, una alternativa a los enfoques que afirman nos encontramos en una época de “americanización” del mundo y frente al desarrollo de una religión global. Posteriormente se esboza un marco teórico tomando elementos provenientes de la sub-disciplina y la postmodernidad, aplicándolos a la religión chilena. Se fundamenta el individualismo y el consumo religiosos desde la pluralización de cosmovisiones de la modernidad, propuesta por Peter Berger, y se propone el paradigma del mercado religioso como un modelo pertinente a utilizar.

I. ¿Mundialización económica y globalización religiosa? Notas para una relación entre religión y globalización contemporánea.

La religión y la globalización contemporánea son procesos estrechamente relacionados (Davie, 2011), dado que la interrelación mundial que genera la globalización produce la efectiva internacionalización de la religión en una medida inédita en la historia. Efectivamente en el mundo actual es posible hablar de religiones “mundiales”, en el sentido de la presencia en todos los continentes de alguna tradición religiosa. Además, la religión se halla directamente vinculada con las migraciones transnacionales -porque a partir de éstas pervive a distancia en relación al lugar de origen-, con los nuevos movimientos sociales y los nuevos movimientos religiosos. Así también, se relaciona con la reciente comprensión del género -por la reflexividad implicada en el cuestionamiento el estatus marcadamente masculino de Dios (en la tradición cristiana)-, y con el uso de la tecnología y las comunicaciones -por el acentuado uso de los medios de comunicación que realizan inclusive grupos de la ortodoxia más estricta-, así como con la oposición a la economía global de mercado, por parte de la Iglesia Católica. Aunque esto último puede leerse a la luz de que “el catolicismo romano tuvo por muchos siglos aspiraciones globales, pero la presente forma de globalización constituye un profundo desafío a las ambiciones hegemónicas de la Iglesia” (Robertson, 2003: 112), por mencionar algunos fenómenos inherentes a la globalización actual y en relación al fenómeno religioso.

La movilidad y el desplazamiento de personas, flujos de capital, mercancías e ideas se está convirtiendo en una característica cada vez más acentuada del capitalismo global (Davie, 2011). La religión, o más precisamente las religiones, son un fenómeno inseparable de tales movimientos, porque aquellas pueden alentar o frenar la movilidad, impulsarla o desincentivarla, trascender barreras o imponerlas y la interconexión mundial nos hace conscientes que las religiones mayoritarias en una parte del mundo son minorías en otras latitudes, y viceversa. En este impulso globalizador, “los pueblos que en su día constituyeron el eslabón final de un determinado empeño misionero han pasado a convertirse a su vez en propagadores de una fe; los marginados terminan ocupando el centro de la escena” (Davie, 2011: 326), como testimonia la expansión del pentecostalismo entre los más desfavorecidos de vastas regiones (América Latina, Sudeste Asiático, África).

Las comunicaciones y la interconexión mundial definen el mundo contemporáneo. La globalización de la economía y la expansión del neoliberalismo alcanzan todas las latitudes, más aún desde la caída del socialismo y la Unión Soviética. Para estudiar el fenómeno de la globalización, y dado la ingente cantidad de autores y teorías que la abordan, David Held *et al* (2002) identifican tres corrientes o escuelas de pensamiento que enfatizan la difusión del neoliberalismo y el debilitamiento del Estado por el mercado único: la de los *hiperglobalizadores*; el fortalecimiento del Estado por su rol en las interacciones, negociaciones y transacciones en los bloques comerciales, la escuela *escéptica*; y la reestructuración estatal por la irrupción de agentes, movimientos y

organismos transnacionales que modifican el escenario de la política internacional, los *transformacionalistas*. Held *et al.* (2002) reconocen que la globalización es un fenómeno multidimensional, por lo que su comprensión como una mundialización exclusivamente económica es limitante e imprecisa, ya que hay otros ámbitos en juego que deben ser considerados; la globalización actual presenta múltiples facetas y se refleja en todos los terrenos sociales: desde el cultural al económico, político, legal, militar, criminal, ambiental y religioso.

En relación a la corriente que otorga predominancia al mercado, algunos afirman (Ritzer, 2000) que estamos frente a una *mcdonaldización* y *americanización* del mundo (Jameson, 1998), en el sentido de que contemporáneamente se imponen símbolos, imágenes e íconos culturales que son reconocidos universalmente y el neoliberalismo ha adquirido ubicuidad. Se traducen en una industria cultural (Adorno y Horkheimer, 2006) que ha adquirido dimensiones globales y en una uniformización del gusto visible en que los mismos artistas, objetos tecnológicos, ídolos deportivos, películas, acceso al consumo, etc., están disponibles para amplios segmentos en todos los continentes. Más aún, otros autores (Lyon, 2002) argumentan que el modelo de Disney se difundiría por el mundo en base a dos procesos: la *Disneyficación*, que se define como la acción de dar por supuesto los rasgos del parque temático, en detrimento de la vida real –sin otorgar sentido al presente ni tampoco visiones o proyectos de futuro, por una lógica de visiones inmediatistas y efectistas de la historia o la cultura y la exaltación de la acción individual sobre la colectiva- y una *Disneyzación* que impone los principios del parque en cada vez más sectores de la sociedad norteamericana y mundial, orientado en torno a cuatro elementos: la Tematización –otorgarle una línea estética a un local o centro comercial, parque, museo, etc.-; la Desdiferenciación del consumo –la interrelación entre distintas formas de consumo que dificulta la distinción de cada una de ellas, como ejemplifica el consumo creciente en numerosos aspectos de la vida cotidiana-; la Comercialización –se utilizan imágenes y logos para la venta de bienes-; y el Trabajo Emocional, a partir del cual las grandes transnacionales (McDonald's, Disney) controlan la manera en que los empleados se perciben a sí mismos e interactúan; “se supone que los empleados de Disney deben dar la impresión de que no trabajan, sino que ellos también se están divirtiendo” (Lyon, 2002: 23).

Otras teorías han criticado la propuesta de la *mcdonaldización*, ya que la globalización, por ejemplo, no difunde homogéneamente los mismos parámetros culturales necesariamente, sino que tiene en cuenta las particularidades locales, en una interrelación global-local, por lo que sería más pertinente hablar de una *glocalización* (Robertson, 2000) o, por otra parte, es problemático afirmar que el consumo y las comunicaciones se difunden globalmente, dado que importantes proporciones de la población mundial en lugar de globalizarse y tener acceso a la interconexión, cada vez más se localizan y marginalizan; resultando que para muchos pobres locales las fronteras se cierran y el espacio se limita a guetos urbanos, mientras que sólo los ricos globales serían los ciudadanos del mundo que pueden trasladarse planetariamente, a la par de la globalización (Bauman, 1999).

¿Americanización u orientalización del mundo?

Pero, ¿cuáles son las formas que adopta la religión en la globalización contemporánea? Si a nivel económico la globalización se traduce en un hipercapitalismo (Lipovetsky y Serroy, 2010), que des-localiza la producción trasladándola a países del sudeste asiático o del tercer mundo, y en una fuerte influencia norteamericana mundial, en otros ámbitos como el religioso, estaríamos en presencia de una lógica distinta, puesto que el fenómeno sería más bien una *orientalización* de Occidente. Resumiendo, a nivel económico: americanización, pero a nivel religioso: orientalización.

Colin Campbell (2001) afirma que el paradigma religioso occidental, de una divinidad trascendental escindida del mundo (que tiene sus orígenes en el monoteísmo hebreo), no está más presente en las sociedades occidentales; ha sido reemplazado por uno oriental que remite a una divinidad que es parte del mundo y un hombre que la adapta a sí mismo. Además,

“el concepto oriental de perfección espiritual o auto-deificación reemplaza a la idea occidental de salvación, la noción de iglesia es reemplazada por un conjunto de seguidores ligados a un líder espiritual o gurú, mientras la distinción entre creyente y no creyente es reemplazada por la idea de que todas las cosas existen en una escala de espiritualidad, una escala que se puede extender más allá de esta vida” (Campbell, 2001: 41).

Campbell (2001) señala que la escisión religiosa occidental se refleja en el alejamiento o distancia del hombre con la naturaleza y el espíritu; el hombre es dividido en cuerpo, espíritu y mente y existe un Dios personal que gobierna sobre el hombre; éste a su vez gobierna sobre la naturaleza y el desarrollo de la ciencia y la tecnología han dado una mejor vida y otorgado esperanza de un mejor futuro -aunque el siglo XX y los sucesos en él acaecidos nos demuestren lo contrario (Bauman, 1997)-. Occidente ha utilizado la naturaleza como un objeto, desde el industrialismo y el imperialismo de manera exacerbada, con la explotación de materias primas en diversas latitudes y en las colonias, generando en el siglo XX las condiciones para la propia autodestrucción del medio ambiente (y también de la humanidad) (Giddens, 1999).

Un rasgo sintomático de esta actitud imperialista, y diferenciador en relación a Oriente, es el respeto hacia los animales (Kolakowski, 1993), porque el sometimiento y el maltrato animal habrían sido una muestra más de las actitudes de sometimiento que desarrolló el mundo occidental hacia otras culturas; en cambio, las culturas que reconocen la importancia animal, como en Oriente, habrían desarrollado una actitud amigable y de compenetración hacia el medio ambiente, que se encontraría ausente en la historia moderna occidental, pero que seduciría a muchos habitantes de Europa y América en los inicios del siglo XXI. Por otra parte, la cosmovisión oriental concibe al hombre y la naturaleza como una unidad; lo espiritual y lo físico también son uno, así como la mente

y el cuerpo, lo que genera la sensación de sentirse “en casa” en cualquier lugar y con cualquier persona. En cambio, la ciencia y la tecnología, contrariamente a la anterior cosmovisión, han creado la ilusión del progreso.

Es más preciso afirmar que la orientalización remite a cambios en la espiritualidad, entendida ésta como “el estado en relación con la divinidad, lo sobrenatural, el orden o la realidad trascendente o, alternativamente, un sentido de consciencia o de supra-realidad que va más allá de la experiencia ordinaria” (Wuthnow, 2003a: 307); aunque también se evidencian una serie de cambios influyentes desde las décadas de los 60 y 70 (Wuthnow, 2003b), que estarían en relación con esta *orientalización*: cuando algunos teólogos afirman la muerte de Dios, las iglesias evangélicas crecen ampliamente en los suburbios, los católicos comienzan a escuchar los oficios religiosos en el idioma vernáculo –después del Concilio Vaticano II–, nuevos movimientos religiosos de origen asiático se expanden en las áreas metropolitanas e iglesias *underground* comienzan a atraer muchos seguidores. También hay que mencionar, como cambios importantes en la espiritualidad norteamericana, los movimientos de derechos civiles y feminista (Wuthnow, 2003b), porque el primero provocó una apertura hacia el respeto de la diversidad, los estilos de vida y las visiones de mundo, en tanto que el segundo puso énfasis en la libertad de conciencia que se desarrolla dentro de un marco igualitario de relaciones sociales y de género. Aunque hay que señalar que el más importante impacto de los 60 para la espiritualidad de muchas personas “fue la creciente consciencia de que la espiritualidad y la religión organizada eran diferentes e incluso podían correr en diferentes direcciones” (Wuthnow, 2003b: 102), dado que la idea de libertad fue redefinida y se tradujo en una capacidad de escoger opciones en un “supermercado” de ideas y estilos de vida, remplazando las grandes narrativas religiosas y filosóficas tradicionales por una personalizada de exploración y expresión.

La religión como experiencia

Los cambios en la espiritualidad, la fuerte influencia de Oriente y la creciente presencia de nuevos movimientos religiosos de origen oriental (Introigne, 2001), significan una creciente tendencia a transformar la religión, en ciertos grupos y cada vez más, en una experiencia. En otras palabras, se quiere *vivir* lo religioso y desligarse muchas veces de la dogmática de las grandes iglesias. Este cambio lo había identificado Luckmann (1973) hace décadas, pero parece que en el Occidente contemporáneo adquiere un renovado vigor. Charles Taylor (2003) incluso va más atrás al señalar a William James y su obra *Las variedades de la experiencia religiosa* como una de las fuentes que identifican y están a la base de los rasgos de la religiosidad actual. Para Taylor (2003), “podría parecer que nuestro mundo posdurkeimiano [contemporáneo] es un mundo paradigmáticamente jamesiano. Los individuos sacan lo que pueden de su ‘experiencia religiosa’, sin preocuparse demasiado por cómo encaja a nivel social o por cómo afecta al destino de las diferentes Iglesias” (p. 121) y en este sentido podrían ser comparables los pasajes que

James describía en su clásica obra sobre las bondades de la religión para aquellos que sentían en carne propia el éxtasis, con las declaraciones de las personas entrevistadas por Wuthnow (2003b) alrededor de cien años después; aunque, es importante indicar, en este último se evidencia el constante cambio o movilidad religiosa de ciertas personas a lo largo de sus vidas y en James este elemento no está contemplado.

La búsqueda de experiencias religiosas, sobre la que desde la década de 1960 se viene escribiendo en la sociología de la religión, es compatible con la centralidad del presente y la búsqueda de sensaciones inmediatas que genera la postmodernidad (Jameson, 1998) y el desencanto con los proyectos a largo plazo y con una visión optimista del futuro producto de las consecuencias indeseadas de la modernidad; pero si la religión antaño promovía la postergación del goce y la gratificación,

“[En el siglo XX, es absurdo] la idea de adherirse a un modelo de espiritualidad que no se presenta inmediatamente como tu propio camino, aquél que te mueve y te inspira particularmente a ti. [En este sentido] Dejar a un lado tu propio camino para adaptarte a alguna autoridad externa simplemente no parece una forma comprensible de vida espiritual para muchas personas hoy en día” (Taylor, 2003: 110).

Taylor (2003) afirma que lo espiritual ha dejado de estar vinculado a la sociedad y que existe un componente espiritual fuertemente individualista, pero que no se traduce necesariamente en un componente individualizante, porque muchas personas continúan y continuarán participando de comunidades religiosas extremadamente consolidadas, donde encontrarán su sentido de la espiritualidad. Es la opción por el fundamentalismo,

“que debe ser enmarcada por el creciente discurso global de ‘búsqueda de fundamentos’. Esto no significa que las opciones no sean ‘reales’, pero ellas deben ser vistas como opciones dentro de acentuados modos globales de discurso y estructuras de preferencias. Más aún, ellas también deben ser vistas a la luz de la difusión global de un diagnóstico acerca de temas alusivos a la condición humana durante el siglo XX: términos como alienación, desamparo, anomia y apátrida, así como motivos como ‘la falta de comunidad’ y el ‘declive de la familia’” (Robertson, 2000: 169).

Para Taylor (2003) la espiritualidad se mueve entre dos opciones. En su penetrante análisis de William James, plantea el problema de la disposición agnóstica con respecto a la creencia y, por otro lado, la disposición que tiene *voluntad de creer*, afirmando que la actitud racionalista y empirista de la primera es inviable, ya que ciertas verdades sólo se descubren a través del compromiso y además la actitud agnóstica no es usual en el comportamiento humano, puesto que “aquellos que reivindican que se deje a un lado la pasión demuestran una falsa conciencia. Éste no es ni mucho menos el modo en que procede la mente” (Taylor, 2003: 61).

A pesar de lo criticable de la postura agnóstica, el debate entre estas dos disposiciones termina en James equilibrado (Taylor, 2003), porque: ambas posturas tienen fuentes muy distintas; ambas tienen sentido para los creyentes (se mueven entre la una o la otra); y parece difícil desenvolverse sin adoptar una u otra; lo que se traduce en que el creyente vivencie momentos de incredulidad y escepticismo, pero de igual modo instantes en que percibe las bondades de una vigorosa creencia (certezas, fortaleza espiritual, confianza, etc.) y que precisamente cristalizan en la “búsqueda de fundamentos” que mueve a muchos a volver hacia actitudes comunitarias o neo-tribales.

Hasta ahora hemos hecho alusión a la espiritualidad y las formas personales de religión, pero, ¿qué puede decirse de los efectos de la globalización en las iglesias institucionales y los movimientos religiosos establecidos? La interconexión y las comunicaciones mundiales no sólo ponen en contacto culturas lejanas y nos hacen descubrir tradiciones ancestrales, sino que también alcanzan a la Iglesia Católica y difunden movimientos religiosos como el pentecostalismo. La Iglesia Católica, que se vio ampliamente perjudicada por la irrupción de la modernidad (Casanova, 2001), por la Reforma protestante; por la pérdida de la universalidad y la posterior transformación en una denominación, dentro de las denominaciones cristianas; por la pérdida de la soberanía papal sobre las monarquías y territorios césaro-papistas -relegando el poder del Papa al estado Vaticano, etc.-, genera la actitud anti-moderna de la Iglesia. Por otra parte, es criticable la universalidad que la Iglesia poseía antaño (Casanova, 2001), cuando grandes segmentos de la población mundial quedaban fuera de su jurisdicción y la observancia no estaba totalmente garantizada. Con el desarrollo de la globalización hemos sido testigos de una iglesia que intenta modernizarse -a través del Concilio Vaticano II, que puede afirmarse fue el primer concilio mundial de la historia de la Iglesia, porque acudieron obispos de todas las latitudes y con una fuerte presencia asiática y africana- y que reacciona criticando los efectos perversos de la globalización y de la impersonalidad que rige al mercado y las reacciones sociales⁴; también, es posible ver una Iglesia que muy acorde con los tiempos utiliza medios de comunicación para difundir su mensaje, como canales televisivos, y la generación de *merchandising* religioso alusivo a motivos católicos y bíblicos.

El pentecostalismo y su difusión global constituyen la más dinámica forma de expansión de la cristiandad protestante y “es probable que se convierta en la forma global de la cristiandad en el siglo XXI, posiblemente relacionando todas las iglesias cristianas” (Casanova, 2001: 435), y que llevan a afirmar que es la primera religión verdaderamente global, aunque no tiene un particular centro territorial, como el mormonismo, o no es un régimen transnacional, como el catolicismo, sino que es simultáneamente global y local (Casanova, 2001), porque se difunde mundialmente, pero se adapta y adquiere los rasgos de la respectiva región en la que se asienta, como acontece en América Latina.

4 Como lo atestigua la reciente carta pastoral de la Conferencia Episcopal de Chile.

En este sentido, la asociación globalización-religión global puede fundamentarse en la cercanía entre las teorías de la globalización y las cosmovisiones religiosas, porque ambas son "totalizantes" (Obadia, 2010), es decir, pretenden dar cuenta de la totalidad de la realidad social o espiritual, respectivamente, y existiría una apropiación de un secularismo global por parte de las voces religiosas, ya que rezan por la utopía de la armonía global o denuncian los excesos de la globalización. Más aún, algunas "grandes narrativas" de la globalización contienen fraseología escatológica (Obadia, 2010), como ilustra el camino de la globalización como el cambio de una moderna civilización del *logos* (la continuación de una antigua civilización del *mythos*) hacia una civilización mundial del *holos* (que es global). Un mundo donde hombres y sociedades están conectados y son interdependientes necesita una ideología "mística" balanceando el ámbito del cientificismo, y es aquí donde la asociación con una "religión global" entraría en juego.

¿Religión global o glocal?

Por otra parte, ¿es posible afirmar que el pentecostalismo podría convertirse en una religión global? Hay elementos que nos inducen a pensar que no es posible hablar de una religión global en la época de la interconexión mundial. Si más arriba se aludió a la idea de glocalización, en la teoría de la globalización, pareciera que este concepto adquiere importancia también cuando se habla de religión, porque "de la misma manera que no tiene sentido hablar de 'una' cultura global..., sería un contrasentido imaginarnos la existencia de 'una' religión global" (Ortiz, 2005: 107), que unificase a todo el mundo sobre unas creencias y parámetros comunes. Algo que por lo demás no aconteció efectivamente ni en la Edad Media -aunque sí existía una religión imperante y fuertemente represiva hacia la diversidad religiosa, pero que no implicaba la real observancia de las personas (Delumeau, 2006)-, cuando existió una religión fuerte que rechazaba el pluralismo, pero que no tuvo un efectivo carácter global, aunque sí una notoria capacidad para combatir la diversidad y que determinó que hasta hace algunas centurias no existiera la noción de religiones, porque las personas tenían una religión (Beyer, 2003) y las religiones conocidas en Occidente eran relativamente pocas: cristianismo, judaísmo e islam. La noción de religiones, en plural, adquiere fuerza a partir del colonialismo europeo cuando éste "encuentra" una serie de tradiciones orientales (Beyer, 2003), lo que ha realizado, con la globalización, la plena conciencia de la diversidad cultural del mundo.

Si no podemos hablar de una religión global, sí es posible encontrar religiones transnacionales (Beckford, 2003) como los Testigos de Jehová o los mormones, que funcionan con células en diversas latitudes, pero orientadas y determinadas por el lugar originario: en ambos casos EE.UU. Además, y si seguimos la teorización contemporánea de la sociología de la religión, es dificultoso confrontar la idea de religión global con la de pluralismo religioso. Éste último ha estado íntimamente relacionado con la perspectiva clásica de Peter Berger y también con la propuesta más reciente del mercado religioso

representada por Rodney Stark y sus colaboraciones con Iannaccone y Finke (Frigerio, 2007), siendo para Berger el elemento que socava las estructuras de plausibilidad que otorgaba la religión monopólica y la causa de la erosión del sentido, así como del aumento de la incertidumbre (Berger y Luckmann, 1996) y para Stark contrariamente el elemento que otorga vitalidad al panorama religioso, puesto que el monopolio debilita la creencia y reduce la necesaria competencia en la cual los fieles actúan con los parámetros racionales de un cliente, pero hacia las organizaciones religiosas. En esta última perspectiva,

“el fin del monopolio religioso no coincide por lo tanto con la declinación *tout court* de la religión; su quiebra significa justamente pluralidad, diversidad religiosa, sea desde el punto de vista individual o colectivo [en términos lógicos no hay pues necesidad de imaginarnos el ‘retorno’ de algo que nunca expiró]” (Ortiz, 2005: 104).

En otras palabras, dos importantes paradigmas (Frigerio, 2007) sitúan al pluralismo como un elemento ineludible en el panorama religioso contemporáneo, pero es problemática la idea de una religión global que uniformase las creencias –como el mercado global en la línea economicista de la globalización- llegando a todas partes. La centralidad del pluralismo convive de manera aporosa con las religiones transnacionales (que operan a distancia pero obedeciendo un centro), pero una religión global, con presencia en todas las latitudes tendrá serios problemas si es que no tiene en consideración las particularidades locales. De ahí que hablemos de una religión glocal (Beckford, 2003) en lugar de una global. Desde “la esfera pública y las redes transnacionales hasta los intentos de resituar las normas de la ciudadanía en el centro del Estado-nación, la religión asume ambivalentes relaciones con la globalización y siempre se adecúa parcialmente con... los asuntos locales” (Obadia, 2010: 481); además, la religión cumple una función muy *local* como expresión de fortalecimiento de enclaves étnicos de grupo anti-globalizadores (Robertson, 2003) –como acontece con algunos segmentos del fundamentalismo islámico o judío- que acentúan su identidad a través de elementos que son producto de la globalización, como los medios de comunicación e internet, pero que refuerzan su distancia con el “ellos” que muchas veces representa Occidente. Frente a la hegemonía cultural que representa la globalización occidental, surgen grupos que reivindican la heterogeneidad étnica por medio de la religión (Obadia, 2010).

A nivel social, en cambio, la globalización religiosa ha ido de la mano de la relativización –y el fundamentalismo se presenta como una reacción a esta relativización (Robertson, 2003)-; el mundo ya no es presentado como una unidad, una totalidad e incluso Dios es relativizado porque no es el garante de la unidad del mundo (Mendieta, 2001); la globalización nos pone en contacto con culturas anteriormente lejanas y extrañas, haciéndonos sentir que nuestra tradición religiosa corresponde a una más del amplio espectro de las religiones del mundo. En el mundo contemporáneo todos somos “un poco antropólogos” (Mardones, 1998) porque se tiene la conciencia del carácter multicultural y se tiene conocimiento de que la tradición propia no es la única autorizada, sino que en otras latitudes igualmente

existen religiones que deberían ser respetadas. La globalización “amenaza con disolver las intrínsecas relaciones entre tiempo sagrado, espacio sagrado y pueblo sagrado comunes a todas las religiones mundiales, y con esto los esenciales límites entre historias, pueblos y territorios que han definido todas las civilizaciones” (Casanova, 2001: 430-431).

Si a nivel macro-sociológico se puede hablar de una relativización, no hay que olvidar, como continuamente se hace en los debates sobre globalización (Robertson, 2000) el rol de los individuos en el proceso de interconexión global. Esto porque la globalización se compone de cuatro elementos: *sociedades, individuos, el sistema mundial de sociedades y la humanidad*, y cada uno de ellos ejerce coerción sobre los restantes. Por ejemplo, los individuos se encuentran crecientemente constreñidos por las sociedades, son miembros de una especie humana y están afectados por las vicisitudes de las relaciones internacionales (Robertson, 2000).

Además, ya a nivel individual, es interesante poner la atención sobre los Nuevos Movimientos Religiosos (NMR) como expresión de neo-tribalismo al que adhieren muchos individuos descontentos con los efectos de la globalización. La relación entre globalización y NMR merece atención y se presta para discusión (Obadia, 2010), porque muchas otras religiones alejadas del “universalismo” de las grandes tradiciones se benefician de los flujos, la movilidad, las redes de comunicación y la diseminación de ideas religiosas inherentes al mundo globalizado contemporáneo y existe un “renacimiento” de la espiritualidad de marcado tinte individual, como mencionábamos más arriba, que se puede ver en la reinención y difusión de antiguas tradiciones paganas, étnicas, religiosas (como la santería), tradicionales (como el shamanismo), también el neoshamanismo, y modelos transnacionales de antigua brujería (la Wicca) o movimientos neo-mágicos asociados al declive de los monoteísmos.

Por último, siguiendo a Obadia (2010), y el detallado recuento de teorías y enfoques asociados a la relación globalización-religión que realiza, es posible encontrar autores (como Karol Dobbelaere) que afirman que la globalización es afín a los NMR porque estos se expanden de manera transnacional, pero las grandes religiones estarían firmemente ancladas a los contextos nacionales, pero otros autores (como Elisabeth Arweck) demuestran que los NMR pueden limitar intencionalmente su propia expansión. En línea con esta discusión, Obadia (2010) recurre a Rothstein para ilustrar que las personas que adhieren a los NMR transnacionales se encuentran más aculturizadas que lo que estos NMR se aculturizan localmente, pero en lo esencial estos NMR comparten la difusión por medios de comunicación y redes internacionales.

II. Religión Chilena Contemporánea. Elementos para su análisis desde el individualismo y el consumo religioso.

El anterior apartado aludía al contexto de la globalización en que se encuentra el planeta actualmente; en cambio, el presente fija la atención en el caso particular de Chile. En este sentido, hay que mencionar que el contexto religioso chileno, y latinoamericano, en las últimas décadas se ha pluralizado (Parker, 2005). El monopolio católico se ha erosionado por la presencia de otras opciones religiosas y algunas, como el pentecostalismo, presentan una considerable expansión regional y mundial (Anderson, 2007). Esta erosión de la presencia católica se realiza por la acción de movimientos vinculados al protestantismo, a los nuevos movimientos religiosos, a las religiones y cultos orientales, etc, siendo el movimiento pentecostal el componente mayoritario de oposición al catolicismo tradicional, porque “la Iglesia Católica estaba perdiendo terreno frente a los evangélicos en muchos frentes [y] ya no podría reclamar América Latina como suya” (Stoll, 1993: 15). En relación a esta pluralización religiosa, hay que mencionar que las tasas de crecimiento del catolicismo en el país han ido decreciendo, como lo ilustra la siguiente tabla:

Tabla 1. Evolución de la adhesión católica en los censos nacionales.

1897	1907	1920	1930	1940	1952	1960	1970	1992	2002
99,39%	98,05%	93,44%	97,65%	89,73%	89,55%	89,12%	80,61%	76,70%	69,96%

Fuente: Prado, 2007:150

Y además, las fronteras del campo religioso latinoamericano ya no son cerradas: hay influencias que están modificando las creencias, rituales, y el contenido espiritual, mágico o religioso (Parker, 2005). Todo esto porque:

“Ahora la Iglesia Católica de América Latina tiene como competencia en su lucha por la influencia en el campo religioso a las iglesias evangélicas y sobre todo a las iglesias pentecostales y a las de origen independiente, como los mormones, adventistas y Testigos de Jehová” (Parker, 2005: 48).

A esto se suma el New Age, los cultos orientales, etc. Utilizando la terminología económica tan proclive al paradigma del mercado religioso, se puede afirmar que “se está pasando de una economía religiosa de monopolio a otra economía religiosa de libre competencia y a una desregulación del campo religioso” (Bastian, 1997: 85).

Otro elemento que influye en la diversidad religiosa chilena es la globalización, porque en un contexto globalizado en el cual “el vínculo entre cultura y territorio se ha ido gradualmente rompiendo” (Larraín, 2003: 28), y donde los inmigrantes perpetúan

sus creencias religiosas en países extranjeros (Lenoir, 2005; Davie, 2005), se dan las condiciones para la irrupción de cultos foráneos, por la facultad de la cultura de pervivir más allá de las fronteras nativas, ya sea mediante las tradiciones y la desvinculación -globalizada- con el territorio. Por esto “los contactos entre diferentes culturas producen situaciones típicas en las que la variedad del universo sagrado nacido en el propio suelo se confronta con la religión importada” (Luckmann, 1973: 77).

Existiría una mayor amplitud de “oferta” religiosa y la presencia de organizaciones religiosas que por su fuerte expansión mundial, adquieren el carácter de transnacionales, como los mormones y numerosas “misiones de fe” (Bastian, 1997). Hay que considerar, de igual modo, la “incongruencia” entre las ofertas de las religiones institucionales y las necesidades prácticas de las personas, ya que aquellas ofrecen soluciones contemplativas en cambio éstas tienen necesidades muy concretas: “sanación, consuelo, paz, hambre, trabajo, educación, y en general necesidades materiales. Las religiones histórico-institucionales no responden directamente a estas necesidades, por eso comienzan a ser reemplazadas por otras formas simbólicas, que sí parecen ser eficaces frente a las demandas concretas de los fieles” (Vega-Centeno, 1995: 64), como la rehabilitación que provoca el pentecostalismo, la comunicación con los espíritus que consigue la santería, el uso de cuarzos para esclarecer la mente, etc. Debido a lo anterior, en América Latina, las nuevas expresiones religiosas se escinden y no recurren a las mediaciones tradicionales del catolicismo; “los nuevos movimientos religiosos [NMR] se declaran en abierta competencia con la instancia hegemónica y constituyen empresas religiosas rivales” (Bastian, 1997: 74).

Individualismo, consumo y elecciones religiosas

Los NMR son parte de las transformaciones que ha sufrido la religión en la sociedad contemporánea, junto a la mercantilización (De la Torre y Guzmán, 2005), globalización (Mardones, 1998), des-secularización (Berger, 1999), reencantamiento del mundo y retorno de la magia (Baigent y Leigh, 1999) y su invisibilidad (Luckmann, 1973). Este último fenómeno caracterizado por una religiosidad personal que adopta diversos elementos a voluntad produciendo una religión desligada de las grandes instituciones religiosas (Luckmann, 1973) en la cual “se es creyente, pero a la carta, se mantiene tal dogma, se elimina tal otro, se mezclan los evangelios con el Corán, el zen o el budismo” (Lipovetsky, 2005: 118). A la base de esta religión personal y auto-construida se encuentra un individualismo religioso entendido como un rechazo a las normas y la obediencia, junto a un retroceso del rol institucional de las religiones, porque éstas “ya no imponen una fe y una moral compartidas por el conjunto de la sociedad, sino que son los individuos quienes buscan en las religiones lo que necesitan” (Lenoir, 2005: 33).

La escisión moderna entre política y religión, provoca que esta última tenga cada vez menos influjo sobre la vida social, porque ya no constituye el vínculo fundamental y no proporciona sistemas de referencia extensivos a un gran sector de la población. En este contexto, “ninguna institución religiosa puede pretender imponer su visión del mundo, sus prácticas, sus preceptos y su moral al conjunto de la sociedad” (Lenoir, 2005: 33). Hay más bien una “desregulación” del fenómeno religioso, en el que el Estado no controla ni impone la religión, sino que ésta tiene autonomía y “el individuo tiene libertad de elegir. La afiliación religiosa está ahora basada en la opción personal y no en la residencia territorial” (Finke, 1990: 612). La desregulación -la situación en que el Estado no regula, limita privilegios o impone sanciones para organizaciones religiosas específicas o a sus miembros- permite a las religiones competir por adherentes y a éstos escoger la religión que mejor sirve a sus necesidades (Finke, 1990) y aquellas encuentran diversas formas de difundirse entre los individuos (por ejemplo, mediante el uso de las telecomunicaciones en el caso de tele-evangelismo). Por tanto, cuando las organizaciones religiosas son libres de expresar sus creencias y los individuos de escoger, la consecuencia es el marketing de la fe (Finke, 1990).

En el contexto chileno la escisión anterior se produce, pero de una manera problemática: la Iglesia Católica continúa con una posición ampliamente influyente en materias políticas, sociales, de salud, etc. Acontecería,

“por un lado, una pérdida religiosa, tanto objetiva como subjetiva, cuya profundidad, amplitud y antigüedad son irrefutables. Por el otro lado, la preservación de un dispositivo de codificación católico de la cultura que conserva, incluso hoy, una eficacia real” (Hervieu-Léger, 2008:19).

El poder de impregnación cultural (Hervieu-Léger, 2008) de la Iglesia Católica chilena continúa vigente; así lo atestiguan las numerosas apariciones y opiniones públicas de la jerarquía católica, desde la oposición a métodos anticonceptivos hasta la mediación en el conflicto estudiantil. La desregulación acontece y lo demuestra la creciente pluralización religiosa chilena, pero la influencia católica no deja de hacer sentir su presencia.

El rol de la religión tradicional, en la época de la globalización y el consumo, puede entrar en conflicto con los valores de elección e instantaneidad que promueve el mundo occidental contemporáneo; en una sociedad de consumo la elección del consumidor rebasa ampliamente el criterio de la mera compra, se extiende a multitud de servicios, como la salud y la educación, generando en ocasiones gran malestar⁵. Ideales religiosos tradicionales como el ascetismo, la negación de uno mismo, el ahorro, la postergación del goce y el matrimonio de por vida, aparecen en flagrante contradicción con los ideales postmodernos de hedonismo y sacralización del individuo. “Las perspectivas religiosas

⁵ El movimiento estudiantil en Chile durante el 2011 manifestó claramente su malestar por el consumo en el ámbito educativo; para este movimiento la educación constituye un derecho, en cambio en el Chile neoliberal conforma un lucrativo mercado.

tradicionales, con sus puntos fijos, sus anclas trascendentales y su enfoque universal, no parecen compadecerse con el espíritu emergente de la época” (Lyon, 2002: 34-35), porque una secularización avanzada ha despolitizado a la religión tradicional, ha menguado su presencia social, la ha privatizado y la ha relegado a organizar e interpretar sólo la relación de los seres humanos con lo sagrado (Schluchter, 2007), porque “[a] medida que la sombra que proyectaban las instituciones se encogía, la vida privada... se mostraba cada vez más como el ámbito natural de la religiosidad” (Lyon, 2002: 127).

La contradicción entre religión tradicional y sociedad contemporánea, es comprensible desde la tesis sobre la contradicción cultural del capitalismo de Daniel Bell (1977), la cual afirma: por un lado, la corporación de negocios quiere un individuo que trabaje duramente, siga una carrera, acepte una gratificación postergada. Sin embargo, en sus productos y publicidad, el capitalismo cultural promueve el placer, el goce del momento, la despreocupación y el dejarse estar. Tesis que está a la base de la llamada postmodernidad, que promueve un arte pop, está a favor del mercado y que provoca que multitud de ámbitos de la vida social sean parte de anuncios publicitarios y comercializados a gran escala, incluyéndose en estos los objetos religiosos en una auténtica mercantilización y marketing de lo sagrado y la fe.

La expansión del mercado a nivel mundial, del hipercapitalismo (Lipovetsky y Serroy, 2010), des-localiza la producción y la sitúa en países del tercer mundo y antiguas colonias, transformándose estas en centros de fabricación y producción de marcas transnacionales, y conjuntamente difunde mediáticamente la religión, que altera su mensaje y lo hace más “efectista” para competir con la audiencia de eventos deportivos, películas, teleseries, etc. (Lyon, 2002). En este contexto la religión constituye un mensaje más entre los muchos que difunde la televisión, la radio, etc.: en Chile se puede apreciar en grupos neo-pentecostales que difunden su mensaje a través de páginas web y con atractivas técnicas como grandes mensajes publicitarios en las calles para captar personas, y de paso prometerle solución a sus problemas, o en las radios pentecostales, que se ubican en el dial conjuntamente con radios universitarias o destinadas a distintos segmentos de la población y auditores. Actitud postmoderna que ha dado origen a sugerentes metáforas alusivas al *Mercado como Dios* (Cox, 1999) y a la *Religión del Mercado* (Foltz, 2007), que transforma los objetos religiosos en productos y elementos sagrados, como el pan y el vino según la transubstanciación, se vuelven intercambiables y pierden el aura sacra que antaño tenían. También la tierra, que en épocas pretéritas tenía un carácter sagrado (montañas sagradas, bosques encantados) se desacraliza y se convierte en propiedad privada, se explotan los bosques, etc. (Cox, 1999) y lo mismo acontece con el agua, el aire, el espacio. Esta desacralización alcanza al cuerpo, que había sido hecho “a la imagen de Dios”, pero actualmente se trata como un producto altamente modificable.

El mercado adquiere el carácter de omnisciente, antiguo atributo reservado a Dios, porque conoce y crea continuas necesidades: crea una cultura mundializada de consumo

y crea la necesidad de consumo religioso. Si la anterior desacralización de elementos sagrados pudo haber comenzado de manera paulatina hace bastante tiempo, al igual que el desencantamiento del mundo y la racionalización de la religión (Weber, 1998), es en la época neoliberal donde alcanza su máxima expresión.

Las mutaciones religiosas ya mencionadas se enmarcan dentro de la pluralización de cosmovisiones que ha señalado ampliamente Peter Berger a lo largo de su obra (1973; 1994; 2005), producto de una modernidad en la cual “los individuos se enfrentan, cada vez en mayor medida, con creencias, valores y estilos de vida muy diferentes y se ven, por consiguiente, forzados a *elegir* entre ellos” (Berger, 2006: 18). Las cosmovisiones ya no abarcan uniformemente a la sociedad a la manera pretérita, como pudo haber acontecido con la Iglesia Católica en Chile en la colonia o durante parte del siglo XIX, sino que se pluralizan a nivel social con repercusiones al nivel individual, porque “a nivel de la consciencia humana la modernización constituye un avance desde el destino a la elección, desde un mundo de necesidades absolutas a un universo de posibilidades vertiginosas” (Berger, 1994: 92).

Es esta pluralización y amplitud de posibilidades de elección que traen consigo la modernidad y la modernización, lo que genera en el individuo la opción de escoger elementos que en el pasado estaban firmemente establecidos y con características inmutables. Hoy en día se puede optar por un tipo de trabajo, buscar la pareja adecuada, seleccionar a los amigos, identificarse con un estilo de vida, decidir o no tener descendencia, desligarse, en parte, del origen social y no determinar la vida totalmente por la posición social de los progenitores (situación imposible en la comunidad feudalista estamental), entre otras opciones, lo que permite afirmar que el hombre moderno cada vez más “construye” su identidad y su existencia y no se encuentra totalmente determinado por factores externos o hereditarios –o al menos, en menor medida que las comunidades del pasado-. Si la elección se ha ampliado a multitud de ámbitos de la vida individual y social, esta corriente alcanzaría también –por qué no- a la religión, ya que:

“Lo que parece evidente [el auge del consumismo] en un mundo de videos de rock, parques temáticos y grandes centros comerciales también penetra en ámbitos que en el pasado se creyeron más allá del mercado, como la ciencia, la religión, el género y la etnicidad” (Lyon, 2009: 108).

Transformación que se podría sintetizar como el paso desde la obediencia de las sociedades tradicionales, a la responsabilidad autónoma de la modernidad, que se refleja “en la medida en que se convierte en legislador de su propia vida, el hombre debe ser responsable no sólo de sus actos como persona moral, sino también de su fe y de sus elecciones religiosas” (Lenoir, 2005: 39).

La elección religiosa no significa necesariamente una trivialización o una disminución de la creencia, porque se hace más sobre la base de una elección espiritual y moral que por egoísmo, y constituye un cambio religioso que puede llevar incluso a la conversión (Lyon, 2002). En este sentido, se puede afirmar que:

“Tal vez las elecciones religiosas de hoy expresan en el ámbito de la fe una seriedad que no se veía en la vida de quienes se involucraban desde la cuna en las religiones organizadas (Lyon, 2002: 120), [porque en éstas] los dioses son parte esencial de la realidad que se da por sentado. Su existencia y sus rasgos específicos se suponen, o de hecho se ‘conocen’. No se requiere un acto de fe para creer en ellos” (Berger, 1994: 114).

Erosión de la pertenencia institucional

Estamos ante un proceso de humanización de lo divino y divinización de lo humano (Lenoir, 2005) en el cual, en Occidente, se sitúa al hombre en el centro de todo: su libertad, su plenitud, el respeto de sus derechos son los que constituyen los valores supremos. El Occidente contemporáneo evidencia un hiperindividualismo (Lipovetsky y Serroy, 2010) que reclama el derecho de elegir a los gobernantes, derecho de oponerse al poder vigente, derecho de buscar por uno mismo la verdad, derecho de vivir según el propio criterio: el individualismo aparece como el código genético de las sociedades democráticas modernas. Y una humanización de lo divino que modifica la búsqueda de una felicidad o salvación esperada en el otro mundo por una búsqueda de la felicidad y salvación experimentada en “este” mundo. Se busca un método para realizarse, sentirse bien, para lograr el desarrollo personal, porque “el [individuo] postmoderno coloca signos de interrogación a los supuestos más antiguos (modernos) sobre autoridad, y pone en primer plano cuestionamientos relativos a la identidad” (Lyon, 2002: 31) y sustenta su existencia en “una lógica pragmática y una lógica de la experiencia afectiva, siendo la búsqueda final siempre el bienestar, el desarrollo personal, la felicidad aquí abajo” (Champion, 1995: 540).

Aumentan las pruebas relacionadas con la existencia de una inquietud espiritual y disminuye la implicación institucional (Davie, 2011), a la vez que hay una búsqueda por un desarrollo de la totalidad de la persona; ya no se insiste en la diferencia entre hogar y trabajo, cuerpo y mente, intelecto y espíritu, sino que ahora hay unas prácticas o preferencias por alimentos saludables, cuidados de belleza, productos orgánicos, medicinas alternativas, manuales de autoayuda y asistencia a diversos cursos (Davie, 2011). Se desvaloriza la creencia y, en su lugar, se promueve la experiencia (Lyon, 2002).

A este individualismo religioso hay que añadir un creciente cambio desde la socialización o la herencia religiosa hacia una elección y consumo; porque lo que hasta hace poco fue simplemente impuesto o heredado se convierte cada vez más en materia de elección

personal (Davie, 2005), y que se refleja en actitudes como “[ir] a la iglesia... porque yo quiero, quizás por un corto período o quizás por uno más largo, para resolver una necesidad particular en mi vida y continuaré asistiendo si quiero, pero no tengo obligación de continuar si no quiero” (Davie, 2005:291). Los que acostumbran ir a misa ya no constituyen un grupo relativamente grande y los motivos que presentan no los extraen tanto del hábito o la costumbre como de la libre elección individual (Davie, 2011).

Grace Davie (2011) afirma que la religión en Gran Bretaña, se caracteriza por un proceso de “creer sin pertenecer”, en el que las personas continúan de algún modo manteniendo convicciones religiosas, pero no asisten regularmente a las iglesias,

“y esta circunstancia se reproduce de manera exactamente igual en sus equivalentes laicos, ya que lo que aparece erosionado es, en último término, la disposición general de las poblaciones europeas a reunirse de manera periódica y con voluntad de compromiso, sea cual sea el espacio físico en que deba verificarse la reunión [partidos políticos, sindicatos, equipos deportivos, etc.]” (Davie, 2011: 127).

Para otras latitudes, como Escandinavia, se presentaría el proceso contrario de “pertenecer sin creer” o religión vicaria, en el que una minoría religiosa activa opera en nombre de un número mayor de personas que no participan, pero continúan colaborando monetariamente con la organización religiosa. En Chile, conceptos contemporáneos de la sociología de la religión como los anteriormente mencionados no han sido analizados, pero constituyen sugerentes herramientas teóricas para poner a prueba sobre todo en la población joven, porque

“en los grupos de edad comprendidos entre los 18-24 y 25-34 años pertenecientes a la mayoría de los países occidentales existe un proceso de salida del área de la religiosidad cristiana institucionalizada y una emigración hacia otras áreas de la vida religiosa y no religiosa” (Díaz-Salazar, 2006: 72).

Teorizaciones económicas vinculadas al fenómeno religioso

Ligado a este consumo e individualismo religioso, se discute acerca de la pertinencia de la propuesta del mercado religioso, que se compone de variados aportes que apuntan a delinear un nuevo paradigma (Warner, 1993) conocido como *Market Theory of Religion*, *Economics of Religion*, *Market Model*, *Rational Choice Model of Religion*, *Supply-Side Analysis*, *Economic/Rational Choice Approach to Religion* (Frigerio, 2000: 35) y que representaría una variante a la conceptualización clásica representada por Peter Berger (2005), la cual proponía que la noción de mercado religioso no tendría tanto que ver con la aplicación de criterios económicos al fenómeno religioso, sino el enfoque estaría más orientado a concebir las instituciones religiosas en constante “competencia” por adquirir su clientela, debido al pluralismo religioso acentuado en la modernidad –por un régimen

de libertad religiosa en las naciones occidentales-. La visión más contemporánea, desarrollada por Rodney Stark y Roger Finke (2000), propone que

“la religión puede ser vista como una especie de mercado en el cual las organizaciones religiosas compiten por sus miembros. Más específicamente, la fe de las religiones está en función de su estructura organizacional, sus representantes de ventas, sus productos y sus técnicas de marketing” (Wuthnow, 2005: 615).

La vertiente clásica del paradigma propone que la religión es posible bajo condiciones de consenso e incuestionada estabilidad, en cambio la corriente nueva argumenta que la religión puede proliferar bajo condiciones de diversidad y cambio social (Warner, 1997). Asistimos a un proceso doble en que los comportamientos individuales se parecen a los de los consumidores y los grupos religiosos, inspirados por la lógica y métodos capitalistas, utilizan sus técnicas: publicidad, marketing, rentabilidad e interés (Lenoir, 2005). En este sentido, “no sólo los productos artísticos y de consumo, sino también los intelectuales e incluso los religiosos, están sometidos al mercado, que no reconoce ni monopolios ni jerarquías” (Lyon, 2009: 111).

Lo esencial del nuevo paradigma⁶, puede resumirse en el postulado de la *rational choice theory*, que “supone sopesar anticipadamente los costes y beneficios de los actos, y luego actuar de manera que se puedan maximizar los beneficios netos” (Stark, 2009: 155; Iannaccone, 1997), lo cual aplicado a un consumo religioso se traduce en la búsqueda de maximización de beneficios entregados por la religión, junto a una evaluación de los costos que ésta implica (Iannaccone, 1992; Iannaccone, 1997). Los individuos, en este consumo, se mueven por el anhelo de ser recompensados, escogiendo y decantándose por aquellos compensadores -quienes explican cómo obtener recompensas escasas o inalcanzables- que logren mayores beneficios (Stark, 2009) y posean una mayor credibilidad derivada de su consumo colectivo o adhieren a los productos de alguna religión de manera individual (Iannaccone, 1997), solamente por lo que éstas ofrecen, ya que “la religión del individuo no es algo dado de modo irrevocable...Por el contrario, la religión se convierte en elección, en una consecuencia del permanente proyecto de construcción del mundo y de sí mismo que tiene el individuo” (Berger, 1994: 91).

Si bien la religión otorga recompensas en este mundo -como puede ser la sanación- u otorgar la vida eterna, funciona como un mercado en que las personas escogen los “productos” religiosos de un rango de alternativas, y pagando altos costos por algunos. Éstos “pueden ser mínimamente monetarios; ellos pueden tomar la forma, principalmente, de dificultades implicadas en participar en las organizaciones religiosas y sus programas” (Blasi, 2009: 265). Los costos están presentes, de algún modo, en todas las religiones, pero son especialmente pronunciados en los cultos y sectas. Los mormones se abstienen

⁶ Sobre el paradigma del mercado religioso y sus diferentes denominaciones, así como componentes, ver: Frigerio, 2000; Stark, 2009; Warner, 1993; Finke, 1990; Iannaccone, 1997; Iannaccone, 1992.

de la cafeína y el alcohol; los Adventistas del Séptimo Día no comen carne; los Hare Krishna afeitan sus cabezas; los miembros de la secta Moon arreglan los matrimonios; los Testigos de Jehová rechazan las transfusiones sanguíneas, etc. (Iannaccone, 1992), pero cuando los costos por participar en una organización religiosa son demasiado altos, las organizaciones utilizan la sustitución basada en el principio “mientras más demanda la organización, más debe dar a cambio” (Finke, 1997: 54); cuando, por ejemplo, las iglesias predicán contra los males de la bebida, del baile, de los bares, ellas deben proveer de una variedad de alternativas. En este sentido, “las subculturas evangélicas de hoy día promueven las radios cristianas, música, novelas, video-juegos y nuevas revistas que constituyen alternativas a los productos seculares” (Finke, 1997: 54).

El énfasis en la libertad y la elección religiosa se ve contrarrestado por la socialización en alguna tradición religiosa. La socialización en alguna religión disminuye el sentido de elección por parte de los individuos; quizás difunda una sensación de imposición, pero la facultad de escoger se ve disminuida; “los sociólogos han argumentado que la socialización religiosa deja poco espacio para la racionalidad económica y los cálculos de costo-beneficio” (Iannaccone, Stark y Finke, 1998: 377), y “la socialización pierde su valor explicativo cuando es vista como una alternativa de elección” (Iannaccone, et al., 1998: 378), con lo que la familiarización con una tradición religiosa desde temprano disminuiría las opciones a escoger en el plano religioso: en grupos estrictos, como los Testigos de Jehová, las prácticas hacen a sus miembros ignorar los costos y sacrificios en que incurren y carecer de un sentido de pérdida; sus valores compatibilizan con las imposiciones que genera el grupo.

Este paradigma presupone algunas condiciones, como establecer que “el pluralismo es la situación natural de las economías religiosas” (Frigerio, 2000: 36), asegurando una variedad de productos religiosos, estimulando la innovación y haciendo responsables a los miembros de un uso eficiente de los recursos; a diferencia de un monopolio religioso, sin competencia y en el cual los agentes religiosos tendrán pocos incentivos para obtener su fe con vigor (Frigerio, 2000). Los bienes religiosos, de igual modo, deben ofrecerse en el “mercado” porque la religión es un bien que se produce colectivamente y que obtiene su credibilidad de esta manera -porque la certeza en el cumplimiento de las recompensas a conseguir, viene dada por el testimonio de aquellos que ya las obtuvieron- y el individuo debe elegir entre las distintas opciones religiosas, evaluando la que le otorgue mayores beneficios, aunque no todos los productos son colectivos; existen “productos privados” que son transferidos directamente de un individuo productor a un individuo consumidor sin los recursos mediadores de un grupo. Los productos de la New Age se ubican en esta última categoría -libros, cintas, seminarios, hierbas, cristales, pirámides y técnicas de meditación- porque el individuo directamente los adquiere, a diferencia de los “productos colectivos” (religiones tradicionales), en los que la persona consigue los diversos productos pero forma parte de su producción por la participación que realiza en la comunidad; los “productos privados” pueden no ofrecer beneficios en retorno, en

cambio los colectivos sí (Iannaccone, 1997). La diferencia entre ambos tipos se sintetiza en que “La religión privada usualmente tratará con específicos bienes y servicios, elementos que pueden ser producidos por un conjunto de individuos y vendidos a otros. La religión colectiva tratará en la acción colectiva y en los servicios colectivos de difuminar la línea entre productor y consumidor y no prestarlos para la compra y venta” (Iannaccone, 1997: 39). Esto establecería, de modo hipotético, un factor diferencial: la adhesión a los nuevos movimientos religiosos tendría que ver con la necesidad de satisfacer alguna demanda por medio de los bienes que producen éstos; en cambio, en las religiones tradicionales, por la participación en la producción de bienes, los individuos no racionalizarían de igual modo lo que persiguen participando de la organización religiosa correspondiente.

El individualismo, el paso desde la herencia al consumo y la pluralización religiosa constituyen elementos relevantes para analizar la religión chilena contemporánea. Atributos como estos, junto a la libertad y la elección en materia religiosa y el sopesar costos y beneficios en la adhesión a un grupo, tienen pertinencia en relación a la sociedad chilena; si consideramos la presencia de la cultura de consumo y su extensión desde la adquisición de bienes materiales, la cultura como forma de entretención e incluso como un factor identitario (Larraín, 2001) -lo que ha llevado a algunos autores a denominar al chileno como un ciudadano *credit-card* (Moulian, 2002)-, esto da origen al cuestionamiento de si esta actitud “consumista” llega incluso al plano religioso.

III. Consideraciones Finales

Thomas Luckmann (2005) afirma que hay dos grandes tendencias en la religión occidental contemporánea: en Europa se presenta una secularización parcial y un proceso de “creer sin pertenecer” y en EE.UU. las religiones estarían en competencia en un “mercado religioso”. En América Latina la religión ha sido objeto primordial de estudio, para indicar nuestras diferencias con la modernidad europea o ilustrada. Estudios como los de Morandé (1987) o Parker (1993) evidencian que la religión católica presente en el subcontinente produjo una racionalidad distinta de la presente en Europa o Norteamérica, en la que el protestantismo está a la base del espíritu capitalista y la racionalidad ilustrada. En América Latina tiene lugar una racionalidad sapiencial que presentaría elementos como una cultura oral y proclive al festín, distinta de la razón europea y su eficiencia. Si estos trabajos fundamentan que la religión latinoamericana está a la base de “otra lógica” distinta a la europea, es conflictivo proponer lo que aquí se ha afirmado, porque la religión conformaría la idiosincrasia de la región (así como la conformó en el hemisferio norte); pero si se busca dar cuenta de la religión chilena (y latinoamericana) en las primeras décadas del nuevo siglo y más allá de los temas tradicionales de catolicismo, pentecostalismo y religiosidad popular, es necesario sopesar y recurrir a la teorización que da frutos en otras latitudes.

Esta actitud se considera pertinente porque Chile y América Latina conforman parte de un mundo totalmente globalizado en el que los flujos de información, personas, etc., provocan una interconexión total y en el que cultos foráneos se arraigan en el país y grupos religiosos utilizan los medios de comunicación para sus propósitos. Hoy en día se puede hablar de un mercado único global, sin contrincantes de peso, y de un consumo crecientemente globalizado y es en este sentido, más allá de las particularidades de la región, que es posible interrogar cómo esta globalización económica, cultural, religiosa, etc., toma forma en Chile y de qué manera el consumo es extensivo a lo religioso. La interrelación global hace pertinente la utilización de la teoría contemporánea de la sociología de la religión, si consideramos a la globalización como un proceso que “elimina” las geografías y pone a todo el planeta en un constante contacto, porque hay que cuestionarse en última instancia si lo que acontece en otras regiones repercute o alcanza a la realidad nacional.

La propuesta situaba el individualismo y el consumo religiosos como elementos a considerar para un posterior análisis. Desde mediados de los noventa, diversos analistas de la sociedad chilena (Tironi, Larraín, Moulian) afirman directa o indirectamente que esta es una sociedad de consumo y las primeras décadas del siglo XXI evidencian la expansión del neoliberalismo (o hipercapitalismo) a diversos servicios; es bajo esta óptica que la propuesta del mercado pareciera pertinente, dado que impregna diversos ámbitos, y la interrogante por el alcance o extensión a lo religioso aparece como interesante y necesaria. Las nuevas formas que adopta la religión en Chile constituyen una materia casi inexplorada y la difusión de la economía de mercado ha sido tratada desde la economía o disciplinas afines; pero estudiar su relación con la religión es una temática que espera aún por ser investigada. La utilización del citado paradigma pretende constituir una aproximación a este complejo fenómeno y una actualización del debate en sociología de la religión.

La alusión a la postmodernidad y al individualismo religioso fue tratada aquí por su imbricación con el consumo religioso: si se va a optar por una religión, necesariamente es un individuo libre de coacción quien decide qué opción tomar. Y este individuo que elige y moldea la religión a voluntad tiene lugar en la postmodernidad (o en la teorización sobre este concepto). De donde se sigue que el individualismo religioso desemboca en un consumo religioso y éste toma forma en un contexto de expansión del hipercapitalismo que alcanzaría al país desde hace algunas décadas.

Finalmente, y en relación a la primera sección de este capítulo, siguiendo a Robertson (2000) y la lógica de la globalización por él discutida, es posible afirmar la presencia de una religión “glocal” que atiende o tiene relación con el doble mecanismo de la *particularización del universalismo*, la idea de que lo universal se vuelve una realidad concreta (mediante, por ejemplo, los flujos, movilidad e interconexión) en los habitantes de diferentes latitudes, y la *universalización del particularismo*, la difusión prácticamente sin límites de lo particular, lo local, la unicidad, la diferencia, la otredad; y pareciese que en este último proceso adquiere lo religioso una impronta fortalecida.

Pero existe una resistencia a la globalización (Robertson, 2000; 2003) por parte de ciertos grupos, que debe ser leída no solamente como una oposición al mundo como unidad, como un sistema mundial homogeneizado, sino como una lucha contra una concepción del mundo visto como una serie de equivalencias culturales, relativistas con respecto a los modos de vida o, en otros términos, como una anti-postmodernidad (Robertson, 2000). Más aún, si tenemos en cuenta que la religión contemporánea está estrechamente relacionada con la espiritualidad individual (Wuthnow, 2003a, 2003b; Taylor, 2003), es posible visualizar un rechazo hacia las tendencias homogeneizantes o que igualan un ámbito privado como lo es la relación personal de creencia.

Si a nivel económico se expande sin fronteras el mercado único del modelo capitalista norteamericano, a nivel espiritual encontramos una globalización "en otra dirección", es decir, una fuerte influencia de las religiones y modelos espirituales asiáticos, centrados fuertemente en la experiencia y en la guía de un gurú (Champion, 1995), en lugar de las grandes instituciones religiosas –como la Iglesia-. Por otra parte, hablar de globalización y mercado único en el mundo contemporáneo se ha vuelto una idea recurrente, pero afirmar que podría existir algo así como un equivalente al mercado global en una religión "global", aparece problemático en un contexto mundial de globalización económica, pero de diversificación y de, muchas veces, resistencia cultural. La expansión del pentecostalismo (que podría ser la realización de esta religión global) demuestra más bien una adaptación local según el contexto en que se sitúa y la presencia e interés por movimientos y estilos de vida de origen oriental, como el Hare Krishna, nos inducen a pensar que existe una mundialización económica estadounidense, es decir un incremento de las interrelaciones comerciales y un predominio económico, pero también una globalización religiosa oriental.

Bibliografía

- Adorno, Theodor y Horkheimer, Max. (2006). *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta.
- Anderson, Allan. (2007). *El Pentecostalismo. El cristianismo carismático mundial*. Madrid: Akal.
- Baigent, Michel y Leigh, Richard. (1999). *El Retorno de la Magia*. Barcelona: Plaza y Janés.
- Bastian, Jean Pierre. (1997). *La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bauman, Zygmunt. (1997). *Modernidad y Holocausto*. España: Sequitur.
- _____ (1999). *La Globalización: Consecuencias Humanas*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Beckford, James. (2003). *Social Theory and Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bell, Daniel. (1977). *Las contradicciones culturales del capitalismo*. Madrid: Alianza.
- _____ (1977). *The return of the sacred? The argument of the future of religion*. British Journal of Sociology, 28(4), 419-449.
- Berger, Peter. (1973). *Para una teoría sociológica de la religión*. Barcelona: Kairós.
- _____ (1994). *Una gloria lejana. La búsqueda de la fe en época de credulidad*. Barcelona: Herder.
- _____ (ed.). (1999). *The desecularization of the world. Resurgent religion and world politics*. Washington: Wm.B.Ederman Publishing.
- _____ (2005). *Pluralismo global y Religión*. Estudios Públicos, 98, 5-18.
- _____ (2006). *Cuestiones sobre la fe. Una afirmación escéptica del cristianismo*. Barcelona: Herder.
- Berger, Peter y Luckmann, Thomas. (1996). *Modernidad, Pluralismo y Crisis de Sentido*. Estudios Públicos, 63, 1-54.
- Beyer, Peter. (2003). "Social Forms of Religion and Religions in Contemporary Global

Society". En: Dillon, Michele (ed.). *Handbook of the Sociology of Religion*. Nueva York: Cambridge University Press.

Blasi, Anthony. (2009). *A Market Theory of Religion*. Social Compass, 56(2), 263-272.

Casanova, José. (2001). *Religion, the New millennium, and Globalization*. Sociology of Religion, 62(4), 415-441.

Campbell, Colin. (2001). "The Easternisation of the West". En: Wilson, Bryan y Jamie Cresswell (eds.). *New Religious Movements. Challenge and Response*. Londres: Routledge.

Cox, Harvey. (1999). *The market as God: Living in the new dispensation*. Atlantic Monthly (march), 18-23.

Champion, Françoise. (1995). "Lo religioso flotante, eclecticismo y sincretismo". En: Delumeau, Jean (ed.). *El hecho religioso. Enciclopedia de las grandes religiones*. Madrid: Alianza.

Davie, Grace. (2005). *From Obligation to Consumption: A Framework for Reflection in Northern Europe*. Political Theology, 6(3), 281-301.

_____ (2011). *Sociología de la religión*. Madrid: Akal.

De la Torre, René y Cristina Guzmán. (2005). *La lógica del mercado y la lógica de la creencia en la creación de mercancías simbólicas*. Desacatos, 18, 53-70.

Delumeau, Jean. (2006). *El cristianismo del futuro: otear el horizonte. ¿Va a desaparecer el cristianismo?* Bilbao: Mensajero.

Díaz-Salazar, Rafael. (2006). "La Religión Vacía. Un análisis de la transición religiosa en Occidente". En: Díaz-Salazar, Rafael, Salvador Giner y Fernando Velasco (eds.). *Formas Modernas de Religión*. Madrid: Alianza.

Finke, Roger. (1990). *Religious Deregulation: Origins and Consequences*. Journal of Church and State, 32(3), 609-626.

_____ (1997) "The Consequences of Religious Competition. Supply-side Explanations for Religious change". En: Young, Lawrence (ed.). *Rational Choice Theory and Religion*. Nueva York: Routledge.

Foltz, Richard. (1997). *The religion of the market. Reflection on a decade of discussion*. Worldviews, 11, 135-154.

Frigerio, Alejandro. (2000). *Teorías Económicas aplicadas al Estudio de la Religión. ¿Hacia un nuevo paradigma?* Boletín de Lecturas Sociales y Económicas, 7(34), 34-50.

_____ (2007). "Repensando el monopolio religioso del catolicismo en la Argentina". En: Carozzi, María Julia y César Ceriani (coords.). *Ciencias Sociales y Religión en América Latina. Perspectivas en debate*. Buenos Aires: Biblos.

Giddens, Anthony. (1999). *Consecuencias de la Modernidad*. Madrid: Alianza.

Held, David; Anthony McGrew; David Goldblatt y Jonathan Perraton. (2002). *Transformaciones globales. Política, Economía y Cultura*. México D.F: Oxford University Press.

Hervieu-Léger, Danièle. (2008). "Producciones religiosas de la modernidad". En: Fortunato Mallimaci (comp.). *Modernidad, religión y memoria*. Buenos Aires: Ediciones Colihue.

Iannaccone, Laurence. (1992). *Religious Markets and the Economics of Religion*. Social Compass, 39(1), 123-131.

_____ (1997). "Rational Choice. Framework for the Scientific Study of Religion". En: Young, Lawrence (ed.). *Rational Choice Theory and Religion*. Nueva York: Routledge.

Iannaccone, Laurence; Rodney Stark y Roger Finke. (1998). *Rationality and the 'Religious Mind'*. Economic Inquiry, XXXVI(3), 373-389.

Introvigne, Massimo. (2001). "Nueva Religiosidad y Contexto Postmoderno". En: Actas del II Simposio Internacional *Fe Cristiana y Cultura Contemporánea*. Navarra: Ediciones Universidad de Navarra.

Jameson, Fredric. (1998). *Teoría de la Postmodernidad*. Madrid: Trotta.

Kolakowski, Leszek. (1993). *Si Dios no existe... sobre Dios, el diablo, el pecado y otras preocupaciones de la llamada filosofía de la religión*. Madrid: Tecnos.

Larraín, Jorge. (2001). *Identidad Chilena*. Santiago: Lom Ediciones.

_____ (2003). *Identidad Latinoamericana y globalización: una perspectiva sociológica*. Persona y Sociedad, XVII(2), 27-39.

Lenoir, Frédéric. (2005). *La metamorfosis de Dios. La nueva espiritualidad occidental*. Madrid: Alianza.

Lipovetsky, Gilles (2005). *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo.* Barcelona: Anagrama.

Lipovetsky, Gilles y Jean Serroy. (2010). *La Cultura-Mundo. Respuestas a una Sociedad Desorientada.* Barcelona: Anagrama.

Luckmann, Thomas. (1973). *La religión invisible. El problema de la religión en la sociedad moderna.* Salamanca: Sígueme.

_____ (2005). "Religion and Morality in Modern Europe compared to the Religious Situation in the United States of America". En: Giesen, Bernhard y Daniel Suber (eds.). *Religion and Politics. Cultural Perspectives.* Holanda: Koninklijke Brill NV.

Lyon, David. (2002). *Jesús en Disneylandia. La religión en la posmodernidad.* Madrid: Cátedra.

_____ (2009). *Postmodernidad.* Madrid: Alianza.

Mardones, José María. (1998). *Neoliberalismo y religión. La religión en la época de la globalización.* Madrid: Verbo Divino.

Mendieta, Eduardo. (2001). "Society's Religion: The Rise of Social Theory, Globalization, and the Invention of Religion". En: Hopkins, Dwight T.; Lois Ann Lorentzen; Eduardo Mendieta y David Batstone (eds.). *Religions/Globalizations. Theories and Cases.* Estados Unidos: Duke University Press.

Morandé, Pedro. (1987). *Cultura y modernización en América Latina: ensayo sociológico acerca de la crisis del desarrollismo y de su superación.* Santiago: Encuentro.

Moulian, Tomás. (2002). *Chile Actual. Anatomía de un Mito.* Santiago: Lom Ediciones.

Obadia, Lionel. (2010). "Globalization and the Sociology of Religion". En: Turner, Bryan S. (ed.). *The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion.* Reino Unido: Blackwell.

Ortiz, Renato. (2005). *Mundialización: Saberes y creencias.* Barcelona: Gedisa.

Parker, Cristián. (1993). *Otra lógica en América Latina: religión popular y modernización capitalista.* Santiago: Fondo de Cultura Económica.

_____ (2005). *¿América Latina ya no es Católica? Pluralismo Cultural y Religioso Creciente.* América Latina Hoy, 41, 35-56.

Prado, Juan Guillermo. (2007). *La Estampida de los Fieles. Los Censos y la Evolución Religiosa en Chile*. Valparaíso: Editorial Alba.

Ritzer, George. (2000). *The Mcdonaldization of Society*. Los Ángeles: Pine Forge Press.

Robertson, Roland. (2000). *Globalization. Social Theory and Global Culture*. Londres: Sage.

_____ (2003). "Antiglobal Religion". En: Juergensmeyer, Mark (ed.). *Global Religions: An Introduction*. Nueva York: Oxford University Press.

Stark, Rodney. (2009). *La Expansión del Cristianismo. Un Estudio Sociológico*. Madrid: Trotta.

Stark, Rodney y Roger Finke. (2000). *Acts of Faith. Explaining the Human Side of Religion*. Berkeley y Los Ángeles: University of California Press.

Stoll, David. (1993). *¿América Latina se vuelve protestante? Las políticas del crecimiento evangélico*. Quito: Abya-Yala.

Schluchter, Wolfgang. (2007). "El futuro de la religión". En: Beriain, Josetxo y Maya Aguiluz (eds.). *Las contradicciones culturales de la modernidad*. México: Anthropos.

Taylor, Charles. (2003). *Las Variedades de la Religión Hoy*. Barcelona: Paidós.

Vega-Centeno, Imelda. (1995). *Sistemas de creencia. Entre la oferta y demanda simbólicas*. Nueva Sociedad, 136, 56-69.

Warner, Stephen. (1993). *Work in Progress. Toward a new paradigm for the sociological study of Religion in the United States*. American Journal of Sociology, 98(5), 1044-1093.

_____ (1997). "Convergence toward the new paradigm. A case of Induction". En: Young, Lawrence (ed.). *Rational Choice Theory and Religion*. Nueva York: Routledge.

Weber, Max. (1998). *Ensayos sobre sociología de la religión*. Madrid: Taurus.

Wuthnow, Robert. (2005). "New Directions in the Study of Religion and Economic Life". En: Smelser, Neil y Swedberg, Richard (eds.). *The Handbook of Economic Sociology*. Princeton: Princeton University Press.

_____ (2003a). "Spirituality and Spiritual Practice". En Fenn, Richard K. (ed.). *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*. Reino Unido: Blackwell.

_____ [2003b]. "The New Spiritual Freedom". En: Dawson, Lorne L. (ed.). *Cults and New Religious Movements. A Reader*. Reino Unido: Blackwell.

El hecho religioso en clave postmoderna: de la secularización a la mutación

Luis Bahamondes González⁷

Introducción

Si asumimos la postmodernidad como una nueva etapa, la de la libertad plena, la de la incertidumbre constante, la del hedonismo, la del consumo exacerbado, entre otros calificativos, debemos replantearnos el rol de la religión en este nuevo contexto social más allá de los paradigmas de la secularización que auguraban desde su muerte hasta su revitalización, centrando nuestro análisis más bien en su transformación. Para tales efectos resulta pertinente preguntarse: ¿Cuál es el rol de la religión en esta nueva era?

Las opiniones se multiplican, y la postmodernidad comienza a ganar terreno como un fenómeno que responde a la lógica de los tiempos actuales. Aquellos que la rechazan se sostienen arguyendo una nueva etapa de la modernidad, una suerte de modernidad reactualizada, reformada, y los calificativos proliferan; modernidad líquida (Bauman, 2004), sociedad del riesgo (Beck, 1992), entre muchos otros.

La postmodernidad ha motivado, según Bauman (2004), el “reencantamiento” con el mundo. La confianza en la razón ha dado paso al cuestionamiento de ésta, donde no todo se deja al libre arbitrio de la fría racionalidad. Los sujetos se han emancipado de la razón, concediéndole un valor trascendental para sus vidas a las sensaciones, emociones

⁷ Doctor en Ciencias de las Religiones. D.E.A. en Antropología Social, Universidad Complutense de Madrid. Académico del Centro de Estudios Judaicos de la Universidad de Chile y del Centro de Investigaciones Socioculturales (CISOC) de la Universidad Alberto Hurtado. Correo: lbahamond@uahurtado.cl

y pasiones, que les otorgan sentido a sus actos. La discusión ha ido aún más lejos que la generada a fines de los 60 con la instauración del concepto de postmodernidad, proveniente de las artes. En la actualidad, Gilles Lipovetsky (2006) sostiene que ésta ya ha quedado atrás dando paso a la hipermodernidad. La postmodernidad se habría agotado, y no sería más que una etapa transitoria que, cumpliendo su papel de “trampolín”, nos llevaría a otro estadio de la modernidad pero más exacerbado.

“Lo que define la hipermodernidad no es únicamente la autocrítica de los saberes y las instituciones modernas, sino también la memoria revisitada, la reactivación de las creencias tradicionales, la hibridación individualista del pasado y lo moderno” (Lipovetsky, 2006: 103).

La postmodernidad, entendida como la pérdida de la certeza absoluta, la época del desencanto, de la crisis existencial, entre otros calificativos, parece encontrar representantes en aquellos sujetos ávidos de nuevas experiencias que buscan, de manera constante, descubrir o redescubrir la religión o alguna agrupación religiosa que satisfaga sus necesidades tanto espirituales como materiales.

Del cuestionamiento de las teorías de la secularización a la irrupción de nuevos movimientos religiosos

Los planteamientos decimonónicos referentes a la secularización centraban la discusión de la decadencia de la religión en ciertos pilares fundamentales, entre ellos las explicaciones generadas por la ciencia, los avances tecnológicos, el predominio de la razón y un sinnúmero de teorías, que iban desde la desaparición total de la religión (C. Marx y S. Freud) hasta los que la consideraban moldeable para beneficio del hombre (M. Weber).

De acuerdo a lo anteriormente señalado,

“La religión puede ser definida como la puesta en marcha de una relación de intercambio simbólico con una realidad que a veces es considerada trascendente por los actores sociales, relación que legitima valores y visiones del orden social establecido o las impugna, y que desencadena importantes consecuencias prácticas en la vida cotidiana y en sus dimensiones política, social, económica, terapéutica, simbólica y socio-familiar. Las negociaciones con lo divino, sagrado, numinoso, trascendente, o como queramos llamarlo, son siempre un salto imaginativo a partir de negociaciones bien terrenales” (Cantón, 2008: 292).

Para otros, la secularización marcará un punto de quiebre en la sociedad occidental, iniciándose el proceso en el siglo XIII, una vez superada la antigua distinción de dos mundos contrarios, el de Dios y el del hombre, *religio y saeculum*, “no pudiendo el ser humano pertenecer al mismo tiempo a Dios y al Mundo” (Poupard, 1987: 1635).

Esta transformación de la sociedad europea será aún más profunda. La moral se habría librado de la autoridad eclesial y de las creencias religiosas, para refugiarse en la ciencia como baluarte del razonamiento. Sin embargo, las interpretaciones acerca de la secularización y sus implicancias en la sociedad moderna, se establecieron a partir del distanciamiento de "lo religioso" de la esfera política y social, unido al desencanto de las formas tradicionales de funcionamiento de las entidades religiosas establecidas.

La discusión respecto a lo planteado anteriormente, encuentra uno de sus puntos más destacados en el movimiento ilustrado del siglo XVIII, con el predominio de la razón por sobre la fe, la valorización del Estado como garante de la igualdad de los ciudadanos, y el "mito del progreso indefinido". En este contexto, la valorización de la racionalidad se transformará en el motor de desarrollo de la denominada modernidad. El hombre será capaz de forjar su propio destino a través del uso de la razón, sus decisiones progresivamente irán dejando de lado las trabas impuestas por la religión, produciéndose el quiebre con la tradición, aquello que había sido establecido e impuesto, siendo la libertad el objetivo a alcanzar. De esta forma, el proyecto moderno iniciaba su marcha, promoviendo la autonomía de los individuos.

La modernidad venía a romper con todo lo establecido, transformando la sociedad. El rol protagónico que hasta el momento había tenido la religión, no sólo comenzará a ser blanco de fuertes críticas, sino que se promoverá su expulsión de la escena pública. Todo indicaba que razón y religión eran incompatibles, pues esta última era vinculada con actos supersticiosos que no aportaban al desarrollo del nuevo ideal de hombre que estaba naciendo. Su lugar sería ocupado por la ciencia, la economía y la política, quedando la religión relegada a un segundo plano, pues ideales como la igualdad y la libertad sólo serían posibles de alcanzar fortaleciendo las otras dimensiones mencionadas.

La anhelada llegada de la sociedad secular, no sólo trajo consigo el cuestionamiento al rol ejercido por la religión en el plano civil y colectivo, sino también el desarrollo de ésta en el plano individual. Si bien los cuestionamientos a la teoría de la secularización todavía forman parte de enconados debates académicos, donde anteriormente hubo secularistas hoy cobran fuerza los des- secularistas.

Una de las interrogantes centrales en el debate acerca de la secularización de la sociedad durante la modernidad, estará dada por comprender cuál será el rol que jugará la religión en una sociedad industrializada.

Según se establece en el Diccionario de sociología, editado por S. Giner, E. Lamo de Espinosa y C. Torres, "Otros factores sociológicos que influyen en el surgimiento y desarrollo de la secularización son el pluralismo cultural, la urbanización, la industrialización, la escolarización, la democratización y laicización del Estado, la diferenciación y especialización de las instituciones" (2006: 756).

La concepción de secularización se asoció con el ideal de modernización, por lo cual se argumentó que toda sociedad modernizada era secularizada. Este planteamiento -sumamente cuestionable- cada día encuentra más detractores. Casanova por ejemplo, plantea que el concepto de secularización obedece a un proceso histórico eminentemente occidental y más en específico europeo. Es quizás, el caso de Estados Unidos uno de los ejemplos emblemáticos donde el vínculo modernización-secularización queda más en entredicho. Bajo esta premisa, “la idea era que a medida que las sociedades se modernizaban se hacían más complejas y diferenciadas, más racionalizadas, más individualistas y menos religiosas. Para algunos, una sociedad secularizada era automáticamente moderna” (Esteban, 2008: 300)

Si seguimos el planteamiento de José Casanova (2007), la secularización puede entenderse bajo los siguientes enunciados:

1. Secularización como diferenciación de la religión de las esferas seculares (el Estado, la ciencia, entre otras).
2. Secularización como declive de las prácticas y las creencias.
3. Secularización como privatización de lo religioso.

Sobre este último punto, referido a la privatización -siguiendo el planteamiento de Thomas Luckmann (1967) -, el discurso religioso como elemento unificador y legitimador de la vida social, que poseía una posición central y privilegiada dentro de la estructura de la sociedad, habría dado paso a la vivencia religiosa de carácter individual, privatizando la experiencia sagrada y, de este modo, relativizando el lugar que poseían las religiones tradicionales en el ámbito público. Este diagnóstico realizado por Luckmann, bajo la catalogación de “*La religión invisible*”, se convirtió en un paradigma para explicar las transformaciones de la religión en la sociedad moderna, el cual fue rápidamente cuestionado, pues el modelo parecía responder a la realidad europea, pero no daba cuenta de una situación de orden global.

Para el año 1967, fecha de publicación de su texto *The invisible religion*, América Latina se encontraba bastante lejos del modelo propuesto por Luckmann. La politización de la Iglesia Católica con la Teología de la Liberación y su opción por los pobres, nos hablaban de un proyecto colectivo y público, que era replicable en otro fenómeno como la celebración de festividades religiosas y la significación que poseían las manifestaciones de religiosidad popular (peregrinaciones, cultos, veneración de santos populares, etc.) en toda Latinoamérica.

Para Alejandro Frigerio, quien cuestiona el sustento de la teoría *luckmanniana*,

“[...] el desencantamiento del mundo y la creciente racionalización que se producen institucionalmente no necesariamente encuentran correspondencia proporcional en la acción

individual. La rígida dicotomía sagrado/profano establecida a nivel social no parece tener el mismo atractivo o validez para las personas, quienes continuamente invocan la ayuda de lo divino para solucionar sus problemas” (Frigerio, 1995: 44-45).

De manera complementaria a lo postulado con anterioridad, encontramos la crítica planteada por el sociólogo austríaco-estadounidense Peter Berger, quien centra su crítica en la relación entre religión y modernidad. Para Berger, si bien el progreso de la ciencia y el desarrollo económico resultan ser un pilar fundamental para entender el efecto de la modernización en el campo religioso, y el consecuente proceso de secularización, ésta no se produce como una suma de factores. Así como es posible demostrar el avance secularizador en países de Europa Central y Escandinavia, tomando como indicador un fuerte declive en la asistencia a los cultos, también es posible encontrar una realidad opuesta en Estados Unidos, Latinoamérica o en países islámicos. En definitiva, un alto *standard* de modernización no aseguraría un alto nivel de secularización de la sociedad.

A modo de ejemplo, Berger sostiene:

“Si se buscan movimientos religiosos de revitalización a escala global, hay dos que destacan. Uno es musulmán, y el otro, protestante evangélico. Poseen ciertas similitudes psicológicas, pero sus consecuencias sociales y sus respectivas relaciones con la modernización son muy diferentes. La semejanza consiste, por supuesto, en que ambos son contraposiciones reactivas. Reaccionan ante los cambios y los descontentos que provoca la modernización” (1994: 48).

El proceso secularizador fue visto por Berger como un agente transformador de la sociedad, que no sólo afectaba a las instituciones eclesiales y su relación con el Estado, o la incumbencia de aquéllas en materias como la educación o el sistema jurídico; sus alcances eran mayores, definiéndolos como “más que un fenómeno socioestructural” (1996), ya que afectaba la totalidad de la cultura junto con el sistema ideacional de los individuos. En este sentido, “[...] el proceso de secularización tiene también un aspecto subjetivo. Así como se produce secularización de la sociedad y de la cultura, así surge también una secularización de la conciencia” (Berger, 1996: 134).

Para Ignacio Sotelo (1996), la religión en los tiempos actuales ha logrado desenvolverse en un ambiente de persistencia y coexistencia frente a la modernidad. Todo ello bajo el supuesto ilustrado de que el predominio de la ciencia traería consigo el fin de la religión. Si bien la religión no desapareció, en diversas sociedades ha sufrido la pérdida de centralidad de la cual gozó durante cierta época.

El avance de la secularización ha influido notablemente en la injerencia de las instituciones eclesiales sobre la vida de los sujetos, teniendo en muchos casos que ajustarse a los requerimientos de éstos, a través de reinterpretaciones de su dogma. De esta forma la religión persiste, pero adaptándose a una nueva realidad. En cuanto a la coexistencia, ésta se manifiesta, de acuerdo a Sotelo (1996), en el reconocimiento por parte de las

instituciones eclesiales, de su autonomía y validación de las respuestas que proponen a la sociedad. Lejano es aquel tiempo donde ciencia y religión se disputaban “la verdad” y buscaban el monopolio del saber. En definitiva, todo indica que en la era postmoderna, la religión ha abandonado el campo de las disputas, para comprender que “la secularización podría revelarse paradójicamente como la condición fundamental para el renacer de la experiencia religiosa” (Sotelo, 1996: 43).

De acuerdo al planteamiento de Gil Calvo (1996), la ciencia ha puesto en entredicho la salvación del alma, donde los sujetos antes se refugiaban con un esperanzador desenlace de vida en el más allá; hoy han tenido que buscar alternativas que satisfagan aquel fin, puesto que, al parecer, el miedo a la muerte permanece. Las alternativas se han multiplicado, y las respuestas frente a lo trascendente ya no sólo se encuentran en las religiones institucionales, sino que comienzan a cobrar fuerzas otras opciones hasta hace poco catalogadas como supercherías. Muestra de esto es el auge de las lecturas del tarot, las prácticas de santería, runas adivinatorias y diversos sincretismos llegados a Chile desde los más diversos lugares del mundo, entre otras expresiones.

“Por tanto, si se busca la salvación, pero no se espera encontrarla en la vida de ultratumba, ¿dónde buscarla y esperar hallarla? Dada la vigente definición científica de la realidad, la única esperanza de salvación de la muerte reside en la prolongación indefinida de la vida, es decir, en el constante aplazamiento de una muerte que se desea ilusoriamente diferida a perpetuidad” (Gil Calvo, 1996: 175).

Para el sociólogo Cristián Parker, “[...] En el mundo subdesarrollado y periférico, los procesos de modernización tienen lugar de modo cualitativamente distinto a como se dieron en otras sociedades que alcanzaron la modernidad en el pasado” (1999: 139).

Tal afirmación, sólo viene a fortalecer la idea de un proceso de modernización que para Latinoamérica se ha desarrollado en “otra lógica”, donde el paso de una sociedad tradicional y de orden rural a una sociedad urbano-industrial, implicó echar abajo la estructura societal tradicional, socavando la *“cosmovisión religiosa de la vida”*. En este sentido, Parker (1993) concluye que más que hablar de decadencia de la religión en la sociedad contemporánea, debemos entender este fenómeno como un proceso de *“transformación de la conciencia y del sentimiento religioso”*.

La crisis de las teorías de la secularización como modelo explicativo del hecho religioso en América Latina, vinculadas a los procesos de modernización en curso, hizo que dichas teorías se volcaran a analizar la disminución de la práctica sacramental en las grandes ciudades como uno de los elementos claves para comprender la realidad socio-religiosa cambiante. Como era esperable, estas consideraciones fueron realizadas tomando como referente el catolicismo institucional.

Parker establece una crítica central al punto anteriormente descrito:

“ [...] se descuida que subyace en los no-practicantes oficiales una categoría poco estudiada y que desmiente la secularización global, los ‘no-practicantes populares’, en las cuales las prácticas devocionales y protectoras ocupan un lugar central, relegando a un segundo plano la constelación de prácticas sacramentales” (Parker, 1993: 119).

La demanda de bienes simbólicos se ha modificado y el catolicismo monopólico se ha visto obligado a competir. Han quedado atrás, a la luz de las múltiples evidencias, las propuestas que otorgaban la sentencia de muerte a la religión, para dar paso a la libertad de ésta.

En este sentido, el choque tradición-modernización en América Latina constituye probablemente la columna vertebral en cualquier análisis socio-histórico, donde los cambios en materia religiosa se han producido lentamente, comenzando a reconfigurar el panorama de la región, aportando pluralismo y tolerancia.

Religión de libre elección en la sociedad contemporánea

Uno de los errores comunes entre quienes intentan buscar explicaciones al aumento de nuevas formas de religiosidad o religiosidades alternativas en la sociedad actual, ha sido entender que el sujeto en la era postmoderna y de la libertad plena, cual antropólogo, sale en busca de la comunidad ideal, donde experimentará nuevas sensaciones y adquirirá nuevos conocimientos en un ambiente de libertad total. Es probable que tal figura represente a un sinnúmero de personas; no obstante, no son pocos los sujetos que en el sentido contrario buscan protección en agrupaciones normativas –casi ortodoxas en su planteamiento- y que gozan de buen crédito entre las religiones institucionales, como por ejemplo: el Opus Dei, Legionarios de Cristo, o las diversas Iglesias Pentecostales que abundan en Chile.

El modelo de vida ascética se bate en retirada en la era postmoderna. De acuerdo a la socióloga María Angélica Thumala (2007), la satisfacción de necesidades en el presente ha cobrado mayor importancia. Lo que se persigue es la inmediatez, alivio y disfrute al instante. Bajo este escenario, debiesen multiplicarse alternativas religiosas que respondan a aquella premisa, donde la búsqueda permanente resulta una constante en el comportamiento de los sujetos, ávidos de nuevas experiencias y sensaciones, que el mercado religioso debe proveer.

Estamos frente a lo que Françoise Champion (1995) ha denominado “*religiones a la carta*”, es decir, la capacidad que poseen los individuos para elegir dentro de un sinnúmero de alternativas la opción religiosa que más les acomode, crear su propia alternativa

fusionando elementos de otras religiones, o sencillamente generar un sistema religioso nuevo que responda a sus necesidades. La búsqueda de la felicidad en tiempos de crisis, fortalece la búsqueda incesante de nuevas experiencias espirituales que aplaquen las dificultades a las que nos somete la vida postmoderna. Ante esta realidad, han proliferado en los últimos tiempos, lo que Champion (1995) denomina “*religiosidades paralelas*”, entendidas en el contexto occidental como “[...] todas las religiones no cristianas, los diversos esoterismos y todas las creencias y prácticas parareligiosas antiguas (videncia, por ejemplo) o nuevas (meditación, por ejemplo)” (Champion, 1995: 717).

Considerando la diversidad de cultos y tradiciones religiosas, es que la autora antes citada, postula la idea de una “*nebulosa místico-esotérica*” que comprende a aquellas nuevas corrientes que se han inclinado por revisar lo místico y esotérico a partir de la década de los 70, en el marco de lo que se denominó “el retorno de las religiones”.

Esta “*nebulosa místico-esotérica*” posee, de acuerdo a Champion (1995), siete características fundamentales. Entre ellas destacan, “*lo experimental*”, donde cada individuo a través de sus vivencias y experiencias debe ser capaz de distinguir y elegir las opciones correctas para mejorar su vida. El hacer y practicar es parte del aprendizaje espiritual, lo que se traduciría en “*la transformación de uno mismo*”.

Los sujetos pronto se dejarán seducir por un “*optimismo*” a toda prueba, basado en una “*ética del amor*”, asegurando un comportamiento moralista y justo de sus miembros, los que serán dirigidos o liderados por sujetos “*carismáticos*”, capaces de ofrecer los métodos para alcanzar la “*salvación*” soñada. Todo esto bajo una fuerte crítica a los sistemas imperantes en la sociedad moderna que promueven la fragmentación, frente a lo cual proponen una “*concepción monista del mundo*”.

Nos encontramos en una época de síntesis religiosa, de amalgamas de creencias que han logrado movilidad al amparo de la globalización. Lo religioso goza de buena salud; el intercambio comercial a escala mundial posee su correlato en el intercambio de bienes religiosos. A modo de ilustración, en Santiago de Chile, hoy no es extraño encontrar las más diversas tradiciones y cultos religiosos, provenientes de los lugares más recónditos del planeta; entre dichas manifestaciones, santería brasileña, vudú haitiano, devoción a santos no canónicos argentinos (Difunta Correa, Gilda, Rodrigo, entre otros), sistemas de meditación oriental, métodos de autoayuda norteamericanos, etc.

Para Frédéric Lenoir (2005), estamos inmersos en la era del *bricolage* global, donde el acento se encuentra en la formación de nuevas mezclas y sincretismos religiosos. En este escenario, el hombre religioso “[...] es más nómada que sedentario. Toma una senda, recorre caminos, sale al encuentro de la vida sin poder afirmar nunca que permanecerá en una vía. Acampa más que construye” (Lenoir, 2005: 9).

Lo religioso parece haberse desplazado a otros escenarios, las iglesias en esta nueva era ya no aglutinarían ni serían garantes exclusivas de lo sagrado. La incertidumbre, la desconfianza y el miedo, motivan la búsqueda constante de alternativas religiosas nuevas o al menos novedosas. Dentro de estas últimas, podemos encontrar la extensa gama de tradiciones religiosas orientales, muchas de ellas milenarias, que han comenzado a ganar terreno en el mundo occidental. Han logrado ajustarse a las solicitudes de los individuos en un nuevo contexto societal, y todo indica que parecen satisfacer con adecuación las necesidades y curiosidad de nuevos sujetos abiertos a experiencias desconocidas. Pensemos en la diversidad de alternativas religiosas y terapéuticas orientales (muchas de ellas funden estos dos conceptos) que hoy es posible encontrar en Latinoamérica, entre ellas: Suddha Dharma Mandalam, Hare Krishna, Meditación Trascendental, etc.

Para el teólogo y filósofo Raimon Panikkar,

“[...] existe hoy día una profunda inadecuación entre lo que el concepto de ‘religión’ teóricamente afirma y lo que las instituciones religiosas prácticamente realizan. Parece como si lo religioso se desplazase del templo a la calle, del rito sagrado a la praxis secular, de la obediencia a la institución, a la iniciativa de la conciencia, etc. Frases como ‘he dejado de ser católico para poder ser cristiano’, ‘he salido de la Iglesia para poder ser religioso’, ‘el espíritu científico representa el budismo verdadero’, ‘precisamente porque soy hindú no creo en tales supersticiones’, etc., son indicadoras de este desplazamiento, aunque puedan ser fácilmente rebatidas desde otro punto de vista” (1994: 737).

Todo es posible y nada es seguro en los tiempos actuales, estamos inmersos en lo que Ulrich Beck (1992) ha denominado *sociedad del riesgo*, ante lo cual la complementariedad parece ser una buena decisión en el plano religioso, es decir, “mi religión y otros ingredientes”. Mientras más me resguardo frente a los peligros, aumenta la sensación de protección, aunque sólo sea una ilusión. En la era de lo imprevisto y de la peligrosidad, el conocimiento de alternativas a las cuales pueda recurrir en caso de que algo me aflija se convierte en una obligación. Muestra de aquello es la proliferación de artículos como runas, pulseras, collares, amuletos, velas, jabones, inciensos, pócimas, estampas, sesiones de sanación y muchas otras, que se ofrecen y transan libremente en grandes ciudades del mundo occidental. “Debemos estar preparados”, parece ser la consigna, la información es necesaria y la industria literaria y audiovisual parecen haber captado la inquietud. Lo oculto, lo misterioso y lo desconocido se han convertido en éxito de ventas; donde masones, templarios, rosacruces, illuminatis, sectas, gurús orientales y sus nuevas técnicas, se han transformado en fuente de respuestas a las inquietudes del día a día y a las que vendrán sin lugar a dudas en el futuro.

La pervivencia de lo sagrado: entre la secularización y la postmodernidad.

En palabras de Zygmunt Bauman,

“En el mundo postmoderno, el misterio ya no es un extranjero apenas tolerado que aguarda la orden de deportación. En ese mundo suceden cosas sin que haya una causa que las haga necesarias, y la gente hace cosas que difícilmente pasarían la prueba de un propósito responsable, ya no digamos ‘razonable’” (2004: 42).

Bajo esta lógica, “lo religioso” debe operar de una forma distinta en esta nueva etapa. Para Raimon Panikkar (1994), “*la religión del futuro*” no puede ser únicamente teocéntrica ni solo antropocéntrica, pues debe relacionar de forma armónica, lo que ha identificado como:

“[...] las tres últimas dimensiones de la realidad, el aspecto material y corporal de la realidad con b) las diversas facetas del hombre y sus actividades, a la par c) con el reconocimiento del principio histórico, divino o trascendente, garante de una libertad no manipulable por nadie” (1994: 753).

El planteamiento de Panikkar (1994) obedece al reconocimiento de un cambio profundo en la relación sujeto-sacralidad. Las formas de relacionarse han variado, y las antiguas formas de dependencia institucional han debido modificarse o al menos esbozar un cambio, pues las instituciones permanecen en el tiempo en la medida que logran satisfacer determinadas necesidades, de no ser así la extinción es su destino. ¿Qué religión no ha sufrido cambios en su historia? Probablemente ninguna, ya que estamos frente a instituciones originadas en contextos culturales que condicionan su poder de acción. La diferencia planteada en esta nueva etapa de la sociedad – si consideramos a la postmodernidad como tal- , está dada no sólo por el cambio o transformación de las instituciones religiosas históricas, o por la proliferación de nuevas opciones religiosas, sino que por la libertad de los individuos para crear, elegir, complementar y resignificar su relación con “lo religioso”.

En relación a lo anteriormente descrito, Vallverdú (2001) sostiene que en la sociedad actual la religión, lejos de desaparecer, tiende a la disgregación, a la fragmentación y a la movilidad. La oferta de bienes simbólicos se expande ante la demanda de individuos sedientos de nuevas respuestas en el campo religioso, intentando satisfacer sus gustos y preferencias. De esta forma, “[...] en el ‘menú de lo sagrado’ habría ‘platos’ muy variados entre los que escoger o ‘condimentos’ de todo tipo para combinar eclécticamente o sincréticamente” (Vallverdú, 2001: s/n).

En la era de la información, como afirmara Manuel Castells (2006), los tiempos y las distancias se han acortado, y nosotros diríamos que las decisiones también, los nuevos tiempos lo exigen, decisiones rápidas y soluciones instantáneas, ante lo cual lo religioso no se encuentra ajeno.

Los paradigmas de la secularización han quedado atrás, dando paso a relecturas y reinterpretaciones del hecho religioso en Occidente. Este hecho, si bien nos plantea la pervivencia de la religión en la sociedad actual, mutando su estructura y funcionamiento, también le exige asirse a otros campos del saber, generando respuestas ante problemáticas de índole medicinal, económica, política, etc.

La propuesta de Pierucci (1998), sintetiza la idea de comprender el proceso de secularización en América Latina, no como un hecho que derivaría en la no creencia, sino más bien en un fortalecimiento del pluralismo religioso en la región. El tránsito desde un monopolio religioso a un escenario de diversidad y pluralismo, parece retratar de mejor manera la realidad latinoamericana, la que cada día se fortalece más debido a la multiplicidad de ofertas religiosas que van desde alternativas foráneas, cultos originarios, hasta prácticas sincréticas.

De esta manera las sentencias de muerte de la religión en la era postmoderna, parecen ser una quimera, pues

“[...] la secularización de Occidente no era ni podía ser un estadio terminal; una vez consumado su ciclo, vuelven a asomar las raíces jamás extirpadas del viejo paganismo, y la magia se alía con la técnica. Vivimos en la era de la computadora que hace horóscopos y del astronauta con amuletos” (Campanna, 1984: 242).

En este contexto, las fronteras se difuminan y la claridad de antaño que delimitaba los campos de acción de las instituciones comienza a ser permeada por organizaciones e individuos que no conocen límites.

El valor de la instantaneidad, es quizás una de las características más reconocidas de la postmodernidad. Cuando la esperanza de vida ha aumentado considerablemente durante el siglo XX, todo indica que somos algo así como enfermos terminales en sus últimos días de vida. El futuro ha quedado atrás, y el presente se vuelca a lo concreto motivando la búsqueda de bienes simbólicos que puedan suplir las carencias de los individuos o sencillamente logren aplacar su sed de experimentación de nuevas sensaciones.

Para Baros (2006), la instantaneidad es un signo de los tiempos actuales que señala la discontinuidad que afecta a nuestros sistemas sociales, “Transformamos así el antiguo tiempo lineal en un tiempo discontinuo, en donde prima lo efímero, lo transitorio, lo pasajero” (pp. 15-16).

David Lyon (2002) sostiene que el planteamiento de las teorías de la secularización que auguraban un debilitamiento de las instituciones religiosas, es relativo. Si bien, es reconocible que esto ha sucedido, pensando en el nivel de participación cada vez más limitado en las esferas políticas, económicas y culturales, que las religiones

institucionalizadas mantienen con la sociedad en su conjunto, resulta complejo extrapolar este diagnóstico, probablemente elaborado a partir de la crisis de participación de determinadas denominaciones cristianas, a otras religiones como el Islam, o el sinnúmero de nuevas agrupaciones religiosas en América, Europa, África, etc. De esta forma, el autor se muestra escéptico ante la posibilidad de que una sola teoría pueda explicar y dar respuesta al estado de la religión en la sociedad moderna, considerando los múltiples contextos culturales en los que se desarrolla.

La crítica de fondo es cuestionar la postura evolucionista y unidireccional tanto del hecho religioso como de la modernidad. Para Lyon,

“La secularización puede servir para referirse a la decadencia del vigor de algunos grupos religiosos de un medio cultural específico, pero no dice nada acerca de las espiritualidades o de las fes que puedan estar creciendo en popularidad e influencia. Si consideramos la religión de un modo típicamente moderno, institucional, es posible que omitamos otras realidades religiosas” (2002: 45).

En cuanto a la secularización, Lyon (2002), siguiendo los planteamientos de Dobbelaere, afirma la existencia de un aspecto personal en esta teoría, posible de catalogar como la “secularización de la conciencia”. Los individuos han encontrado fórmulas para satisfacer sus necesidades que pueden o no vincularse con lo religioso, y lo tecnológico parece ser una de ellas; no obstante, esto no significa un abandono o muerte de lo religioso, sino más bien, se presenta como una mixtura de fuentes de explicación y orientación en un mundo cada vez más flexible.

Sin lugar a dudas, la postmodernidad ha modificado el escenario religioso en Occidente, comienzan a debilitarse los grandes referentes religiosos institucionales y comienzan paulatinamente a surgir nuevas formas de vivir la religiosidad.

Conclusiones

Es “*otra lógica*”, como menciona Parker, en la que se desenvuelve el hecho religioso, donde se recoge la sospecha de que el advenimiento de una condición postmoderna, que caracterizaría a las sociedades contemporáneas, está lejos de culminar el proceso de secularización iniciado por la modernidad ilustrada. Por el contrario, pareciera que la condición postmoderna de las sociedades contemporáneas logra resignificar y resituar aquellas expresiones religiosas a las que la modernidad desterró.

Hoy, la relatividad y la incertidumbre constituyen dos de los pilares fundamentales de la era postmoderna, la que nos ha llevado a diagnosticar un estado de bipolaridad constante en las sociedades contemporáneas, que para el caso chileno, podemos definirlo como: religión, entre tradición y modernidad, una especie de péndulo religioso que lejos

de situarse en un extremo se desplaza constantemente empujado por condicionantes políticas, sociales, económicas y culturales.

La postmodernidad ha instalado el concepto de diversidad en distintos niveles garantizando de alguna manera la presencia de aquellos que han sido postergados, olvidados o silenciados. Es un escenario propicio para la manifestación de la diversidad en lo cultural, en las manifestaciones políticas, feministas, étnicas, ambientalistas, urbanas, de consumo y de reivindicación sexual, y donde lo religioso no escapa de esta lógica.

Uno de los focos centrales de la discusión referente al proceso de secularización de la sociedad moderna, se sustentaba bajo la idea que religión y modernidad no eran compatibles, se oponían una a otra, lo que inevitablemente nos conduciría a presenciar el fin de la religión. Esta visión, por cierto sesgada, eliminaba de plano la posibilidad de que la modernidad o las modernidades fueran capaces de generar sus propias respuestas religiosas en el contexto actual. ¿Cómo prescindir de un componente de la cultura, como la religión, que ha acompañado a los individuos probablemente desde sus inicios? La pérdida de protagonismo de algunas religiones en la escena pública, la disminución de fieles y asistencia a ciertos cultos, el individualismo de la sociedad moderna, los avances científico-tecnológicos, etc., si bien son elementos que revelan un cambio profundo de la sociedad, no constituyen pruebas empíricas concluyente para afirmar que estemos ante la desaparición de la religión; más bien, estamos frente a procesos de cambios continuos que han provocado la mutación o transfiguración de aquélla en una nueva era.

Bibliografía

Baros, Mauricio. (2006). “Religión y crisis en la postmodernidad”. En: *Religión y Cultura n° XII Locura, Sensatez y Paradoja en las Culturas*. Santiago de Chile: Centro de Estudios Judaicos, Universidad de Chile.

Bauman, Zygmunt. (2004). *Ética Posmoderna*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Beck, Ulrich. (1992). *Risk Society: Towards a New Modernity*. Londres: Sage.

Berger, Peter. (1996). *El Doseil Sagrado. Elementos para una sociología de religión*. Buenos Aires: Amorrortu.

_____. (1994). *Una gloria lejana. La búsqueda de la fe en época de credulidad*. Barcelona: Editorial Herder.

Campanna, Pablo. (1984). “De la secularización al neopaganismo”. En: *VV.AA. Las Sectas en América Latina*. Buenos Aires: Editorial Claretiana – CELAM.

Cantón Delgado, Manuela. (2008). “Secularización, extinción y eterno retorno de las religiones. Reflexiones desde la antropología social”. En: Bericat Alastuey, E. (Coord.) *El fenómeno religioso. Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas*. Sevilla: Centro de Estudios Andaluces, Consejería de la Presidencia, Junta de Andalucía.

Casanova, José. (2007). *Reconsiderar la secularización: Una perspectiva comparada mundial*. [En línea]. En: Revista Académica de Relaciones Internacionales, Núm. 7, UAM-AEDRI. http://www.relacionesinternacionales.info/ojs/index.php?journal=Relaciones_Internacionales&page=article&op=viewFile&path%5B%5D=85&path%5B%5D=75 [Consulta: 12 de junio de 2008].

Castells, Manuel. (2006). *La era de la información. Economía, sociedad y cultura*, 5ª edic., vol. III. México D.F.: Siglo XXI Editores.

Champion, Françoise. (1995). “Lo religioso flotante, eclecticismo y sincretismos”. En: Jean Delumeau (Dir.). *El hecho religioso: Enciclopedia de las grandes religiones*. Madrid: Alianza Editorial.

Esteban Sánchez, Valeriano. (2008). “La secularización en entredicho: La revisión de un debate clásico de la sociología”. En: Bericat Alastuey, E. (Coord.). *El fenómeno religioso. Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas*. Sevilla: Centro de Estudios Andaluces, Consejería de la Presidencia, Junta de Andalucía.

- Frigerio, Alejandro. (1995).** "Secularización y Nuevos Movimientos Religiosos". En *Boletín de Lecturas Sociales y Económicas* N° 7, UCA-FCSE.
- Gil Calvo, Enrique. (1996)** "Religiones laicas de salvación". En: Díaz-Salazar, R; Giner, S. y Velasco, F. (eds). *Formas modernas de religión*. Madrid: Alianza Editorial.
- Giner, S.; Lamo De Espinoza, E. y Torres, C. (eds.). (2006).** *Diccionario de sociología*. Madrid: Alianza Editorial.
- Lenoir, Frédéric. (2005).** *Las metamorfosis de Dios. La nueva espiritualidad occidental*. Madrid: Alianza Editorial.
- Lipovetsky, Gilles y Charles, Sébastien. (2006).** *Los tiempos hipermodernos*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Luckmann, Thomas. (1967).** *The invisible religion: The problem of religion in modern society*. Nueva York: Macmillan.
- Lyon, David. (2002).** *Jesús en Disneylandia. La religión en la postmodernidad*. Madrid: Ediciones Cátedra. 12.
- Panikkar, Raimon. (1994).** "La Religión del futuro". En: Fraijó, Manuel (ed.). *Filosofía de la religión*. Madrid: Editorial Trotta.
- Parker, Cristián. (1993).** *Otra lógica en América Latina, religiosidad popular y modernización capitalista*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.
- Pierucci, Antonio. (1998).** "Soltando amarras: secularización y destradicionalización". En: *Sociedad y Religión* 16/17, pp. 101-131.
- Poupard, Paul. (Dir.). (1987).** *Diccionario de las Religiones*. Barcelona: Editorial Herder.
- Sotelo, Ignacio. (1996).** "La persistencia de la religión en el mundo moderno". En: Díaz-Salazar, R; Giner, S. y Velasco, F. (eds). *Formas modernas de religión*. Madrid: Alianza Editorial.
- Thumala, María Angélica. (2007).** *Riqueza y piedad. El catolicismo de la elite económica chilena*. Santiago de Chile: Random House Mondadori.
- Vallverdú, Jaume. (2001).** *Mercado religioso y movimientos carismáticos en la modernidad*. En: *Gazeta de Antropología*, 17, s/n.

La Nueva Era: Nuevos Movimientos Religiosos o Movimiento Religioso Contemporáneo

Elizabeth Díaz Brenis⁸

Hacia una conceptualización

El objetivo de este artículo es analizar a la Nueva Era dentro del *"Campo Religioso"*, el cual debemos entender que no es exclusivamente una cuestión teórica, metodológica, o teológica, pues se requiere un análisis de los procesos históricos y sistemas religiosos en el marco de la *"larga duración y el tiempo estructural"* (Masferrer, 1998: 19). Entiendo a la Nueva Era como un sistema religioso propio que nos obliga a redefinir el concepto de *Nuevos Movimientos Religiosos* (NMRs), proponiendo concebir al fenómeno de la Nueva Era como *Movimiento Religioso Contemporáneo*.

Para este efecto debemos entender que en el mundo contemporáneo se percibe lo religioso de diversas maneras en distintos lugares. Este fenómeno es lo que hace complejo los estudios de diversidad religiosa, los cuales a través de la historia humana han sido motivo de

"controversias y conflictos; los arqueólogos nos dan cuenta detallada de los cambios en las sociedades humanas a través de la destrucción de los templos e imágenes de dioses. Esta realidad compleja y controvertida, que evolucionistas y positivistas pensaban que llegaría a su fin con el progreso del conocimiento científico, ha persistido, sin que medie la destrucción

⁸ Socióloga. Profesora de la Escuela Nacional de Antropología, ENAH-INAH. Coordinadora académica de la Asociación Latinoamericana para el Estudio de las Religiones, ALER. Presidenta del Centro de Estudios de Religiones Contemporáneas, CERC. Correo: brenis68@gmail.com.

de templos... y formulando nuevas creencias que en muchos casos se resisten a llamarles religiones... Antropólogos, sociólogos, historiadores, politólogos, psicólogos y teólogos concurren al estudio de los nuevos grupos religiosos, los cuales en muchos casos son relecturas o reelaboraciones de sistemas religiosos anteriores..." (Masferrer, 1998: 9).

"Las manifestaciones ritualizadas de la religiosidad contemporánea" (Augé, 1998: 61) no sólo se explican como continuidad del pasado, sino, sobre todo, expresan la necesidad de humanizar y sacralizar los nuevos fenómenos que ha introducido el avance tecnológico. Algunos de dichos fenómenos están presentes como referentes de sentido e identidad de la vida diaria de los individuos, como los procesos de migración, la centralidad que ocupa la televisión en las interacciones cotidianas de los individuos, la aceleración de la vida diaria, la transformación de las distancias, la velocidad y el tránsito como nuevo referente de la experiencia.

La globalización religiosa nos obliga a plantearnos y reformular conceptos que hasta hace poco se utilizaban, como el de *Nuevo Movimiento Religioso*, y reemplazarlo por la definición de Movimiento Religioso Contemporáneo. Tenemos que entender que el concepto *Nuevo Movimiento Religioso* es un término que se utilizó a finales de la Segunda Guerra Mundial, como respuesta a esos sistemas religiosos que no estaban estructurados en el lenguaje de las grandes religiones, pero que construían un discurso paralelo, como es el caso del mormonismo o los Testigos de Jehová, o grupos como Dianética, Moon, Hare Krishna, la Familia Internacional (niños de amor), Sai Baba, Movimiento Raeliano, etcétera.

La aparición y desarrollo de nuevas corrientes y movimientos religiosos "no tradicionales" en las últimas décadas, más acentuadamente desde los 60 y 70 del siglo XX, forman parte sustancial de un proceso de pluralización y transformación de creencias y prácticas de alcance universal. Múltiples clasificaciones, tipologías, caracterizaciones y estudios específicos, intentan "ordenar" este universo y explicar sus lógicas. El debate ha motivado a reflexionar sobre el concepto mismo de religión, funciones, componentes y formas de pertenencia o de adhesión de los creyentes, bajo el término "*Nuevos Movimientos Religiosos*"; en el cual ha quedado más comúnmente dibujada esa realidad que agrupa una larga lista de expresiones con variables como: tipos de organización, liderazgo, elementos doctrinales y proyecciones hacia el individuo, el espacio religioso y la sociedad.

Se alude a *Nuevos Movimientos Religiosos* cuando se habla de religiones emergentes, no tradicionales o alternativas. Los sistemas religiosos conocidos como NMR's; son grupos que implican una resocialización de los conversos, lo cual les permite a éstos ingresar a una vida menos desencantada que la que para ellos ofrecen las instituciones religiosas establecidas, jugando un papel primordial la tecnología en la nueva construcción de lo social, provocando la individualización del sujeto.

Sin embargo, entender a estas formas de expresión religiosa como *Movimientos Religiosos Contemporáneos*, nos plantea fundamentalmente el desgajamiento de lo sagrado, de las instituciones religiosas, lo que provoca que lo religioso salga de las iglesias hacia formas intrínsecas (subjetivas) de creencia y experiencia religiosa individualizadas, centradas en una red de redes. Los dogmas universales y los significados de la fe son cuestionados, se trata de elaborar nuevas interpretaciones de las creencias, que abandonan la institucionalización religiosa de la sociedad y buscan las respuestas en la experiencia contemplativa de lo sagrado; que cuestionan cualquier dogma universal y privilegian una ética basada en la diversidad y la convivencia cultural.

Por otro lado, aunque pudiera parecer que todo está cambiando, al mismo tiempo es notoria la persistencia y renovación de las tradiciones religiosas de

“larga duración, que se traducen en apariciones, cultos, rituales y peregrinaciones tradicionales; pero que también apuntan, en algunos casos, a buscar respuestas novedosas en prácticas esotéricas, en tradiciones prehispánicas y en elementos culturales traídos desde el lejano Oriente. Por ejemplo, el impacto que han tenido en las sociedades occidentales las religiones y filosofías orientales, las que, sin provocar rupturas con los marcos confesionales de la adscripción religiosa, son integradas a las grandes religiones, como son algunas versiones del catolicismo, los ritos afros que se exportan, el crecimiento de las expresiones de religiones japonesas y su incursión a través de las empresas electrónicas en diversos países latinoamericanos; o movimientos nacionalistas o indigenistas que retoman elementos orientales y que, inspirados en el movimiento New Age (Nueva Era), redimensionan su origen local en un movimiento de alcances planetarios y, simultáneamente, construyen nuevos significados y reinventan las tradiciones en los rituales y el culto” (Masferrer, 2000 : 17).

Es por tanto que consideramos que no es útil seguir con el concepto de *Nuevos Movimientos Religiosos* en estas expresiones de lo sagrado, ya que encontramos que “lo nuevo y lo tradicional se fusionan, se reinventan tradiciones” (Masferrer, 2000: 23) y, por último, con la globalización religiosa las distancias culturales se acortan, creando nuevas formas que son retazos de culturas y religiones antes lejanas y ausentes en los contextos locales, pero que gracias a los medios de comunicación se vuelven sensibles a todo el mundo. Un ejemplo de esto es la influencia de la Edad Media en los *Movimientos Religiosos Contemporáneos*, donde se difunde el esoterismo, la recuperación de la naturaleza o donde el movimiento “Gaia” tiene un enfoque ambientalista y un discurso psicológico donde reelaboran conceptos clásicos de la psicología científica. En ese contexto, podemos decir que la Nueva Era tiene tres expresiones donde se van tejiendo las redes: la expresión esotérica, la ambientalista y la psicológica.

Este nuevo contexto de producción, distribución y consumo de lo religioso, tiene efectos en una nueva composición de los sistemas religiosos, de tal modo que el *creyente contemporáneo* es un individuo creador de su religiosidad, quien toma de las diferentes ofertas religiosas lo que más le convence para generar nuevos bricolajes; creyentes sin

iglesia, creencias “a la carta” (*new agers*), creyentes difusos, son algunos de los nombres con que se denomina esta nueva religiosidad, es decir, los grupos del tipo de Nueva Era también son consumidores religiosos, pero no están concentrados en un espacio físico, porque los *new agers* se consideran una red.

“La vasta y poderosa..., que carece no obstante de dirigentes, está tratando de introducir un cambio radical... Sus miembros han roto con ciertos aspectos clave del pensamiento occidental y pueden incluso haber quebrado hasta la misma continuidad con la historia. Esta red es la *Conspiración de Acuario*, y su fundamento es conformar una conspiración desprovista de doctrina política, carente de manifiesto. Está integrada por conspiradores que buscan el poder tan sólo para disgregarlo, y que se valen de estrategias pragmáticas, incluso científicas, pero con una perspectiva tan cercana a la mística, que apenas se atreven a hablar de ello. Son activistas que planean cuestiones de muy diversa índole, que están desafiando al *establishment* desde su propio interior” (Ferguson, 1987: 23).

Estas propuestas no se deben considerar fenómenos aislados, sino más bien debemos resaltar el papel que tienen en la nueva configuración de los campos religiosos. Es así como entendemos que los estudios sobre los fenómenos de lo religioso se deben plantear desde una perspectiva amplia, y no centrarnos tan sólo en explicar la diversidad religiosa como procesos plurales de un sistema religioso establecido, lo cual nos limitaría la ampliación de la discusión hacia nuevos conceptos y métodos que nos permitan entender esos “conjuntos difusos” que emergen como resultado de los procesos globales. Debemos entender la diversidad religiosa como aquel abanico donde se concentra una gran gama de creencias que en la práctica se entrelazan y se reformulan constantemente como producto de esa globalidad religiosa. Se debe abrir la posibilidad de entender a las diferentes expresiones religiosas que se presentan y que van desde la herencia budista, hinduista, pasando por la incursión en el mundo islámico o en manifestaciones esotéricas, por mencionar algunas.

De esta manera, los cultos y símbolos del catolicismo popular son lugar de referencia tradicional para producir identidades de referencia emotiva en los “no lugares” de la “sobre modernidad”. En ellas se percibe un cambio en las formas de generar identidades religiosas, las cuales pasan de identidades construidas a partir de procesos de socialización normativos propios de las comunidades de arraigo y de las instituciones tradicionales de la religión, hacia procesos de identificación emotiva.

Los imaginarios de las creencias concernientes a la trascendencia, se hacen cada vez más individualizados y menos institucionales. Un rasgo general de esta nueva situación se debe a los profundos y acelerados cambios en el uso de las unidades espaciales y temporales, provocados por la globalización; la necesidad de “relocalizar” lo global se está dando en gran parte en la práctica de la religiosidad popular. Ello, porque la creencia popular ofrece un lugar de resistencia a lo oficial e institucional, pero además opera como referente simbólico, que ofrece un sentido capaz de producir sentimientos compartidos de

arraigo colectivo (en lo espacial), y continuidad con la tradición (en lo temporal). Es así que debemos tratar de explorar los conceptos como *Movimiento Religioso Contemporáneo (MRC)* y ver la diversidad religiosa como mosaicos de sistemas religiosos que se entrelazan y se reformulan ante el fenómeno de la globalización.

Tratar de entender la diferencia de Nuevos Movimientos Religiosos y Movimientos Religiosos Contemporáneos

La globalización modifica profundamente los procesos de localización de la cultura, cuyas dimensiones primordiales se ven alteradas por nuevas proximidades y distancias tecnificadas que afectan la naturaleza de la vida diaria. Pero dicha situación, también, es transformada por la actividad social cotidiana, mediante la cual se internalizan y resignifican las experiencias mediáticas en el contexto de las interacciones sociales cara a cara. Estas modalidades religiosas emotivas congregan multitudes en sus rituales, donde los milagros se acentúan y difunden en vivo por la televisión e internet, y en que los fundamentalismos religiosos orientan las voluntades nacionales de pueblos enteros en Oriente y Occidente. Asimismo, en el mundo de hoy existe una gran cantidad de títulos esotéricos, ambientalistas y de superación personal que inundan bibliotecas y librerías. Estos ejemplos son indicios de la creciente necesidad de creer en lo sobrenatural utilizando los medios que la globalidad concede.

Investigar sobre estos tipos de grupos religiosos no es una tarea sencilla, debido a que los estudios de la religión se han centrado en analizar lo religioso desde un enfoque estructural y simbólico, dando énfasis al mundo de las grandes religiones ya establecidas, así como a la pluralidad de éstas, en tanto la *religiosidad contemporánea* se ha analizado como un fenómeno difuso e invisible. En ese sentido, nuestro acercamiento a la realidad, si es que pretendemos atender a estos cambios, debe imaginar formas para hacer observables fenómenos que, aunque subjetivos, son compartidos por grandes sectores sociales de nuestro mundo contemporáneo y, por tanto, son imperceptibles para ciertos métodos basados en variables bajo las cuales se esconden los cambios.

Tenemos que tomar en cuenta que la propuesta conceptual sobre la utilización del concepto de *Movimientos Religioso Contemporáneo*, da cabida a explicar sistemas religiosos como la New Age, y a entender que está estructurada con cuerpo dogmático. Y si bien es una "red de redes", cuyo espacio simbólico y dogmático es compartido, siendo esto lo que le permite tener un discurso y práctica homogéneos dentro de sus creyentes, que aunque son a "la carta" o "light", en la práctica se identifican como grupo. Por tanto, tratar de explicar fenómenos religiosos como la Nueva Era o New Age como hasta hoy se ha hecho, dentro de la categoría de *Nuevos Movimientos Religiosos*, resulta limitante.

Entendemos como *Nuevos Movimientos Religiosos* a aquellos grupos que surgen después de la Segunda Guerra Mundial, los cuales ofrecen "un camino más corto y concreto para

llegar a la salvación, a la par que dan respuestas más directas a las preguntas existenciales que todo individuo se hace, y soluciones más personalizadas a los problemas emocionales y vitales que toda persona tiene” (Vargas, 1999: 99), siendo esta oferta lo atractivo para que creyentes no duden en adherirse al grupo, obedeciendo a partir de entonces todas las normas y reglas que el grupo le imponga. Cada “grupo religioso tiene su propia idiosincrasia y ofrece unos determinados valores” (Vargas, 1999: 99), y cada creyente se adherirá al grupo que más le satisfaga según sus necesidades dentro de esa amplia gama de idearios religiosos que se le ofrece. Cada grupo religioso tiene tendencia a reclutar a los posibles adeptos en los diferentes sectores sociales. Los grupos religiosos están integrados por personas del mismo nivel social y cultural, de manera que los creyentes que los componen tienen un patrón común de expresiones, gestos, actitudes, educación, etcétera.

El ingreso a un movimiento religioso puede hacerse por diversas motivaciones, tanto sociales como de creencias. La persona que se integra en un grupo suele tener algún estado de carencia, ya sea de tipo religiosa, afectiva, de dificultades económicas o de limitación en sus relaciones sociales, o bien problemas de personalidad. Los NMR's ofertan a los individuos, por un lado, la presentación del ideario religioso, que van adaptando a la capacidad intelectual del futuro adepto; y, por otro, el cultivo de los aspectos sociales: al adepto se le acoge en el grupo con gran amabilidad y educación, se le brinda compañerismo, se le trata con familiaridad y amistad, se escuchan sus problemas, sus dudas, sus carencias afectivas y materiales. Todo esto provoca en el adepto un estado de equilibrio emocional, que no encontró en las grandes religiones. Podríamos decir de otra manera que el contexto social de individualismo que impera en la actualidad facilita el éxito de los NMR's.

Tratando de definir a la Nueva Era como Movimiento Religioso Contemporáneo

Cuando nos acercamos al final de un siglo, o al cierre del milenio, o en situación crítica de inversión de una tendencia histórica, es motivo de angustias y temores sobre lo que sucederá, provocando el surgimiento de manifestaciones religiosas donde encontramos grupos escatológicos que predicen el fin del mundo, pero también encontramos otros donde la entrada de este nuevo milenio traerá cambios significativos; el mundo será armonioso y existirá la conciliación de lo racional con lo místico. Estos grupos tratan de dar respuesta alternativa y consoladora al vacío que la modernidad ha dejado a su paso, la cual se pensaba llevaría a un desencantamiento del mundo, y que las creencias en fuerzas extraordinarias serían reemplazadas por la racionalidad del progreso tecnológico y científico. Hoy en día la religiosidad continúa siendo un importante referente de las identidades contemporáneas y se mantiene como una fuente de sentido y explicación del mundo. Sin embargo, esto no quiere decir que las profundas transformaciones culturales que se viven en el mundo contemporáneo y “reencantado”, no estén impactando de

manera profunda las formas de organización de lo religioso.

Si bien en el momento actual ya no se puede afirmar que la religión sea la fuente única o esencial de la cultura, ésta última y la religión se encuentran hondamente compenetradas, a tal grado que la religión vuelve a cobrar relevancia; en ella se reflejan los cambios profundos a través de los cuales la globalización se apropia de la cultura, sobre todo en la transformación de la naturaleza misma de lo religioso y en su relocalización.

Una respuesta renovadora

El principal exponente de estas manifestaciones de corte milenarista y apocalíptico positivista, es lo que se denomina la New Age o Nueva Era. Aparece por primera vez en escritos de comienzos del siglo XIX, teniendo auge en los inicios de los años 70 y 80 del siglo pasado. Definir a la Nueva Era no es sencillo, debido a que es un sistema religioso no muy claro, ya que no posee una estructura definitiva, pues el templo es el *Todo* y la sacralidad está en el encuentro con el origen *más puro*: el Cosmos. A la New Age podemos considerarla como una propuesta religiosa ecléctica, que retoma elementos de las principales tradiciones religiosas, como son el budismo, judaísmo, hinduismo, cristianismo, además de diversos elementos de las religiones prehispánicas. Se presenta como nueva conciencia integral ecológica y holística que, sin un cuerpo doctrinal preciso y homogéneo, encuentra en la dimensión religiosa su mayor desarrollo como expresión de una espiritualidad panteísta, cósmica e inmanente.

La New Age pretende ser una cosmovisión, es decir, una visión del mundo con las mismas sugerencias de explicación globalizante del universo como lo propuesto por las grandes religiones y los sistemas filosóficos. Esto no significa que proponga un sistema de verdades y normas totales, absolutas y coherentemente sistematizadas, sino que ofrece en su discurso "una respuesta" para todas las preguntas fundamentales que el hombre se ha hecho desde siempre. Asimismo, la Nueva Era también brinda una interpretación de las causas últimas que determinan la marcha de la historia humana, es decir, una nueva filosofía de la historia, y pronostica "*felicidad fácil e inmediata*" para todos los seres humanos. Para los *new agers*, la transformación se manifiesta, primeramente, en cada uno de los individuos y desde su conciencia, ya que en efecto dentro de la Nueva Era es importante la apertura y ampliación de la conciencia, porque gracias a ella el espíritu de lo divino que habita en el hombre se hace presente y transparente en él mismo. Dicha presencia actuará sobre el individuo, convirtiéndolo en un ser nuevo y lo preparará para el advenimiento del *Cristo Cósmico*, ya que será un ser que se ha encontrado a sí mismo, y por lo tanto forma parte del *Todo*.

Construcción del mito de origen

El pertenecer a la Nueva Era asume una connotación astrológica, debido a que se inserta en la transición desde la era de Piscis a la era de Acuario, lo cual nos lleva a la idea esotérica del “gran año cósmico”, también denominado “año platónico”. Con este nombre se quiere indicar el tiempo que emplea el eje de la Tierra en recorrer todas las constelaciones del cielo, es decir, los doce signos del zodiaco, de los cuales cada uno posee una duración aproximada de 2.100 años, que dividen al año cósmico en doce meses cósmicos. Según los miembros de la New Age, estos son ciclos astronómicos que indican cambios en la historia. Para ellos, “la Nueva Era es una imagen del futuro. Su poder reside en el hecho de que es una metáfora para el potencial creativo desde el momento en que nos permite decir que el pasado fue terrible, pero el futuro mejor es posible. Podemos transformarnos a nosotros mismos y a nuestra sociedad a través de una combinación de imaginación y esfuerzo humano y de gracia divina” (Ferguson, 1987: 70).

La esperanza a la carta

Bajo el rótulo Nueva Era se engloban ecologistas, pacifistas, practicantes de técnicas de salud, alimentación, nuevas psicoterapias, meditación, ocultismo, incluso se amplía a la ciencia, a la educación integral, a las relaciones humanas, al feminismo, a la música, al arte, a la política, a la economía, etcétera. Para los participantes de la Nueva Era, ésta les proporciona el cambio definitivo de ellos y su entorno. Esto, ya que la llegada inminente de la “*era nueva*” se insinúa en el hecho de que, en nuestro mundo actual, individuos de toda condición social y profesional están viviendo una serie de experiencias que han transformado sus vidas, ensanchándolas en un horizonte de posibilidades antes insospechado. Poco a poco estas personas han ido comunicando entre ellos sus experiencias y trabajan para que otros se animen a dar el paso. Es así que la Era de Acuario pretende dar una nueva forma y contenido al hombre cansado y agotado en sí mismo. Intenta construir un nuevo paradigma que no funcione solamente en su vida, sino que funcione para los demás. “Si la mente es capaz de sanar y transformarse, ¿por qué no pueden unirse las mentes de unos y otros para sanar y transformar a la sociedad?” (Ferguson, 1987: 63). Los miembros de la Nueva Era se preocupan de los grandes problemas del mundo y su respuesta es la unión de todos los seres humanos de una forma “integral”, pero individual. La New Age intenta cimentar “una nueva conciencia holística y ecológica”, ya que la naturaleza es la parte esencial del individuo, es decir, el ser humano y el Cosmos forman una armonía integral y no se encuentran alejados uno del otro.

Buscando la armonía

La Nueva Era se inserta en el hastío del hombre moderno, el cual no logra sentirse en casa, ni en sociedad, ni consigo mismo. En pocos años pasa de la euforia al desaliento, surge el miedo ante el nacimiento de una era en la que los valores pierden entidad y en que se vuelve a la búsqueda de seguridades que amordazan la hipotética y legítima búsqueda de novedad. Se llega así a *la era del vacío y el imperio de lo efímero* (Lipovetsky, 1998: 37), sin defensa frente al olvido de lo que sucede en nuestro entorno, acorralado en una intimidad que desea ignorar la realidad para no ser engullida por ella. En este contexto es donde surge un estilo distinto de concebir la posibilidad de cambio, la promesa de algo diferente, que pretende dar a la humanidad luz nueva sobre sí misma y sobre sus inquietudes. Hay que creer que ha empezado un ciclo nuevo en la evolución de las relaciones del hombre con su necesidad cada vez más urgente de trascender. Como respuesta al fracaso de la visión racionalista o material de la propia vida, quieren hacer ver que hay una dimensión en la que se impone el espíritu: es el interior, es el retorno de lo sagrado.

La New Age como un sistema religioso y los límites de la misma

Podemos entender que la Nueva Era es una nueva forma de espiritualidad contemporánea. Su peculiar conformación le procura a la nueva religiosidad una naturaleza no institucional y mucho menos un sistema religioso estructurado, ya que no cuenta con un mito fundacional, con un templo o espacio donde vayan los creyentes, sin especialistas religiosos, sin un mito de origen claro y mucho menos con ritos y símbolos. En virtud de ser estos conceptos polisémicos, y especialmente los de "religión" y su variante "religiosidad", y no habiendo tampoco un acuerdo sobre la noción de "secta" o "movimiento religioso", resulta difícil otorgarle a la New Age un lugar en estas categorías. Esta dificultad ha hecho considerar que la New Age sea poco clara, sus límites difusos y su contenido ambiguo, versátil y contradictorio. Su misma presencia resulta casi gradual, al punto de que con toda probabilidad muchos de quienes suscriben sus contenidos no son plenamente conscientes de que viven según esa propia manera de sentir y entender la realidad.

Pero encontramos estudios que la encuadran dentro de *los nuevos movimientos religiosos*, aunque puede cuestionarse que lo sea en sentido estricto, si se repara en su carencia de estructura u organización. Cualquier mediación institucional tiende a ser comprendida por ella como una intermediación ilegítima que mediatiza la relación con lo sagrado. Existe un consenso en considerar a la New Age como un movimiento de naturaleza inorgánica, que consiste en una red de redes. Pero en otro sentido más profundo, se puede caracterizar a la New Age como una forma de espiritualidad en sentido vasto, también como una difusa corriente o una moda cultural. Debido a estas dificultades resulta de utilidad, antes de comenzar a describir sus contenidos, referirse brevemente a su contexto, o sea, a la naturaleza de la cultura postmoderna, de la cual la New Age designa su dimensión religiosa.

El tratamiento del marco cultural se justifica porque el éxito de la New Age se fundamenta principalmente en su capacidad de constituir la encarnación de una realidad previa a la que expresa religiosamente. En este sentido, puede decirse que el *creyente new age* es quien se ha podido describir como el creyente que corresponde con la postmodernidad, y posee su propia forma de vivir religiosamente, siendo esa religiosidad la New Age.

Conclusiones

Concluiremos en reflexionar que la falta de sentido en una enorme cantidad de personas hace que éstas perciban que sus vidas carecen de un marco referencial, que otorgue un significado a la existencia humana en el mundo. Se ha producido un vacío existencial cuyas causas se pueden sintetizar en una profundización del proceso de permanencia. Múltiples estudiosos de las más diversas corrientes del pensamiento que han analizado la condición de la humanidad, en su actual estadio histórico, coinciden en diagnosticar que uno de sus principales rasgos consiste en el desvanecimiento de las certezas. Se trata de una ausencia de naturaleza metafísica que imprime una huella muy profunda en la personalidad humana, al punto de configurar una situación de angustia vital. En este sentido, los *Movimientos Religiosos Contemporáneos* ofrecen a sus adeptos una forma alternativa de vivir, que va conformando una nueva socialización, teniendo cosas prohibidas y cosas permitidas, cosas que pueden hacer y cosas que no pueden hacer; en general, son nuevas estructuras que van en contra de los aspectos sociales y culturales de la sociedad, rechazando, algunos de ellos, normas e instituciones sociales establecidas. Quieren marcar unas diferencias para testimoniar que, a través de sus nuevas creencias, han encontrado el equilibrio necesario para vivir y para alcanzar la salvación o alcanzar su Cristo cósmico o su reencarnación.

Tenemos que explorar que los MRC y la sociedad mantienen posiciones encontradas, a pesar de cierta convivencia. En el contexto de las diferencias existentes, aún hoy día, entre grupos religiosos y sociedad, debemos admitir la existencia de una diversidad de creencias religiosas. Un pluralismo religioso que deja a los individuos la libertad de descubrir sus necesidades existenciales y pertenecer a movimientos cuyas características se adapten a sus circunstancias personales. La sociedad plural y abierta en la que vivimos, afirma por sí misma la existencia de un pluralismo religioso, al ir aceptando, unido al proceso de secularización, otras formas religiosas. La aparición y desarrollo durante el siglo XX de nuevas corrientes y movimientos religiosos no tradicionales, forma parte sustancial de un proceso de pluralización y transformación de creencias y prácticas de alcance universal. Múltiples clasificaciones, tipologías, caracterizaciones y estudios específicos, intentan “ordenar” este universo y explicar sus lógicas. El debate ha motivado a reflexionar sobre el concepto mismo de religión, funciones, componentes y formas de pertenencia o de adhesión de los creyentes, lo que es “nuevo o viejo”, dejando todo el peso científico al término “*Nuevos Movimientos Religiosos*”. Asimismo, ha quedado más comúnmente

desdibujada esa realidad que agrupa una larga lista de expresiones con variables como tipos de organización, liderazgo, elementos doctrinales y proyecciones hacia el individuo, el espacio religioso y la sociedad. Por tanto, las reflexiones sobre cómo analizar lo que hoy se sigue definiendo como *Nuevos Movimientos Religiosos*, ayuda a explicar sistemas religiosos como la Nueva Era o New Age.

Bibliografía

Adame, Miguel. (1998). *Éxtasis, misticismos y psicodélicas en la posmodernidad*. México D.F.: Ed. Taller.

Antes, Peter. (1991). "Los estudios de la religión/religiosidad popular en Alemania". En: *Religiones Latinoamericanas 1*. México D.F.: ALER-CAALAC.

Augé, Marc. (1988). *Dios como objeto*. Barcelona: Ed. Gedisa.

_____ (1982). *El Genio del paganismo*. Barcelona: Ed. Muchnik.

_____ (1998). *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Barcelona: Gedisa.

Bartolomé, Miguel y Barabas, Alicia. (1996). *La pluralidad en peligro*. México D.F.: INAH-INI.

Bastide, Roger. (1986). *Sociología de la religión (Les religions africaines au Brésil)*. Madrid: Jucar Universidad.

Berman, Morris. (1995). *El reencantamiento del mundo*. Chile: Ed. Cuatro Vientos.

_____ (1997). *Cuerpo y espíritu: La historia oculta de Occidente*. Chile: Ed. Cuatro Vientos.

Bosca, Roberto. (1996). *New Age: la utopía religiosa de fin de siglo*. Buenos Aires: Ed. Océano.

Bloom, Harold. (1994). *La religión en los Estados Unidos*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica (FCE).

Bull, Malcolm. (Comp.). (1998). *La teoría del Apocalipsis y los fines del mundo*. México D.F.: Ed. FCE.

Caillois, Roger. (1996). *El hombre y lo sagrado*. México D.F.: Ed. FCE.

Calle, A. Ramiro. (1981). *Verdad y mentira de los Gurús*. España: Ed. EYRAS.

Camp, Santiago Valentí. (1975). *Las sectas y las sociedades secretas a través de la Historia*. México D.F.: Ed. del Valle de México.

Campiche, Roland J. (1987). "Sectas y nuevos movimientos religiosos, divergencias y convergencias". En: *Cristianismo y sociedad* XXV/3 núm. 93. México D.F.: Tierra Nueva.

_____ (1991). "De la pertenencia a la Identificación religiosa. El paradigma de la individualización en la religión hoy en día". En: *Religiones Latinoamericanas 1*. México D.F.: ALER-CAALAC.

Carozzi, María Julia. (1999). "La autonomía como religión: la nueva era". *Alteridades*, año 9, núm. 18. Julio- Diciembre.

Cedron, José Antonio. (1995). *El negocio de la fe*. México D.F.: Ed. Gama.

Cox, Harvey. (1985). *La religión en la sociedad secular. Hacia una teología postmoderna*. Santander: Sal Terrae.

Chagnon, Roland. (1986). "Religion and Identity: New Religious Movements in Quebec". En: Hayes, Victor (dir.). *Identity issues and world religions*. Australian Association for the Study of Religions.

Daniel, Alexander. (1991). "¿El fundamentalismo es un integrismo?". En: *Religiones Latinoamericanas 1*. México D.F.: ALER-CAALAC.

Dannels, Godfried. (1996). *¿Cristo o acuario?* México D.F.: Ed. Imdosoc.

Douglas, Mary. (1997). *Estilos de pensar*. México: Ed. Gedisa.

Durkheim, Emile. (1995). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Buenos Aires: Ed Schapire.

Ferguson, Marilyn. (1987). *La conspiración de Acuario*. Ed. Año Cero.

Frankl, Victor E. (1998). *El hombre en busca de sentido*. Barcelona: Ed. Herder.

Frigerio, Alejandro. (1999). "Estableciendo puentes: articulación de significados y acomodación social en movimientos religiosos en el Cono Sur". *Alteridades*, año 9, núm. 18. Julio- Diciembre.

Geertz, Clifford. (1997). *La interpretación de las culturas*. España: Ed. Gedisa.

_____ (1994). *Observando el Islam*. Buenos Aires: Ed. Paidós.

Gellner, Ernest. (1994). *Posmodernismo, razón y religión*. Buenos Aires: Ed. Paidós.

- Giddens, A. (1994). *Modernidad e identidad del yo*. Barcelona: Ed. Península.
- Gutiérrez Z., Cristina. (1996). *Nuevos Movimientos Religiosos*. México: Ed. Colegio de Jalisco.
- Haley, Jan. (1991). *Las tácticas de poder de Jesucristo y otros ensayos*. Barcelona: Paidós.
- Hassan, Steven. (1990). *Cómo combatir las técnicas de control mental de las sectas*. Barcelona: Urano.
- Havers, Guillermo Ma. y Torres, Bricio. SJ. (1985). *Directorio católico de Términos y Doctrinas Religiosas*. México D.F.: Obra Nacional de la Buena Prensa.
- Hayes, Victor de. (1986). *Identity Issues and World Religions*. Australia: Australian Association for the Study of Religions. Sturt Campus.
- Huxley, Aldous y otros. (1982). *La experiencia mística y los Estados de Conciencia*. Barcelona: Ed. Kairos Barcelona.
- Quesada, Julio. (1994). *Ateísmo difícil: a favor de Occidente*. Barcelona: Ed. Anagrama.
- Jaeger, Werner. (1998). *Cristianismo primitivo y paideia*. Breviarios 182. México D.F.: Ed. FCE
- Jaspers, Karl. (1988). *La práctica médica en la era tecnológica*. Barcelona: Ed. Gedisa.
- Jung, C.G. (1998). *Simbología del espíritu*. México D.F.: Ed. FCE.
- Kehl, Medard. (1994). *Nueva Era frente al Cristianismo*. Barcelona: Ed. Herder.
- Lanternari, Vittorio. (1974). *Occidente y Tercer Mundo*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Laplantine, François. (1980). *Las tres voces de la imaginación colectiva*. España: Ed. Gedisa.
- Lindholm, Charles. (1990). *Carisma*. Barcelona: Ed. Gedisa.
- Lipovetsky, Gilles. (1986). *La era del vacío*. Barcelona: Ed. Anagrama.
- Masferrer Kan, Elio. [Comp]. (1998). *Sectas o Iglesias. Nuevos y viejos Movimientos religiosos*. México D.F.: Ed. ALER-Plaza y Valdés.

_____ (2000). *¿Es de Dios o es del César? Religión y política en el México Contemporáneo*. México D.F.: ALER-Plaza y Valdés.

Massimo, Intronvigne. (1989). *Le nuove Religioni*. Milán: Ed. Sugarco.

Mayer, Jean-François. (1987). *El mundo de los nuevos movimientos religiosos*. Cristianismo y sociedad XXV/3, núm. 93. pp. 21-36.

Miret, Magdalena Enrique. (1999). *Occidente mira a Oriente*. Barcelona: Ed. Plaza y Janés.

Molina, Néstor. (1993). *Mística en la física. Teoría N y la Tercera Materia*. México D.F.: Plaza y Valdés.

Rius. (1999). *El supermercado de las sectas*. México D.F.: Ed. Grijalbo.

Rizzi, Armido. (1986). *El mesianismo en la vida cotidiana*. Barcelona: Ed. Herder.

Russell, Bertrand. (1998). *Religión y Ciencia*. Breviarios 55. México D.F.: Ed. FCE.

Sola, Comas. (1998). *El espiritismo ante la ciencia*. Barcelona: Ed. Mundo Científico.

Shure, Eduardo. (1999). *Los Grandes iniciados*. México D.F.: Ed. Grupo Tomo.

Tansley, David. (1979). *Mensajeros de la luz*. Madrid: Ed. EDHF.

Thompson, Damián. (1998). *El fin del tiempo, fe y temor a la sombra del milenio*. Madrid: Ed. Taurus.

Wilson, Bryan. (1970). *Sociología de las sectas religiosas*. Madrid: Guadarrama.

Woodrow, Alain. (1979). *Las nuevas sectas*. México: Colección Popular.

Desdobramentos da New Age no Brasil na atualidade

Deis Siqueira⁹

Introdução

As reflexões que seguem são fruto de anos de pesquisa desenvolvida no Departamento de Sociologia da Universidade de Brasília, com o apoio do CNPq (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico) e da FAP/DF (Fundação de Apoio à Pesquisa do Distrito Federal) em torno da Sociologia das Adesões: religiosidades não convencionais, ancoradas na capital federal e entorno. Entretanto, os seus resultados podem ser, em boa medida generalizáveis, pelos motivos que seguem.

Uma das etapas da referida pesquisa foi uma investigação comparada internacional realizada com quase 4.000 estudantes universitários de 16 universidades em 10 países europeus e americanos (Argentina, Brasil, Colômbia, Uruguai, Alemanha, Áustria, Grã-Bretanha, Itália, Portugal, EUA) sobre religião e esoterismo (Valle-Hollinger; Siqueira & Hollinger, 2002). Confirmou-se a tendência, no Ocidente, da busca por novas religiosidades ou religiosidades não convencionais. Ademais, no que se refere ao processo de psicologização da religião, comprovou-se que a maioria dos estudantes teve algumas experiências com as práticas *New Age* ou Nova Era (reiki, viagem astral, mapa astral, meditação, homeopatia, yoga, florais, tarot, meditação, alimentos orgânicos, medicina

⁹ Pos-doctorado em Antropología, Universidad de Barcelona. Doctora en Sociología UNAM – México. Maestría em Sociologia, Universidad de Brasília. Licenciatura en sociología y antropología, Universidade de Brasília. Pesquisadora do CNPq (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico); bolsista da Capes - Programa Professor Visitante Nacional Senior (Conselho Nacional de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior); professora aposentada e colaboradora do Departamento de sociologia da Universidade de Brasília.

preventiva e não curativa, acupuntura, florais, tai chi chuan, experiências com a ayahuasca). Segundo Amaral (1999), em suas origens pode ser destacado: o Transcendentalismo, o Espiritualismo, a Teosofia, a *New Thought* e a *Christian Science*.

A temática da Nova Era tem sido debatida por uma série de autores (Carozzi, 1999; Amaral, 1999, 2000; Magnani, 1999, 2000; Siqueira 1999, 2002, 2003, 2003-a; Siqueira & Lima, 2003; Hervieu-Léger, 1999; Heelas, 1996). Mas continua a ser de difícil definição. Tanto assim que Leila Amaral (1999: 68) refere-se a um campo de discursos e de práticas variadas e cruzados à maneira de um caleidoscópio, o qual recompõe pedaços de elementos em formas diferentes, gerando constantemente um tipo de *sincretismo em movimento*.

Apesar das dificuldades de definição, há um relativo consenso em torno de o movimento de contracultura encontra-se na base do movimento Nova Era (Amaral 2000; Magnani 2000). Magnani (1999), empenhado em entender o fenômeno e em se aproximar das matrizes históricas que fundamentam a gênese do que denominou de neo-esoterismo, enfatiza o movimento de contracultura norte-americano, principiado nos anos cinquenta (quando já se ensaiava alternativas ao *status quo*). Seria relativamente difuso, inclui o movimento estudantil e hippie e teve seu auge na década de 1960. O ano de 1968 é um ano de referência para o movimento contestatário estudantil, que eclodiu na Europa e também na América Latina. Foi uma reação às condições e a organização de vida das sociedades industrializadas da época, ganhando uma especial visibilidade ante a Guerra do Vietnã. O movimento fortalece-se com sua aproximação com discursos científicos, constituindo-se como um destes marcos, a publicação de Fritjof Capra O *Tao da Física* em 1974.

Segundo Hervieu-Léger (1999) trata-se de um fenômeno de difícil apreensão, em especial por abarcar uma série de elementos, práticas, discursos, vivências e experiências difusas. Carozzi (1999) se refere a um movimento não centralizado, organizado em redes, que agrega diversas práticas espirituais provenientes de tradições culturais as mais variadas. Assim, pode ser lida como um movimento polinuclear. E as atividades *New Age* têm se tornado crescentemente populares, particularmente entre as novas gerações e os estratos da população com maior nível de escolaridade, articulando-se à utilização de práticas orientais, a crenças e práticas pré-capitalistas, à ecologia, aos movimentos pacifistas e holísticos (busca de unidade) dentre outros. Resumidamente, se pode considerar como um circuito ou rede em que tradições locais, nativas, autóctones, podem ser são combinados como fragmentos descontextualizados de sua origem a buscadores espirituais ou de novas religiosidades que podem ser cosmopolitas e ressignificadas.

O padrão de disseminação das atividades *New Age* entre os diferentes países pesquisados não é tão distinto com é o caso da religiosidade e das crenças mágico-esotéricas. Métodos orientais de espiritualidade e cura têm sido praticados mais frequentemente por estudantes dos países do norte e oeste da Europa. Fora da Europa, estes métodos têm um maior grau de disseminação nos centros metropolitanos (como Brasília, Montevidéu,

Medellín) do que em cidades menores e mais conservadoras. Os métodos esotéricos¹⁰ que já tinham uma longa tradição nas sociedades ocidentais (curandeirismo, cartomancia) são praticados mais frequentemente pelos estudantes latino-americanos, mas também pelos norte-americanos.

Examinando os resultados internacionais das atividades *New Age*, juntamente com os resultados da religiosidade e das crenças mágico-esotéricas, pode-se afirmar que a prática esotérica na Europa norte - ocidental tem um caráter bastante secularizado: os métodos espirituais e esotéricos têm sido usados para obter experiências holísticas (emocionais, sensuais, cognitivas) e para explorar a própria personalidade, sem que isto implique necessariamente uma adesão às crenças associadas a estas práticas em seu contexto original. Por sua vez, os métodos espirituais e esotéricos na América Latina e também nos EUA têm sido vistos mais na sua forma original, isto é, ligados a um cosmo sagrado de entidades espirituais e divinas.

Os resultados desta pesquisa internacional confirmam o privilégio da capital do Brasil enquanto objeto deste tipo de estudos. Ao mesmo tempo em que nela se fazem presentes crenças e práticas mágicas tradicionais da sociedade latino-americana, o padrão de consumo de práticas *New Age* é semelhante aos da Europa e de algumas metrópoles vizinhas do continente latino-americano. E as religiosidades não convencionais a elas associadas encontraram no Brasil solo fértil, dado seu campo religioso plural e sincrético constituinte. E em Brasília, encontraram terreno particularmente privilegiado, no sentido do acoplamento do espaço (terra prometida, segundo previsões do salesiano D. Bosco na década de 1880) e do tempo (a cidade foi inaugurada em 1960).

Mas o texto não foca a capital do Brasil. Apresenta elementos históricos importantes para a compreensão do pluralismo religioso brasileiro (fiéis e adeptos mutantes) e desdobramentos importantes da *New Age*, tais como a *New Age* Popular. Ao tratar das religiosidades não convencionais, o faz buscando articular religiosidade & cultura. Assim, aborda a psicologização do religioso, a criação de estilos de vida e a centralidade da subjetividade por parte não somente dos buscadores de uma nova religiosidade, mas também, por exemplo, de neo-pentecostais. Traz para a reflexão a espiritualidade no contexto organizacional e a associação entre ambientalismo e recuperação do pré-colombiano, destacando o potencial de politização e de resistência do movimento na atualidade. Para tal reflexão, inclui algumas discussões que ocorreram no México, no colóquio *Reinterpretaciones new age de las tradiciones sincréticas*, realizado em outubro de 2011, com a presença de estudiosos do campo de vários países latino-americanos, promovido pelo CIESAS/Guadalajara.

10 Esotérico refere-se, fundamentalmente, a ritos, a conhecimentos doutrinários restritos a poucos membros aceitos por um grupo. Exotérico diz respeito, sobretudo, à parte mais pública do cerimonial.

Pluralismo religioso brasileiro

A colonização do Brasil fez parte das alianças da Casa Real Portuguesa e o Vaticano. O catolicismo foi imposto como religião oficial. Como tal, era a única que tinha permissão para realizar cultos públicos ou domésticos, isto é, era obrigatória. Os nascidos na nova terra tinham que aceitá-lo, ainda que não o compreendessem. Os indígenas ou se convertiam ou eram exterminados. Os negros escravizados eram batizados no local de procedência ou no momento do desembarque. Continuaram a cultuar suas divindades, identificando-os com os santos católicos e realizando seus rituais diante de altares. Muitos indígenas preferiam aceitar a política de aldeamento onde eram doutrinados no catolicismo, do que enfrentar os seus caçadores oficiais (bandeirantes). Ou seja, era fundamental parecer, declarar-se católico: colocar nomes santos nos armazéns e outros negócios, rezar publicamente, comparecer às missas (inclusive por parte dos judeus). Criou-se no país, segundo Negrão (2008-a) uma religião formal e exterior e pouco internalizada (convicção pessoal), traço que sobrevive em boa parte dos católicos brasileiros.

A Coroa Portuguesa exercia bastante controle sobre a igreja colonial: cobrava e recebia dízimos, nomeava padres e bispos, os remunerava. Com algumas exceções, como a Ordem dos Jesuítas, que tratavam de manter a proximidade ritualística e formal com Roma, o clero, uma casta de funcionários governamentais, despreparada teologicamente, era distanciada de Roma e dependente da Coroa. Inclusive, casavam-se e criavam família. Na maior parte da colônia raramente havia párocos. Nas grandes fazendas, ancoradas no sistema patrimonialista, o usual foi a presença de um padre, que realizava os cultos, cumpria o papel de ensinar as crianças a ler e escrever, administrar os conflitos, subserviente ao mandatário local. Formou-se no Brasil, um catolicismo ritualístico e formal, este de tipo patriarcal e um extenso catolicismo popular.

A maior parte da população que foi se formando pelo interior do imenso continente, referida como gentilha em documentos oficiais até já entrado o século XX, contou com a fundamental contribuição indígena na construção de processos adaptativos ao meio, do uso de seus recursos naturais, enfim, de ocupação do território (extrativismo, alimento, artes de pesca, armadilhas para captura de animais - Arruda, 1999). Esta junção de origens do interiorano brasileiro que foi se formando pode ser assim descrita pela literatura: "... Tem a astúcia e malícia do nativo; a desenvoltura e a estrutura do negro; feições de índio, mas o comportamento é meio de branco ..." (Monteiro 1974).

E, distantes do clero, preservando e recompondo suas crenças e práticas, construíram a chamada religiosidade popular. Não é o momento de se enfrentar a discussão do conceito, já bem trabalhado por autores como (Brandão 1980; Fernandes 1982; Zaluar 1983; Sanchis 1992). O que também se deu nos espaços urbanos, onde se construiu um catolicismo popular urbano a partir de Irmandades e Ordens reunindo, sobretudo, negros, mas comparativamente com maior controle eclesialístico. No seu conjunto, o catolicismo

popular pode, citando o dito popular, ser assim referido: *muita reza, pouca missa; muito santo, pouco padre*. Ou seja, distante da igreja e de seus clérigos, criando seus próprios papéis religiosos. Foram sendo orquestrados cultos sincréticos, nos quais o catolicismo coexiste com crenças e práticas de origem africanas e indígenas.

Os protestantes pentecostais introduziram-se, de fato, apenas no início do século XX e provocaram alterações no cenário religioso brasileiro. Mas, apesar das tensões geradas, da tentativa da Igreja Católica a partir do final do século XIX de romanizar o catolicismo brasileiro, a herança do catolicismo colonial e imperial foi bastante preservada. Depois da República (1889) a grande maioria dos brasileiros continuou a se declarar católica, mas sendo-o de maneira formal e superficial (Negrão 2008-a).

Apesar do autoritarismo da igreja católica na colonização do Brasil, foram gestadas, simultaneamente, condições para a formação de um pluralismo religioso e de um sincretismo ímpar, o que parece ser bastante consensual entre os autores. Assim, a variedade e a multiplicidade das manifestações do religioso no secular, na atualidade, são referidas por Sanchis (1997), em termos de um pluralismo religioso e da persistência de um sincretismo modernizado. Velho (1977) indica transformações sincréticas ocultas entre tradições, que no Brasil teriam encontrado condições férteis para se desenvolverem. Por sua vez, Prandi (1997: 67), destacando a idéia de mercado religioso, indica a existência de um "...pluralismo religioso, em que a religião não é mais a religião. Não há mais uma única fonte de transcendência capaz de dar sentido à vida e à sociedade como um todo". Identifica-se um desenraizamento da tradição religiosa, abrindo-se, crescentemente, para uma quebra da lealdade, simultânea à derrocada crescente da hegemonia católica.

De qualquer forma, na contemporaneidade brasileira o fenômeno mais evidente de sua religiosidade em termos numéricos é o crescimento do protestantismo, especialmente pentecostal (pentecostalização do protestantismo). Entre as chamadas igrejas neo-pentecostais destacam-se a criação da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), Igreja Internacional da Graça de Deus, Renascer em Cristo e Sara Nossa Terra (fundadas, respectivamente em 1977, 1980, 1986 e 1992-1994). O neo-pentecostalismo, com sua ressignificação dos conteúdos da fé cristã, é apontado por alguns estudiosos (Freston 1994; Velho 1997; Sanchis 1997) como o fenômeno que mais tem contribuído com a reconfiguração do campo religioso brasileiro.

A partir de investigações realizadas por vários estudiosos (Oro 1992; Mariano 1999; Oro & Semán 2000; Freston, 2001), pode-se, sinteticamente afirmar que se trata de igrejas autóctones (fundadas por brasileiros e com investimento nacional); têm fortes lideranças; opõem-se aos cultos afro-brasileiros; seus cultos estimulam a expressividade emocional; colocam ênfase em rituais de cura e de exorcismo, na guerra espiritual e na prosperidade; são bastante liberadas no que toca a estereótipos de usos e costumes, têm uma estruturação empresarial significativa, adotam técnicas de *marketing* e gerenciamento

contemporâneos, incluindo uma exploração agressiva dos meios de comunicação de massa e de técnicas energéticas de persuasão, afinal, são modernas e adaptadas à realidade, o que é apresentado como uma de suas bandeiras de legitimação.

As igrejas neo-pentecostais cresceram na década de 1970. Na década seguinte deu-se a expansão do que se pode chamar de Igreja Eletrônica, marcada por lideranças bastante personalizadas e autônomas em relação às denominações cristãs tradicionais - Assmann, 1986). E é, sobretudo, a partir da década de 1990 que o crescimento destas igrejas pentecostais se faz mais evidente, tendo várias delas, projetos de crescimento ambiciosos em termos nacionais e internacionais (Mariano 1999). Crescem, sobretudo, entre os setores menos favorecidos da sociedade em termos educacionais, de renda, de informação, de acesso a serviços, com problemas básicos, tais como o desemprego.

No Brasil, várias das denominações criadas recentemente caracterizam-se por uma hierarquia rígida, uma liderança carismática e um estímulo ao crescimento quantitativo das igrejas (conversão de fiéis, maior arrecadação, entre outros - Siepierski, 2001; Silva, 2007), características próprias de grandes empresas comerciais. A Igreja Renascer em Cristo, por exemplo, ancora-se em um modelo característico de um empreendimento secular, onde o discurso é voltado para a classe média e para os jovens, combinando uma estética de elementos da indústria do entretenimento e da comunicação de massa (Siepierski 2001). Fonseca (2003) lembra que para muitos analistas a utilização da *mídia* por religiosos, seria um dos principais reflexos da mercantilização da fé, já que se torna um espaço importante de veiculação de propaganda e de venda. No ambiente das organizações religiosas observam-se atualmente características próprias das mudanças sociais e laborais de empresas não religiosas como maior flexibilidade na produção, variabilidade de competências, carga maior de trabalho, decisões cada vez mais rápidas e, principalmente, uma produtividade cada vez maior, seja ela simbólica ou real (Silva & Siqueira 2009).

Ao mesmo tempo, além do crescimento do pentecostalismo, chama a atenção entre as transformações recentes do campo religioso brasileiro, o crescimento das Novas Religiosidades ou Religiosidades não Convencionais: religiosidades exóticas cujos adeptos têm níveis altos de escolaridade e, no geral, a materialidade resolvida. Estas são caracterizadas, no geral, como parte de uma orientalização do Ocidente, mas não se resumem a essa, como também não se restringem ao movimento *New Age*, ainda que nele se ancorem (Siqueira 2003, Siqueira e Lima 2003).

A *New Age* no Brasil pode ser associada, dentre outros, na década de 1970, à visibilidade de uma cultura esotérica (Magnani 1999, 2000, 2006) e com o término da ditadura militar na década seguinte, o movimento cresceu. Entre os anos de 1980 e 1990 ocorreu o *boom* editorial da Nova Era: livros de esoterismo, terapias alternativas, ocultismo e, principalmente, auto-ajuda. Destaca-se Paulo Coelho com sua escrita literária de caráter

místico, popularizando-se entre os estratos médios rapidamente no Brasil e em muitos outros países. Ao mesmo tempo, religiosidades tipicamente nacionais e populares como o Santo Daime e o Vale do Amanhecer, antes restritos ao estado do Acre e a Brasília, respectivamente, disseminam-se rapidamente em grandes e médias cidades nestas décadas, assim como se tornam mais visíveis as práticas e as Novas Religiosidades. Afinal, concordando com Bittencourt Filho (2003: 187):

“É preciso ponderar que o sistema não logrou atender às demandas materiais e espirituais das massas, antes, acentuou as diferenças sociais e manteve as maiorias distanciadas da racionalidade tipicamente moderna. Tal distanciamento, somado a outros fatores, fortaleceu o prestígio das mais diversas formas de magia. Amplísimos segmentos empobrecidos da população – incluindo camadas intermediárias ‘órfãs’ do ‘milagre’ econômico – sentiram-se excluídas do ‘mundo moderno’, restando-lhes a incumbência de forjarem suas próprias regras e combinarem originalmente um mosaico simbólico que lhes conferisse sentido e dignidade”.

Ademais, como escreve Hervieu-Léger (1999) trata-se, de certo modo, de uma resposta ao desencantamento exacerbado do religioso e a reintrodução na modernidade de uma esfera de simbolização que foi perdida. Articula-se, simultaneamente, no país ao movimento de contra-cultura nacional. No Brasil, também a partir do final da década de 1960, teve início nos estratos médios da população um movimento de recuperação de raízes da civilização, reflexo de uma perspectiva cultural mais ampla, identificada como contracultura, isto é, revitalização das origens culturais brasileiras, sobretudo as africanas. Ela foi fundamental na construção da *New Age*, na medida em que abriu caminhos para muitas experiências sociais, culturais, estéticas, musicais. Um exemplo é o Tropicalismo (Caetano Veloso, Gilberto Gil), abrindo espaço para o que seria lido como uma estética libertária e dionisíaca da contra-cultura (Magnani 2000), seguido por Raul Seixas (em parceria com Paulo Coelho), os quais tornaram público seu envolvimento com doutrinas esotéricas, ancorado na idéia de uma sociedade alternativa (não alinhada ao sistema). Este movimento foi alimentado por um processo de revitalização do sagrado, ancorado por sua vez, na *New Age*. Segundo Libanio (2002: 39) este seria um resultado do processo de secularização, ainda que isso possa parecer paradoxal. Porque a secularização

“... desvestiu a sociedade do uniforme da religião dominante, no caso do Brasil, do catolicismo. Então as pessoas começam a coser sua roupa religiosa própria com retalhos tirados das mais diversas tradições religiosas, criando assim para si uma túnica religiosa única, original, ampliando o pluralismo. É a religião invisível no sentido institucional, mas que responde aos interesses pessoais. Dessa forma, a secularização, que demitiu a religião oficial de seu governo, gerou milhares de experiências religiosas em todos os rincões. É esse clima que vivemos.”

E a religiosidade *New Age* pode ser vista como mais do que um simples sincretismo, é um eclétismo, pois não existe uma síntese, e sim uma justaposição de elementos diversos, advindos das mais diferentes religiões. Em outra publicação assim foi definida:

“New Age poderia ser caracterizado como um conglomerado de tendências que não teria textos sagrados, dogmas, líderes estritos, nem se caracterizaria como uma organização fechada. Tratar-se-ia mais de uma sensibilidade espiritual do que de um movimento espiritual estruturado. Expressaria desejo de harmonia, busca de melhor integração do pessoal e do privado com o ecológico e com o cósmico, partindo-se da presença do divino em tudo e em todos os processos evolutivos” (Siqueira 2003: 26)

A perspectiva milenarista (crenças baseadas numa leitura escatológica, que prevê um fim deste mundo para o início de um novo) é retomada desde uma perspectiva otimista (Amaral 2000; Magnani 2000), articulada a um melhoramento do *self* (Siqueira 2003, 2003-a, 2003-b). Amaral (1999) destaca a errância desta religiosidade e se refere a estas comunidades religiosas como não tendo essência (Amaral 1999). O acesso à experiência mística ou sagrada se dá de maneira pessoal, sem intermediações (sacerdotes, igrejas) o que seria um de seus grandes atrativos (Heelas 1996).

Religiosidades Não Convencionais

O que são as Novas Religiosidades ou Religiosidades não Convencionais?

Encontra-se na literatura específica, dentre outras, expressões como campo religioso ampliado (Mallimaci 1997); religião difusa (Parker 1997); religiosidade ou identidade religiosa flexível-flutuante (Hervieu-Léger 1993); espaço religioso novo ou novas formas do sagrado na sociedade atual e nova sensibilidade místico-esotérica, sacralidade não religiosa e sacralização das relações individuais de transcendência, nova religiosidade sincrética, esotérica-holista da *New Age*, Novos Movimentos Religiosos ou novas formas da religião (Mardones 1994); nebulosa místico-esotérica e crédulos difusos; culturas da Nova Era, nova consciência religiosa, nebulosa místico-esotérica (Champion 1990); nebulosa heterodoxa; nebulosa de heterodoxias (Maître 1987, 1987-a); religiões seculares (Piette 1993); religiosidade inorgânica (Hugarte 1997); nebulosa polivalente da Nova Era; diversidade de identidades, diversidade nas formas de adesão (Sanchis 1997); querela dos espíritos (Carvalho 1999); orientalização do ocidente (Campbell 1977; Martins 1999). Ferigla (2000) utiliza-se, inclusive, da expressão *Nueva bobEra*, ao se referir a algumas percepções e práticas, a seu juízo, equivocadas do neo-xamanismo ocidental.

São antes de tudo buscadores. Fugindo da auto-denominação de igreja, chamam-se Associação (Cultural Brasil-China, Holística Vale do Sol, de Estudo Universal), Cavaleiros (de Maitreya), Centro (Eclético da Fluente Luz Universal), Cidade (da Fraternidade, Eclética), Collegium (Lux), Espaço (Holístico Lakshmi Vishnu), Fé (Bahá'í), Filhos (da Terra), Fraternidade (da Cruz e do Lótus), Fraternidade Eclética (Espiritualista Universal), Forças Mentais (do Planalto), Fundação (Arcádia, OSHO), Grupo (Aglutinado da Nota Sol), Instituto (Branay, Solarion), Legião (da Boa Vontade), Loja (Maçônica), Movimento

(Gnóstico Cristão Universal do Brasil na Nova Ordem), Ordem (dos Quarenta e Nove, Espiritualista Cristã Vale do Amanhecer, Rosa Cruz-AMORC), Ponte (Para a Liberdade), Santuário (Dourado), Sociedade (de Eubiose, Fraterna do Lótus Sagrado, Internacional de Meditação, Teosófica, Sahaja Yoga), Templo (da Sabedoria Jnana Mandiram) (Siqueira 1999, 2002, Siqueira e Lima 2003).

A dificuldade conceitual é de tal monta que quando se iniciaram as investigações, em 1994, no Departamento de Sociologia da Universidade de Brasília, a categoria instrumental que foi utilizada, diante da escassez de estudos, de categorias, de conceitos, foi durante um bom tempo, o de grupos místico-esotéricos¹¹. Forma excluídos da pesquisa o catolicismo e o protestantismo (e suas variações), os cultos afro-brasileiros e o kerdécismo por essas já terem o reconhecimento enquanto religião institucional. E, ainda que na maioria se trate de grupos pequenos, em termos de números de adeptos, são muitos no país e, sobretudo, em Brasília e região.

Os elementos desta busca podem ser aglutinados em torno de práticas e de crenças religiosas, mágico-esotéricas e *New Age*. Suas crenças e valores principais são: carma e reencarnação; visibilidade do eu interior, eu superior, eu maior, eu crístico ou eu próprio; o mundo é uma ilusão: anular o ego e desapegar-se; a divinização do indivíduo. Destaca-se o auto-aperfeiçoamento, pois para a maioria dos adeptos das religiosidades não convencionais, a postura é de transformação interior do indivíduo (auto-conhecimento, auto-aperfeiçoamento e desenvolvimento espiritual) e num certo estado de ser e de se relacionar com o mundo (a presença do divino em tudo e em todos e como consequência, negação das separações e dualidades, tais como natural-sobrenatural, sagrado-profano, racionalidade-sensibilidade). Os esforços se concentram em torno do indivíduo. Práticas tradicionais, voltadas às outras pessoas, ao Outro, tais como piedade, caridade, generosidade, são, em boa medida secundarizadas. A tendência se dá na direção da substituição da salvação (pós-morte) pelo aqui e agora. Neste contexto, os templos e os rituais vêm perdendo importância. Dentro desta perspectiva, a devoção seria um complemento, porque a ênfase deve estar posta na ação, na prática: implantar e vivenciar conhecimentos de uma moral superior, uma ética superior no cotidiano. Espiritualidade ou caminho espiritual que se refere não apenas à reestruturação do campo propriamente religioso, mas se remete a campos como a Psicologia e a Medicina, num movimento em que novos significados, autoridades, competências, encontram-se em processo de legitimação.

Um dos elementos mais significativos dos buscadores desta religiosidade não convencional é o trânsito pelos grupos, por religiões, por práticas não convencionais, alternativas ou *New Age*. Tal como coloca Hervieu-Léger (1997) nesses grupos religiosos entra-se

11 O conceito mais próximo encontrado na literatura específica seria o de seita. Mas a grande maioria dos grupos não se caracterizava como tal. Dentre outras características do objeto, está o fato de não se tratar propriamente de conversão e de membresia; daí a pesquisa intitular-se Sociologia das Adesões.

com facilidade, mas também deles se sai com facilidade. Trata-se de agrupamentos e reagrupamentos flexíveis ancorados em redes, as quais possibilitam o tomar contato, experimentar, sem que se estabeleçam laços formais de pertencimento. Busca-se uma religiosidade anti-institucional, anti-hierárquica, anti-clerical. Porque são, como sugere Pierucci (1998: 46) "... manifestações e formações religiosas extra-eclesiais, para-eclesiais e não-eclesiais"

Afinal, a ênfase é o auto-aperfeiçoamento da e do buscador. Minha hipótese é que se busca uma religiosidade anti-institucional. Como se tratam de grupos sociais, como qualquer outro, há regras, normas, enfim, processos de institucionalização, os quais tendem a crescer conforme cresce o número de adeptos. Na medida em que os buscadores se dão conta desta dimensão, a partir da convivência, decepcionam-se. Portanto, o eixo seria: o fundamental é praticar, pois a doutrina estaria dentro de cada um, que se doutrina, ou seja, religiosidade entendida como *arranjo pessoal e estilo de vida* (Siqueira 2002). Portanto, muitos, depois de circularem, acabam vivenciando uma religiosidade por conta própria, fazendo um *bricolagem* (combinação criativa) de elementos, práticas, crenças originadas em diferentes fontes, não se sentindo, no geral, membros de nenhuma. Identifica-se uma grande circulação de valores, de significados e de mestres, que são referenciados entre os diversos grupos de adeptos. É recorrente a afirmação de uma busca por unidade com Deus, das religiões entre si e da humanidade. O discurso é ecumênico. Têm como profetas, guias ou mestres, Buda, Cristo, Hare Krishna, Bahay' u' lá, S. Germain, Maitreya, Osho. E estes também circulam, não são exclusivos de um grupo. Uma nova concepção do universo que se caracterizaria como não mecanicista e orgânica, apoiada na mecânica quântica e na ciência de vanguarda, levaria a uma percepção ecumênica das religiões, que superaria todas as divisões e as diferenças. Confirma-se o posto por Ulrich Beck (2008), o cosmopolitismo religioso, de maneira diferente das religiões institucionalizadas, não olha as outras religiões como ameaça. Ao contrário, admitem que elas podem contribuir com elementos que enriquecem a perspectiva do mundo. Pode-se pensar em termos de um contato e uma osmose das religiões universais e as novas religiosidades.

Religiões mais antigas do que o Cristianismo, como por exemplo, os Budismos estão sendo vivenciadas como Novas Religiosidades ou Religiosidades não Convencionais no Ocidente. Mas a expectativa mais evidente é diferenciar-se das religiões ocidentais consideradas tradicionais (cristãs), convencionais, identificadas, no geral, por estes buscadores, como excessivamente clericais, doutrinárias, hierárquicas, dogmáticas.

Desdobramentos da *New Age*: religiosidade & cultura

São muitas as análises que tendem a associar o movimento *New Age* e de busca por Religiosidades não Convencionais a uma mercantilização geral da sociedade. Pierucci (1997) refere-se a sistemas espirituais e experiências sobrenaturais que estariam se

reduzindo a itens de consumo, a um mercado de serviços pessoais ao alcance da mão de qualquer um que se sinta interessado, necessitado ou simplesmente curioso. Gauchet (1998: 87) faz referência a uma verdadeira interiorização do modelo do mercado. Carozzi (1999) a partir de seu estudo do fenômeno da Nova Era na Argentina lembra que se o ascetismo protestante promovia uma ética adaptada ao capitalismo de produção de forma singular, a ética da Nova Era por sua vez promove o consumo permanente e gozoso de serviços terapêuticos e religiosos sempre cambiantes e excludentes de esforço e de disciplina. Como colocou Camurça (2003), uma visão mais superficial da presença da dimensão da terapia identificaria a esfera do tratamento e da cura como característica da religiosidade brasileira. Melman (2003), analisando grupos psíquico-místicos, sugere a compatibilidade entre uma economia liberal descomedida e uma subjetividade que se pensa liberada. Sujeito liberado para experimentar tudo, buscando o bem-estar. Guerra (2002, 2003) se refere à mercantilização crescente do religioso e das instituições religiosas.

Esta é uma discussão infundável. Mas o que dela se pode apropriar, dentre outros elementos, é que, concordando com Silas Guerriero, (2009: 04): pode-se pensar em Nova Era como o Espírito de uma Época: "... como esses elementos de crença perpassam o senso comum da cultura, estabelecendo o que chamamos de espírito de uma época". E esta época é caracterizada pelo liberalismo econômico. Ademais, a religiosidade contemporânea, além de seu vínculo mais estreito com o consumo, é marcada pela experimentação, singular em relação ao processo de adesão e membresia que regeu a religião até recentemente.

Mas por que a visibilidade da *New Age*? Talvez justamente porque mais praticada pelos estratos médios da sociedade, com maior poder de acesso à mídia e outros bens da sociedade e da cultura. Os movimentos específicos de contestação da década de 1960 tiveram vida curta, mas seus desdobramentos continuam a ocorrer, dentre eles a busca por uma nova religiosidade. Dentre os inúmeros desdobramentos destacam-se:

a) Subjetividade

Cresce também entre os evangélicos, a responsabilidade pessoal do fiel, assentada nos regimes de subjetividade e de tecnologias do eu. Afinal, pode-se pensar em um materialismo idealizado, que agrega mercado, individualismo e o futuro já, mas que seria moralmente controlado: o sucesso material é abençoado (Teologia da Prosperidade), mas a modernidade tem suas tentações e seduições (Oosterbaan, 2003). Ou seja, tem-se que estar atento ao corpo (e suas possibilidades de ser seduzido) e à reflexão interior (subjetividade), afinal o ser humano também é carne, e o Espírito Santo pode abandonar o corpo de um fiel, onde ele deve habitar.

A diluição das fronteiras entre o profano e o sagrado, diferenciação vertebral para alguns sociólogos, como Durkheim, por exemplo, estão postas, crescentemente, aos próprios fiéis pentecostais, o que é, por sua vez, um ponto de entrada para os que buscam uma nova

religiosidade, não ancorada em uma única verdade, em um único dogma, em uma única verdade, em um único Senhor. Uma ética, crescentemente construída pelo sujeito. Porque também muitas outras fronteiras da sociedade moderna, ancoradas em polaridades excludentes, estão balançadas.

Cada vez mais cobra seu *status* o lugar da subjetividade, do eu reflexivo de que nos fala Giddens (2002), incluindo, crescentemente, evangélicos, que têm que decidir, crescente e cotidianamente, entre o certo e o errado, entre o correto, e o incorreto, ainda que estes continuem, de alguma maneira, referenciados na polaridade Deus e o Diabo. Afinal, como lembra esse autor, apesar de que diferenças de classe, de gênero, de raças ou de etnias, implicarem em diferentes acessos a bens materiais e simbólicos, também os excluídos, os marginalizados tratam de construir um estilo de vida, porque este também se refere a decisões que são tomadas, mesmo em condições severas de privação.

Assim, a questão da subjetividade não se restringe às novas religiosidades. Gauchet (1985) fala do fim da religião no Ocidente entendida esta expressão não como a ausência de religião, mas como a ruptura da função social da religião enquanto princípio estruturante do mundo. A religião permanece como cultura e atua apenas em experiências singulares e em sistemas de convicção; ou seja, ela estaria, crescentemente, restrita à esfera da subjetividade.

“Na modernidade, a tradição religiosa não constitui mais um código de sentido que se impõe a todos” (Hervieu-Léger, 1999: 32). Esta visão do processo de secularização por sua vez é construída em função de determinada teoria da modernidade que articula, como duas dimensões de um único movimento, a trajetória histórica da racionalização e a da afirmação do sujeito autônomo (Hervieu-Léger, 1997). “A autonomia do indivíduo-sujeito, capaz de ‘fazer’ o mundo no qual ele vive e de construir ele mesmo as significações que dão um sentido à sua própria existência” (Hervieu-Léger, 1999: 30).

As principais doutrinas e instituições eclesiásticas seguem sendo fonte de símbolos, de crenças, mas o aspecto que se destaca é a dimensão da subjetividade na construção do religioso e a crescente individualização da religiosidade. Seleciona-se o que faz com que o indivíduo se sinta bem, que responda às suas dúvidas, ou mesmo que lhe convenha em termos de sua condição sócio-econômica, nível de instrução, necessidades particulares.

“Crenças e rituais de religiões nativas tradicionais são vivenciadas, agora, a partir de novos referenciais centrados na subjetividade. Por outro lado, os novos usos e significados das religiões tradicionais, pré- modernas, podem ser compreendidos como articulações híbridas realizadas por atores inseridos numa dinâmica urbana pós-moderna, valorizando uma religiosidade não institucionalizada e vivenciada nas subjetividades” (Guerriero, 2009: 04).

Religiosidade que se casa, cada vez mais com a psicologização da religião e com a construção de um estilo de vida (Siqueira, 1999).

b) Psicologização do religioso e estilo de vida

No Brasil a *New Age* também busca dar respostas às agruras cotidianas dos sujeitos. No campo religioso brasileiro, as pessoas estão envolvidas em diversos itinerários terapêuticos, os quais possibilitam a constituição inter e intra subjetiva da saúde, da doença e da cura (Rabelo, 1994). O religioso articula-se, crescentemente, a conteúdos aparentemente profanos de saúde, dietéticos, bem-estar corporal, vitalidade, desenvolvimento das potencialidades pessoais, consciência planetária, harmonia com a natureza e com o cosmos, o que caracterizaria um novo estilo de vida e um movimento de psicologização das religiões: terapias e práticas não-convencionais e de auto-ajuda (Siqueira, 2003; Siqueira e Lima, 2003).

Como se parte de que o divino se encontra no indivíduo, o eixo é o seu auto-aperfeiçoamento. Fortalece-se a centralidade das práticas no sentido de desenvolvê-lo e cultivá-lo. Instala-se a possibilidade da magia: arte ou ciência oculta em que são utilizados poderes invisíveis (mentalização de cores, visibilização da aura, poder e comunicação com as plantas, com os duendes), para se obterem fins visíveis. Haveria a possibilidade da auto-cura a partir da consciência. Desenvolve-se, no geral, um certo questionamento da medicina ocidental-alopática e uma valorização da medicina oriental, alternativa ou não convencional. Pretende-se acabar com o sofrimento inerente à condição humana, e o processo pode funcionar como terapêutico. Vários grupos praticam tratamentos e terapias específicas para o auxílio das pessoas. Trata-se também de uma nova psicologia, voltada à superação de problemas psicológicos, mas dirigida ao processo fundamental de auto-conhecimento, construindo caminhos para se chegar ao eu interior, eu superior, ou à paz interior e à iluminação, além da cura, confirmando a idéia de que a interioridade do indivíduo seria o lugar onde o sagrado é encontrado e atualizado. Sem experiência pessoal íntima não haveria experiência do sagrado. Daí a importância e a conexão das novas religiosidades com as terapias, especialmente com aquelas de mediação corporal e emocional, porque se trata de uma religião do coração, da interioridade. Neste sentido Mardones (1994) sugere que a experiência religiosa na modernidade centra-se no indivíduo, em seu equilíbrio psíquico e no seu bem-estar corporal. Ela teria, na atualidade, características bastante terrestres, na medida em que se situariam, sobretudo, no nível da liberação de medos, de angústias, de culpabilidades ou ainda na realização pessoal ou grupal, incluindo questões relativas à atribuição de sentido, obtenção de confiança, de comunicação.

As Novas Religiosidades articulam-se, de maneira muito próxima a culturas terapêuticas e espirituais alternativas que se referem à emergência de um amplo campo de experiências e de discursos focados na articulação entre o terapêutico e o espiritual (bem estar psicológico), gerando situações bastante híbridas (Siqueira, 1999, 2003-b). Tanto que

Steil (2009) se refere a um campo psíquico-místico. Trata-se de um discurso que, segundo Maluf (2007), valoriza os afetos; as relações amorosas e a vida conjugal seriam uma das características do *ethos* dos grupos envolvidos com a *New Age*. Este autor indica ainda que todo o percurso espiritual das pessoas envolvidas é marcado por uma busca da cura, independente de as pessoas estarem, ou não, enfermas propriamente. Afinal a opção por um caminho terapêutico-espiritual articula-se com a dimensão social, as configurações sociais, culturais e simbólicas do cotidiano. A opção implica em mudanças da rede social de inserção das pessoas (novas práticas, novos amigos). Assim, curar ou se curar se tornam, segundo Maluf (2007-a), verbos intransitivos, sem objeto definido, ou mesmo sem objeto; algo parecido a um estado da alma mais do que um acontecimento específico e situado no tempo. Neste sentido Laplantine (2003) afirma que se trata de religiões emocionais, nas quais se valoriza a liberação do afeto. Construção de um estilo de vida que combina temas do ecologismo urbano, folclore museográfico, história acadêmica, psicologias, práticas e técnicas alternativas, dentre tantos outros cujo mercado cresce em muitas partes, além do Brasil.

c) Espiritualidade no contexto organizacional.

O crescente movimento de recuperação da religiosidade, associado a um processo de psicologização e ancorado em críticas à religião em sua dimensão institucional também pode ser confirmado pelo crescente interesse pela espiritualidade no contexto do trabalho (organizacional – Silva & Siqueira, 2009). Identifica-se, no ambiente organizacional, uma crescente busca por maior sentido no trabalho: tendência a transpassar os objetivos pessoais e aumento da associação entre religião, espiritualidade e negócios. Isto é, construção ou reconstrução de orientações, valores, práticas que não estariam associadas ou representadas em termos de religião ou mesmo de religiosidade e sim de espiritualidade (Cavanagh, 1999; Berthouzoz, 2002). Essa espiritualidade no contexto do trabalho não estaria ligada a um sistema religioso, nem mesmo a uma ritualística organizada ou a um proselitismo nas organizações (Pauchant, 2002). Por este motivo, não envolve rituais, doutrinas ou crenças religiosas institucionalizadas (Nash & McLennan, 2003). Valorização de sentimentos de totalidade, alegria, direção, significado, sentido do transcendente (Giacalone & Jurkiewicz, 2003; Ashar & Lane-Maher, 2004; Ashforth & Pratt, 2003; Hill & Pargament, 2003), gerando vantagens não apenas de natureza financeira, mas de natureza coletiva e social: ganhos de satisfação no trabalho, maior comprometimento, maior vinculação à organização a partir de um trabalho com sentido claro.

Afora estes elementos mais diretamente ligados às religiosidades não convencionais, destacam-se ainda outros também instigantes do campo religioso brasileiro mais amplo, o qual pode ser caracterizado a partir do pluralismo, das duplicidades, das multiplicidades, das inversões.

d) Campo religioso brasileiro: mutantes

Pesquisas realizadas por Lísias Nogueira Negrão (2008), tendo como foco a metrópole de São Paulo, reforçam a percepção da existência de percursos percorridos por agentes religiosamente mutantes, crenças, pertencimentos e vivências duplas, múltiplas ou ambivalentes no que diz respeito ao vínculo institucional ou à tradição religiosa. As principais doutrinas e instituições eclesiais seguem sendo fonte de símbolos, de crenças, mas o aspecto que se destaca é a dimensão da subjetividade na construção do religioso e a crescente individualização da religiosidade. Seleciona-se o que faz com que o indivíduo se sinta bem, que responda às suas dúvidas, ou mesmo que lhe convenha em termos de sua condição sócio econômica, nível de instrução, necessidades particulares.

Portanto, os resultados de mais de uma década de pesquisas realizadas no Departamento de Sociologia da Universidade de Brasília sobre religiosidades não convencionais são confirmados pelas investigações desenvolvidas por Negrão em torno do campo religioso brasileiro. Ou seja: adesões rápidas ou não definitivas a uma determinada membresia; vivências dúplices ou múltiplas do simbólico e abertura para incursões em vários universos simbólicos (além da existência dos totalmente indecisos porque todas as religiões são boas, caminhos alternativos que conduzem ao mesmo Deus e daqueles que afirmam que a minha religião eu mesmo faço).

A dinâmica do campo religioso brasileiro caracteriza-se, segundo Negrão (2008) por: distanciamento dos adeptos religiosos da vivência eclesial e dos sacramentos; desqualificação das instituições e a inexistência de *habitus* religiosos; os mutantes tendem a recusar uma membresia definida e se valem do que lhes parece mais adequado ou conveniente (sendo a Igreja, no geral, considerada autoritária e dogmática) em direção a uma vivência religiosa individualizada e solitária; experiência simultânea de crenças e de práticas ou de religiosidades pessoais, as quais agregam valores, práticas, crenças de tradições religiosas diversas; recuperação da magia e exaltação dos sentidos que colocam o homem em contato com o cosmos; estética que se comunica com as emoções (harmonização com a natureza, equilíbrio emocional, saúde); dimensão de auto-ajuda (terapias que recuperam energias e auxiliam no cotidiano). Segundo Negrão (2008, 2008 –a), este processo de construção de cenários religiosos individualizados (seleção de crenças e rituais de diversas procedências), se dá com maior intensidade com os adeptos de religiões orientais e de esoterismo (budistas, hinduístas, adeptos de novas religiões japonesas), confirmando as observações anteriores.

Por sua vez, ainda que o autor destaque os protestantes como a exceção a este movimento, deve-se lembrar que a efervescência religiosa é tão grande que mesmo dentro das religiões tradicionais, surgem importantes novos movimentos religiosos. Os exemplos mais evidentes destes, na atualidade, são as igrejas neo-pentecostais e a Renovação Carismática Católica (RCC). Ademais, o modelo protestante pentecostal e a RCC (a qual

importa ou herda formas de expressão do pentecostalismo) são um bom exemplo do processo de similaridade entre o catolicismo e o protestantismo. Há um novo tipo de católico, com várias semelhanças com os pentecostais, tanto no que concerne às regras de comportamento no cotidiano, quanto nas celebrações. Em ambos, são centrais o Espírito Santo e seus dons (cura, falar línguas desconhecidas), a característica catártica dos cultos. Steil (2011) nos informa do catolicismo e nova era, focando a cura pela libertação e o encontro consigo em rituais carismáticos.

A IURD é também um outro bom exemplo de diluição de fronteiras religiosas: há uma guerra declarada por ela em torno do controle do espaço simbólico-religioso. Mesmo tendo declarado um combate contra os cultos afro-brasileiros (supostos usuários de feitiçaria), de forma ambígua e simultaneamente dá-se uma simbiose ou hibridização ritualística com seus supostos inimigos. Os membros da Igreja Universal aplicam em suas práticas muitos dos rituais e símbolos herdados dos afro-brasileiros (Benedito, 2003) e, em particular, os artefatos mágicos (Mariano 1999). E da Igreja Católica se apropria de parte de sua hierarquia eclesiástica – o cargo de Bispos, ainda que não se exija dos mesmos uma formação em teologia.

E entre as religiões evangélicas também ocorre um grande trânsito. Assim, na esfera religiosa circula-se, cada vez mais, por caminhos diversos, fragmentados, plurais, típicos da modernidade, ainda que este trânsito esteja, paradoxalmente, ancorado na busca de uma dimensão holística ou totalizante de ser e de estar no mundo, a partir, sobretudo, do esforço individual: religião como parte da vida privada.

e) *New Age* Popular

Identifica-se um certo consenso entre os estudiosos de que a *New Age* e as Religiosidades *New Age* dizem respeito, sobretudo, às camadas médias da sociedade. Carvalho (1994, 1999), um dos estudiosos do Vale do Amanhecer, nega a inclusão desta no movimento, ancorado no fato de seus adeptos serem, em sua maioria, pertencentes aos estratos populares e não às camadas médias. Também Bittencourt Filho (2003) assinala que a elaboração de práticas globalizadas do movimento não abarcou as massas brasileiras. A grande maioria de seu público origina-se nos estratos médios - altos da sociedade (Martins, 1999).

De fato, em um primeiro momento a *New Age* não incorporou as diversas práticas da religiosidade popular brasileira. Isto pode ser explicado pela hierarquia simbólica presente no campo religioso no momento, a qual lia tal mundo como menos legítimo. Mas faz parte do mesmo período a visibilização de produtos nacionais populares, tais como a Cidade Eclética e o Vale do Amanhecer em Brasília, quanto do Santo Daime no norte do país, dentre outros como a Umbanda Mística. E, aos poucos, a *New Age* passou a articular suas práticas e discursos com elementos da religiosidade popular, o que lhe dá uma

característica bastante nova, destacando-se que se trata de elementos estigmatizados pela cultura hegemônica, refazendo a rede valorativa de seu significado, o que se articula com mudanças políticas, étnicas, identitárias.

Este hiato, entre a elaboração de novos discursos e práticas da *New Age* e aqueles presentes nas religiosidades populares, talvez se deva, no momento inicial, à centralidade deste no aperfeiçoamento do *self*, o que se contrapõe, em princípio, ao que é recorrentemente vivenciado nas religiosidades de origem popular, que historicamente desenvolveram-se com um caráter congregacional, ligado à idéia de comunidade, ou mesmo de um *self* coletivo, que também compõe um complexo universo simbólico e cosmogônico, como nos apontam os estudos de Brandão (1980).

Mas a dinamicidade do campo religioso parece estar saindo vencedora. No Brasil, como assinala Carvalho (1999), todas as práticas religiosas (indígenas, espíritas, africanas) transitam e dialogam com o catolicismo. E isto também se deu com a *New Age*. Vale lembrar que a Teologia da Libertação tem uma vertente que tenta afastar a influência da *New Age* para fora do catolicismo, ao passo que Leonardo Boff e Frei Betto continuariam a almejar a ampliação do catolicismo brasileiro, incorporando a dimensão holística (meditação oriental, terapêutica, ecologia - Camurça, 1998). O frade dominicano Frei Betto (2001) publicou *Física, cosmologia, teologia e espiritualidade*, onde tenta rearticular a fé e a espiritualidade cristãs a algumas cosmovisões provenientes de teorias físicas sobre o universo.

A *New Age* incorpora crescentemente elementos da religiosidade popular. Tanto que Prandi (2004: 229) ressalta que a oferta de serviços das religiões afro-brasileiras, passa a concorrer, neste novo cenário, com outras denominações. Porque cultos afro-brasileiros sempre foram valorizados no mercado de serviços mágicos, mas passaram a concorrer com "... agências de serviços mágicos e esotéricos de todo tipo e origem, sem falar de outras religiões, que inclusive se apropriam de suas técnicas, sobretudo as oraculares".

Uma *New Age* Popular (Siqueira, 2011; Oliveira, 2010) pode ser identificada em várias religiosidades no Brasil (Vale do Amanhecer, Umbanda Mística, o Santo Daime, a Barquinha, a Umbandaime e outras práticas religiosas ayahuasqueiras,). Assim, a *New Age* Popular pode ser pensada como uma recomposição de práticas religiosas e de discursos de tipo *new agers* reinterpretados e articulados com crenças e práticas encontradas nas religiosidades populares brasileiras (inclusão de elementos típicos da *New Age* nos cânticos do Santo Daime, santos católicos transitando com duendes, tarot, vida pós-morte, alienígena). Concordando com Guerriero (2009: 04),

"Os adeptos das diferentes religiões acabam, mais ou menos intensamente, envolvidos com essas novas crenças. Isso provoca alterações na maneira de vivenciar essas religiões tradicionais, como é o caso de alguns setores do próprio catolicismo. Mas também pode

provocar mudanças mais profundas, no próprio contorno dessas religiões, como é o caso da umbanda esotérica.”

E algumas religiosidades populares desde o princípio indicavam aquela proximidade, mostrando o espírito de um tempo, recuperando-se ou mantendo-se este caráter congregacional. É o caso exemplar do Vale do Amanhecer, nascido em Brasília, junto com a sua construção que, desde o princípio mantém explicações e conexões intergaláticas. Registre-se, por exemplo, que as várias entidades oriundas da Umbanda aí presentes (caboclos, pretos - velhos), são muito mais elementos performáticos do que objeto de culto. Sua legitimidade provém também do fato de serem espíritos de luz, seres de outros planetas mais evoluídos, do astral. Porque a líder, tia Neiva, criou um novo edifício doutrinário onde se re-encaixam entidades provenientes de várias fontes. E registre-se que o caboclo (espírito de um índio ancestral brasileiro, parte da mitologia indígena, com a marca do uso do tabaco e adornos indígenas) foi, no princípio, centro de um culto de tipo candomblé (Prandi, 2005: 121). E são assim chamadas as populações tradicionais da Amazônia. Nesse sentido esse autor sublinha que o reavivamento dos cultos afro-brasileiros por parte da contracultura brasileira também influenciou na formulação de uma *New Age* singular no Brasil.

f) Ambientalismo e recuperação do pré-colombiano

No Ocidente o cosmos sagrado vem construindo uma ligação privilegiada com o cosmos-natureza. Assim, o movimento se aproxima dos novos ambientalistas, na medida em que estes também apostam na universalidade de suas questões. Uma de idéias principais da *New Age* é Gaia: a Terra seria um organismo vivo e auto-suficiente, com o qual os seres vivos estão conectados de muitas e complexas maneiras (Clark, 2006: 29). A espiritualidade nativa é uma das fontes que os *new agers* buscam de sabedoria pura e não corrompida.

Há alguns anos vários autores já se referiram à busca por um *self* nativo, o retorno ao indígena como um horizonte sociológico global (Clark, 2006; Possamai, 2001; Mulcock, 2001), sendo que este retorno significa uma volta à terra mesma, um renascimento eco-espiritual em que as tradições indígenas se agregam em uma raiz comum. Assim Sarrazin (2011) se refere à construção do indígena espiritual na Colômbia. Cristina Zúñiga (2011) se remete às linguagens de incorporação da dança *conchero-azteca* aos circuitos terapêuticos *New Age* (México e Espanha). Bastos, Tally e Zamora (2011) contam da reinterpretação do Oxlajuj Baqtun na Guatemala: entre a *New Age* e a reconstrução maia. Com relação ao Peru, Molinié (2011) informa que há cerca de dez anos milhares de *new agers* chegam ao país, vindos desde os EUA ao Tibet, na expectativa do retorno de Inkarrí, o rei Inca que teria sido decapitado (e não enforcado). Afirma que isto está se transformando na doxa global de um *New Age* andino.

Busca pelo mais antigo, reivindicando-se o encantamento e a magia para se entender a relação com a natureza e simultaneamente se dá o reconhecimento da sociedade dos indígenas como mais puros e originários (não ocidentais). Simultaneamente, referências eventuais a uma ciência de ponta lida como legitimadora. Discursivamente, identifica-se um chamado universal em direção a uma nova “... *ética de responsabilidade planetária*” (Beck, 2009: 36).

Mais do que em qualquer segmento deste universo, é via o xamanismo que se valoriza a tradição (cosmologias e tradições indígenas), a sabedoria contida nos gestos e crenças conservados em ritos primitivos, transmitidos oralmente, no seio das comunidades. Sobretudo a partir do xamanismo urbano alguns elementos da cultura de povos indígenas contemporâneos e de seus ancestrais, principalmente americanos (planícies norte-americanas, México, América Central, região andina, América do Sul) são incorporados no rico bricolagem do neo-esoterismo (Magnani, 2011).

Isto, apesar de que no Brasil a New Age tenha continuado a ser pensada em termos de um pequeno movimento contra-cultural, na década de 1960, nos EUA. De fato, no primeiro momento, o mais comum eram as referências a índios das planícies norte-americanas, a Castañeda, ao xamanismo siberiano, esoterismo europeu, às filosofias orientais, aos cultos místicos da Antiguidade Clássica, da tradição *wicca*, do paganismo celta (Magnani, 2006: 171). Tardou um pouco para se estabelecer um diálogo com a religiosidade popular. Mas, na atualidade, Magnani (2011) indica a presença do xamanismo urbano no contexto da religiosidade brasileira: caminhos alternativos em busca de novas experiências espirituais, terapêuticas, de religiosidade, de sociabilidade, nos grandes centros urbanos e particularmente, no contexto do circuito do neo-esoterismo.

Esta integração ancora-se em uma matriz básica que seria a mesma que suporta os discursos neo-esotéricos: auto-conhecimento, busca de aperfeiçoamento pessoal, cura fora dos padrões da medicina oficial, integração com dimensões holísticas. “*Muitos dos xamãs urbanos que fizeram sua iniciação nos Estados Unidos, Peru ou México, ou que mantêm vínculos com mestres nativos nesses países, pretendem fundar uma linha de continuidade com tradições dos “índios brasileiros”*” (Magnani, 2011). Começaram a descobrir, a valorizar e a incorporar em suas atividades elementos da pajelança¹², dos mitos, danças e da farmacopéia de muitos grupos indígenas, sendo bastante comum o uso da ayahuasca. As religiosidades New Age não podem ser pensadas simplesmente como religiões do self (Heelas, 1996), porque foi gestada de maneira articulada a movimentos contra-culturais e ecológicos (Carozzi, 2004).

12 Trata-se de uma forma de xamanismo bastante difundida na região amazônica, tendo como centro o Pajé, um tipo de xamã que realiza curas; uma forma de culto indígena, mas praticado, sobretudo, em áreas rurais por populações não indígenas, mesclando-se concepções de fundo indígena, católicas, kardecistas e afro-brasileiras. O Pajé incorpora entidades conhecidas como encantados, com o objetivo de realizar trabalhos (espiritualizados), sobretudo a cura de doentes, sendo um grande conhecedor de plantas medicinais (Maués 2008).

g) Politização e Resistência

A *New Age* no Brasil, nascida entre brancos escolarizados e sem problemas com a materialidade passou a incorporar elementos da cultura e da religiosidade popular brasileira. Espírito de um tempo porque esta incorporação indica um salto simbólico também da sociedade envolvente: abertura das relações étnico-raciais, alteração do lugar do negro, do índio e das populações tradicionais na sociedade brasileira. Em 1990 foram criadas as primeiras Reservas Extrativistas no país. São áreas de uso comum (terras privadas em seus limites devem ser desapropriadas) utilizadas por populações tradicionais extrativistas (e complementarmente agricultura familiar e criação de animais de pequeno porte).

Em 2007 foi decretada a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNPCT), na qual populações tradicionais são definidas como grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição. E, dentre elas, as e os extrativistas que tendem a ser identificados e nomeados de acordo com os produtos que extraem e que chegam ao mercado, tais como pescadores, seringueiros, castanheiros, babaqueiros, povos e populações abandonados pelo Estado até então e considerados, hegemonicamente, como gentilha, cidadãos e cidadãs de segunda. Ou seja, mudanças mais amplas que vem ocorrendo na sociedade brasileira, possibilitando visibilidade de identidades outrora liminares, ocultadas, camufladas, inferiorizadas, excluídas.

Por isso reafirma-se a leitura de Guerriero (2006, 2009) em torno do Espírito de uma época: após o fim da ditadura e, particularmente na década de 1990, as pessoas passaram a criar seus próprios discursos e bens simbólicos. E na *New Age* Popular termos como passes, médium, pretos - velhos, caboclo e outros do mundo espírita, afro-brasileiro, indígena, popular vem perdendo sua marca estigmatizadora e ganhando em legitimidade. E o crescimento do indígena - xamânico vem se dando em toda a América Latina.

Identifica-se uma direção oposta ao fluxo do colonizador do passado, como é o caso do Santo Daime e da Ayahuasca e de vários elementos latino-americanos na rede curativa da *New Age*. Os buscadores espirituais de auto-aperfeiçoamento são autores de menus a la carte individualizados (Hervieu-Leger, 1999; Champion, 1990), mas também são polinizadores de uma consciência global e de uma espiritualidade cósmica. Na medida em que criam analogias holísticas ao praticar rituais e incorporar símbolos e conhecimentos de distintas culturas vivas ou reinventadas, vem gerando circuitos alternativos entre campos diversos: astrologia, medicina, psicologia, manifestações artísticas, religião, técnicas não convencionais para a saúde e o bem estar corporal e emocional (Torre & Zúñiga, 2011; Zúñiga, 2011). Polinizadores do hibridismo cultural entre uma cultura *New Age* com

aspirações de globalidade e as culturas étnicas locais que estão sendo ressignificadas, translocalizadas e re-funcionalizadas pelas matrizes de um projeto cosmopolita. Relação entre o *New Age* (plural e universalista) e nativos variada e profunda. E vieram sendo construídas juntas e por atores que transitam pelo mundo. Reforça-se a valorização cultural e a resistência política dos nativos, dos indígenas, dos negros.

A noção de espiritualidade reflete o processo de institucionalização de movimentos erráticos alheios em menor ou maior grau a dogmas, que se estão cristalizando através de uma religião globalizada e de conceitos universais, dentro de uma nova congregação, comunidade do *New Age*. A espiritualidade facilita a transição entre o local e o global, o endo e o exo. Inclusive o turismo místico pode ser lido, sobretudo, como consumo, mas, simultaneamente, acaba favorecendo estes movimentos de valorização do local. E não faz muito tempo que a alteridade étnica era interpretada negativamente em todos os nossos países. Assim, a construção de uma alteridade espiritual, positivada deve ser visibilizada.

Conclusão

Tanto evangélicos quanto *new agers* tratando de construir um estilo de vida. De que estilos de vida se falam? Muito distintos, à primeira vista, mas ambos ancorados na questão basilar do consumo. No caso dos neo-pentecostais, pela inclusão (Teologia da Prosperidade). Para os buscadores de uma nova religiosidade, ecumênica, pela crítica e distanciamento dos valores e práticas básicas do capitalismo e da modernidade, ainda que não se possa falar de exclusão. E o eixo de ambas espelha posicionamentos diante de um processo acelerado de globalização. E ambos os movimentos são mediados pelo sujeito, o indivíduo que deve julgar, avaliar, escolher, eleger, subjetividades compondo estilos de vida.

Quais seriam os pontos de conexão que podem nos permitir pensar, simultaneamente, nos dois pontos do *continuun*, os mais excluídos e os menos excluídos? Para além destas diferenças nos defrontamos com algo em comum: a subjetividade e a reflexividade. A individualidade moderna levada às suas últimas conseqüências, impondo a exigência de um eu reflexivo, para os mais incluídos e para os mais excluídos pelo capitalismo contemporâneo.

Talvez se esteja bem próximo de realizar o que Durkheim (1989: 78-79), ancorado na religião em sua perspectiva social, de alguma maneira anteviu, desejoso, ou seja, a possibilidade de uma religiosidade individualizada. Ele se perguntou em 1912, em que medida as religiões individuais

“...não são chamadas a se tornarem a forma eminente da vida religiosa e senão virá um dia em que não haverá outro culto senão aquele que cada um fará livremente no seu íntimo....mas

são especulações sobre o futuro...Restam as aspirações contemporâneas a uma religião que consistiria toda inteira em estados interiores e subjetivos e que seria livremente construída por cada um de nós.”

Questões que eclodiram na década de 1960 ganham visibilidade a partir do final do século XX: tanto elas mesmas, quanto suas inter-relações. O movimento lido, em boa medida, como supérfluo item de consumo de estratos médios escolarizados de consumidores *new agers* ganha força ao se exacerbar a crise da sociedade consumista, destruidora da natureza, ao tomar corpo a crítica ambientalista e a valorização de práticas tradicionais de conservação dos recursos naturais, as quais se articulam com valores e práticas tradicionais, incluindo as religiosas. Processos de redefinições ideológicas e de reconstituição de etnias, de povos e de populações que se dão sobretudo no interior do sujeito político em curso na América Latina.

No Brasil, pode ser exemplificado como fazendo parte de um mesmo movimento elementos aparentemente bem distanciados: o desenvolvimento de uma *New Age* Popular e a criação das Reservas Extrativistas para uso sustentável das populações tradicionais que dela dependem para viver, criação de uma política para povos e comunidades tradicionais, de quotas para negros e indígenas nas universidades públicas, a crescente demarcação de territórios para remanescentes quilombolas.

Portanto, as práticas e valores que normalmente são identificados com a *New Age* são apenas a ponta de um iceberg, a parte extremada e visível de uma mudança mais profunda na sociedade ocidental, que pode nos permitir identificar inúmeras conexões de um tempo no Ocidente, ou Espírito deste tempo, entendido esse de maneira mais ampla, porém articulada à religiosidade.

Referências

Ashar, H., & Lane-Maher, M. (2004), "Success and spirituality in the new business paradigm", *Journal of Management Inquiry*, 13 (3), 249-260.

Ashforth, B. E., & Pratt, M. G. (2003), "Institucionalized spirituality. An oxymoron?", Em: Giacalone, R. A. & Jurkiewicz, C. L. (org.) *Handbook of workplace spirituality and organizational performance*, New York: Harper & Row.

Assmann, H. (1986). *A igreja eletrônica e seu impacto na América latina*. Petrópolis: Vozes.

Beck, Ulrich. (2008). *La sociedad del riesgo mundial. En busca de la seguridad perdida*. Barcelona: Paidós.

Amaral, Leila. (1996). "As implicações éticas dos sentidos Nova Era de comunidade", *Religião e Sociedade*, ISER, 17/1-2, p. 54-74.

_____. (1999). "Sincretismo em movimento – O estilo Nova Era de lidar com o sagrado". Em: Carozzi, María Julia (org.). *A Nova Era no Mercosul*. Petrópolis: Vozes

_____. (2000). "Carnaval da alma: comunidade, essência e sincretismo na Nova Era", Petrópolis: Vozes.

_____. (2003). "Um Espírito sem lar: sobre uma dimensão nova era da religiosidade contemporânea". Em: Velho, Otávio Guilherme (org.), *Circuitos Infinitos: Comparações e religiões no Brasil, Argentina, Portugal, França e Grã-Bretanha*. São Paulo: Attar.

Arruda, Rinaldo. (1999). "Populações tradicionais" e a proteção dos recursos naturais em unidades de conservação". *Ambiente & Sociedade*, no.5. Campinas jul./dez. (<http://dx.doi.org/10.1590/S1414-753X1999000200007>). Acesso em 05 de abril de 2013.

Bastos, Santiago; Tally, Engelbert; Zamora, Marcelo. (2011). "La reinterpretación del Oxlañuj Baq'tun en Guatemala: entre el New Age y la reconstrucción Maya", *Colóquio reinterpretaciones new age de las tradiciones sincréticas*, Guadalajara: CIESAS.

Bittencourt Filho, José. (2003). *Matriz Religiosa Brasileira: Religiosidade e Mudança Social*. Petrópolis: Vozes.

Brandão, Carlos R. (1980). *Os deuses do povo*. São Paulo: Brasiliense.

Benedito, Júlio C. (2003). *EmiPadê! Magia, conflito religioso e simbiose ritualística no Brasil contemporâneo*. Tese de Doutorado em Sociologia, Brasília: Universidade de Brasília.

Berthouzoz, R. (2002). "Economic efficiency, ethical foundations, and spiritual values in the management of organizations". Em: Pauchant, T. (org). *Ethics and spirituality at work. Hopes and pitfalls of the search for meaning in organizations*. Westport: Quorum.

Betto, Frei. (2001). "*Física, cosmologia, teologia e espiritualidade*". *Fragments de Cultura*, v. 11, n. 06.

Camurça, M. (1998). "*As Sombras na Catedral: a influência New Age na Igreja Católica e o Holismo da Teologia de Leonardo Boff e Frei Betto*", Numem. Revista de Estudos e Pesquisa da Religião, v. 01, n. 01.

_____ (2003). "*Espaços de hibridização, dessubstancialização da identidade religiosa e idéias fora do lugar*". *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, ano 05, n. 05.

Cavanagh, G. F. (1999). "*Spirituality for managers: context and critique*", *Journal of Organizational Change Management*, 12 (3), 186-199.

Campbell, C. (1977). "*A orientalização do ocidente: reflexões sobre uma nova teodicéia para um novo milênio*", *Revista Religião e Sociedade*, vol. 18, n. 01.

Carozzi, Maria Julia. (1999). "*Introdução*", Em: Carozzi, Maria Julia (org.). *A Nova Era no Mercosul*, Petrópolis: Vozes.

_____ (2004). "*Ready to Move Along : The Sacralization for Disembedding in the New age Movement and the Alternative Circuit in Buenos Aires*". *Civilisations. Religions transnationales*, LI, 1-2, pp. 139-154.

Carvalho, José Jorge. (1994). "O encontro de velhas e novas religiões: esboço de uma teoria dos estilos de espiritualidade". Em: Moreira, Alberto & Zicman, René (org.), *Misticismo e novas religiões*, Petrópolis: Vozes.

_____ (1999). "*Um Espaço Público Encantado. Pluralidade Religiosa e Modernidade no Brasil*", *Série Antropologia*, v. 249.

Champion, F. (1990). "La nébuleuse mystique-ésotérique. Orientations psycho-religieuses des courants mystiques et ésotériques contemporaines". Em: Champion, F. e D. Hervieu-Léger (orgs.). *De l'émotion en religion. Renouveau et traditions*. Paris: Centurion.

- Clark, Paul. (2006). *New religions in global perspective*. Oxon: Routledge.
- Durkheim, E. (1989). *As formas elementares de vida religiosa*. São Paulo: Paulinas
- Fericgla, J. Ma. (2000). *Los chamanismos a revisión. De la vía del éxtasis a Internet*, Barcelona: Kairós.
- Fernandes, Rubem César. (1982). *Os cavaleiros do Bom Jesus*. São Paulo: Brasiliense.
- Fonseca, A. (2003). "Fé na tela: características e ênfase de duas estratégias evangélicas na televisão". *Religião & Sociedade*, 23(02).
- Freston, Paul C. (1994). "Breve história do pentecostalismo", Em: Antoniazzi, Alberto. *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*, Petrópolis: Vozes.
- _____ (2001). *Evangelicals and politics in Africa, Asia and Latin America*, Cambrisge: Cambridge University Press.
- Gauchet, Marcel. (1985). *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religión*, Paris: Gallimard.
- _____ (1998). *La religion dans la démocratie*. Paris: Gallimard.
- Giacalone, R. A; Jurkiewicz, C. L. (org.). (2003). *Handbook of workplace spirituality and organizational performance*. New York: Harper & Row.
- Giddens, Anthony. (2002). *Modernidade e Identidade*, Rio de Janeiro: Zahar.
- Guerra, L. (2002). "A metáfora do mercado e a abordagem sociológica da religião". *Religião e Sociedade*, 22(2).
- _____ (2003). *Mercado religioso no Brasil: competição, demanda e a dinâmica da esfera religiosa*. Pessoa: Idéia
- Guerriero, Silas. (2006). *Novos movimentos religiosos: o quadro brasileiro*. São Paulo: Paulinas.
- _____ (2009). "Desafios Interpretativos das Novas Configurações das Religiões Tradicionais". Em: 33º Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu/MG.
- Hervieu-Léger, Danièle. (1993). *La religion pour mémoire*. Paris: CERF.

_____ (1997). "Representam os surtos emocionais contemporâneos o fim da secularização ou o fim da religião?". *Religião e Sociedade*, no. 18(1), agosto.

_____ (1999). *Le Pèlerin et le converti. La religion en mouvement. Paris: Flammarion.*
 Heelas, P. (1996). *The new age movement: the celebration of the self and the sacralization of modernity*, Oxford and Cambridge: Blackwell Publishers.

Hill, P.C.; Pargament, K. I (2003). "Advances in the conceptualization and measurement of religion and spirituality", *American Psychologist*, 58(1), 64-74.

Hugarte, R. P. (1997). "Transnacionalização da religião no Cone Sul: o caso do Uruguai". Em: Oro, Ari Pedro e Steil, Carlos Alberto (orgs.). *Globalização e religião*, Petrópolis: Vozes.

Laplantine, François. (1993). *As Três Vozes do Imaginário. Trad. Sérgio Coelho. São Paulo*, n. 01, Out. Disponível em: <http://www.imaginario.com.br/artigo/a0001_a0030/a0028.shtml>. Acesso em: 05/agosto/2011.

Libanio, João Batista. (2002). *A religião no início do milênio*. São Paulo: Loyola.

Maitre, J. (1987). "Les deux cotes Du miroir. Note surl`évolution religieuse actuelle de la population française par rapport au catholicisme". *L`Année Sociologique*, vol. 38, n. 03.

_____ (1987- a). "Régulations idéologiques officielles et nébuleuses d'hétérodoxies. A propôs dès rapports entre religion et santé". *Social Compass*, 24, n. 04.

Magnani, José Guilherme Cantor. (1999). *Mystica Urbe: um estudo antropológico sobre o circuito neo-esotérico na metrópole*. São Paulo: Livros Studio Nobel.

_____ (2000). *O Brasil da Nova Era*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed

_____ (2006). "O Circuito Neo-Esotérico", em Teixeira, Faustino; Menezes, Renata. (orgs.). *As Religiões no Brasil: Continuidades e Rupturas*. Petrópolis: Vozes.

_____ (2011). "O xamanismo urbano no contexto da religiosidade brasileira contemporânea". Em: *Colóquio reinterpretaciones new age de las tradiciones sincréticas*, Guadalajara: CIESAS.

Mallimaci, F. (1997). A situação religiosa na Argentina urbana do fim do milênio. Em: Oro, Ari Pedro e Steil, Carlos Alberto (orgs.). *Globalização e religião*. ?Petrópolis: Vozes.

Maluf, Sonia Weidner. (2007). "Da mente ao corpo? A centralidade do corpo nas culturas da Nova Era". *Ilha. Revista de Antropologia*, vol. 07.

_____ [2007-a]. *"Peregrinos da Nova Era: Itinerários espirituais e terapêuticos no Brasil dos anos 90"*. Antropologia em Primeira Mão, vol. 100.

Mardones, J. M. (1994). *Para comprender las nuevas formas de la religión. La reconfiguración postcristiana de la religión*, Estrella/Navarra: Ed. Verbo Divino.

Martins, Paulo Henrique. (1999). *"As terapias alternativas e a libertação dos corpos"*. Em: Carozzi, María Julia (org.). *A Nova Era no Mercosul*. Petrópolis: Vozes.

Mariano, Ricardo. (1999). *Neo Pentecostais: a Sociologia do Novo pentecostalismo*. São Paulo: Loyola.

Maués, Raymundo Herald. (2008). "A pajelança cabocla como ritual de cura xamânica". Em: Maués, Raymundo Herald e Villacorta, Gisela Macambira (orgs.). *Pajelanças e religiões africanas na Amazônia*. Belém/Pará: EDUFPA.

Melman, Charles. (2003). *O homem sem gravidade: Gozar a qualquer preço*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud.

Molinié, Antoinette. (2011). "Etnogénesis del New Age andino". Em: *Colóquio reinterpretaciones new age de las tradiciones sincréticas*. Guadalajara: CIESAS.

Monteiro, Benedicto. (1974). *Verde Vagomundo, 2ª*. Rio de Janeiro: Germanasa.

Mulcock, Jane. (2001). *"(Re)-discovering our indigenous selves: the nostalgic appeal of native Americans and other Generic Indigenes"*. Australian Religion Studies Review, 14 (1): 45-65.

Nash, L. & McLennan, S. (2003). *Igreja aos domingos, trabalho às segundas: o desafio da fusão de valores cristãos com a vida dos negócios*. Rio de Janeiro: Qualymark.

Negrão, Lísias Nogueira. (2008). "Pluralismo, percursos e multiplicidades". Em: Negrão, L. N. (Org.). *Urdindo novas tramas: trajetórias do sagrado*, EDUSP, São Paulo: EDUSP.

_____ [2008-a], "Pluralismo e Multiplicidades Religiosas no Brasil Contemporâneo". Em: Revista Sociedade e Estado. Deis Siqueira e Renée de La Torre (orgs.). *Dossiê Diversidade Religiosa na América Latina*. vol. 24 – n. 04, maio/ago, pg. 261-280.

Oliveira, Amurabi. (2010). *"Religião e sociedade pós-tradicional: o caso da New Age popular do Vale do Amanhecer"*. Revista Brasileira de História das Religiões, v.2, n.6, 277-290.

- Oosterbaan, M. (2003). *“Escrito pelo Diabo”*. *Religião & Sociedade*, 23 (02).
- Oro, A. P. (1992). *“Podem passar a sacolinha: Um estudo sobre as representações do dinheiro no neo-pentecostalismo”*. *Cadernos de Antropologia*, 9 (7).
- Oro, A. P. & Semán, P. (2000). *“Pentecostalism in the Southern Cone Countries - Overview and Perspectives”*. *International Sociology*, 15 (4).
- Parker, C. (1997), *“Globalização e religião: o caso chileno”*. Em: Oro, Ari Pedro e Steil, Carlos Alberto (orgs.). *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes.
- Pauchant, T. (org) (2002). *Ethics and spirituality at work. Hopes and pitfalls of the search for meaning in organizations*. Westport: Quorum.
- Piette, A (1993). *Les religiosités Séculières*. Paris: PUF.
- Pieruci, Antonio Flavio. (1997). *“Reencantamento e Dessecularização. A propósito do auto-engano em Sociologia da Religião”*. *Novos Estudos*, n.49.
- _____(1998). *“Secularização em Max Weber. Da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido”*. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 13 (37).
- Possamai, Adam. (2001). *“Not the new Age. Perennism and Spritual Knowledges”*. *Australian Religion Studies Review*, 14 (1):82-97.
- Prandi, José Reginaldo. (2004). *“O Brasil com Axé: Candomblé e Umbanda no Mercado Religioso”*. *Estudos Avançados*, vol.18, no.52, sept./dec.
- _____(1997). *“A religião no planeta global”*. Em: Oro, Ari Pedro e Steil, Carlos Alberto (orgs.). *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes.
- _____(2005). *Segredos Guardados: Orixás na Alma Brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Rabelo, Miriam Cristina. (1994). *“Religião, Ritual e Cura”*. Em: Alves, Paulo César Borges; Minayo, Maria Cecília de Souza. (orgs.). *Saúde e Doença: um olhar antropológico*, v. 1, p. 47-56. Rio de Janeiro: Fiocruz
- Sanchis, Pierre. (1992). *Arraial: festa de um povo*. Lisboa: Edições Dom Quixote.
- _____(1997). *“O campo religioso contemporâneo no Brasil”*. Em: Oro, Ari Pedro e Steil, Carlos Alberto (orgs.). *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes.

Sarrazin, Jean Paul. (2011). "New Age y la construcción del indígena espiritual en Colombia". Em: *Colóquio reinterpretaciones new age de las tradiciones sincréticas*. Guadalajara: CIESAS.

Silva, Vagner Gonçalves da. (2007). "*Neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras: Significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo*". Mana, v. 13 (1), p. 207-236.

Silva, Rogério & Siqueira, Deis. (2009). "*Espiritualidade no contexto organizacional*". Psicologia em Estudo, v.14, n.3, p.557-564.

Siqueira, Deis. (1999). "*Psicologização das religiões. Religiosidade e estilo de vida*". Sociedade e Estado-Novos Movimentos Religiosos, vol. XIV, n. 01.

_____. (2002), "Novas religiosidades na capital do Brasil". Tempo Social, vol.14, n.1, pp. 177-197.

_____. (2003). *As novas religiosidades no Ocidente. Brasília, cidade mística*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília.

_____. (2003 – a). "Novas Religiosidades, Estilo de Vida e Sincretismo Brasileiro". Em: *Siqueira, Deis; Lima, Ricardo Barbosa de (orgs.). Sociologia das Adesões: Novas Religiosidades e a Busca Místico-Esotérica na Capital do Brasil*. Goiânia/Rio de Janeiro: Garamond/Vieira.

_____. (2003 – b). "Turismo e religiosidade em Brasília". Em: *Montoro, T. S. (org). Cultura do Turismo. Desafios e práticas socioambientais*. Brasília: Thesaurus.

_____. (2011). "Religiosidades não convencionais brasileiras e New Age: o Vale do Amanhecer, Brasília". Em: *Colóquio reinterpretaciones new age de las tradiciones sincréticas*. Guadalajara: CIESAS.

Siqueira Deis & Lima, Ricardo Barbosa de (orgs.) (2003) *Sociologia das Adesões. Novas religiosidades e a busca místico-esotérica do Brasil*, Garamond/Vieira, Goiânia/Rio de Janeiro.

Siepiersky, C. T. (2001). "*De Bem com a Vida*": *O Sagrado num Contexto em Transformação. Um estudo sobre a Igreja Renascer em Cristo e a presença evangélica na sociedade brasileira contemporânea*. Tese de Doutorado em Antropologia Social, Universidade de São Paulo.

Steil, Carlos. (2009). "Intersecções e hibridismos entre religião e saúde na periferia dos

saberes dominantes". Em: *III Simpósio Internacional sobre Religiosidades, Diálogos Culturais e Hibridizações*. Campo Grande/Mato Grosso do Sul.

_____ (2011). "Catolicismo e nova era: a cura pela libertação e o encontro consigo em rituais carismáticos católicos". Em: *Colóquio reinterpretaciones new age de las tradiciones sincréticas*. Guadalajara: CIESAS.

Torre, Renée de la; Zúñiga, Cristina Gutiérrez. (2011). "*La neomexicanidad y los circuitos new age: ¿un hibridismo sin fronteras o múltiples estrategias de síntesis espiritual?*". Archives des Sciences Sociales de Religión, no. 153, enero-marzo, pp. 183-206.

Valle-Hollinger, Adriana; Siqueira, Deis; Hollinger, Franz. (2002). "*Religião e Esoterismo entre estudantes. Um estudo comparado internacional*", *Religião e Sociedade*, vol. 22. n. 02.

Velho, Otávio Guilherme. (1997). "*Globalização. Antropologia e religião*". Oro, Ari Pedro e Steil, Carlos Alberto (orgs.). *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes.

Zaluar, Alba. (1983). *Os homens de deus: um estudo dos santos e das festas no catolicismo popular*. Rio de Janeiro: Zahar.

Zúñiga, Cristina Gutiérrez. (2011). "Los lenguajes de incorporación de la danza conchero-azteca a los circuitos terapéuticos new age (México e Espanha)". Em: *Colóquio reinterpretaciones new age de las tradiciones sincréticas*. Guadalajara: CIESAS.

El escenario religioso en el Chile actual: transformación y pluralismo.

Luis Bahamondes González¹³

Introducción

El mapa religioso en Chile durante los últimos 50 años ha sufrido importantes transformaciones, no sólo en el plano cuantitativo, siendo el catolicismo la religión que ha presentado el mayor declive en cuanto a la identificación, sino también respecto al avance sostenido de las iglesias evangélicas, la irrupción de alternativas religiosas de diversas zonas del planeta en el escenario nacional, además de la valoración de religiones autóctonas basadas en sincretismos de diversos tipos.

El Informe de Desarrollo Humano en Chile realizado el año 2002, por el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), afirmaba que los cambios en la sociedad chilena repercutían en las expresiones religiosas, estableciendo que “las manifestaciones personales de los fenómenos religiosos son múltiples: declaraciones explícitas, prácticas públicas y privadas, interpretaciones, sentimientos, procesos inconscientes”¹⁴. En este contexto, el presente capítulo se pregunta por los factores que han detonado la transformación en el escenario religioso local, ampliando la oferta de alternativas religiosas.

13 Doctor en Ciencias de las Religiones. D.E.A. en Antropología Social, Universidad Complutense de Madrid. Académico del Centro de Estudios Judaicos de la Universidad de Chile y del Centro de Investigaciones Socioculturales (CISOC) de la Universidad Alberto Hurtado. Correo: lbahamon@uahurtado.cl

14 Informe de Desarrollo Humano en Chile. (2002). *Nosotros los chilenos: un desafío cultural*. Santiago de Chile: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), p. 234.

Movilidad, desplazamiento y pluralismo

Para la década de 1980, Carmen Galilea ya identificaba cambios en la conformación del mapa religioso chileno, pues Latinoamérica se encontraba influenciada por el avance de las ideas liberales, la difusión de ideas marxistas, el surgimiento de posturas anticlericales, además de sufrir los efectos de la Guerra Fría. Este contexto socio-político fortalecía el cuestionamiento al imaginario identitario latinoamericano, que nos hablaba de una región homogénea a partir de características como una lengua común (español), una “raza” común (mestiza) y una religión común (católica). Esta construcción del imaginario latinoamericano, fue recitada y repetida por mucho tiempo como si de una obvia verdad se tratara, desconociendo la diversidad de cultos y religiones mágico-religiosas, los procesos sincréticos que cobraron vida con el arribo de la Iglesia Católica al continente americano, y las emergentes iglesias protestantes que comenzaban a ganar terreno.

Realizando un análisis de las cifras entre 1922 y 1981, Galilea (1988) determina que el Ministerio de Justicia de Chile, ha registrado aproximadamente 60 agrupaciones religiosas tipificadas como sectas modernas, sumando aquellas con personería jurídica, en tramitación o cancelación.

Cuadro 1: Agrupaciones religiosas con personería jurídica 1922-1981¹⁵

1. Sociedad Teosófica.	1922
2. Sudda Dharma Mandalan.	1927
3. Logia Rosacruz Tell el Ama.	1934
4. Ciencia Cristiana.	1937
5. Centro Fraternal Rosacruz.	1944
6. Rama Chilena de la Fraternidad Rosacruz para la América del Sur.	1945
7. Seminario Fraternal de Enseñanza Filosófica, Religiosas y Científicas.	1957
8. Centro de Estudios Acuarios.	1959
9. Centro de Estudios Psíquicos La Jerarquía Azul.	1959
10. Centro de Estudios Psíquicos El Divino Maestro.	1961

¹⁵ El presente cuadro fue confeccionado utilizando la información disponible en el texto de Carmen Galilea ya citado. Sólo se muestran aquellas agrupaciones religiosas que fueron reconocidas por el Ministerio de Justicia, obteniendo la personería jurídica entre 1922 y 1981.

11. Círculo de Ciencias Psíquicas Luz y Armonía.	1962
12. Asociación Subud Chile.	1963
13. Asamblea Espiritual de los Baha'is de Chile.	1964
14. Hermandad Espiritual Jerarquía de Jesús.	1964
15. Círculo de Enseñanza Filosófica Mística.	1965
16. Instituto de la Cultura Espirita Luz y Redención.	1965
17. Instituto Filosófico Pitagórico.	1967
18. Centro de Hermandad Blanca.	1967
19. Centro de Estudios de la Gran Fraternidad Universal.	1968
20. Sociedad Cultural y Filosófica Crismaydi.	1968
21. Instituto de Mediación Trascendental.	1970
22. Círculo de Estudios Espirituales Juan Evangelista.	1970
23. Gran Fraternidad Universal Corporación Dr. Sergio Raynand de la Ferreire.	1972
24. Centro Espiritualista Paz y Amor	1972 [cancelada 1979]
25. Cruzada Espiritual Cristiana	-
26. Instituto Arica de Chile.	1973 [cancelada 1979]
27. Seminario Rosacruz Esotérico.	1973
28. Iglesia de la Unificación (moonies)	1976
29. Hermandad Blanca Misionera de la Luz.	1976

30. Organización Cultural Acrópolis en Chile	1976 [cancelada en 1980]
31. Corporación Dr. Sergio Raynand de la Ferreire Línea Solar.	1978
32. Círculo Védico (Hare Krishna).	1978 (cancelada 1983)
33. Corporación Nichiren Shoshu.	1978
34. Círculo divina Espiritualidad de Estudios Filosóficos, Cristianos y Culturales.	1978
35. Instituto de Gnoseología (Movimiento Gnostico Cristiano Universal)	1979
36. Escuela de Jesús de Nazareth Culto a Dios.	1979
37. Primera Iglesia de Cristo Científica	1980
38. Centro Espiritual el Rosal.	1980
39. Asociación Gnóstica de Estudios Antropológicos, Científicos y Culturales de Chile.	1979
40. Comunidad para el Equilibrio y el Desarrollo del Ser Humano.	1981

Al finalizar la década de los 80, ad portas de la democracia, Galilea sostenía que el mapa religioso de Chile estaba experimentando cambios;

“[...] Cuán más, cuán menos, un cierto pluralismo parece invadir de modo paulatino el campo de lo religioso de nuestra sociedad, portando en su seno muy diversas formas de expresión religiosa: cristianas (la mayoría), pseudo-cristianas, no cristianas, más un sector social que se dice confesional” (Galilea, 1988: 35).

Desde mediados del siglo XX, la conformación del escenario religioso en Chile concentraba sus mayores índices entre católicos y evangélicos, no obstante, desde la década de los 90, y con el regreso a la democracia, la apertura progresiva de la sociedad chilena ha dado paso a la exploración de nuevas formas de religiosidad. Prácticas orientales, afroamericanas, sincréticas, mágico-medicinales, entre otras, comienzan a entrelazarse con las prácticas religiosas cristianas todavía predominantes en el país y en gran parte de América Latina.

Bajo el escenario expuesto precedentemente, el catolicismo hereditario y los cultos evangélicos (en alza en los últimos 50 años) han comenzado a ser permeados por nuevas interpretaciones religiosas y nuevas alternativas que intentan acoger a los descontentos del sistema institucional. No obstante, más que abandono de una religión y la adopción de una nueva, hoy nos encontramos con una superposición de prácticas religiosas alternativas al catolicismo predominante.

En 1990, el periodista chileno Juan Guillermo Prado daba cuenta de esta diversidad religiosa creciente en los siguientes términos:

“Nuestra nación es un caleidoscopio religioso. Se calcula que existen unas cinco mil iglesias, cultos y sectas, de ellas unas seiscientas cuentan con el beneficio legal de la personalidad jurídica. La cantidad de distintos grupos religiosos es numerosa si se considera que nuestro suelo por haber sido conquistado por España, ha sido tradicionalmente católico” (Prado, 1990: 11).

Según el documento dado a conocer por el Centro de Estudios Públicos (CEP), y considerando los datos del International Social Survey Programme (ISSP) para el año 1998, los resultados arrojaron que Chile obtiene el cuarto lugar en el índice de creencias de un total de 31 países.

Sin embargo, la transición de una religión a otra es una realidad poco significativa en Chile. De acuerdo a la Encuesta Nacional Bicentenario realizada por la Pontificia Universidad Católica y Adimark Gfk¹⁶, publicada en agosto de 2009, el 87% del universo encuestado no reconoce modificaciones, y tan sólo el 13% reconoce algún cambio en su preferencia o identidad religiosa. Siendo los cambios más significativos, el traspaso de católicos a la opción evangélica, con un 42% (sobre la base de 13%). A raíz de lo cual, los realizadores de la encuesta ya mencionada, reconocen un alto grado de estabilidad de las identidades religiosas en Chile. No obstante, estas cifras nada dicen respecto a la proliferación de nuevos cultos, que son adoptados de modo complementario.

Un trabajo importante, realizado por Conasida en el marco de la Encuesta de Comportamiento Sexual en Chile, durante el año 1998, cuantificó el desplazamiento en las pertenencias eclesiales. Las cifras obtenidas demuestran la escasa movilidad entre las religiones predominantes en Chile: la católica y evangélica. Sin embargo, resulta interesante considerar el desplazamiento de personas criadas bajo el amparo de “otra religión” y que transitan a “otra” no identificada, con un 73%.

16 Encuesta Nacional Bicentenario (2009). Pontificia Universidad Católica y Adimark GFK. Santiago, Agosto [en línea] http://www.adimark.cl/web/documentos/Encuesta_Nacional_Bicentenario_09.pdf

Cuadro 2: Desplazamiento en las pertenencias eclesiales (en porcentajes)¹⁷.

Religión de origen, con la que se crio	Religión con que se identifica actualmente				
	Católica	Evangélica	Otra	Ninguna	Total
Católica	85	6	2	7	100
Evangélica	7	79	2	12	100
Otra	8	2	73	17	100
Ninguna	6	15	5	74	100
NR	25	13	0	62	100
Total	70	16	4	10	100

En este contexto, el PNUD a través de una encuesta nacional, realizada durante el año 2001 creó un mapa de las identidades eclesiales de los chilenos. Entre las principales conclusiones obtenidas se encuentran las siguientes¹⁸:

a) Diferenciación espacial: la religión evangélica posee una alta adhesión en las regiones del Bío Bío y la Araucanía, teniendo una fuerte representación en los sectores rurales. Por contraparte, el catolicismo se concentra preferentemente en las ciudades, mostrando gran presencia en las regiones del extremo norte y sur del país.

b) Los no creyentes poseen un alto nivel educacional y de manejo de las tecnologías de la información.

c) Los católicos poseen mayor presencia en los sectores socioeconómicos medio-altos, mientras que los evangélicos se encuentran mayoritariamente en los estratos bajos.

d) Los evangélicos manifiestan un mayor nivel de intolerancia que los católicos frente a la diferencia.

e) Los no creyentes poseen una alta valoración de la tolerancia y no discriminación.

17 Fuente: Encuesta de Comportamiento Sexual en Chile. (1998). Comisión Nacional del Sida (Conasida). Aplicada a 5.407 casos.

18 Informe de Desarrollo Humano en Chile. Op. cit. p. 237.

f) Los evangélicos se manifiestan como indiferentes frente a la democracia, mientras que los católicos le otorgan una escasa valoración. Esta sólo es alta en aquellos que se identifican como no creyentes.

Además, en los estudios realizados por el PNUD, los individuos muestran una fuerte crítica a las instituciones eclesiales reconocidas en el escenario nacional (católicas y evangélicas principalmente), ya que éstas serían vistas como agentes de manipulación y estructuración de la sacralidad.

Resulta interesante exponer que “desde la perspectiva de una fe individualizada, las iglesias tienden a ser vistas como pura institucionalidad y comparadas con otras instituciones. La asimilación de la iglesia con un partido político es recurrente”¹⁹.

En esta materia, es relevante considerar que en Chile, de acuerdo al Censo de población realizado el año 2002, la tercera opción religiosa de los chilenos y chilenas mayores de 15 años se identificó con otra religión o credo, con un 4,4%, equivalente a 493.147 personas, alternativa que no ha sido desglosada. No sabemos cuál es el origen de las agrupaciones religiosas que componen la cifra antes destacada, ni qué objetivos persiguen, ni el número de integrantes, ni la cantidad de filiales con que cuentan, entre otras particularidades.

Un hecho que es importante considerar en nuestro análisis, es el alto nivel de participación en “asistencia a misa o servicio religioso”, (excluyendo bautizos, matrimonios y funerales) que manifiestan las denominadas “otras” religiones. Un 55% asiste semanalmente y un 29% lo hace de manera ocasional²⁰.

En Chile, como hemos señalado en párrafos anteriores, las cifras indican una escasa movilidad entre las religiones más reconocidas por la sociedad (catolicismo y protestantismo principalmente), sin embargo, comienza a reforzarse el ideal de una “religión ajustable”, “a mi manera”, donde la libertad supera la imposición de normas. En este escenario, no resulta extraño actualmente en Chile, encontrar altos niveles de católicos nominales, que logran compatibilizar su religión hereditaria con otras opciones o prácticas religiosas.

“A pesar de los esfuerzos por parte de la jerarquía de la Iglesia o de algunos movimientos de elite por enseñar o seguir la doctrina ‘oficial’, en la práctica, las personas son selectivas y abiertas a ideas externas. La flexibilidad en la práctica del catolicismo –que ha llevado a algunos a describirla como religión ‘a la carta’ [...]” (Thumala, 2009: 40-41).

19 Informe de Desarrollo Humano en Chile. Op. cit., p. 240.

20 Encuesta Nacional de la Iglesia. Dirección de Estudios Sociológicos. Instituto de Sociología. Pontificia Universidad Católica de Chile. 2001. En la realización de esta encuesta, la muestra alcanzó a 2.019 personas de 18 años o más, hombres y mujeres, de cualquier nivel socioeconómico y cualquiera sea su confesión religiosa.

En cuanto a las otras religiones de tronco abrahámico, tanto judíos como musulmanes, constituyen minorías religiosas. Éstas tienen su origen principalmente en las oleadas migratorias de fines del siglo XIX y principios del XX, producto de la desintegración del Imperio Otomano para el caso de los árabes y las constantes persecuciones en Europa para el caso de los judíos. Estas comunidades han logrado desarrollarse sin inconvenientes en el país, incorporando su cultura al escenario local, pero sin olvidar sus tradiciones. Poseen sus lugares de culto, instituciones educativas, y participan activamente en el desarrollo político y cultural de la nación hasta la actualidad.

Para el año 2006, los resultados de la encuesta de opinión pública realizada por El Mercurio-Opina S.A.²¹, en 34 comunas del Gran Santiago y sobre la base de 1.000 unidades, ya arrojaban un 10,2% por la opción "otras religiones". De esta manera, aquella vaga alternativa se fortalecía como la tercera preferencia religiosa en la capital de Chile.

La dificultad que presentan las preguntas *¿qué religión profesa?*, o *¿con qué religión se identifica?*, no se encuentran exentas de problemas en las estadísticas señaladas. Pues, es posible encontrarnos con sujetos herederos de una religión tradicional (sectores católicos, protestantes y evangélicos), donde la composición identitaria se encuentra determinada por la religión nacional -la de las mayorías-, la histórica.

La representación antes descrita, luego de la década de los 90, con el regreso a la democracia, fue sufriendo importantes transformaciones, motivadas en gran medida por el avance paulatino de la libertad de información, el nivel de desarrollo económico alcanzado, el aumento en la cobertura educacional, y la sensación de libertad de cierto sector de la población que comenzó a cuestionar los dogmas religiosos, impuestos y protegidos por la dictadura de Augusto Pinochet. Los denominados "temas valóricos"²², recién comenzaron a provocar conflicto y ser debatidos tíbicamente en el ámbito público, al finalizar los años 90.

La sociedad chilena comenzaba a vivir cambios no sólo en el plano político, con la restauración de la democracia tras 17 años de dictadura militar, sino que también, a la vez, sufriría profundas transformaciones sociales durante los años 90.

Para Parker (2008a), uno de los factores fundamentales que explican el pluralismo religioso en Chile y Latinoamérica, está determinado por los cambios producidos en el ámbito educativo en el último tiempo²³.

21 Encuesta caracterización religiosa de los chilenos. (2006). El Mercurio-Opina S.A.

22 Para ejemplificar el debate con respecto a "temas valóricos", es necesario tener en cuenta algunos hitos que demuestran el conservadurismo de la sociedad chilena. Muestra de aquello fue la tardía aprobación de la Ley N° 19.947 sobre matrimonio civil, promulgada el 7 de mayo de 2004, que permitió el divorcio de las parejas.

23 "En el caso de la educación superior, la matrícula total se ha duplicado en los últimos 10 años y prácticamente

“Muchos de los nuevos creyentes, especialmente jóvenes con mayor instrucción escolar, tienen adhesiones menos institucionalizadas a las iglesias y cultos, por ende, menos sistemáticas y mucho más móviles y sus creencias aceptan sin cuestionamientos diversos grados de acomodados ‘sincréticos’” (Parker, 2008a: 344).

La educación, como motor de cambio social, permitiría ampliar el capital cultural, fomentando la crítica y el cuestionamiento a los dogmas establecidos, resaltando la opción laica en la formación, lo cual se une a una amplia gama en la oferta educativa de índole religiosa. Esta opción hoy ya no sólo se remite a las congregaciones católicas históricas en el país (franciscanos, jesuitas, etc.), también es posible contar con instituciones educativas administradas por el Opus Dei, Legionarios de Cristo, Iglesias Pentecostales, etc., tanto en los niveles primario, secundario y universitario.

En el plano social, uno de los aspectos críticos heredados de la dictadura militar, tiene relación con la desintegración social. El avance del individualismo caracterizado por una sociedad sumida en el consumo²⁴, se ve reflejado a modo de ejemplo, según Moulian (1998), en la pérdida de protagonismo de los espacios públicos, siendo desplazados por espacios de consumo.

“Chile [...] tiene mala distribución del ingreso y altas tasas de crecimiento económico. Pese a esta disparidad no se han producido protestas globales de los sectores más afectados [...] La sociedad parece haberse habituado al orden neoliberal originado en una dictadura sangrienta” (Moulian, 1998: 45).

Junto con los factores ya detallados que intentan retratar el escenario de Chile post-dictadura, y la llegada de gobiernos democráticos a contar de 1990, para explicar la eclosión pública de nuevos movimientos o alternativas religiosas, es importante considerar el efecto neo-milenarista del año 2000. La búsqueda de certezas provocó la indagación de nuevas interpretaciones sobre el futuro que no todas las agrupaciones religiosas fueron capaces de entregar, y las que lo intentaron, otorgaron respuestas tradicionales y conocidas que no satisficieron la inquietud de sujetos deseosos de lograr la “salvación” o

triplicado desde la recuperación de la democracia en 1990. Cabe destacar que, desde principios de los años 90, el sistema de educación superior alcanzó un tamaño tal que, internacionalmente comparado, adquiere las características de un sistema masivo”. En: Zapata, Gonzalo e Ivo Tejada. [2009]. *Educación Superior y Mecanismos de Aseguramiento de la Calidad: Informe Nacional - Chile*. Proyecto ALFA “Aseguramiento de la Calidad: Políticas Públicas y Gestión Universitaria”. CINDA, Santiago, p.7. http://www.cinda.cl/proyecto_alfa/download/informe_QA_Chile.pdf

24 Las cifras obtenidas de la Encuesta Financiera de Hogares 2011-2012 (realizada por el Observatorio Social de la Universidad Alberto Hurtado, por encargo del Banco Central) establece que del total de hogares encuestados en Chile (4.059), el 68% tiene algún tipo de deuda.

al menos mejorar sus condiciones y calidad de vida ad portas del fin del mundo²⁵.

El sociólogo chileno Humberto Lagos, especialista en el fenómeno sectario, señala que:

“Aun cuando la lectura catastrófica de la sociedad es, también, antecedente importante en la crisis del proceso de secularización, éste es erosionado, revertido, por una especie de ansiedad nueva por encontrar lo misterioso, por acceder al nivel de las certezas simbólicas trascendentes que ayuden a superar las incertidumbres cotidianas, debilitantes de todos los rincones de seguridad del individuo” (Lagos, 1987: 17-18).

Otro de los elementos fundamentales que permiten explicarse el aumento explosivo de nuevas alternativas religiosas, tiene relación con la promulgación de la ley 19.638. El 2 de noviembre de 1993 ingresó a la Cámara de Diputados el proyecto de ley cuya tramitación terminaría casi 6 años después, el 14 de octubre de 1999, con la publicación en el Diario Oficial de la ley N° 19.638, “sobre constitución jurídica de las iglesias y confesiones religiosas”.

El estatuto jurídico común que se ha configurado en base a esta ley, para formalizar el funcionamiento de las diferentes iglesias existentes en Chile, se ha caracterizado por reconocer algunas normas generales y definiciones básicas asociadas a la libertad religiosa, además de prever reglas especiales sobre la naturaleza jurídica concedida a estas instituciones, su constitución y reglas aplicables a su aspecto patrimonial y a su forma de disolverse.

Entre las normas generales y principios enunciados por dicha ley, deben mencionarse: el deber que asume el Estado de garantizar “*que las personas desarrollen libremente sus actividades religiosas y la libertad de las iglesias, confesiones y entidades religiosas*” (artículo 3°); y la prohibición de que alguna persona sea discriminada por sus creencias religiosas, o que dichas creencias fueran invocadas a fin de limitar o restringir la igualdad consagrada en la Constitución o las leyes (artículo 2°). Para todo esto, debe tenerse presente que la misma ley define, en su artículo 4°, lo que se comprenderá por iglesias, confesiones o instituciones religiosas, señalando que se entenderá por tales “*a las entidades integradas por personas naturales que profesen una determinada fe*”, precisando en su artículo 5° que “*Cada vez que esta ley emplea el término ‘entidad religiosa’, se entenderá que se refiere a las iglesias, confesiones e instituciones religiosas de cualquier culto*”.

25 Este tipo de agrupaciones religiosas ha llegado a extremos insospechados. A modo de ejemplo, durante el mes de junio de 2010, en la región de Temuco fueron arrestadas 8 personas, miembros de una familia que tenían como líder de su agrupación a una niña pequeña a la cual denominaban “La Princesa”. Ella actuaría de guía para aquellos que lograran la salvación ante la inminencia del fin del mundo. La policía encontró entre sus pertenencias una docena de armas, linternas, baterías y víveres que tenían por objetivo sobrevivir al Apocalipsis. No obstante, casos como el expuesto no constituyen una generalidad dentro de las alternativas religiosas en Chile.

Cuadro 3: Estadísticas de la Ley N° 19.638, sobre Iglesias y Organizaciones religiosas²⁶.
(1999 a marzo de 2008)

AÑO	TOTAL INGRESADAS
1999	3
2000	68
2001	184
2002	209
2003	255
2004	278
2005	270
2006	207
2007	238
2008	60
TOTAL	1772

Religiosidad a la carta en la juventud chilena

Son los jóvenes los que vivirán de mayor manera los quiebres sociales del Chile de los 90. Un país en constante cambio debido, en gran manera, a la ampliación de las libertades individuales, tras una larga dictadura militar. La búsqueda de las identidades desarraigadas por el trauma social post-dictadura, se refleja en el descrédito de la institucionalidad de manera generalizada (partidos políticos, iglesia, escuela, etc.).

“...en el ámbito religioso, dichos procesos están asociados a un cuestionamiento de verdades heredadas y del teísmo clásico caracterizado por sus modos monárquicos de gobierno. Este teísmo parece, por tanto, no satisfacer la búsqueda actual de Dios en un contexto sociocultural donde los valores de la modernidad tardía se radicalizan” (Silva, Romero y Peters, 2010: 4).

El desencanto provocará no sólo formas alternativas de asociatividad, sino también, motivará una búsqueda constante de respuestas donde lo religioso no es ajeno. Perdiendo en muchos casos valoración, pues los cánones morales impuestos, resultan lejanos y propios de un sistema tradicional que no los representa. Es la desconfianza la que

26 Fuente: Oficina Nacional de Asuntos Religiosos de Chile. 2008. Es importante considerar que hubo un total de 1.772 expedientes ingresados, 1.544 expedientes registrados y 1.272 entidades publicadas en el Diario Oficial.

comienza a ganar terreno, y la búsqueda personal parece ser el antídoto a la imposición institucional.

La cultura de la experimentación, de la flexibilidad, de la búsqueda constante, de la variedad, del “*mix*” y de los “*packs*”, parece responder de mejor forma a las inquietudes de los jóvenes chilenos.

Las creencias son múltiples entre los sujetos encuestados²⁷; el mal de ojo 54%, que las casas pueden estar poseídas o embrujadas 41%, que hay energías espirituales localizadas en cosas físicas tales como montañas 39%, en la telepatía 38%, en la curación física o espiritual 37%, en los extraterrestres 36%, en las brujas 36%, en fantasmas 36%, en la clarividencia 32%, en la astrología 32%, etc.

Destaca de manera especial, la referencia a creencias populares como el “mal de ojo”, las posesiones y la existencia de brujas, las cuales se encuentran enraizadas dentro de una sociedad que ha forjado su religiosidad en torno a la oralidad campesina (rituales, sanaciones, leyendas, cultos, etc.).

Según la V Encuesta Nacional de Juventud²⁸, en este segmento de la población chilena coexiste la adhesión a figuras propias de las religiones hegemónicas con otro tipo de manifestaciones. De esta forma se conformaría lo que Champion (1995) ha denominado como “religiones a la carta”.

“...en la cultura de la sociedad de la información surgen condiciones para que creencias religiosas o semi-religiosas no convencionales se difundan. Esto podría estar indicando que los patrones de adscripción religiosa inspirados en el núcleo de sentido generado por el cristianismo histórico estarían mutando en virtud de ‘sincretismos’ religiosos más diversos²⁹”.

27 Encuesta Nacional Bicentenario. [2010]. Pontificia Universidad Católica y Adimark GFK. Santiago. [En línea] http://www.uc.cl/encuestabicentenario/encuestas/2010/pdfs/ppt_final.pdf

28 V Encuesta Nacional de Juventud. [2007]. Instituto Nacional de la Juventud, Gobierno de Chile. 2007

29 V Encuesta Nacional de Juventud. [2007]. Instituto Nacional de la Juventud, Gobierno de Chile, p. 147.

Cuadro 4: Creencia Juvenil en figuras religiosas³⁰.

Creencia	Porcentaje
Dios	88,5
Jesucristo	84,0
Los ángeles	62,7
Los santos	52,1
El diablo	50,1
La reencarnación	35,3
La astrología	30,6
La magia	25,7
El tarot o el I Ching	23,0
El chamanismo	14,7
Alguna divinidad no cristiana	12,1

Conclusiones

Tomando las palabras del sociólogo Jean Pierre Bastian (1997), diríamos que la sociedad chilena pasa de una economía religiosa de monopolio a otra economía religiosa de competencia. Este cambio no sólo es visible en el ámbito institucional con el aumento progresivo de las iglesias protestantes, sino también en las denominadas religiones o prácticas religiosas alternativas (esoterismo, umbanda, cienciaología, etc.).

Para Mallimaci (2008), esta transformación, presente en toda América Latina, se debe en gran medida a la irrupción masiva del *“evangelismo pentecostal”*, de gran arraigo entre las clases populares, catalogándola como la “principal fuente de innovación fuera del catolicismo”. Concordamos con los planteamientos de Bastian y Mallimaci, pues, resulta evidente la ampliación del mapa religioso en América Latina, siendo un factor fundamental para el análisis la expansión de cultos pentecostales y neo-pentecostales.

30 Fuente: elaboración propia en base a: V Encuesta Nacional de Juventud. (2007). Instituto Nacional de la Juventud, Gobierno de Chile.

Esta última es la segunda opción religiosa de los chilenos y de gran crecimiento durante los últimos 50 años.

Sin embargo, en Chile, país formalmente católico, todavía resultan extrañas aquellas agrupaciones religiosas ajenas a la tradición católica. Los NMR's suelen ser mirados con desconfianza, lo que es alimentado por el imaginario recurrente entre sectas y satanismo.

Parafraseando los postulados de Berger y Luckmann (1997), la sociedad chilena luego del restablecimiento de la democracia, tras 17 años de dictadura militar, ha sufrido una "crisis de sentido", motivada en gran medida por el avance modernizador, el consumo exacerbado, la pérdida del colectivismo, el miedo al "otro", etc., donde la Iglesia Católica, todavía hegemónica en el país e identificada con el tradicionalismo, debe competir con aquellos NMR's reconocidos como nuevas "comunidades de sentido".

Para la realidad chilena, los NMR's no sólo se presentan como agrupaciones alternativas a la oficialidad otorgándoles sentido al diario vivir de los sujetos, sino también como generadores de espacios que intentan combatir la desilusión y tristeza propias de una sociedad de consumo como la chilena, y como motivadores de alegrías y esperanzas frente a un futuro en constante construcción, donde sus miembros se sienten motores de cambio en el plano social. Estas nuevas "comunidades de sentido" se enmarcan en un ambiente de pluralismo religioso que se ve reforzado con el retorno a la democracia en 1990, y que en el plano jurídico se ve reflejado en la promulgación de la Ley 19.638 en 1999, la que posee un espíritu de igualdad entre las instituciones religiosas que se registren en el país, cumpliendo con el ordenamiento jurídico.

Bibliografía

- Bastian, Jean-Pierre. (1997).** *La mutación religiosa de América Latina*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Berger, Peter y Thomas Luckmann. (1997).** *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*. Barcelona: Paidós.
- Champion, Françoise. (1995).** "Lo religioso flotante, eclecticismo y sincretismo". En: Delumeau, Jean (ed.). *El hecho religioso. Enciclopedia de las grandes religiones*. Madrid: Alianza Editorial.
- Galilea, Carmen. (1988).** *Sectas modernas y el contexto socio-religioso en Chile*. Santiago de Chile: Centro de Investigaciones Socioculturales, CISOC-Bellarmino.
- Lagos, Humberto. (1987).** *Sectas religiosas en Chile: ¿fe o ideología?* Concepción, Chile: Ediciones Literatura Americana Reunida (LAR)- Programa de Estudios Socio-Religiosos (PRESOR).
- Mallimaci, Fortunato. (2008).** Excepcionalidad y secularizaciones múltiples. Hacia otro análisis entre religión y política. En: Mallimaci, Fortunato (ed.). *Religión y política. Perspectivas desde América Latina y Europa*. Buenos Aires: Editorial Biblos Sociedad.
- Moulian, Tomás. (1998).** *El consumo me consume*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.
- Parker, Cristián. (2008a).** *Pluralismo religioso, educación y ciudadanía*. En Revista Sociedade e Estado, Brasília, v. 23, n. 2, maio/ago.
- Parker, Cristián. (2008b).** "Mentalidad religiosa post-ilustrada: creencias y esoterismo en una sociedad en mutación cultural". En: Alonso, Aurelio (Comp.). *América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo*. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Prado, Juan Guillermo. (1990).** *Los Iluminados del Valle de Elqui*. Santiago de Chile: Editorial Covadonga.
- Silva, Carmen; Javier Romero y Tomás Peters. (2010).** *Espiritualidad juvenil en Chile hoy: Características y ámbitos*. En: Revista Última Década N° 33, Valparaíso, CIDPA, diciembre.
- Thumala, María Angélica. (2009).** *Transición Religiosa*. [En línea] En: Seminario "Una Mirada al Alma de Chile". Encuesta Nacional Bicentenario UC-Adimark pp 40-41. http://www.uc.cl/encuestabicentenario/seminarios/2009/pdf/6_Transicionreligiosa.pdf [Consulta: 22 de junio de 2010]

Zapata, Gonzalo e Ivo Tejeda. (2009). *Educación Superior y Mecanismos de Aseguramiento de la Calidad: Informe Nacional* – Chile. Proyecto ALFA “Aseguramiento de la Calidad: Políticas Públicas y Gestión Universitaria”. CINDA, Santiago. http://www.cinda.cl/proyecto_alfa/download/informe_QA_Chile.pdf

Otras fuentes utilizadas:

Censo 2002. Ver: Instituto Nacional de Estadísticas (INE). Santiago de Chile [En línea] <http://www.ine.cl/cd2002/religion.pdf>

Encuesta de Comportamiento Sexual en Chile. (1998). Comisión Nacional del Sida (Conasida).

Encuesta caracterización religiosa de los chilenos. (2006). El Mercurio-Opina S.A.

Encuesta Nacional Bicentenario. (2009). Pontificia Universidad Católica y Adimark GFK. Santiago, Agosto [En línea] http://www.adimark.cl/web/documentos/Encuesta_Nacional_Bicentenario_09.pdf

Encuesta Nacional Bicentenario. (2010). Pontificia Universidad Católica y Adimark GFK. Santiago. [En línea] http://www.uc.cl/encuestabicentenario/encuestas/2010/pdfs/ppt_final.pdf

Encuesta Nacional de la Iglesia. (2001). Dirección de Estudios Sociológicos. Instituto de Sociología. Pontificia Universidad Católica de Chile.

Informe de Desarrollo Humano en Chile. (2002). *Nosotros los chilenos: un desafío cultural*. Santiago de Chile: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD).

V Encuesta Nacional de Juventud. (2007). Instituto Nacional de la Juventud, Gobierno de Chile.

Evangélicos y política en Chile, 1974-1986. El Consejo de Pastores y la Confraternidad Cristiana de Iglesias

Matías Maldonado Araya³¹

Introducción

En el año 2010, Sebastián Piñera, ya electo, firma un documento llamado “30 compromisos con el mundo cristiano evangélico”. Allí sostiene que, aun cuando la Ley de Cultos e Igualdad Religiosa de 1999 y el establecimiento del Día Nacional de las Iglesias Evangélicas en el 2005 son importantes avances en materia de reconocimiento, “todavía queda mucho camino por recorrer” (Oficina Nacional de Asuntos Religiosos, ONAR, 2010: 2). Los compromisos firmados se agrupan en 5 ejes: “Hacia una efectiva igualdad religiosa”, “Apoyo gubernamental a las entidades religiosas”, “Promoción de la educación y formación religiosa”, “Una legislación que proteja la labor de los evangélicos” y “Hacia una sociedad de valores. Así queremos Chile”. Un año después, en junio del 2011, la Oficina Nacional de Asuntos Religiosos –fundada durante el gobierno de Michelle Bachelet- puso a disposición del público los “Avances de los 30 compromisos con el mundo cristiano evangélico” (ONAR 2012). En su último año de gobierno, desde la plataforma virtual de la Oficina Nacional de Asuntos Religiosos se promueve el documento “Chile cumple. 30 compromisos con el mundo cristiano evangélico. Gobierno continúa avanzando” (ONAR 2013). Allí, pastores

31 Licenciado en Historia, Universidad de Chile. El presente artículo está basado en el Informe final para obtener el grado de Licenciado en Historia, Universidad de Chile, 2012, bajo la dirección del prof. Luis Bahamondes González. El autor agradece a Juan Sepúlveda G., director de Planificación Institucional del Servicio Evangélico para el Desarrollo (SEPADE) y a Raúl Rosales, secretario ejecutivo del Centro Ecuménico Diego de Medellín, por la amplia disponibilidad para facilitar archivos privados e institucionales. Correo electrónico: matiasmaldonado09@gmail.com

de diversas denominaciones y regiones del país, relatan sus testimonios respecto a los avances en los compromisos asumidos por el Presidente a comienzos de su gestión.

Sin lugar a dudas, el mundo evangélico es, hoy, una prioridad institucional para cualquier gobierno. Su población así lo exige: según Cristián Parker, hacia el año 2003, el 15% de nuestro país era evangélico (Parker, 2005), es decir, alrededor de unos 2,5 millones de chilenos. Las cifras que alcanzaron a ser reveladas del censo 2012 –que, al momento de esta publicación, estaban siendo sometidas a una auditoría– mostraron que el 16,62% de la población nacional adhería a alguna denominación evangélica. Sostenemos que la relevancia política actual de los evangélicos chilenos –incluso más allá de su desacelerado crecimiento– sólo puede ser comprendida en un ejercicio de reconstrucción histórica que inicie con la dictadura militar chilena, pues en ella –apostamos– advertimos el contexto de su surgimiento, tensiones internas que fracturan el campo evangélico y el carácter que éste tiene en la actualidad.

El artículo que sigue analiza históricamente la tensión político-religiosa del mundo evangélico en el contexto de la dictadura militar chilena, en la figura de dos asociaciones: el Consejo de Pastores (en adelante, CP) fundado en 1975 y la Confraternidad Cristiana de Iglesias (en adelante, CCI), creada en 1982. Antes de analizar su génesis, trayectoria, fundamentos teológicos y vinculación internacional, es preciso detenerse en las reflexiones respecto a la imbricación político-religiosa que, en el marco de la presente investigación, proporcionan criterios útiles y significativos.

En América Latina, lo político y lo religioso se han constituido, desde el principio, como campos de compleja diferenciación. Esta diferenciación (real, pero frágil) ha adquirido, según el contexto, múltiples rostros. Debido a ello se han promovido interpretaciones que den cuenta de supuestas “excepcionalidades” de ciertos contextos, como el europeo, el estadounidense y el latinoamericano. El desconcierto provocado por las supuestas “excepcionalidades” lleva a Fortunato Mallimaci a sostener:

“Si hay modernidades múltiples, hay también secularizaciones múltiples [...] Mejor que hablar de excepciones [la norteamericana, la europea, la latinoamericana] y de un solo camino de secularización será valioso reconocer diversidades múltiples. Hablar de ‘desviaciones’ o ‘situaciones inconclusas’ o ‘anormalidades’ supone que hay ‘incapacidad’ (o falta de aduetez) para cumplir con una norma, una historia, un proceso [¿económico, social, étnico, de género, etario, religioso?], ya determinado en algún lugar del planeta o en alguna teoría social” (Mallimaci, 2008: 135).

Sin embargo, aun cuando hablemos de modernidades y secularizaciones múltiples, es innegable la existencia de un marco regulatorio eminentemente laico por el cual pasan las decisiones vinculantes. Jean Pierre Bastian lo reconoce: “Más allá del marco jurídico secularizador, las prácticas sociales y aun las políticas no son seculares” (Bastian, 1997:

175). Lo que hay antes de ese *más allá* enunciado por Bastian tiene radical importancia. Aun cuando el retorno de “lo religioso” sea un hecho incuestionable, aún queda en pie una situación teóricamente conflictiva: cómo actúa la religión en la esfera pública. Uno de los objetivos de los procesos (múltiples) de modernización era la creación de un espacio político en el cual la neutralidad de cosmovisiones sea el requisito mínimo para los argumentos que concluyan en decisiones socialmente vinculantes. Sin embargo, este espacio político ha estado atravesado históricamente por propuestas cuyo origen es, explícitamente, religioso. Para John Rawls, “en el debate político público se pueden introducir, en cualquier momento, doctrinas generales razonables, religiosas o no religiosas, siempre que se ofrezcan razones políticas apropiadas –y no sólo razones derivadas de las doctrinas– para sustentar lo que ellas proponen. Este requisito es lo que sugiero denominar la *estipulación*, y se refiere a la distinción entre la cultura política pública y la cultura de base” (Rawls, 2001: 178). Lo que propone Rawls, en suma, es que todos los grupos poseedores de “background cultures” sean capaces de ofrecer *razones* políticas apropiadas para incorporarse al debate público. Lo ejemplifica diciendo que “los ciudadanos de fe que invocan la parábola evangélica del buen samaritano no se detienen aquí sino que ofrecen una justificación pública de las conclusiones de la parábola en términos de valores políticos” (Rawls, 2001: 180).

Nuestra apuesta teórica se va construyendo a partir de la respuesta de Jurgen Habermas frente a esta estricta limitación de la esfera política pública por parte de Rawls. Primeramente, Habermas afirma que “los críticos de Rawls se remiten a ejemplos históricos de la influencia política favorable que han tenido realmente las iglesias y los movimientos religiosos en la consecución o la defensa de la democracia y los derechos humanos” (Habermas, 2005: 131). Sin embargo, por razones que veremos luego, ésta es la crítica más débil. El argumento central –y fundamental dentro de los marcos de este artículo– es el siguiente: “Muchos ciudadanos religiosos no podrían proceder a ese desdoblamiento tan artificial de su propia conciencia sin poner en peligro sus existencias como personas piadosas” (Habermas, 2005: 134). Una vez más, “forma parte de las convicciones religiosas de mucha buena gente religiosa en nuestra sociedad el que ellos “deben basar” sus decisiones concernientes a asuntos fundamentales de justicia “sobre” sus convicciones religiosas. Esas personas no ven que exista la alternativa de hacerlo o no hacerlo [...] Para ellos, su religión no debe ser “algo distinto” de su existencia social y política” (Habermas, 2005: 135). Como veremos en el desarrollo de este artículo, ambas colectividades evangélicas (el CP y la CCI) están impelidas por su religión para situarse políticamente. En resumen y frontalmente, “la expectativa normativa de que todos los ciudadanos religiosos deberían dejarse guiar en sus votaciones ‘en última instancia’ por consideraciones seculares pasa por alto la realidad de una vida devota, de una existencia conducida ‘desde’ la fe” (Habermas, 2005: 136). Este es el punto clave de nuestra investigación y ésta la vinculación directa con nuestro objeto de estudio. En un libro reciente, producto de un debate con Charles Taylor y Judith Butler, Habermas afirma que “muchos ciudadanos, cuando toman posturas políticas, no pueden o no quieren hacer

esa separación que se les exige entre aportaciones expresadas en lenguaje religioso y las realizadas en lenguaje secular” (Habermas, 2011: 34). Esta es una afirmación fundamental sobre la cual nos sostenemos teóricamente. Como veremos en el desarrollo de nuestra investigación, los evangélicos tanto del CP como de la CCI no pueden argumentar pública y políticamente más allá de su “*background culture*”, de su universo simbólico, de sus fuentes de autoridad. La re-elaboración contextual de esta “*background culture*” es lo que llamamos fundamento teológico.

Hasta ahora, la objeción a Rawls es clara: los sujetos religiosos no pueden y no quieren elaborar discursos políticos más allá de su fe y su universo simbólico y autoritativo. Entonces, ¿cuál es el sentido del discurso político-religioso? Habermas propone que “el Estado no puede desalentar a los creyentes y a las comunidades religiosas para que se abstengan de manifestarse como tales también de una manera política, pues no puede saber si, en caso contrario, la sociedad secular se estaría desconectando y privando de importantes reservas para la creación de sentido [...] Las tradiciones religiosas están provistas de una fuerza especial para articular intuiciones morales, sobre todo en atención a las formas sensibles de la convivencia humana” (Habermas, 2005: 138-139). La religión se transforma, aquí, en una reserva de sentido y fuerza articuladora de disposiciones sociales prepolíticas. Sin embargo, a pesar del considerable rol que le atribuye a la religión, Habermas sigue sosteniendo, con Rawls, que:

“aun cuando las contribuciones de la parte religiosa en la esfera pública-política no están sometidas a ninguna autocensura, esas contribuciones dependen de los esfuerzos cooperativos de traducción. Pues, sin una traducción lograda no hay ninguna perspectiva de que el contenido de las voces religiosas encuentre acceso a las agendas y negociaciones dentro de las instituciones estatales ni de que ‘cuente’ en el más amplio proceso político” (Habermas, 2005: 140).

Mientras la necesidad de traducción de las voces religiosas para que *cuente*n en el proceso político es imprescindible, su *posibilidad* es incierta. ¿Cómo no recordar aquí el final de la ponencia que, en otro contexto histórico y con otros propósitos, José Míguez Bonino presentó en El Escorial en 1973? El teólogo metodista argentino se preguntaba por la necesidad/posibilidad de una traducción concreta (a nivel político) de las declaraciones religiosas. Concluye su ponencia cuestionándose: “¿Hasta dónde es posible quedarse en el plano de las declaraciones eclesiales –y son las más avanzadas que tenemos³²– sin abandonar al cristiano precisamente cuando confronta la más crítica de las decisiones, la de su militancia concreta? ¿Basta con que la iglesia se limite a la condenación de un sistema y a dar las pautas generales para que el compromiso sea concreto?” (Míguez Bonino, 1973: 201-202). El mismo autor da cuenta del peligro subyacente, comprensiblemente no considerado por Habermas dada la vinculación confesional y profesional de Míguez

32 Se refiere al Manifiesto a la nación boliviana de 1970 y a la Declaración sobre la situación nacional (Argentina) de 1971, ambas efectuadas por Iglesias metodistas.

Bonino: "La aporía es real y no ficticia. Los problemas que se plantean en la vía de la concreción, son evidentes en el plano teológico. ¿No se subordina allí de tal manera la especificidad cristiana a la opción ideológico-estratégica-táctica que el dato teológico, la continuidad y universalidad del pueblo de Dios, quedan totalmente absorbidos?" (Míguez Bonino, 1973: 201-202).

La aporía es real y no ficticia. Habermas afirma el poder de la religión como reserva de sentido y fuerza articuladora de predisposiciones prepolíticas. Sobre esto, Rafael Díaz-Salazar comenta que la religión, en la actualidad, se inserta políticamente de dos modos: de forma "neointegrista y neoconservadora" y como "religión ético-profética" (Díaz-Salazar, 2007: 22-23). Sobre esta última, afirma que "interviene en el nivel prepolítico, en la esfera de la creación de mentalidades, sentimientos, motivaciones y comportamientos" (Díaz-Salazar, 2007: 162).

Sin embargo, ¿hasta qué punto esta inserción religiosa "productora de ciudadanía republicana" (Díaz-Salazar, 2007: 22) no está asociada a proyectos políticos concretos en los cuales se inscriben tácitamente? Habermas propone que "por el lado religioso, el uso público de la razón requiere una conciencia reflexiva que [...] hace compatibles con sus propios artículos de fe las premisas igualitarias de la moralidad de los derechos humanos" (Habermas, 2011: 36). Este es el arriesgado esfuerzo teológico efectuado por Manuel Ossa en su estudio sobre la Confraternidad Cristiana de Iglesias (Ossa, 1999). Sin embargo, ¿podemos separar la defensa de los DD.HH. (en ese contexto) por parte de una asociación religiosa de un posicionamiento político con un perfil más o menos definido?

El CPy la CCI emergieron en un contexto particular: la dictadura militar chilena. Clausuradas las posibilidades de un debate político público e ilegalizadas las organizaciones dispuestas a estimularlo, el movimiento social encontró en las Iglesias cristianas un espacio de comunicación, articulación y protesta. Las corrientes cristianas liberacionistas (católicas y evangélicas) emergen con fuerza en este contexto (comunidades cristianas populares, lectura popular de la Biblia, liturgias ecuménicas, etc.). Estas prácticas religiosas estimularon la imbricación de los campos político y religioso. En el mismo sentido, uno de los puntos centrales de la crítica que la Teología de la Liberación tradicional realiza a las "teologías burguesas" es, precisamente, la privatización de la religión y la diferenciación estructural propia del proyecto de la Modernidad (Gutiérrez, 1985). Agudamente, Michael Lowy descubre la crítica liberal al proyecto liberacionista: "En la medida en que su punto de vista efectivamente requiere una 'repolitización' del terreno de lo religioso y una intervención religiosa en el terreno político, los cristianos liberacionistas serán acusados por ciertos críticos liberales de constituir un obstáculo para la modernización" (Lowy, 1999: 78).

Obstáculo para la modernización o no, es cierto que la crítica de Gutiérrez a la privatización moderna de lo religioso tiene importantes consecuencias a nivel teórico. La visión más clara al respecto la provee José Casanova:

“No resulta relevante si una iglesia en concreto toma partido por la izquierda o por la derecha en un asunto concreto, sino si permite que el asunto sea hecho público, es decir, abierto a la reflexión por medio del discurso racional. De otro modo, estamos en peligro de usar un doble rasero al acoger favorablemente el compromiso político católico a favor del desarme nuclear, al tiempo que atacamos el compromiso fundamentalista con la derecha como una injerencia peligrosa en el campo político que amenaza la separación entre Iglesia y Estado” (Casanova, 2006: 250).

Este iluminador y convincente párrafo nos lleva al núcleo esencial de este apartado: ¿qué pueden hacer las asociaciones religiosas y qué deben decir los discursos religiosos en contextos autoritarios, donde no hay autonomía posible de la esfera política? Casanova, mirando de cerca al catolicismo, esboza una respuesta:

“Desde Polonia hasta Chile y desde España a Filipinas, la Iglesia ha desempeñado un papel clave de mediación entre una sociedad civil que resurge y el Estado autoritario. Al denunciar la violación de los derechos civiles fundamentales al tiempo que propaga un discurso de reconciliación y paz, la Iglesia se ha creado un nuevo espacio social en el que las diversas clases e intereses sociales convergen e interactúan” (Casanova, 2006: 257-258).

Es decir, en contextos autoritarios la religión puede, efectivamente, constituirse en un espacio político de encuentro y protesta. Sin embargo, Casanova es lúcido al advertir los límites de tal actuación: “Una vez que la sociedad civil esté reconstituida, la Iglesia no puede seguir pretendiendo representar al pueblo o ser la voz de aquellos que no tienen voz. La voz de la Iglesia se convierte entonces en sólo una más de las muchas voces de la sociedad civil, teniendo que validar sus afirmaciones por medio del debate público racional y representar sus intereses por medio de reglas procesales democráticas” (Casanova, 2006: 256). Sin lugar a dudas, Casanova despeja profundas dudas teóricas. Sin embargo, queda la pregunta de cuándo es el momento histórico concreto donde se considera reconstituida la sociedad civil y qué consecuencias tendría tanto al interior de la Iglesia como en el resto de la sociedad civil emprender esta retirada.

El rol verdaderamente emancipador de la religión, para Casanova, está en que valide “la autonomía total de la sociedad civil y la de todos los actores políticos, incluso si esto supone que estos actores se emancipen del papel tutelar de la Iglesia” (Casanova, 2006: 258). Esta afirmación contradice (con razón) la propuesta de Díaz-Salazar de “construir una nueva laicidad, en la que las religiones puedan desarrollar un rol público emancipatorio” (Díaz-Salazar, 2007: 190). La crítica que hacíamos a Habermas y a Díaz-Salazar es refrendada indirectamente por la propuesta de Casanova: en un contexto de dictadura militar, la Iglesia puede posicionarse políticamente como espacio de rearticulación y protesta. Hay que aclarar y explicitar, una vez más, que este gesto implica, inevitablemente, asumir una postura política concreta, con todas las consecuencias teológicas del caso. El CP y la CCI eran organizaciones religiosas que se situaban desde lo evangélico-protestante.

No podemos, pues, ignorar esta condición. Sobre la compleja categorización de estos movimientos religiosos, Jean Pierre Bastian afirma que:

“[...] la mayoría de los intérpretes de esta realidad compleja usa un lenguaje descalificador del fenómeno. Ya sean las burocracias religiosas católicas, los periodistas de una prensa amarillista y los ideólogos de todo tipo, todos coinciden en usar el concepto de ‘secta’ para definir los movimientos religiosos que denuncian y acto seguido le añaden el adjetivo de protestante. Se puede incluso comprobar que estos fenómenos religiosos tan diversos y complejos se han clasificado con el término genérico de ‘protestantismo’, sin que tal concepto sea usado de manera analítica y crítica [...] Ahora bien, cualquier observador perspicaz podría convenir en que resulta atrevido reducir el conjunto de movimientos religiosos nuevos en América Latina al concepto de protestantismo, por la simple razón de que la mayoría no se llaman a sí mismos protestantes y menos reivindican una filiación con los movimientos de la reforma protestante” (Bastian, 1997: 19-20).

Compartimos plenamente la crítica de Bastian. Es por eso que, al contrario de él, hemos preferido usar la categoría “evangélicos” para referirnos a la pertenencia confesional tanto de los miembros del CP como de la CCI. Sin embargo, esta categoría resulta igual de escurridiza. Sánchez afirma que, para el caso peruano, “cuando se habla de la participación de los evangélicos en la vida política y en la sociedad civil de la nación se tiende a mencionarlos en general, sin señalar cuáles son las particulares características sociológicas de esos nuevos actores en el campo político peruano, asumiendo que se trata por igual de la participación política del complejo y diverso campo religioso evangélico” (Sánchez, 2007: 138). La validez del comentario de Sánchez se mantiene al trasladarlo al contexto nacional.

Uno de los teólogos más preocupados en definir la identidad de los evangélicos latinoamericanos, José Míguez Bonino, ha tenido el mismo desconcierto al respecto:

“En América Latina, ‘protestante’ y ‘evangélico’ (o ‘evangelista’) han sido sinónimos. Hace unos cuarenta años don Adam F. Sosa ponía en tela de juicio esa identificación y sostenía que nuestras iglesias eran en verdad ‘evangélicas’ y no protestantes. Mi reacción a esa tesis fue negativa y traté de demostrar la firme raíz protestante -‘herederos de la Reforma de Lutero y Calvino’- de las iglesias evangélicas latinoamericanas. Aún hoy lo sostengo, pero hay que admitir que, en el caso de la mayoría de nuestras iglesias, la herencia ha sido ‘re-monetizada’ en otras tierras y con otros moldes y que la ignorancia de esos procesos de mediación ha sido un grave obstáculo para que los evangélicos nos entendiésemos a nosotros mismos como protestantes” (Míguez Bonino, 1995: 7).

No concordamos con la propuesta de Míguez Bonino según la cual las iglesias evangélicas latinoamericanas se enraízan en la Reforma protestante. Creemos que esos “procesos de mediación” no son sólo resultado de la importación del Evangelio desde tierras europeas o norteamericanas, sino también de una producción autóctona –estrictamente

latinoamericana- del mismo. Asimismo, afirmamos que hay iglesias evangélicas –como la luterana, la presbiteriana y la anglicana- que recogen, en sus declaraciones doctrinales, los principios fundamentales de la fe reformada. Como dice Bastian: “No cabe duda de que cierto número de movimientos religiosos latinoamericanos tienen evidente relación con los protestantismos foráneos o se definen como tales. Sin embargo, para la mayoría de los nuevos movimientos religiosos designados con la categoría de ‘pentecostalismos latinoamericanos’, este lazo no está comprobado, en la medida en que otras tradiciones religiosas, chamánicas por ejemplo, coexisten en ellos sin dificultad alguna” (Bastian, 1997: 22-23). Así las cosas, la categoría “evangélicos” es operativa en tanto la amplia gama de las iglesias que estudiaremos a continuación (desde luteranos a pentecostales, pasando por bautistas, metodistas y anglicanos) se definen a sí mismas como tales, más allá de sus profundas diferencias de origen, organizaciones, litúrgicas y doctrinales.

Hay algunos aspectos esenciales que debemos considerar para un correcto análisis de la vinculación de los evangélicos y la política. Estudiando a la derecha cristiana norteamericana, Gilles Kepel nos da algunas luces que, sin lugar a dudas, serán útiles para nuestra investigación: “El renacimiento político del evangelismo americano desde la segunda mitad de los años setenta es un fenómeno de varias dimensiones: si indudablemente señala un giro teológico, también expresa proyectos socioculturales correspondientes a un nuevo tipo de inserción de los evangélicos en la sociedad global” (Kepel, 2005: 173). Y más tarde: “Esta mutación teológica hacia la política es paralela a ciertas transformaciones sociales que vive la población evangélica” (Kepel, 2005: 176). Es decir, hay transformaciones sociales que viven los evangélicos, en Chile, que dan pistas para comprender la transformación política que éstos desarrollaron. Las condiciones estructurales que han incentivado la mutación religiosa han sido analizadas con calidad y profundidad (Lalive D’Epinay, 1969; Bastian, 1994; Parker, 1996). Sin embargo, el estudio del “giro teológico” o “mutación teológica” de los cuales habla Kepel ha sido relegado, creemos, por una supuesta incapacidad metodológica de analizarlos. Esta perspectiva, junto al análisis de las trayectorias institucionales y prácticas públicas del CP y de la CCI entre 1974 y 1986, será desarrollada en el presente trabajo.

No podemos olvidar, pues, que las asociaciones evangélicas aquí estudiadas son, ante todo, asociaciones religiosas. Conviene de manera perfecta para nuestra investigación la afirmación de Daniele Hervieu-Léger, según la cual lo específicamente religioso estaría dado por una “particular modalidad del creer que apela a la autoridad legitimadora de la tradición” (Hervieu-Léger, 2005: 139). A su vez, la tradición es entendida como el “conjunto de las representaciones, imágenes, saberes teóricos y prácticos, comportamientos, actitudes, etc., que un grupo o una sociedad acepta en nombre de la continuidad necesaria entre el pasado y el presente” (Hervieu-Léger, 2005: 145). Es precisamente este conjunto de “representaciones, imágenes, saberes teóricos y prácticos, comportamientos y actitudes” los que se hacen presentes en el posicionamiento político de los evangélicos durante la dictadura militar. La reinterpretación que realizan de sus fuentes de autoridad

(la Biblia y, en menor medida, la tradición) debe, por tanto, ser analizada en paralelo al estudio de sus trayectorias institucionales y prácticas públicas. Hay que recordar, como bien afirmó Michael Lowy sobre la Teología de la Liberación, que el discurso teológico “no es un discurso social y político sino, sobre todo, una reflexión religiosa y espiritual” (Lowy, 1999: 49).

El Consejo de Pastores y la Confraternidad Cristiana de Iglesias: Génesis y trayectorias.

El Consejo de Pastores: génesis y trayectoria.

En la edición de noviembre de 1975, la revista *El Estandarte de la Verdad* señalaba que el Consejo de Pastores “está formado por los Obispos y pastores Jefes de Iglesias a nivel nacional. No es un cuerpo jurídico o concilio. Esto es evidente, ya que no tiene cabeza representativa. Sólo se nombra un moderador diferente para cada sesión y un secretario para que tome las notas. En sí es una Asamblea Consultiva, reguladora de la Opinión de la Iglesia Evangélica Chilena”³³. Para el sociólogo Humberto Lagos (adherente a la corriente evangélica representada por la Confraternidad Cristiana de Iglesias), “este organismo de iglesias procura, en definitiva, coordinar todas las actividades posibles para contribuir a crear una buena imagen del Gobierno Militar. Así lo tenemos en la organización de los Te Deum evangélicos, concurriendo a los actos oficiales de Gobierno como aquél en que se estableció la seguridad nacional como fórmula ideológica, etc. (...) Entre sus propósitos está obtener la hegemonía en la conducción de las iglesias evangélicas chilenas, para ello usa el singular al hablar de ‘la iglesia evangélica chilena’ autoatribuyéndose su representación. Cuando ve amenazados sus propósitos recurre a diversos métodos para librarse de sus ‘rivales religiosos’” (Lagos, 1978: 124-125). Lagos da cuenta de un acto oficial al que acude el Consejo de Pastores: la promulgación de la Ley de Seguridad Nacional. En los años más álgidos de la represión militar contra las organizaciones más emblemáticas del polo revolucionario de la izquierda nacional (el Movimiento de Izquierda Revolucionaria, el Partido Socialista y el Partido Comunista) (Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación, 2007), el Consejo de Pastores –aún no constituido oficialmente- asiste a la promulgación de la Ley de Seguridad Nacional en abril de 1975. Este hecho es interpretado del siguiente modo por este sector del mundo evangélico: “Uno de los hechos de mayor jerarquía registrado en demostración de esta apertura gubernamental hacia la iglesia evangélica fue la invitación a los jefes evangélicos para participar de la ceremonia en que se promulgó la ley sobre Seguridad Nacional, el 30 de abril de 1975. Este acto fue de alto nivel, en uno de los salones privados que para este afecto dispone el Gobierno en el Edificio Diego Portales. Allí fueron invitados los diplomáticos de diferentes nacionalidades, el presidente de la Corte Suprema y los ministros de Estado, asesores del Gobierno y un representante del clero romano chileno y los jefes evangélicos en número de diez”³⁴.

33 “Consejo de Pastores de Chile. Qué es y quiénes lo conforman”. *Estandarte de la Verdad*, noviembre de 1975.

34 *Estandarte de la Verdad*, agosto de 1975, p. 19.

La interpretación más difundida emanada desde las ciencias sociales respecto al surgimiento del Consejo de Pastores la proveyó el mismo Lagos: “El contexto de estas producciones discursivas [declaraciones del Consejo de Pastores en formación] se ubica en los momentos en que la Iglesia Católica radicaliza sus acciones críticas del gobierno militar, vía pastoral de los derechos humanos, y en la coyuntura histórica que obliga a la dictadura a buscar una legitimación religiosa supletoria (entre las minorías evangélico-protestantes) para responder al catolicismo jerárquico” (Lagos, 1988: 114). La tesis de la “legitimación supletoria” ha sido aceptada, con razón, por diversos investigadores del mundo evangélico y religioso en general (Bastian, 1994; Parker, 1996; Prien, 1985). Complementando la tesis de Lagos –y en un tono coincidente con el perfil de este trabajo– Evguenia Fediakova reconoce elementos específicamente religiosos que explicarían el surgimiento del Consejo de Pastores. Así, sostiene que:

“la ‘revolución silenciosa’ provocada por las reformas neoliberales en todas las esferas de la sociedad chilena, también tuvo importantes y complejas consecuencias para la evolución del mundo evangélico pentecostal. La creciente individualización de la sociedad, el rompimiento de relaciones políticas y societales tradicionales, la introducción de valores de competitividad, eficacia y el éxito de acuerdo a los esfuerzos emprendidos han producido cierta afinidad entre la ideología neoliberal y el enfoque individualista que hacía la doctrina pentecostal a la problemática de salvación y la liberación del pecado” (Fediakova, 2002: 36).

Sin embargo, es clara al afirmar que “este sector evangélico mantuvo contactos con el gobierno no por afinidad política con los autores del golpe, sino que en busca de consolidación de su poder religioso” (Fediakova, 2004: 260). Esta “consolidación del poder religioso” se hizo necesaria por una tercera razón: el permanente sentimiento de inferioridad evangélica (y, particularmente, pentecostal) frente al actor principal del campo religioso nacional: la Iglesia Católica. Este sentimiento es, para el teólogo Juan Sepúlveda, uno de los catalizadores del posicionamiento político del Consejo, al menos en sus primeros cuatro años de funcionamiento. Desde su punto de vista, “en términos de comportamiento social y de relación con la sociedad, esta conciencia de ser minoría marginada se ha traducido en lo que se podría llamar una *demanda de reconocimiento social*, demanda en la que el principal interlocutor ha sido el *Estado* (como fuente principal de reconocimiento), y el oponente real o simbólico la *Iglesia Católica*” (Sepúlveda, 1999: 133-134). Asimismo, reconoce la existencia de una tensión específicamente bíblica-teológica en el seno del mundo evangélico chileno. Sepúlveda le asigna el nombre de “tensión ecuménico-fundamentalista” a esta oposición relativa de dos formas de concebir el Evangelio y la acción de la Iglesia en el mundo. En este espacio tensionado, el Consejo de Pastores representaría a la tendencia fundamentalista, “generalmente asociada a actitudes conservadoras en lo social y en lo teológico (...) y explícitamente anticomunista” (Sepúlveda, 1999: 134). Esta tensión fue relevante, además, “por las relaciones de ambas tendencias con organismos a nivel mundial” (Sepúlveda, 1999: 146).

Sin lugar a dudas, la más importante de las actividades públicas desplegadas por el Consejo de Pastores fue la creación del Te Deum evangélico en la Catedral de Jotabeche. El análisis de esta ceremonia es vital para los propósitos de esta investigación, pues en ella vemos con mayor claridad la imbricación político-religiosa que nos interesa explorar, los recursos argumentativos empleados por el Consejo de Pastores para legitimar religiosamente su posición política y los matices que, conforme pasa el tiempo, se hacen evidentes.

Los Te Deum evangélicos: de la lealtad irrestricta a la predicación conversionista.

El primer Te Deum evangélico se realiza el 14 de septiembre de 1975, sólo dos meses después de la creación del Consejo de Pastores y a menos de un año de inaugurada la Catedral Evangélica de Jotabeche. La invocación inicial es realizada por el pastor presbiteriano Pedro Puentes, quien también había leído la Introducción a la Declaración de apoyo al Gobierno en el acto del Edificio Diego Portales a fines de 1974. Sin embargo, “el aspecto fundamental de la ceremonia se centró en el sermón del culto de Acción de Gracias a cargo del pastor Francisco Anabalón de la Iglesia Pentecostal Evangélica”³⁵. En el desarrollo del sermón, Anabalón sostuvo:

“Demos gracias a Dios por nuestros gobernantes, hombres idóneos, formados en la mejor escuela del patriotismo y de profunda inspiración cristiana. Oremos para que bajo su conducción el Estado sea ‘servidor de justicia para el bien común’ (Romanos 13) y no ‘la bestia apocalíptica del poder’ (Apocalipsis 13). Demos gracias a Dios por la firme resolución de nuestros gobernantes para dirigir los destinos de nuestra nación hacia la tan ansiada prosperidad, pero por el camino de la dignidad. Demos gracias a Dios por el futuro. Podemos mirar hacia el futuro con fe, confiando en Dios (...) Pedimos al Altísimo, quien es el Rey de Reyes y Señor de Señores, que fortalezca y dirija a su siervo Augusto, Jefe del Estado, a los miembros de la Honorable Junta de Gobierno y a todos sus colaboradores”³⁶.

La figura del obispo Anabalón –recientemente fallecido- es, sin duda, una clave interpretativa del actuar del Consejo de Pastores, del cual sería su líder incuestionable hasta bien entrada la década de los 90. En una investigación cuyo propósito es recoger los testimonios de diversos líderes pentecostales nacionales, Francisco Anabalón señala que el Te Deum “es un culto de acción de gracias (...) una liturgia de tipo pentecostal definitivamente, que jamás tuvo la intención política del lado evangélico (...) No es

35 “El Presidente asistió a solemne Te Deum evangélico por la patria”. Diario La Tercera, Santiago, 15 de septiembre de 1975. Es necesario hacer una corrección: Francisco Anabalón es pastor de la Iglesia Pentecostal Apostólica, no de la Iglesia Pentecostal Evangélica.

36 “En la medida que seamos mejores, Chile será mejor”. Diario La Tercera, Santiago, jueves 18 de septiembre de 1975, p. 27.

casualidad que en cada uno de estos servicios (...) lo primero que se dice es: 'Este es un culto de acción de gracias a nuestro Dios, este es un servicio espiritual para la honra y la gloria del Señor' y lo último que se dice es un cliché pentecostal, es una frase sacramental pentecostal: 'Toda la honra y la gloria al que vive y reina para siempre'" (Palma, 1988: 144). Consecuente con su interpretación del Te Deum en tanto hecho particular, Anabalón sostiene que, en general,

"la iglesia hace bien cuando está al margen de la actividad político-partidista. La iglesia como organismo sobrenatural, de origen divino, tiene una tarea que le ha sido asignada en la Escritura; por ejemplo a mí me incomoda mucho esta cosa de la Teología de la Liberación, yo veo ahí un intento desesperado por tratar de revestir de cierta autoridad bíblica a una postura política (...) Los partidos evangélicos, los cristianos en política, yo no veo dónde ha resultado" (Palma, 1988: 137).

Respecto a un nudo clave en esta investigación, confiesa que "en la relación intereclesialística yo no soy ecuménico y confieso mi pecado, soy anticlerical, soy anticatólico (...) Yo no le creo a Roma, conozco la historia de Chile y sé lo que siempre fue la Iglesia Católica" (Palma, 1988: 141-142), así como también "que lo más sensible es el ecumenismo y el compromiso sociopolítico, me parece que es lo más fuerte, lo que produce más distanciamiento, más recelo, más sospecha. A mí me da la impresión que (...) a nosotros nos ven como gente retrógrada, gente ultraderechista, esbirros de Pinochet" (Palma, 1988: 154). Como vemos, la comprensión que el obispo Anabalón tiene sobre los Te Deum en particular y sobre la acción de la Iglesia en la sociedad en general dan cuenta de ciertos núcleos a partir de los cuales el Consejo de Pastores estructuró sus posiciones políticas: la comprensión de la Iglesia como organismo sobrenatural cuyo objetivo principal es la conversión de las almas; un antiecumenismo declarado, fundado en la discriminación histórica hacia el pueblo evangélico en general y pentecostal en particular, y una manifiesta supremacía de lo espiritual frente a lo terrenal.

El segundo Te Deum se realiza el 9 de septiembre de 1976 al cual, nuevamente, asiste el General Pinochet: "La visita del Jefe de Estado, por segunda vez consecutiva a un servicio de Acción de Gracias de las Iglesias Evangélicas de Chile, está señalando que al iniciarse la Semana en que la Patria celebra un nuevo aniversario de su Independencia, se ha considerado en forma oficial en el programa de esta celebración al culto de adoración a Dios realizado por los evangélicos, lo cual llena de satisfacción al pueblo evangélico chileno que, por primera vez en su historia en nuestro país, goza del respaldo de las autoridades nacionales, a las que debe lealtad y respeto, conforme a la Palabra de Dios"³⁷. El Obispo de la Unión Metodista Pentecostal, Carlos San Martín, en nombre del Consejo de Pastores, expresó en esa oportunidad:

37 "Culto de acción de gracias dará comienzo a celebración del aniversario de la Patria". Diario La Tercera, Santiago, 9 de septiembre de 1976.

“Se nos pregunta sobre la propiedad y hasta la legitimidad de este acto, y eso, porque de acuerdo a las Sagradas Escrituras, nos dicen: *nuestra verdadera ciudadanía está en los cielos* (Filipenses 3: 20). Parece ignorarse el hecho que las Escrituras también nos recuerden las obligaciones que tenemos respecto al orden temporal (Romanos 13:1-5). No es una inconsecuencia para quienes creemos en el principio de la separación de la Iglesia y el Estado, sentir y expresar la más profunda satisfacción por la presencia en esta Casa del Señor de los gobernantes de nuestra nación. En una actitud de respeto mutuo, nos encontramos una vez más en este mes de la libertad, gobernantes y gobernados, dando gracias al Altísimo. Sin intromisiones ni interferencias en nuestros respectivos campos de acción. Nuestra presencia junto a las autoridades de nuestro país, no es retribución ni solicitud de prebenda alguna, ni es la nuestra una actitud de adulo, producto del cálculo oportunista. Es más bien cumplimiento de lo que creemos que es parte de nuestra responsabilidad como cristianos (como Iglesia) y que vemos tipificada en los profetas del Antiguo Testamento, que estando junto a los reyes, tenían para ellos palabras de inspiración en la hora oportuna, y asimismo, palabras de amonestación y juicio, llamando a la meditación y rectificación cuando era necesario. Nos reunimos esta mañana para dar gracias al Señor por la libertad”³⁸.

El Obispo de la Iglesia Metodista Pentecostal Mamerto Mancilla, en la homilía leída en ocasión del Te Deum, finaliza del siguiente modo: “Todo nuestro intelecto, todos nuestros avances científicos, todos nuestros planes y programas han sido incapaces de conseguirnos paz ni solucionar nuestros problemas. Cada día el mundo va de mal en peor. Levantemos, pues, nuestra vista al Señor Jesucristo y confesemos que sólo con su ayuda podremos salir del hoyo que nosotros mismos hemos cavado. Confesemos que nada podemos hacer sin él”³⁹. En esta homilía vemos un aspecto que, conforme pasan los años, aparecerá con más fuerza en el desarrollo de los Te Deum: el cuestionamiento radical al estado del mundo y, frente a ello, la esperanza (actual y futura) que representa Jesucristo. Sin lugar a dudas, la visión política del Consejo de Pastores está permeada por esta certidumbre. Sólo penetrando en ella podremos comprender las opciones tomadas en el complejo panorama político-religioso del momento.

En diciembre del mismo año, cuando algunas voces evangélicas comenzaban a cuestionar al Consejo de Pastores, este organismo envía una carta a Augusto Pinochet con el propósito de convertirse en el único vehículo de expresión del mundo evangélico:

“Somos (...) contrarios a la politización de la Iglesia y a la clericalización de la política. Rechazamos además, terminantemente, la utilización de la Iglesia por elementos políticos y minorías ideológicas enquistadas en ella, que quieren vender su ideología en envoltura de teología. Son ellos los falsos apóstoles que nos habla la Biblia (Mateo 7.15), que se presentan

38 “Rogamos a Dios conceda fortaleza y dirección a nuestros gobernantes”. Diario La Tercera, Santiago, 16 de septiembre de 1976.

39 “Miles de pañuelos blancos saludaron al Presidente en Te Deum evangélico”. Diario La Tercera, Santiago, 16 de septiembre de 1976, p. 35.

en piel de ovejas pero caen sobre la grey como lobos rapaces. Rechazamos también la violencia, el terrorismo y el caos que pretenden implantar grupos conocidos, ya que estos son obra de Satanás engendrados en el odio. Sabemos que sólo dentro del orden es posible desarrollar una sociedad sana (Romanos 13.3-4) (...) De esta clara posición nuestra, damos fe los Jefes y Representantes oficiales de la Iglesia Evangélica Chilena que suscriben y solicitan al Supremo Gobierno el reconocimiento de este Consejo y de su Comité Ejecutivo como portavoz oficial de la Iglesia Evangélica de Chile" (Lagos, 1977: 65-66).

1977 es un año clave para el Consejo de Pastores. Después de este año, tanto la adhesión irrestricta manifestada por ellos hacia el régimen comienza a perder intensidad. Desde el punto de vista del régimen, comienzan a disminuir las manifestaciones de predilección hacia estas iglesias (señal de ello es la desaparición, a principios de 1978, del *Servicio Informativo de las Iglesias Evangélicas* –más conocido como "Página Evangélica"- que aparecía todos los jueves en el diario La Tercera). Una de las medidas más resistidas por el resto del espectro evangélico nacional es la creación de un carnet para los pastores adscritos al Consejo de Pastores gracias al cual se obtendría atención preferencial en todos los servicios públicos. Hermes Canales, secretario ejecutivo del organismo, sostiene que "el Consejo de Pastores hace un llamado a todas las Iglesias, sin discriminación, para que soliciten su ingreso a él, ya que esta organización pretende ser el portavoz oficial de la Iglesia Evangélica chilena en nuestro país"⁴⁰. Meses más tarde se repite la misma intención, esta vez con el motivo de la inclusión de nuevas iglesias al Consejo de Pastores: "En reciente sesión, la asamblea en pleno del Consejo de Pastores recibió oficialmente a las nuevas iglesias y organizaciones que han sido aceptadas como miembros activos de este organismo por cumplir con los requisitos correspondientes (...) Se confirma de esta forma al Consejo como el más importante representativo del pueblo evangélico de nuestro país. La voz del Consejo de Pastores de Chile se hace oír en las altas esferas en todo lo concerniente a la labor evangelizadora, que la Iglesia Evangélica Chilena está realizando en el nombre de Nuestro Señor Jesucristo"⁴¹.

En ocasión del tercer Te Deum, Hermes Canales vuelve sobre uno de los tópicos recurrentes del Consejo de Pastores: la conjunción entre la primacía de lo espiritual y la obediencia a la autoridad:

"La Iglesia Evangélica Chilena no olvida que su labor es preocuparse de la salvación de las almas. Pero también debemos fidelidad al poder temporal. Hoy, en esta casa de Dios, frente a nuestro emblema nacional, estamos para dar gracias a Dios por la patria libre que nos ha dado y por los gobernantes aquí presentes, que con su ayuda harán de ella una gran nación..."⁴².

40 "Intensa actividad ha desplegado el Consejo de Pastores de Chile". Diario La Tercera, Santiago, 10 de febrero de 1977.

41 "Nuevas iglesias en el Consejo de Pastores". Diario La Tercera, Santiago, 30 de junio de 1977.

42 "Quince mil asistentes a Te Deum evangélico". Diario La Tercera, Santiago, 18 de septiembre de 1977.

En la tercera versión de esta ceremonia el sermón estuvo nuevamente a cargo del pastor Francisco Anabalón. En él, Anabalón señaló: “[...] estamos aquí reunidos por la voluntad del Señor y no como consecuencia de manipulaciones humanas [...] De triste memoria para nosotros fue la falsa y gratuita imputación que se nos hizo de que la institución de este culto evangélico de Acción de Gracias y su realización habrían sido el producto de maniobras en las que estaríamos siendo usados con oscuros propósitos. Fue la misma ocasión en que se afirmó que nuestra alegría por la presencia de nuestros gobernantes en este templo sería una demostración de resentimiento social”⁴³. Sin embargo, “a pesar de lo anunciado, este Te Deum Evangélico no fue televisado al país, lo que, igual, pasó con el Te Deum Ecuménico celebrado el día 18 de septiembre en la catedral de la iglesia Católica con la participación de la Junta de Gobierno y de pastores y líderes de diversas iglesias protestantes, Ortodoxa y el Rabinato de Chile. Esta situación provocó extrañeza en todos los sectores nacionales” (Lagos, 1978: 76).

Como relatábamos anteriormente, 1978 señala un sutil quiebre. Señal de ello fue el carácter del mensaje central del Te Deum a cargo del pastor Julio Latonyi, uno de los líderes de la Iglesia Luterana de Chile, escindida en 1974 de la Iglesia Luterana presidida en esos momentos por el obispo Helmut Frenz (Frenz, 2007; Lenski, 2011). Hablando sobre la autoridad, Latonyi sostiene que “[...] los que somos tan justos, según nuestra propia opinión y sin embargo tan ciegos, necesitamos tener, a lo menos una vez en la vida, un encuentro con la autoridad de Dios, para que seamos quebrantados hasta el sometimiento y comenzaremos así a aprender la obediencia a su autoridad. Sólo la autoridad divina es absoluta. Toda autoridad humana procede de Dios y por lo tanto es relativa”⁴⁴. Esta última frase matiza los tonos de adhesión de los primeros años del Te Deum, insinuando la posibilidad de que la autoridad de Pinochet fuese relativa, temporal y perezca.

Ya hacia 1984, el mensaje del Te Deum había cambiado significativamente de tono. Atrás habían quedado las lealtades irrestrictas al régimen. Éstas habían dado paso a una predicación que reflejaba los motivos clásicos de la teología evangélica clásica. Así, el Rev. Álvaro Yáñez, de la Iglesia Asociación Cristiana Pentecostal, afirma en nombre del Consejo de Pastores: “siguiendo la dirección del Espíritu Santo y obedeciendo a las enseñanzas de la Biblia, las Iglesias Evangélicas continuaremos imperturbables en nuestra labor evangelizadora. En humildad afirmamos que seguirá siendo éste nuestro mayor y mejor aporte en la gran tarea de hacer de Chile una sociedad justa, fraterna y solidaria. Los hombres hacen leyes nuevas, estructuras nuevas, se dan nuevas organizaciones, pero sólo Cristo hace al hombre nuevo. Oportuno es reiterar aquí la síntesis de nuestro mensaje (sic) es el siguiente: ‘El hombre es un ser creado por Dios,

43 “Chile se recupera, pero aún está convaleciente”. Diario La Tercera, domingo 18 de septiembre de 1977, p. 3.

44 “Emotiva Acción de Gracias por Independencia de Chile”. Diario La Tercera, lunes 18 de septiembre de 1978, p. 2.

que ha caído y que puede ser reivindicado”⁴⁵. Luego pasa a describir los puntos centrales de la teología evangélica más clásica (el amor de Dios, el sacrificio expiatorio de Cristo, la necesidad de fe y arrepentimiento de parte del pecador). Sin embargo, permanece la tensión con el sector más progresista del mundo evangélico: “Hay quienes califican de estrecho individualismo nuestro énfasis personal en la predicación, e incluso, hay quienes censuran lo que consideran un descuido u omisión culpable, ante lo que llaman ‘pecados sociales’, ‘estructuras injustas pecaminosas’. Dicho esto sin eufemismo, hay quienes quieren vernos envueltos (como Iglesia) en la contienda de lo contingente, asumiendo una postura partidista”⁴⁶.

En un número especial de 1990 del órgano oficial de la Iglesia Metodista Pentecostal, *La Voz Pentecostal*, se recuerda la realización de los Te Deum como uno de los hitos más importantes en la historia de la Iglesia, considerando que, desde su punto de vista,

“es el cumplimiento de una antigua profecía que el Señor nos entregara por labios de aquel gran Siervo de Dios que fuera nuestro amado Obispo y Pastor, Rvdo. Manuel Umaña Salinas, quien duerme en el Señor. Hace casi 50 años, en el Templo de Jotabeche, hoy Catedral Evangélica, el Señor lo usó para decir: ‘Y aquí en este lugar tendremos una Catedral y tendrá salida para las cuatro calles. Aquí se harán Servicios de Acción de Gracias, igual que en la otra Catedral y vendrá el Presidente de la República con sus Ministros y Embajadores. Y las calles se llenarán de automóviles’”⁴⁷.

Esta controvertida ceremonia (que hasta el día de hoy sigue generando polémicas) es concebida, por muchos fieles de las Iglesias miembros del Consejo de Pastores, como el cumplimiento de una profecía, como la definitiva valoración social del pueblo pentecostal. Esta dimensión interna del pentecostalismo nacional –expresada en las fuertes manifestaciones de admiración a Pinochet- debe ser comprendida a la hora de analizar su comportamiento político. Vimos cómo su cosmovisión, el empleo de la Escritura como su fuente de autoridad, en suma, su *teología* y su *situación social* permitieron toda la serie de declaraciones y acciones ya señaladas.

45 Servicio de Acción de Gracias. Consejo de Pastores de Chile. Domingo 16 de septiembre de 1984. En carpeta “Iglesias evangélicas” del Archivo de la Vicaría de la Solidaridad, s/e, p. 3.

46 *Ibíd.*, p. 4.

47 Servicios de Acción de Gracias o Tedéum evangélicos por la Patria. *La Voz Pentecostal*, edición especial, diciembre de 1990, n° 23, p. 44.

Hacia la Confraternidad Cristiana de Iglesias

El 5 de septiembre de 1975, once pastores evangélicos publican una Declaración en el diario El Mercurio, en la cual invalidan la representación exclusiva del mundo evangélico que el Consejo de Pastores se estaba atribuyendo. Sostienen que “por informaciones de prensa hemos sido impuestos de que un grupo de pastores evangélicos a nombre de las Iglesias Evangélicas de Chile ha invitado a autoridades nacionales para que participen en un ‘Te Deum Evangélico’. Nos sorprende este hecho ya que el amplio sector de iglesias evangélicas que representamos no ha tenido ni información ni acción a este respecto. Los signatarios de esta carta no hemos autorizado a ningún grupo de pastores para que asuma nuestra representación”⁴⁸.

Meses antes de aquella Declaración, el 26 de noviembre de 1974, se fundaba la Asociación de Iglesias Evangélicas de Chile (AIECH). Según el Acta de su constitución, “después de un año de deliberaciones entre los representantes de las principales denominaciones que actúan en Chile, como son las Iglesias Metodista, Bautista, Presbiteriana, Luterana, Anglicana, Centro Protestante y diferentes Misiones Pentecostales, constituye así, en este momento, el Organismo más fuerte y representativo del campo evangélico y protestante del país” (Lagos, 1977: 40). La AIECH nace con el claro propósito de resguardar las libertades jurídicas de las iglesias evangélicas que se veían amenazadas con la actuación del Consejo de Pastores. No está entre sus objetivos constituirse en el referente evangélico de oposición a la dictadura militar. Los actores evangélicos que se opusieron a la dictadura militar durante la década de los 70 se plegaron al Comité Pro Paz y, luego de su prohibición, a la Vicaría de la Solidaridad (Lira, 2003). El obstáculo de la AIECH no era, pues, la adscripción política del Consejo de Pastores, sino su intento sistemático de atribuirse la representación exclusiva del mundo evangélico y, con ello, obtener prebendas de diversa índole.

Para Manuel Ossa,

“la AIECH como organismo no asumió un papel muy claro de defensa de los derechos humanos ni enfrentó al gobierno militar. Se limitó a defenderse de la agresividad del Consejo de Pastores, a reclamar por el trato discriminatorio a que se veían sometidas las iglesias que no pertenecían al Consejo de Pastores (pues se les exigía presentación del carnet de este Consejo para participar en ciertos actos públicos), defendiendo así la

48 A los cristianos evangélicos chilenos. El Mercurio, 5 de septiembre de 1975. Firman esta Declaración los siguientes pastores: Coronel Rubén Nuesch (Ejército de Salvación); Obispo Juan Vásquez (Iglesia Metodista); Obispo Helmut Frenz (Iglesia Evangélica Luterana de Chile); Obispo Francisco León Garay (Misión Evangélica Metodista Pentecostal); Obispo Mamerto Mancilla (Iglesia Metodista Pentecostal); Obispo Víctor Labbé (Unión de Misiones Pentecostales Libres); Pastor Alfredo Ramírez (Iglesia Metodista Pentecostal); Pastor Edgardo Toro (Iglesia Wesleyana); Pastor Gabriel Almazán (Iglesia Presbiteriana, Sínodo en Renovación); Pastor Samuel Jensen (Centro Protestante); Pastor Narciso Sepúlveda (Misión Iglesia Pentecostal).

libertad religiosa de las iglesias evangélicas no alineadas con el régimen. A la distancia, es explicable que una institución con un perfil tan débil fuera declinando, hasta desaparecer en 1980” (Ossa, 1999: 21).

En las vísperas del plebiscito de 1980, el obispo Víctor Labbé, presidente de la AIECH, afirma que “nuestra Asociación enfatiza la concepción cristiana que sustentamos libremente y de acuerdo a ella no podemos coincidir con ideologías extranjerizantes y ateas que se esfuerzan para sumirnos en un retroceso negativo que ya experimentamos dolorosamente”⁴⁹. Las declaraciones del Obispo Labbé fueron firmemente resistidas por algunas Iglesias miembros de la AIECH. Dada la trayectoria más bien defensiva de esta organización y la necesidad urgente de construir un referente evangélico que pudiese afrontar las nuevas circunstancias sociales y políticas del país (altas tasas de desempleo, crisis económica, inicios de protestas públicas y masivas contra el régimen), algunas Iglesias miembros de AIECH constituyen, hacia 1982, la Confraternidad Cristiana de Iglesias.

La Confraternidad: génesis y trayectoria

El 19 de abril de 1983, el noticiero “60 minutos” informa que dos terroristas han muerto en un enfrentamiento armado. Afirma que ambos han ingresado al país gracias a dos organizaciones “de fachada”, entre las cuales se cuenta al Consejo Mundial de Iglesias. Algunos líderes de Iglesias miembros de la Confraternidad (en formación) envían una Declaración pública en la cual sostienen que “tales afirmaciones del Canal Nacional de T.V. son de una falsedad absoluta”⁵⁰, puesto que “el Consejo Mundial de Iglesias es un organismo eclesiástico que reúne a 400 millones de Cristianos de casi todos los países del mundo (...) El Consejo Mundial de Iglesias se ha preocupado fundamentalmente, desde su creación en 1948, de apoyar a las Iglesias en los campos de Evangelización, Culto y Servicio. También en la defensa de la dignidad humana, donde quiera se encuentre amagada, cualquiera sea la circunstancia social o política”⁵¹. Asimismo, reafirman su “vocación y voluntad de seguir trabajando en pro de un testimonio cristiano ecuménico que se expresa, tanto en la participación común en el culto y la adoración a Dios como en el ministerio del servicio concreto a nuestro prójimo que sufre, en quien vemos la manifestación del Cristo sufriente: *Lo que hicisteis a uno de mis hermanos más pequeños a mí lo hicisteis* (Mateo 25, 40) (...) Reafirmamos, sobre todo, nuestra fidelidad y obediencia

49 No podemos coincidir con ideologías extranjerizantes, s/f. s/e. Algunas de las fuentes que se emplearán en este apartado fueron encontradas en el Archivo del Centro Ecuménico Diego de Medellín sin ninguna clasificación y orden. Copias de cada una de ellas están en manos del autor de esta investigación.

50 “A los cristianos y a la opinión pública general”, s/f, probablemente de septiembre de 1983. Este documento es propiedad de Juan Sepúlveda G.

51 Ídem.

al único Señor de la Vida y de la Historia, nuestro Señor Jesucristo, cuya vida entregó en una cruz a fin de que todos los hombres tengan la oportunidad de una vida nueva y abundante”⁵².

Algunos meses más tarde, en agosto de 1983, dos denominaciones evangélicas realizan Declaraciones públicas en la prensa local⁵³. La declaración anglicana da cuenta de algunos puntos que luego retomaremos: “Jesucristo es el Señor de toda la Creación y está sentado a la diestra de Dios *por encima de todo poder, autoridad, dominio y señorío, y por encima de todo lo que existe, tanto en este mundo como en el venidero* (Ef. 1: 21) (...) El confesar a Jesucristo como Señor y Salvador implica que el creyente deberá preocuparse por todos los aspectos de la vida humana, tanto los personales como los sociales”⁵⁴. Las iglesias que, meses más tarde, constituirían formalmente la Confraternidad Cristiana de Iglesias, firman una Declaración, sumándose a las declaraciones metodista y anglicana. Ésta afirma que:

“condenamos la violencia ejercida contra las personas, que en el curso de los últimos meses ha cobrado un número superior a 40 víctimas civiles y militares entendiendo que la vida es el más preciado don de Dios, y que ante Él todo ser humano posee el mismo y alto valor (Salmo 100.3) (...) Como condición necesaria para que cese este clima de violencia, afirmamos la necesidad de que el país retorne lo más pronto posible a su tradición democrática, y que prime el respeto de los derechos humanos y civiles de personas y grupos sociales. Creemos que tal meta sólo puede lograrse sobre la base de un entendimiento entre los distintos sectores de la sociedad que ponga en el centro de todo la preocupación real por la situación de los sectores que más duramente han sufrido los efectos de la crisis que vive el país, y la búsqueda de una verdadera paz. Por las Escrituras y por la experiencia histórica sabemos que esa paz sólo puede lograrse sobre la base de la justicia: ‘Y el fruto de la justicia será la paz’”⁵⁵ (Isaías, 32. 17).

Sin embargo, es en abril de 1984 donde la Confraternidad realiza su primera Declaración pública oficial. En ella se expresan algunos puntos clave que iluminan la hipótesis que hemos señalado a lo largo de esta investigación: la fractura política del mundo evangélico nacional es reforzada por las visiones disímiles que ambos organismos tienen respecto al rol de la Iglesia en la sociedad.

52 Ídem.

53 “La Iglesia Metodista a la opinión pública”. Diario El Mercurio, 28 de agosto de 1983 y “La Iglesia Anglicana a la opinión pública”. El Mercurio, 1 de septiembre de 1983.

54 “La Iglesia Anglicana a la opinión pública”. Diario El Mercurio, 1 de septiembre de 1983.

55 Declaración pública, s/f, s/e. Esta Declaración está firmada por el pastor Narciso Sepúlveda, Misión Iglesia Pentecostal; obispo José Flores, Iglesia Comunión de los Hermanos; pastor Luis García, Iglesia Evangélica Presbiteriana; pastor Raimundo Valenzuela, Iglesia Metodista y el pastor Erasmo Farfán, representante del Servicio Evangélico para el Desarrollo (SEPADE).

Así, la Declaración señala que:

“somos iglesias preocupadas por trabajar en pro de la unidad de los cristianos, en obediencia a la oración de Jesús: *...que todos sean uno, para que el mundo crea* (Juan 17.21) (...) Entendemos que la misión evangelizadora de la Iglesia incluye tanto el anuncio verbal de la palabra de Dios, como también una profunda preocupación por todos los problemas que afectan la calidad de la vida humana de las personas y los pueblos (...) Propiciamos la búsqueda de un sistema económico más humano y más acorde con la justicia divina proclamada por nuestro Señor Jesucristo (Lucas 4.16-18) (...) Que el hombre fue creado a ‘imagen y semejanza’ de Dios significa que fue hecho con una enorme capacidad creadora para ponerla al servicio de la vida (Génesis 1.27-28) y con la libertad para desarrollarla junto a sus semejantes (...)”⁵⁶.

Asimismo, explicitan su visión de la “conversión” cristiana: “[...] la mayor verdad del evangelio es que Dios en Jesucristo, rehabilita al hombre como colaborador suyo y lo invita a participar plena y activamente en su Reino, que comienza a irrumpir en la historia con Jesucristo”⁵⁷. Así como el Consejo de Pastores destacaba la salvación individual del creyente, la Confraternidad insistía en la construcción de un Reino que no es exclusivamente espiritual. Como podemos ver, los planteamientos *políticos* de la Confraternidad tienen su punto de partida en ciertos fundamentos *religiosos* que le dan sentido y validez.

La agudización de las jornadas de protesta, el resurgimiento de la violencia política popular, la severidad de la crisis económica y la lenta resurrección de la sociedad civil fueron factores que motivaron a la Confraternidad a pronunciarse respecto a la contingencia nacional. Para Humberto Lagos, “se puede decir que esta organización nueva es continuadora de las líneas de acción de la desaparecida Asociación de Iglesias Evangélicas de Chile (AIECH), pero contribuyendo con mayor claridad a prácticas promotoras de trabajos de defensa de los derechos humanos, que la transforman, de hecho, en la otra propuesta evangélica chilena nítidamente referente contradictor de las posiciones asumidas por el oficialista Consejo de Pastores” (Lagos, 1988: 274). Complementando la propuesta de Lagos, Ossa descubre tres factores principales que incentivaron el surgimiento de la Confraternidad: la necesidad de una representación política evangélica alternativa a la representada por el Consejo de Pastores en esos momentos y desde la década anterior; la necesidad de que la Iglesia Católica tuviese un interlocutor válido desde la confesión evangélico-protestante y, por último, la maduración de las implicancias políticas de la fe (Ossa, 1999: 33). Esta maduración hace que Juan Sepúlveda denomine “tendencia profética” al sector de las iglesias evangélicas que trabajaron desde el golpe de Estado en instituciones como el Comité Pro-Paz, la Fundación de Ayuda Social de las Iglesias Cristianas, el Servicio

56 “A la opinión pública nacional. Declaración de la Confraternidad Cristiana de Iglesias”, del 16 de abril de 1984. *Evangelio y Sociedad* (1: 34-35), 1985. Con el nombre “Evangélicos. En el camino de la redemocratización”, esta declaración fue publicada en el boletín *Solidaridad*, núm. 176, mayo de 1984, p. 14.

57 Ídem

Evangélico para el Desarrollo y, desde el punto de vista de la formación teológica, la Comunidad Teológica Evangélica de Chile (Sepúlveda, 1999: 143).

Como anticipábamos anteriormente, la violencia política (estatal y popular) fue un fenómeno común del lustro 1983-1988. La investigación social ha concluido diferentes explicaciones al respecto (Garcés y De la Maza 1985, Salazar 1990, Tironi 1987). Lo incuestionable del panorama de violencia ochentero durante el período señalado son, lamentablemente, sus víctimas. En ese contexto, la Confraternidad Cristiana de Iglesias realizó Declaraciones públicas de apoyo a diversas víctimas de la represión militar.

En 1983, leyendo los Salmos en su casa de la población La Victoria, muere el misionero francés de la Orden de los Oblatos, André Jarlan Pourcel, de 44 años de edad. La revista jesuita *Mensaje* exponía del siguiente modo la crisis del país: “Al cumplirse once años de régimen militar, el país se tiñó una vez más de sangre: durante las protestas del 4, 5 y 11 de septiembre hubo al menos nueve muertos, centenares de heridos y detenidos, graves daños en los bienes públicos y privados. Todo esto indica que se sigue acelerando, peligrosamente, el proceso de desintegración nacional”⁵⁸. En este contexto de desintegración nacional, la Confraternidad envió una carta solidaria a la comunidad cristiana de La Victoria, en la que se señalaba que “las bienaventuranzas de Jesús cobran una plena actualidad ante los hechos que lamentamos, y nos desafían a todos los cristianos a elevar nuestras voces en un testimonio común y decidido de unidad ante la grave situación del país. Elevamos fervientemente nuestro clamor al Señor de la vida, para que en su infinito amor y misericordia proteja a su pueblo sufriente y nos abra nuevos caminos de justicia. Hacemos nuestras las palabras del salmista cuando clama: *¡Señor, haz que cambie de nuevo nuestra suerte, como cambia el desierto con las lluvias! Los que siembran con lágrimas, cosecharán con gritos de alegría. Aunque lloren mientras llevan el saco de semilla, volverán cantando de alegría, con manojos de trigo entre los brazos*”⁵⁹ (Salmo 126.5-6).

El 30 de marzo de 1985 amanecieron asesinados y degollados los militantes comunistas José Manuel Parada, Santiago Nattino y Manuel Guerrero. La gravedad del crimen y el reconocimiento social de José Manuel Parada (había trabajado en la Vicaría de la Solidaridad) hicieron que el Gobierno solicitara la designación de un ministro en visita, nombrándose a José Cánovas a cargo de la investigación (Huneus, 2001: 534-535). En ese marco, la Confraternidad sostuvo que “como parte del pueblo evangélico chileno, hacemos nuestro el sentimiento de estupor e indignación que embarga a la ciudadanía,

58 Las protestas, la violencia y el retorno a la democracia. Mensaje, vol. XXXIII, n° 333, octubre de 1984, p. 456.

59 Solidaridad de evangélicos. Solidaridad, núm. 185, septiembre de 1984. Esta carta, aparte de estar firmada por el Directorio de la Confraternidad, lleva la firma de Marta Palma, miembro del Comité Central del Consejo Mundial de Iglesias.

ante la evidencia de la participación de organismos policiales en el atroz asesinato de tres profesionales perpetrado en marzo último (...) La situación de Chile es grave. Para superarla no basta que le roguemos a Dios. El mismo está reclamando de los chilenos una profunda conversión. Así resuenan para nosotros las palabras del profeta Isaías: *Cuando ustedes levantan las manos para orar, yo aparto mis ojos de ustedes, y aunque hacen muchas oraciones, yo no las escucho. ¡Lávense, límpiense! ¡Aparten de mi vista sus maldades! ¡Dejen de hacer el mal! ¡Aprendan a hacer el bien, esfuércense en hacer lo que es justo, ayuden al oprimido, hagan justicia al huérfano, defiendan los derechos de la viuda!* (Isaías 1.14-17)⁶⁰. Un mes después, convocan a nuevas iglesias a sumarse a la Confraternidad, argumentando que “estamos viviendo tiempos de prueba, apocalípticos, en que se hace necesario, más que nunca, unirnos en ‘el mismo espíritu’ para tener compasión con los que sufren, y una voz profética y solidaria llena de verdadero amor ante todo lo que sucede en nuestra sociedad de la cual formamos parte, la que espera de nosotros una palabra de luz que ilumine las tinieblas en las que muchas veces caemos”⁶¹. Meses más tarde tendría su aparición pública la revista *Evangelio y Sociedad*, editada por el Servicio Evangélico para el Desarrollo (SEPADE), una ONG que nace a mediados de la década de los 70 bajo el alero institucional de la Misión Iglesia Pentecostal –una de las corporaciones fundadoras de la Confraternidad. *Evangelio y Sociedad* pretendía ser, en palabras de Juan Sepúlveda, “un espacio de reflexión, diálogo y comunicación entre pastores y líderes laicos preocupados por la problemática social de nuestro país, que apunte a ir construyendo, ladrillo a ladrillo, un perfil de ‘ética social evangélica’ que consiga estructurar una presencia positiva y propositiva de un importante sector de los evangélicos en el conjunto de nuestra sociedad”⁶². Dado que la Confraternidad no tenía un canal de información oficial, *Evangelio y Sociedad* incluía noticias, estudios e investigaciones asociadas a la red más socialmente comprometida (“profética”) del mundo evangélico chileno.

El 2 y 3 de julio de 1986, en las jornadas de protesta convocadas por la Asamblea de la Civilidad, “una patrulla de militares golpeó severamente a dos jóvenes, para proceder luego a quemarlos. Como consecuencia de esto, falleció uno de ellos, Rodrigo Rojas, y la otra persona, Carmen Gloria Quintana, quedó con gravísimas quemaduras” (Huneus, 2001: 537). Este gravísimo hecho –sumado a la inicial respuesta del régimen de no haber sido parte del crimen⁶³– motiva a la Confraternidad a realizar un “Llamado al pueblo evangélico de Chile”, en el cual convoca a una Campaña de oración por la Vida, la Paz y la

60 Declaración pública. *Evangelio y Sociedad* [2: 29], 1986. Esta Declaración está firmada por Gabriel Almazán Tapia, como Presidente y Juan Sepúlveda González, como Vice-presidente.

61 “A los Obispos, Presidentes y Pastores de las Iglesias Evangélicas”. Septiembre de 1985, s/e. Esta convocatoria es firmada por Juana Lillo como Secretaria y Gabriel Almazán como Presidente.

62 Presentación de la revista *Evangelio y Sociedad*. *Solidaridad*, núm. 203, junio de 1985, p. 10.

63 Cuando la autoridad se corrompe. Editorial Mensaje. Vol. XXXV, n° 351, agosto de 1986, p.277- 279.

Reconciliación en Chile. Concluyen este llamado diciendo: “¡Unamos nuestras voces en un solo clamor, para que la ‘vida en abundancia’ anunciada por nuestro Señor habite en nuestro sufrido país!”⁶⁴. Esta Campaña se realiza durante todo el mes de agosto de 1986. Para el desarrollo de ella el Servicio Evangélico para el Desarrollo (SEPADE) elaboró una cartilla llamada “La Reconciliación a través de la Verdad, la Justicia y la Reparación”. Esta cartilla es, esencialmente, una Guía bíblica para abordar la reconciliación política y social. Así, cada sesión de trabajo incluye lecturas devocionales y textos bíblicos para trabajar⁶⁵.

La Confraternidad se vinculó igualmente con las víctimas del terremoto de marzo de 1985, que dejó a más de 150.000 familias sin vivienda. Las iglesias miembro –articuladas en una instancia humanitaria previa a la existencia de la Confraternidad, el Comité Intereclesiástico de Emergencia– apoyaron con alimentos y ropa a los damnificados por el sismo. El vicepresidente del Comité –y en la línea que nos interesa en nuestra investigación–, pastor Juan Sepúlveda, “destacó que las iglesias, además, están empeñadas en un acompañamiento pastoral. El terremoto nos plantea una serie de interrogantes: cómo compatibilizamos la idea de un Dios justo, amoroso, con el hecho del sufrimiento real del mundo. Entonces surgen sentimientos de culpa, explicaciones fáciles, donde se atribuye el terremoto a un castigo de Dios, a una prueba. Esto provoca una crisis de fe muy grande”⁶⁶.

Sumado a la violencia política y al desastre natural vivido por el país, la cesantía era uno de los escollos más difíciles de superar por parte de la ciudadanía. Alarmada por esa situación y recordando los cien años del Día Internacional del Trabajador –donde fue acusado un pastor metodista, Samuel Fielden–, la Confraternidad lamenta que “el hoy de Chile pareciera mostrar que la historia ha retrocedido. La aplicación de un esquema de desarrollo económico centrado únicamente en las leyes impersonales del mercado, ha significado una profunda postergación de los derechos de los trabajadores y sus familias. Nos alarman algunos signos dramáticos de esta situación”⁶⁷, entre los cuales consignan los altos índices de cesantía, las consecuencias sociales y psicológicas de los programas de emergencia del Estado (PEM y POJH), el deterioro generalizado de las condiciones de vida, los conflictos jurídicos en la relación trabajador-empleador y un fuerte sentimiento de individualismo ciudadano (Corvalán, 2001).

64 “Llamado al pueblo evangélico de Chile”, s/f, s/e. Este Llamado está firmado por el Presidente de la Confraternidad, el pastor Juan Sepúlveda G.

65 “La Reconciliación a través de la Verdad, la Justicia y la Reparación”. SEPADE. FASIC. CEDM, s/f. Las sesiones eran las siguientes: “La reconciliación: don de Dios y tarea de su pueblo”, “No hay reconciliación con Dios sin reconciliación entre nosotros”, “No hay reconciliación verdadera sin conversión del corazón y de la conducta”, “Condiciones para la reconciliación (I): la verdad y la justicia”, “Condiciones para la reconciliación (II): la reparación del daño” y “La reconciliación en la esperanza del Reino”.

66 Evangélicos. Unidos en la emergencia. Solidaridad, núm. 198, marzo-abril de 1985, p. 8.

67 Declaración pública. Evangelio y Sociedad (3:35), 1986.

Todo este caudal de presencia pública desembocaría en el año 1986 en la Carta abierta a Pinochet enviada por la Confraternidad Cristiana de Iglesias a fines de agosto. El editorial de *Evangelio y Sociedad* de enero de 1987 afirma que “agosto de 1986 marcará un hito en este proceso de crecimiento y maduración que están viviendo algunas iglesias evangélicas. Por primera vez en la historia de Chile, un grupo de iglesias evangélicas – rompiendo con el miedo y un cierto ‘complejo’ de minoría- deciden apelar pastoralmente a un Presidente de la República, no para representar demandas de las propias iglesias, sino para ser portavoces del sufrimiento de los pobres, de los perseguidos, de los que claman por justicia, de las mayorías que desean un cambio profundo en la vida de nuestro país”⁶⁸. El viernes 29 de agosto de 1986, a las 11:30 hrs., en el templo de la Primera Iglesia Metodista de Santiago (Agustinas esquina Cueto, Santiago Centro) se realizó el “Encuentro de oración por Chile” con el que concluía la Campaña de oración por la Vida, la Paz y la Reconciliación en Chile. Durante el culto, “tras las lecturas bíblicas del Antiguo y Nuevo Testamento (Isaías 58.1-12 y Mateo 5.1-12, respectivamente), y recordados ya los hechos de la realidad nacional que habían marcado los días previos a la campaña, el pastor Gabriel Almazán, secretario andino del Consejo Latinoamericano de Iglesias, recordó en su mensaje que ‘la Biblia declara que somos hechos a imagen y semejanza de Dios y, por lo tanto, somos sus creaturas’. Enfatizó, en seguida, que por ‘el hecho de pertenecer a una iglesia no necesariamente se está más cerca de Dios. Y viceversa, el hecho de no pertenecer no quiere decir estar lejos’. Refiriéndose a la palabra de Dios leída, señaló que ‘si Dios reconoció a los hijos de Israel en esta situación de opresión, servidumbre y muerte, quiere decir que Él está dispuesto a dar espacio, tierra, libertad; en una palabra, a dar nuevamente Vida (...) El Dios de los israelitas, mediante el éxodo de su pueblo hacia Canaán, ha convertido el desierto, símbolo de la muerte, en un espacio para la vida y salvación del pueblo. Encontramos, hermanos, que el Dios de la Vida es un Dios que da Vida en todo sentido’”⁶⁹. Al finalizar el Culto, los asistentes, levantando una flor, se adhirieron simbólicamente a la Carta abierta que sería entregada apenas finalizado el culto.

La Carta abierta a Pinochet es, sin lugar a dudas, el documento más extenso generado por la Confraternidad durante el período que estudiamos. En ella se detienen, fundamentalmente, en seis puntos claves, para luego contrastarlos con la palabra de Dios.

En primer lugar, critican la política económica del Gobierno, cuyas consecuencias están marcadas por el aumento de los índices de desempleo, desnutrición, drogadicción juvenil y delincuencia. Se propone que “a la luz de nuestra fe cristiana, esta situación es un escándalo, y se contrapone radicalmente a la voluntad de Dios, quien por puro amor puso la creación, que sólo a Él le pertenece (Salmo 24), al servicio de todos los seres humanos, sin discriminación de ninguna especie. En nombre de este Dios proclamamos que ningún

68 Editorial. *Evangelio y Sociedad* (4: 1), 1987.

69 “Por la vida, la paz y la reconciliación”. *Evangelio y Sociedad* (4: 25), 1987.

Estado, y menos aún si pretende inspirarse en principios cristianos de justicia, puede supeditar la satisfacción de derechos tan vitales como la salud, la educación, la vivienda, al puro 'libre juego' de las leyes del mercado"⁷⁰.

En segundo lugar, cuestionan la ausencia de canales democráticos de expresión de descontento, a la vez que comprenden que éste es producto de la disminución radical en los niveles de vida en los últimos años. Así, sostienen que "esta realidad también se contrapone a la voluntad de Dios. Dios invitó a todos los seres humanos a colaborar con Él en la tarea de mantener y recrear la vida en este mundo (Génesis 1.27-28, Salmo 8). Cuando se proscribiera la participación responsable de todos los ciudadanos en la construcción de una sociedad justa, se proscribiera lo más distintivo de la realidad humana: ser 'imagen y semejanza' del Dios creador de la vida"⁷¹.

En tercer lugar, los firmantes de la Carta toman posición respecto a las Jornadas de Protesta, comprendiéndolas como un fenómeno social causado por la ausencia de canales normales de participación política. Junto a ello, critican la criminalización de los dirigentes que convocan a estas Jornadas para expresar el justo descontento hacia el Gobierno: "declaramos, pues, que los frecuentes procesos en contra de estos dirigentes son injustos. Ellos son personas que, arriesgando su propia seguridad, se ponen al servicio de sus organizaciones y de la comunidad nacional. No es justa una ley que considere a tales ciudadanos como delincuentes: *¡Ay de los que dictan leyes injustas y prescriben tiranía, para apartar del juicio a los pobres, y para quitar el derecho a los afligidos de mi pueblo; para despojar a las viudas, y robar a los huérfanos! ¡Y qué haréis en el día del castigo?* (Isaías 10.1-3)"⁷².

En cuarto lugar, reprochan el actuar del Gobierno frente al fenómeno de las protestas, pues escogen la represión y el amedrentamiento antes que el diálogo y el entendimiento, generando un clima de temor en la ciudadanía que dificulta un sano proceso de transición democrática. Frente a ello, la Confraternidad sostiene que "a la luz de la Escritura, estos hechos son inaceptables. La tarea de un buen Gobierno es escuchar y brindar protección a sus habitantes: *He aquí que para hacer justicia reinará un rey y los jefes juzgarán según derecho. Cada uno de ellos será como el refugio contra el viento y protección contra la tempestad, como canales de riego en tierra seca, en el desierto* (Isaías 32. 1-2)"⁷³.

70 Carta abierta al general Pinochet. Propiedad de Juan Sepúlveda G. La carta está firmada por el pastor Juan Sepúlveda, Presidente de Confraternidad Cristiana de Iglesias; obispo Enrique Chávez, Iglesia Pentecostal de Chile; obispo Sinfiriano Gutiérrez, Misiones Pentecostales Libres, Dr. Jorge Cárdenas, Iglesia Evangélica Presbiteriana; pastor Narciso Sepúlveda, Misión Iglesia Pentecostal; obispo José Flores, Iglesia Comunión de los Hermanos; pastora Juana Albornoz, Misión Apostólica Universal; pastor Edgardo Toro, Iglesia Wesleyana Nacional y el obispo Isaías Gutiérrez.

71 Ídem

72 *Ibíd.*, p. 3.

73 *Ibíd.*, p. 4.

En quinto lugar, afirman lo inaceptable de las violaciones a los Derechos Humanos (los crímenes de Eduardo Jara, Tucapel Jiménez, María Loreto Castillo, el “caso degollados”, la muerte de Rodrigo Rojas de Negri y las graves quemaduras sufridas por Carmen Gloria Quintana, entre otros). La Confraternidad afirma que “si su Gobierno realmente quiere trabajar por la tranquilidad y paz pública, debe cooperar al máximo porque se aclaren estos hechos y se sancione a los que resulten culpables. Según el profundo mensaje bíblico que inspira nuestra palabra, la paz sólo puede ser fruto de la justicia: (...) *y el fruto de la justicia será la paz, la acción del derecho, calma y tranquilidad perpetuas* (Isaías 32.17)”⁷⁴.

Por último, la Carta hace un llamado final al general Pinochet para que dé curso inmediato al proceso de transición democrática que las circunstancias del país exigen. Sin embargo, “de no escuchar éste y muchos otros llamados, su Gobierno, y en esa medida, las instituciones armadas, se están haciendo responsables del creciente clima de guerra que tendrá imprevisibles consecuencias para el país, y acreedores del juicio de Dios por la sangre derramada”⁷⁵.

La Carta abierta a Pinochet tuvo mayor relevancia internacional que nacional⁷⁶. Como afirma Juan Sepúlveda en una misiva a las Iglesias miembro de la Confraternidad y a las organizaciones de Derechos Humanos de nuestro país, “hemos recibido muchos mensajes de apoyo y solidaridad provenientes de iglesias y organismos protestantes y ecuménicos de diversas partes del mundo. Tales mensajes son un rico testimonio de que quienes estamos preocupados por la defensa de la vida en nuestro país, no estamos solos. Contrariamente, estamos sólidamente respaldados y acompañados por cristianos de todo el mundo que se han sumado a nuestras oraciones en favor de la vida, la verdad y la justicia en nuestro país”⁷⁷.

74 Ídem

75 *Ibíd.*, p. 6.

76 En nuestro país, sólo un medio publicó de manera íntegra la Carta abierta a Pinochet. Hablamos de la revista Mensaje, vol. XXXV, n° 353, octubre de 1986, p. 428-431. Los otros dos órganos que cubrieron la noticia y transcribieron algunos párrafos de la citada carta fueron Solidaridad, núm. 231, septiembre de 1986, p. 8 y Análisis, año IX, n° 156, 2 al 8 de septiembre de 1986, p. 17-19.

77 La misiva está fechada al 6 de octubre de 1986 y lleva la firma de Juan Sepúlveda, presidente de la Confraternidad Cristiana de Iglesias. La carta incluye los saludos fraternales de los siguientes personeros e Iglesias: Bertil Werkstrom, Arzobispo de la Iglesia Evangélica Luterana de Suecia; Rodolf Reinich y Juan Luis van der Velde, en nombre del Consejo Consultivo de Iglesias; Trond Bakkevig, del Consejo de Relaciones Exteriores de la Iglesia de Noruega; Dr. Anne Squiere, de la Iglesia Unida de Canadá; Dr. James Cogswell, del Consejo Nacional de Iglesia de Cristo en los EE.UU.; Pastor Hans-Otto Hahn, de la Obra Diacónica de la Iglesia Evangélica en Alemania; Philip Morgan, del Consejo Británico de Iglesias; Donald Sjoberg, de la Iglesia Evangélica Luterana en Canadá; Benjamín Gutiérrez, de la Iglesia Presbiteriana de Estados Unidos.

Como señalamos, la revista *Análisis* le dedicó un reportaje a la Confraternidad dada la mutación que significa en relación a las anteriores opciones políticas del mundo evangélico. En ese sentido, sostiene que “son muchos los que recuerdan la imagen del general Pinochet y su esposa entrando a un *Te Deum* en la Catedral Evangélica de calle Alameda, hace casi un año, rodeado de cánticos religiosos y alabanzas de los pastores. Y es que las relaciones con los sectores cristianos protestantes parecieran ser mucho más cómodas y menos conflictivas que con la Iglesia Católica, al punto de que la opinión pública mantiene la idea de que los evangélicos son –en general- adictos al Régimen”⁷⁸. Sin embargo, el reportaje analiza brevemente la formación de la AIECH y rememoran algunas declaraciones públicas de la Confraternidad, deteniéndose, evidentemente, en la Carta abierta. Sobre ella sostienen que “está reforzada por una serie de citas bíblicas que avalan los juicios emitidos y tiene un tono bastante más fuerte y directo que la generalidad de las declaraciones emitidas por la jerarquía de la Iglesia Católica”⁷⁹.

Tratando de encontrar las raíces del pensamiento de la Confraternidad, Manuel Ossa, teólogo luterano, afirma que “[...] los acentos éticos y teológicos que ella [la Confraternidad] marcó en una época de dictadura configuraron su perfil público y, más profundamente, contribuyeron a formar una identidad evangélica propia en torno a la cual vivieron y actuaron algunas iglesias cristianas. Los rasgos que más resaltan de esta identidad son los que la Confraternidad fue haciendo suyos a partir de una lectura de la Biblia desde las preguntas y las urgencias de la actualidad. Estos rasgos de identidad evangélica pueden ser formulados como afirmaciones de fe implícitas en la práctica de la Confraternidad. Ellas constituyen el ‘credo’ al cual adhirieron por encima de sus diferencias denominacionales [...] Su práctica común implicaba una fe común” (Ossa, 1999: 123-124).

En un artículo de 1990, Juan Sepúlveda sistematiza los fundamentos éticos y teológicos a partir de los cuales la Confraternidad desplegó su actuación pública. Dada la utilidad de este artículo para nuestra investigación (y la dificultad que supuso acceder a su fuente), transcribiremos los momentos más iluminadores para la presente investigación:

“El movimiento evangélico chileno ha carecido de un pensamiento social más o menos articulado, comparable a la Doctrina Social de la Iglesia Católica [...] Señalaremos brevemente algunas fuentes del pensar ético de la Confraternidad Cristiana de Iglesias: a) De la tradición luterana y en particular de la ‘teología de los dos reinos’ de Lutero, las iglesias evangélicas recogen su reconocimiento de la autonomía (relativa) del ‘Régimen temporal’ respecto del ‘Régimen Espiritual’. Esto significa que la comunidad civil y la sociedad política, son también expresión del trabajo de Dios por mantener y recrear las condiciones aptas para la vida humana en esta tierra y como tal, tienen una legitimidad propia; b) De la tradición calvinista y su énfasis en la ‘*Soli Deo Gloria*’ y del señorío de Dios sobre toda la creación, las iglesias evangélicas

78 “Separando aguas con Pinochet”. Revista *Análisis*. 2 al 8 de septiembre de 1986, p. 17.

79 *Ibid.*, p. 18.

recogen su convicción de que ningún aspecto de la vida humana escapa a la preocupación y actividad de Dios. Así, la tradición calvinista coloca un correctivo al peligro de malinterpretar a Lutero, reclamando la **autonomía absoluta** del poder temporal; c) De algún modo, ambas tradiciones convergen en la formulación de la **Confesión de Barmen** (Alemania, 1934), que en las circunstancias gravísimas del Tercer Reich, expresó la práctica de la Iglesia Confesante que se opuso a la actitud de los 'Cristianos Alemanes'. La Confesión de Barmen por sí misma, ha sido una rica fuente de inspiración ética para las iglesias evangélicas en Chile; d) Aunque no como 'fuente' sino como 'lugar' para el pensamiento ético, el pentecostalismo que participa en la C.C.I. ha aportado su particular visión 'desde los pobres'. Es decir, juzgar la sociedad desde los excluidos y no desde el poder; e) Como ya hemos señalado, la principal fuente para los planteamientos de la C.C.I. es la Biblia" (Sepúlveda, 1990: 61-62).

Conclusiones

Tal y como propone Daniel Levine, en esta investigación tratamos de realizar "un esfuerzo concreto de escuchar las cosas tal como están expuestas, de darles crédito, de verlas tal como son practicadas y reconstruir el contexto en que adquieren significado" (Levine, 1990: 12). Además, nos aproximamos a nuestro tema de investigación comprendiendo, *desde adentro*, su lenguaje, sus referencias y sus motivaciones. Por eso no podíamos contentarnos con ver "legitimaciones supletorias" donde había mucho más. Era preciso profundizar en la percepción que los mismos actores tenían de sus propias decisiones políticas, concibiendo estas últimas dentro de una matriz que es anterior a lo político. Reafirmamos, con Habermas, lo que expusimos en nuestro Marco teórico: "muchos ciudadanos, cuando toman posturas políticas, *no pueden o no quieren* hacer esa separación que se les exige entre aportaciones expresadas en lenguaje religioso y las realizadas en lenguaje secular" (Habermas, 2011: 34). El sentido de la acción política del mundo evangélico exige, a sus analistas, comprenderla *desde adentro*. Eso fue lo que, en líneas generales, realizamos en la investigación precedente.

El Consejo de Pastores de Chile, es cierto, nace para brindarle una legitimación supletoria al régimen militar mientras la Iglesia Católica se involucraba en acciones concretas de defensa y promoción de los Derechos Humanos a través del Comité de Cooperación para la Paz y la Vicaría de la Solidaridad. Esa tesis, expuesta por Humberto Lagos durante la década de los 80, tuvo plena aceptación académica nacional e internacional. Creemos, además, que es una tesis que sigue sustentándose hoy por hoy. Sin embargo –y en eso agradecemos los aportes de los teólogos Juan Sepúlveda G. (pentecostal) y Manuel Ossa (luterano)- se hacía imprescindible, para afinar aún más el análisis, incluir el punto de vista de los mismos actores involucrados, "escuchando las cosas tal como están expuestas y dándoles crédito", como sugería Daniel Levine en el ensayo metodológico anteriormente citado. Vimos, asimismo, que el Consejo de Pastores no se comportó del mismo modo durante todo el período de dominación militar. Hacia 1978 se visibilizó un deterioro de las relaciones entre la Junta Militar y las iglesias evangélicas adheridas al Consejo. La

pérdida de la "Página Evangélica" y el cambio en el tono de los Te Deum dieron cuenta, paradigáticamente, de ello.

La teología (oral) del pentecostalismo adherido al Consejo de Pastores permitía la adhesión a un régimen que venía a acabar con el "marxismo ateo". La incapacidad teórica de reconocer la autonomía de lo temporal por parte del pentecostalismo –vinculada a la visión negativa del "mundo"– calzó, perfectamente, con la propuesta religiosa de la Junta Militar de restaurar los valores cristiano-occidentales perdidos durante el gobierno de la Unidad Popular. Constantemente se afirma, sin embargo, que el principal objetivo de la Iglesia, para el Consejo de Pastores, era la predicación del Evangelio y la conversión de los pecadores. Este objetivo, aclaramos, era incuestionable para el Consejo de Pastores. La Iglesia estaba, pues, para restaurar el orden moral del país a través de la conversión de sus ciudadanos. Sólo desde esa plataforma era posible, sostenían, cambiar las estructuras injustas del país. Esa convicción, firmemente arraigada en el pentecostalismo chileno, fue expuesta con claridad desde los primeros Servicios de Acción de Gracias. Y aun cuando esa convicción se adecue a las necesidades políticas de la dictadura, es preciso comprenderla en su propia especificidad, rastreando su genealogía y estableciendo sus vínculos.

La Confraternidad Cristiana de Iglesias nace en un contexto de reapertura de los espacios de articulación social y política en nuestro país. El violento lustro 1983-1988 fue el período donde esta organización nace y alcanza su clímax. La disposición que tuvo hacia declarar sus posturas públicamente respecto a diferentes situaciones del contexto nacional (muerte del padre André Jarlan, Rodrigo Rojas de Negri, el "caso degollados", la cesantía y el terremoto, entre otras), daba cuenta de su auto-comprensión como una asociación eclesial que era capaz de vincularse críticamente con el régimen militar en general y con Pinochet, en particular. Esta comprensión, sostenemos, está dada por la teología manifiesta en sus escritos y documentos. Sostenemos, pues, que una de las claves de esta teología era asumir que la Iglesia podía y, sobre todo, debía realizar ciertas acciones y asumir ciertas posturas en defensa de la vida, la paz y la reconciliación. Estos valores, que en un contexto de represión militar y violencia política popular estaban inextricablemente unidos a proyectos políticos (el final de la dictadura), estaban inspirados en una lectura particular del Evangelio y los Profetas. Es decir, fueron sus propias fuentes de autoridad evangélicas las que estimularon las declaraciones y las tomas de posición realizadas. Su vinculación con la Iglesia Católica dio cuenta, además, de una mirada positiva hacia el ecumenismo, rasgo que lo diferencia, sustancialmente, del tronco central del mundo evangélico nacional, criado bajo un antiecumenismo militante.

La historia de las iglesias evangélicas está por escribirse. La investigación precedente considera la complejidad del mundo evangélico, recogiendo sus matices, sus fracturas internas, sus puntos de partida y sus lenguajes. Insistimos: es imprescindible situarse desde las particulares cosmovisiones de los evangélicos en Chile para analizar sus posicionamientos políticos. Sólo desde ahí comprenderemos la fuerza de sus

planteamientos y la adhesión popular que concitaban. Pues –y en esto se vinculan los lejanos reformadores del siglo XVI con los actuales evangélicos chilenos- la Escritura sigue siendo la “norma de fe y conducta” frente a la cual sólo cabe esperar obediencia.

Bibliografía

Bastian, Jean Pierre. (1994). *Protestantismos y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica (FCE).

_____ (1997). *La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. México: FCE.

Casanova, José. (2006). "El 'revival' político de lo religioso". En: Rafael Díaz-Salazar (et al.). *Formas modernas de religión*. Madrid: Alianza Editorial.

Corvalán, Luis. (2001). *Del anticapitalismo al neoliberalismo en Chile*. Santiago: Editorial Sudamericana.

Díaz-Salazar, Rafael. (2007). *Democracia laica y religión pública*. Madrid: Taurus.

Fediakova, Evguenia. (2002). *Separatismo o participación: evangélicos chilenos frente a la política*. Revista de Ciencia Política, Vol. XXII, n° 2.

_____ (2004). *Somos parte de esta sociedad. Evangélicos y política en el Chile post-autoritario*. Revista Política, núm. 43, 2004.

Frenz, Helmut. (2007). *Mi vida chilena. Solidaridad con los oprimidos*. Santiago: LOM Ediciones.

Garcés, Mario y De la Maza, Gonzalo. (1985). *La explosión de las mayorías, 1983-1984*. Santiago: ECO.

Gutiérrez, Gustavo. (1985). *Teología de la liberación. Perspectivas*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

Habermas, Jurgen. (2005). "La religión en la esfera pública. Los presupuestos cognitivos para el 'uso público de la razón' de los ciudadanos religiosos y seculares". En: Habermas, Jurgen. *Entre naturalismo y religión*. Barcelona: Ediciones Paidós.

_____ (2011). "Lo político: el sentido racional de una cuestionable herencia de la teología política". En: Habermas, Jurgen. *El poder de la religión en la esfera pública*. Madrid: Editorial Trotta.

Hervieu-Léger, Daniele. (2005). *La religión, hilo de memoria*. Barcelona: Herder.

- Huneus, Carlos. (2001).** *El régimen de Pinochet*. Santiago: Editorial Sudamericana.
- Kepel, Gilles. (2005).** *La revancha de Dios. Cristianos, judíos y musulmanes a la reconquista del mundo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Lagos, Humberto. (1977).** *Relaciones iglesias evangélicas-gobierno. Chile, 1973-1976*. Tesis de Licenciatura en Ciencias del Desarrollo. Instituto Latinoamericano de Doctrina y Estudios Sociales (ILADES). Santiago.
- _____ (1978). *La libertad religiosa en Chile, los evangélicos y el gobierno militar*. 3 tomos. Santiago: UNELAM, Vicaría de la Solidaridad.
- _____ (1988). *Crisis de la esperanza. Religión y autoritarismo en Chile*. Santiago: Editorial PRESOR-LAR.
- Lenski, Daniel. (2011).** *La división de la Iglesia Evangélica Luterana en Chile, 1974-1975*. Santiago: Consejo de Iglesias Luteranas de Chile.
- Levine, Daniel. (1990).** *Religión, sociedad y política. Secularización o nueva síntesis*. Páginas, Vol. XV, núm. 105.
- Lira, Elizabeth. (2003).** *Derechos humanos: la fuerza de la verdad. El Comité Pro Paz y la Vicaría de la Solidaridad. Conversaciones con Roberto Garretón*. Persona y Sociedad. Vol. XVII, núm. 3.
- Lowy, Michael. (1999).** *Guerra de dioses. Religión y política en América Latina*. México: Siglo XXI Editores.
- Mallimaci, Fortunato. (2008).** "Excepcionalidad y secularizaciones múltiples: hacia otro análisis entre religión y política". En: Mallimaci, Fortunato (ed.). *Religión y política. Perspectivas desde América Latina y Europa*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Míguez Bonino, José. (1973).** "Visión del cambio social y sus tareas desde las iglesias cristianas no-católicas". En: *Fe cristiana y cambio social en América Latina. Encuentro de El Escorial*. Salamanca: Instituto Fe y Secularidad, Ediciones Sígueme.
- _____ (1995). *Rostros del protestantismo latinoamericano*. Buenos Aires: Nueva Creación.
- Oficina Nacional de Asuntos Religiosos, ONAR. (2011).** *Avances de los 30 compromisos con el mundo cristiano evangélico*. Recuperado el 16 de mayo del 2013 de www.onar.gob.cl

Ossa, Manuel. (1999). *Iglesias evangélicas y derechos humanos en tiempos de dictadura. La Confraternidad Cristiana de Iglesias. 1981-1989.* Santiago: Centro Ecuménico Diego de Medellín, Fundación Konrad Adenauer.

Palma, Irma. (ed.). (1988). *En tierra extraña. Itinerario del pueblo pentecostal chileno.* Santiago: Amerinda.

Parker, Cristián. (1996). *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista.* Santiago: FCE.

_____ (2005). *¿América Latina ya no es católica? Pluralismo cultural y religioso creciente.* América Latina Hoy, vol. 41.

Prien, Hans-Jurgen. (1985). *Historia del cristianismo en América Latina.* Salamanca: Ediciones Sígueme.

Rawls, John. (1996). *Political liberalism.* Nueva York: Columbia University Press.

_____ (2001). *El derecho de gentes y 'Una revisión de la idea de la razón pública'.* Barcelona: Ediciones Paidós.

Salazar, Gabriel. (1990). *Violencia política popular en las 'Grandes Alamedas'.* Santiago: LOM Ediciones.

Sánchez, José. (2007). "Grupos e instituciones religiosas y participación política en Perú". En: Mallimaci, Fortunato. *Religión y política. Perspectivas desde América Latina y Europa.* Buenos Aires: Editorial Biblos.

Sepúlveda, Juan. (1990). "Bases éticas para la transición a la democracia desde la perspectiva de las iglesias evangélicas". En: Centro Ecuménico Diego de Medellín. *Iglesia y transición en Chile.* Santiago: Ediciones Rehue.

_____ (1999). *De peregrinos a ciudadanos. Breve historia del cristianismo evangélico en Chile.* Santiago: Fundación Konrad Adenauer, Facultad Evangélica de Teología.

Tironi, Eugenio. (1987). *Pobladores e integración social.* Propositiones, núm. 14.

Fuentes utilizadas:

Diarios, Revistas y Periódicos: La Tercera / El Estandarte de la Verdad / La Voz Pentecostal / El Mercurio / Evangelio y Sociedad / Mensaje / Solidaridad / Análisis.

Religión y cárcel: Reflexiones a partir del evangelismo pentecostal en Chile.

Nelson Marín Alarcón⁸⁰

Introducción: Asistencia religiosa en un contexto de crisis carcelaria.

En el año 2009, la fiscal judicial de la Corte Suprema, Mónica Maldonado, entregó un informe a la Comisión de Constitución, Legislación y Justicia del Senado, en el cual hacía una descripción del estado en el que se encontraban las cárceles chilenas. Al igual como lo había hecho en otras oportunidades, la fiscal denunció “las deplorables condiciones de vida que se aprecian en los establecimientos penitenciarios del país, constatadas en las visitas que realizan los Fiscales Judiciales de las Cortes de Apelaciones del país, debido tanto al hacinamiento que se aprecia en los penales, como a la falta de una política penitenciaria y acciones concretas que permitan la reinserción social de los internos”⁸¹. El informe de la fiscal, si bien causó indignación en su momento, no reflejaba una realidad que resultara absolutamente desconocida. Desde hace un buen tiempo a la fecha se ha establecido un estado de crisis dentro del sistema penitenciario chileno. Tanto la calidad como la efectividad de su desarrollo han sido puestas en tela de juicio a la luz del aumento de las tasas de delitos denunciados y los crecientes niveles de inseguridad en la percepción ciudadana (Dammert y Díaz, 2005).

80 Magíster en Ciencias Sociales, mención Sociología de la Modernización. Licenciado en Historia. Universidad de Chile. Correo: nmarinalarcon@gmail.com

81 Maldonado, Mónica. Informe: “Invitación de la Comisión de Constitución, Legislación, Justicia y Reglamento del Senado de la República, a la sesión a celebrarse el día 1º de junio de 2009, para considerar los diversos problemas que afectan al funcionamiento del sistema carcelario en nuestro país”. <http://www.poderjudicial.cl/PDF/Home/Noticias/File/Informe%20de%20fiscal%20de%20Carceles.pdf?op> [Consultado el 1 de junio de 2013]

Los indicadores que avalan las críticas realizadas al funcionamiento del sistema penitenciario son lapidarios. Hacia mayo del año 2013 la población atendida por Gendarmería de Chile alcanzó las 97.361 personas, de las cuales un 47% cumple condena dentro del sistema cerrado⁸². Si se toman históricamente las tasas de encarcelamiento por cada 100 mil habitantes, tenemos que hacia el año 2008 Chile poseía las tasas más altas de la región sudamericana (148 en 1992 a 216 en 2001 y 263 en 2007), por sobre naciones como Uruguay y Brasil (Dammert y Zúñiga, 2008), lo que lo posiciona como uno de los países que ingresa más personas en prisión en el mundo⁸³. Aun cuando la sobrepoblación no alcanza los niveles de Ecuador, Perú o Brasil (128%, 86% y 82% respectivamente según mediciones de Dammert y Zúñiga para el año 2006), ésta se ubica cercana al 55%, porcentaje que ubica al país al nivel de Bolivia. En dicho contexto, los conflictos propios del hacinamiento condicionan los altos índices de mortandad al interior de los penales. Dentro de los recintos chilenos, según mediciones realizadas el año 2006, las principales causas de muerte son las enfermedades (34,2%), los hechos de violencia entre los internos (31,5%) y los suicidios (25,2%) (Escobar, Gonzáles, Quiroz y Rodríguez, 2008). De acuerdo con el informe elaborado por la fiscal Maldonado, otros factores importantes en la precarización de las condiciones de vida al interior de los penales lo constituyen deficiencias en la alimentación, los horarios de desencierro/encierro y el trato violento entre los presos y sus custodios. En base a todo lo anterior, se ha puesto el cuestionamiento sobre si la privación de libertad implica también una negación del ejercicio de los Derechos Humanos, innatos e inalienables, de los reclusos (Castro, 2009).

Estos persistentes conflictos al interior del sistema penitenciario se explican en buena medida por la inexistencia de una política pública que comprenda y aborde el fenómeno de la delincuencia de manera integral. Por una parte, si bien existen múltiples delitos tipificados legalmente, sólo algunos son los que efectivamente se toman en consideración al momento de encarcelar. Por lo general, estos son los delitos contra la propiedad y de “mayor connotación social”, vale decir, los “delitos de calle” ejecutados mayormente por individuos de sectores sociales empobrecidos⁸⁴. De esta manera, se produce un efecto clasista en un sistema que tiende a operar más por estigmatización que según el nivel de daño o perjuicio provocado. Ejemplo patente de ello lo constituyen los “*delitos de cuello*

82 El sistema penitenciario chileno considera 3 tipos de regímenes: cerrado (detenidos, procesados, imputados y condenados); semiabierto (condenados en Centro de Educación y Trabajo); y abierto (remisión condicional, libertad vigilada, libertad vigilada intensiva, reclusión nocturna, reclusión fin de semana, reclusión diurna).

83 De acuerdo a mediciones establecidas por el International Centre for Prison Studies de la Universidad de Essex, en una escala de prisioneros por cada 1.000 habitantes, Chile se encuentra sólo por debajo de Estados Unidos, Cuba, Rusia y el Salvador. Información obtenida de: “A journey into hell. Prisons in Latin America”. [2012, 22 de septiembre]. The Economist, p.45.

84 Al respecto, María Emilia Tijoux afirma que “la adopción de una política generalizada de criminalización de la pobreza se complementa con las más variadas y novedosas políticas públicas que pretenden beneficiar a un sector de personas comprometidas a permanecer en la norma. Política social y política penal se divisan como los únicos horizontes posibles para subsistir en el mundo” (Tijoux, 2011: 46).

blanco”, que por lo general son castigados mediante la compensación económica, aun cuando el daño social o institucional sea de grandes magnitudes (delitos económicos o financieros, abusos desde el aparato público, etc.). Por otra parte, y una vez que se está dentro de prisión, las penas resultan temporalmente grandes aun cuando por influencia de los medios de comunicación o el discurso político se crea que siempre son pequeñas (discurso de la “*puerta giratoria*”). De acuerdo con datos generados por Jörg Stippel (2006), para el año 2000, cerca del 80% de los internos cumplían condenas sobre 5 años de duración, mientras que en países como Alemania dicho porcentaje no superaba el 14%. Sumado a lo anterior, el 46% de dichos individuos eran jóvenes menores de 30 años, situación que repercute en la interrupción prolongada de la etapa donde se insertan mayormente al mundo del trabajo. Para muchos de ellos una vez que recuperan la libertad les resulta muy difícil integrarse de manera efectiva al mercado del trabajo.

Si tomamos en consideración que el objetivo de Gendarmería de Chile es “atender, vigilar y rehabilitar a las personas que por resolución de autoridades competentes, fueran detenidas o privadas de libertad”⁸⁵, podemos afirmar que en la actualidad no se está cumpliendo su finalidad institucional. La reinserción tampoco ha sido una prioridad de gasto público en el sistema en ejercicio -Stippel (2006) afirma que Gendarmería de Chile sólo invirtió en promedio 2.607 pesos por persona en rehabilitación en el año 2002-, sino más bien, al no existir un tratamiento individualizado del interno, las posibilidades de reinserción efectiva son en extremo bajas. La reclusión prolongada con escasas instancias de medidas alternativas que contribuyan a no desintegrar las redes sociales de apoyo no delictuales que se poseían en el ambiente de origen, termina por convertir los recintos chilenos y latinoamericanos en “*prisiones-almacenes*” que funcionan sólo como centros de detención de delincuentes, sospechosos o convictos (Birkbeck, 2009). En síntesis, y como afirma Stippel, “la construcción de nuevos establecimientos cerrados, la disminución del gasto invertido en resocialización y el aumento del gasto en instalaciones y personal de vigilancia, indican que la política criminal actúa a la retribución y seguridad, y menos a la preparación social del interno” (Stippel, 2006: 58).

El sistema carcelario chileno pasa por una profunda crisis desde hace mucho tiempo y las causas y consecuencias han sido analizadas en profundidad por diversos especialistas de múltiples disciplinas. No obstante, al parecer no existe una urgencia por generar reformas radicales que vayan en sintonía con el objetivo de fondo que es el abordaje del fenómeno de la delincuencia. Tal como menciona Fernando Carrión, “la administración carcelaria es, dentro de la escala del sector público, el último escalón. Poco profesional, mala formación, pocos elementos, estructura institucional débil y escasamente legítima. A ello se suma, la poca capacidad que tiene de contrarrestar a la estructura paralela que le ha montado la delincuencia” (Carrión, 2007: 8). Esta efectiva desvinculación del sector público respecto del estado moral y material de sus reclusos ha dado cabida a formas

85 Ley Orgánica de Gendarmería de Chile (Decreto Ley N° 2.859), Ministerio de Justicia de Chile, 1979.

autónomas de resolver los problemas que se viven al interior de los penales. La violencia cotidiana en las cárceles chilenas –por ejemplo, en la Ex Penitenciaría de Santiago, que es desde donde se extraen buena parte de las conclusiones de este estudio-, producida por disputas territoriales o ajustes de cuentas entre delincuentes, ha generado un clima de indignación, mas no el despliegue de políticas de largo plazo que busque minimizar los daños.

No obstante, las formas de estructuración social del mundo delictual, con su distribución específica de prestigio y normativización de los tipos de interacción, no son las únicas dentro del mundo carcelario. La congregación activa dentro de iglesias evangélicas ha sido un fenómeno emergente que no ha dejado de llamar la atención tanto de la clase política como de los medios de comunicación. Muestra patente de ello fue la declaración del diputado Alberto Robles (PRSD), quien afirmó en la sesión especial del Parlamento por los 100 años del movimiento pentecostal, que “hablar del movimiento Pentecostal en Chile no sólo es hablar de su trabajo bíblico y religioso, sino es hablar del trabajo que desarrollan en las cárceles de nuestro país para la rehabilitación de los presos, es hablar del trabajo que realizan anónimamente en la rehabilitación de alcohólicos y drogadictos en los barrios y comunas de nuestro país”⁸⁶. De igual manera, durante el transcurso de los últimos años la televisión abierta ha retratado mediante programas como “*Nadie está libre*” o “*Chile anónimo*” las particularidades positivas que implica para la vida del privado de libertad el hecho de pertenecer a una confesión religiosa evangélica.

Mediante la adjudicación de espacios y la acción de iglesias externas, el mundo evangélico intrapenitenciario ha logrado legitimar grandes rangos de acción. Desde el control de la violencia hasta la mejora en las condiciones materiales en que viven los internos, se han visto influidas por la expansión del movimiento evangélico dentro de las cárceles chilenas. Este fenómeno, no propio del caso chileno, se presenta como un elemento emergente que condiciona el accionar de las cárceles públicas y pone en cuestión el rol de un Estado laico que fluctúa entre el respeto de las libertades religiosas y la liberalización de la oferta de intervención sobre la población penal. El presente escrito pretende indagar sobre estas problemáticas mediante un análisis sociohistórico de la relación entre religión y cárcel en nuestro país, y las implicancias que tiene la intervención evangélica en dichos espacios el día de hoy. Con el fin de lograr una interpretación acorde a lo que puede ser observado en el funcionamiento mismo del sistema penitenciario, nos focalizaremos en la información obtenida en un estudio de caso realizado entre los años 2012 y 2013 dentro de la Ex Penitenciaría de Santiago.

86 Cámara de Diputados Noticias. “Cámara Rindió homenaje a la Iglesia Metodista Pentecostal” [en línea], 8 de septiembre de 2009. http://www.camara.cl/prensa/noticias_detalle.aspx?prmId=36075 [Consulta: 15 de julio de 2010]

Génesis y evolución de la asistencia religiosa en el sistema penitenciario chileno

Si bien las investigaciones que pretenden vincular cárcel y religión son aún escasas en nuestro país, es posible afirmar que la religión cumplió un lugar central en la misma formación del sistema de prisiones. Hacia las primeras décadas de la era republicana lo que podría llamarse “sistema penitenciario” no era otra cosa que una serie de cárceles heredadas desde tiempos borbónicos y que en la práctica no gozaban de recursos económicos y humanos para un funcionamiento eficiente. La prisión desde tiempos coloniales fue considerada como un lugar de tránsito para quienes luego de ser condenados pudieran pagar la pena definitiva (expropiación, destierro, ejecución, etc.). A diferencia de lo que se podría pensar en la actualidad, no existía una intención de que estos recintos funcionaran como lugares de castigo y redención entre quienes atentaban contra la integridad de la sociedad (León, 1998).

Tal como menciona Michel Foucault (1992), una de las características centrales de la conformación del sistema penal moderno está en su proyecto de transformación individual. Al contrario de aquella perspectiva que consideraba a la cárcel sólo como un depósito de criminales, Foucault apunta a que “desde el comienzo, la prisión debía ser un instrumento tan perfeccionado como la escuela, el cuartel o el hospital y actuar con precisión sobre el individuo” (Foucault, 1992: 92). Para concretar este ideal transformador, el sistema carcelario desplegaba toda una tecnología penal con un fuerte sello correctivo donde la moralización ocupaba un rol central. En el caso del sistema penitenciario chileno, durante el desarrollo del siglo XIX, las cárceles comenzaron un proceso de modernización que se tradujo en la internalización de prácticas, tales como la segmentación de internos, el trabajo obligatorio, la instrucción religiosa y de primeras letras, que buscaban generar importantes efectos de corrección moral. Todo esto se manifestó en arquitecturas y dinámicas internas que perseguían el cumplimiento de las directrices que establecían las teorías penitenciarias difundidas en la época (Fernández, 1998). De esta manera, la implementación del sistema penitenciario durante el siglo XIX se correspondió con un anhelo de modernización que superaba los límites de lo propiamente carcelario, y significó la superación de los principios penales coloniales en pos de discursos punitivos dirigidos hacia la obtención de la rehabilitación criminal mediante la adaptación al sistema social y laboral.

En dicho proyecto moralizador, la religión fue la principal herramienta, mediante la asistencia de capellanes y la inclusión de servicios religiosos dentro de las rutinas obligatorias en el régimen penal. Ante todo, la erradicación del vicio se entiende desde la redención humana y el perdón de Dios, siendo un tópico recurrente en las lecturas difundidas entre los penales (por ejemplo, el famoso “Libro de las Cárceles” del prebendado Francisco de Paula de Táforo, de 1876). Sin embargo, dicho nivel de influencia religiosa en la estructuración del régimen interno no alcanzó los niveles de los países anglo, donde el modelo cuáquero y su ideal de encierro tipo monacal tuvo un peso diferente (Foucault,

2005). Aun así no fue extraño encontrar sacerdotes visitantes a cargo de la dispensación de sacramentos, celebrar fiestas religiosas y acompañar espiritualmente a los internos⁸⁷. En dicho proceso la oración cumplía un papel central, en la medida que buscaba un efecto moralizador y reformador por medio del arrepentimiento, así como también servía para controlar y reglamentar el tiempo cotidiano (ejemplo de ello es la difusión de la llamada "Oración de la Mañana" por parte del Superintendente Fernando Urizar Garfias, en 1867).

Sin lugar a dudas el hecho que permite caracterizar de forma más clara el rol de la religión en los inicios del sistema penitenciario chileno es la posición ocupada por la figura del capellán. Tal como menciona el mismo reglamento de 1867,

"La misión del capellán con los detenidos, es la de hacerles conocer amar i cumplir los preceptos de Dios, de la Iglesia i de la sana moral; infundirles aversión al vicio i sentimientos de justicia, de caridad i de honor; hacerles cobrar estimación de sí mismos i amor al trabajo; disponerlos a la resignación i a que sean obedientes i sumisos; i procurar, por todos los demás medios convenientes, la reforma completa i radical de sus costumbres. Con tan importante fin i empleando siempre la persuacion i la dulzura"⁸⁸.

El capellán no sólo poseía como responsabilidad la entrega de los bienes religiosos y espirituales que una persona dentro de prisión podía requerir. Funcionaba además como ruptura de las tradicionales barreras que se establecían entre internos y custodios en este tipo de instituciones totalizantes (Goffman, 1970). De esta forma, la asistencia religiosa podía orientarse de manera consciente a necesidades tanto de orden material como espiritual de los individuos, tomando un carácter caritativo que buscaba alivianar los padecimientos sufridos en ambas dimensiones (Cisternas, 1997). Por ello la opinión del capellán fue en los inicios de gran importancia al momento de tomar decisiones sobre el régimen interno o los beneficios a que accedían los encarcelados.

Una vez llegado el siglo XX, el sistema penitenciario comienza un proceso de expansión, formalización y estandarización, en especial por medio de la generación del Reglamento Carcelario de 1911. Con ello se logra instalar un sistema de prisiones organizado y jerarquizado que definía una política carcelaria de corte nacional, más allá de los problemas coyunturales de presupuesto o infraestructura, insistiendo en ideas como rehabilitación, ya expuesta anteriormente mediante el valor del encierro y la oración, pero ahora desde una legislación uniformada (León, 2008). A esto se sumó la necesidad de crear un cuerpo de administración y vigilancia especializado que reemplazara a la Guardia Especial que funcionaba como una rama del Ejército desde 1871, iniciativa concretada

87 En el Reglamento de la Penitenciaría de Santiago de 1867 se menciona cómo después de los trabajos en talleres se realizará un rezo del rosario y alguna otra actividad religiosa que determine el capellán de la prisión. Véase: "Reglamento de la Penitenciaría de Santiago", dictado el 9 de diciembre de 1867 y "Recopilación de órdenes detallando el Régimen de la Penitenciaría establecido por dicho reglamento". Santiago, Imprenta Nacional, 1870.

88 Ibid., p. 11.

en 1921 con la creación y organización jurídica del Cuerpo de Gendarmería de Prisiones, así como una Dirección General de Prisiones en 1937. Finalmente, no es sino hasta 1965 que en el sistema de prisiones logra estructurarse y adquirir legitimidad en términos internacionales con la reformulación de la política carcelaria, siguiendo los postulados generales de Naciones Unidas.

En todo este proceso, la asistencia religiosa siguió existiendo, aunque cada vez más al margen de la institucionalidad penitenciaria. En el Reglamento de 1911 aún se menciona la existencia de rutinas religiosas, aunque no se detalla en qué consisten ni quién puede dirigir las para llevarse a cabo. De igual manera, no se considera como a mediados del siglo XIX la figura del capellán dentro de la planta de trabajadores del sistema penal, quedando la labor educacional cada vez más en manos de expertos médicos y profesionales de la pedagogía. Es probable que esta tendencia secularizante, que ya se mostraba desde finales del siglo XIX, haya encontrado en la separación de Iglesia y Estado, de la Constitución de 1925, un fundamento para marginar de la administración formal a las instituciones religiosas, aun cuando les permitieran el ingreso a las prisiones para efectuar sus labores espirituales. Caso distinto fue el de las casas de corrección femeninas controladas por la Orden del Buen Pastor, que sólo cesaron sus labores de encierro delictivo en 1995, cuando la población penal a su cargo ya era minoritaria y restringida. De todas formas, la religión no desapareció de los penales, sino más bien su accionar fue restringido en la medida que el problema penitenciario no pudo ser explicado más por la falta de valores cristianos en los individuos. Los factores ecológicos como la pobreza y la miseria, las disfunciones familiares, la educación, los problemas mentales, entre otros, se transforman a lo largo del siglo XX en el núcleo de las políticas públicas que configurarán el actual sistema penitenciario.

En dicho contexto es donde comienza a operar la asistencia religiosa evangélica ya avanzado el siglo XX. Aun cuando las investigaciones existentes no permiten detallar en profundidad en qué período y de qué manera específica se desarrolló dicho fenómeno, existe conciencia desde los propios evangélicos y pentecostales que la intervención en prisión de hermanos protestantes sería de al menos mediados del siglo pasado. Es probable que la marginalidad porcentual y la influencia incontrastable de la Iglesia Católica hayan significado una relativa invisibilización de su actuar. Quizás uno de los antecedentes más concretos que poseemos actualmente lo constituye el pastoreo de Raúl Foncea dentro de la cárcel de Valparaíso, desde el año 1978, y la posterior fundación del Cekarval (Centro Evangelista Carcelario de Valparaíso) en 1980, una vez que cumplió su condena. Como el propio Foncea ha reconocido, por aquellos años no recibió apoyo alguno de comunidades evangélicas una vez que obtuvo la libertad⁸⁹, por lo que decidió expandir su ministerio religioso más allá de los muros de la prisión, con el fin de acoger

89 La Estrella de Valparaíso. "Cekarval celebra hoy 23 años al servicio de los ex reclusos". Año 83, N° 24.274, Sábado 11 de octubre de 2003.

a ex reclusos que hubieran adherido al camino de la religión. Por esta razón, y tal como menciona Medina,

“Cecarval atrajo la colaboración y miradas tanto del gobierno militar como de la transición democrática, llegando a concurrir a sus dependencias el entonces ministro de Justicia del gobierno de Patricio Aylwin, Francisco Cumplido, quien se impresionó con la visión desarrollada en la corporación no sólo en el aspecto religioso, sino también en el ofrecimiento de albergue y posibilidades para el trabajo digno” (Medina, 545).

Sin dudas es necesario realizar investigaciones históricas que permitan detallar la naturaleza del fenómeno desde sus orígenes a la actualidad. A pesar de ello, sabemos que fue sólo desde la promulgación de la Ley de Cultos de 1999 y la creación del programa APAC (Amando al Preso Amarás a Cristo) que dicha asistencia religiosa se inserta de manera oficial en términos institucionales.

En 1999 se promulga en nuestro país la ley 19.638, llamada también *Ley de Cultos*, que venía a consagrar condiciones de igualdad para todas las entidades religiosas que funcionaran en territorio nacional, estableciendo los patrones bajo los cuales se sentaría su reconocimiento jurídico y su margen de acción. De igual manera, se resguardaba el derecho de toda persona sobre la elección y práctica del credo que estime conveniente en cualquier tiempo y lugar. En su capítulo II. Art. 6, sobre *Libertad Religiosa y de Culto*, estipula el derecho de los individuos a:

“Recibir asistencia religiosa de su propia confesión donde quiera que se encuentre. La forma y condiciones del acceso de pastores, sacerdotes y ministros del culto, para otorgar asistencia religiosa en recintos hospitalarios, cárceles y lugares de detención y en los establecimientos de las Fuerzas Armadas y de Orden y Seguridad, serán reguladas mediante reglamentos que dictará el Presidente de la República, a través de los Ministros de Salud, de Justicia y de Defensa Nacional”⁹⁰.

De esta forma se garantizan y formalizan los canales de acción de las diferentes entidades religiosas. En el caso de la asistencia religiosa evangélica en prisión, fenómeno que venía operando desde hace décadas al momento de la promulgación del cuerpo legal, comienza un proceso de institucionalización por medio de la gestión proveniente de la Capellanía Nacional Evangélica en conjunto con Gendarmería de Chile y el Ministerio de Justicia. El proyecto más ambicioso que ha nacido desde entonces ha sido la importación de la metodología de trabajo APAC.

90 Ley 19.638 que Establece Normas Sobre Constitución Jurídica de las Iglesias y Organizaciones Religiosas en Chile, 22 de septiembre de 1999. <http://www.leychile.cl/Navegar?idNorma=145268> [Consultado el 10 de julio de 2012]

Nacido en Brasil en la década del 70 como una institucionalización de la pastoral cristiana en cárceles de Sao Paulo, APAC promovía un modelo de reclusión basado en la ausencia de guardias penitenciarios en recintos de reducida capacidad -no más de 200 reos-, siendo un eje central para este objetivo el establecimiento de formas de autogobierno y una fuerte participación de organizaciones de la sociedad civil⁹¹. A inicios de la década del 2000, el Capellán Luis Mussieth decide importar dicho prototipo y lo ejecuta en una pequeña sección del penal de Puente Alto. Desde esa locación comienza un proceso de expansión interna -actualmente cerca de 1000 personas están bajo la dirección de APAC de un universo de 1600 internos- que ha terminado por legitimar su extensión hacia otros recintos en todo el país. Tal como menciona el propio Mussieth, "la APAC funciona sobre, primero, el espacio que nos den (risas), puede ser un dormitorio chiquitito y empezamos a crecer, hasta que logramos la obtención de la torre, de la calle completa"⁹².

Si bien APAC establece objetivos a realizar dentro de los penales, no se plantea a sí mismo como un programa de intervención, sino más bien como una metodología de valoración. Mussieth afirma que "APAC es una metodología de valorización humana, de ahí parte todo. ¿Por qué no es un programa o no es un proyecto? Porque éstos tienen principio y fin, mientras que la metodología es una constante, nosotros le decimos metodología de valorización humana"⁹³. Según la visión de Mussieth, la valorización del individuo es una de las principales falencias que poseen aquellas políticas que pretenden generar cambios al interior de las prisiones nacionales. No obstante, y a diferencia de cualquier asistencialismo psicológico o material que pudiera ofrecer Gendarmería, APAC entiende la valorización humana por medio del nacer espiritual en la fe cristiana. Para APAC, el valorizar es en esencia evangelizar, pues implica el reconocimiento del otro como un hermano que se equivoca y/o desconoce el amor de Dios. Esto explica que la metodología tenga como principio romper con la dinámica actual en la que funciona el sistema carcelario chileno, el cual somete a los individuos a cumplir las condenas en condiciones de insalubridad y violencia que niegan cualquier posibilidad de interrumpir sus trayectorias delictuales. Por el contrario, APAC parte del principio de que todo hombre puede experimentar un cambio sincero y efectivo, pero para ello es necesario recuperar la dignidad y oportunidades que le han sido negadas. De ahí que el objetivo principal de la metodología sea "fomentar la espiritualidad, la educación, el trabajo y toda actividad psicosocial de intervención, lo cual

91 En el año 1974 en la ciudad de Sao José dos Campos-Sao Paulo, un grupo de voluntarios que se autodenominaban APAC (Amando al Preso Amarás a Cristo), se vieron forzados a modificar su forma de trabajo en la Pastoral Penitenciaria, debido a dificultades con los internos. Es así como se convierten en una entidad de derecho privado con objetivos y finalidad definida. De esta forma se obtiene respaldo del Poder Judicial, lo cual en la práctica se tradujo en mayor seguridad para los equipos pastorales y un mayor reconocimiento de los derechos de la dignidad de los internos. Ver: Capellanía Nacional Evangélica, "Lo que es APAC y su doble finalidad". Santiago, Documento de Trabajo, 2010.

92 Rev. Luis Mussieth, Capellán Nacional Evangélico, 45 años aprox. Entrevista realizada en las oficinas de la Capellanía Nacional Evangélica el día 12 de septiembre de 2012.

93 Ídem.

dignifica a los seres humanos en toda su expresión, entendiendo que los usuarios del sistema han perdido su derecho de libertad, pero no sus derechos de vivir con dignidad humana”⁹⁴.

En su desarrollo, APAC establece pasos y requisitos a cumplir que sobrepasan lo estrictamente religioso. El sometimiento a un régimen de vida y una nueva disposición frente a la autoridad son fundamentales. La capacitación educacional y laboral, el apoyo de distintas instituciones (iglesias, empresas, oficinas públicas, etc.) y la reconstrucción de un medio social saludable, resultan ser primordiales. De ahí que en la práctica sea sólo un porcentaje marginal y diferenciado de la población penal evangélica la que participa integralmente dentro de esta clase de programas. Como reconoce Patricio Marchant, sociólogo y jefe de clasificación de la Ex Penitenciaría, los alcances de APAC son reducidos respecto de la cantidad de individuos que es capaz de albergar por dependencia y los recursos -humanos y económicos- que son capaces de desplegar con el fin de llevar a cabo todas las aristas que contempla el programa. En sus términos afirma:

“En cantidad real APAC [de la Ex Penitenciaría] no supera las 100 personas, pero ellos le llaman APAC a la calle 4, calle 9, galería 12, módulo E, a todo le llaman APAC, pero efectivamente son 100, les hacen capacitaciones de computación, leen la Biblia y un montón de cosas, tienen una panadería afuera, hay gente empresaria del mundo que les ofrece trabajo afuera, les hacen un seguimiento, todo muy bien, pero no superan ni el 2% de toda la población de esta unidad penal. En el fondo es efectivista, pero ese efectivismo se reduce a un tema más asistencialista”⁹⁵.

En este sentido es importante aclarar que APAC no es sinónimo de pueblo evangélico. Estos últimos han existido durante décadas en nuestro país y en la mayor parte de los casos poseen un funcionamiento autónomo en relación a cualquier política pública específica. Tal como reconoce el propio Mussiét, “no debo desconocer que en cada cárcel de nuestra patria existen las iglesias internas que son creadas por los mismos internos, que las iglesias internas nos proveen chiquillos, para que sean los APAC, una metodología especial”⁹⁶. Debido a esto es que es posible afirmar que el programa APAC representa más un intento de institucionalización y sistematización de la asistencia religiosa evangélica que un programa que esté generando impactos revolucionarios dentro del sistema penitenciario⁹⁷. A una serie de intervenciones específicas que han sido

94 Capellanía Nacional Evangélica, Programación Anual Capellanía Nacional Evangélica M.I.C. N° 10. Equipo Subdirección Técnica. “Metodología de Valorización Humana: APAC (Amando al Preso Amarás a Cristo)”. Santiago, Documento de Trabajo, Gendarmería de Chile, 2011.

95 Patricio Marchant, sociólogo, Jefe de Oficina de Clasificación de CDP Santiago Sur, 40 años. Entrevista realizada en las dependencias de la Oficina de Clasificación del CDP Santiago Sur.

96 Rev. Luis Mussiét.

97 Cabe mencionar de igual forma que los resultados sobre ese pequeño porcentaje de internos intervenidos sistemáticamente han mostrado resultados positivos, al punto que el Reverendo Mussiét habla de un porcentaje de

probadas en distintos contextos carcelarios -capacitación laboral, asistencia médica-psicológica, mediación familiar, etc.- se le otorga sistematicidad mediante el discurso religioso y el control permanente de las actividades durante el período de la reclusión. En este sentido, un mérito de APAC es reconocer que la criminalidad es un problema social que difícilmente puede ser explicado a partir de sólo una variable y que en buena medida se requiere de seguimientos personalizados para poder determinar la ponderación en importancia de cada aspecto. En esta virtud radica la principal deficiencia de APAC, puesto que difícilmente, en las condiciones materiales y de gestión en que se encuentra buena parte de las prisiones nacionales, se podría ejecutar un seguimiento y control que fusionara aspectos técnicos, sociales y religiosos en esa magnitud y extensión.

Pueblos evangélicos en contextos de presidio: Aportes a partir de un estudio de caso en Santiago de Chile.

Tal como se mencionó brevemente, la presencia evangélica en las cárceles chilenas ha sufrido en la actualidad intentos de sistematización al amparo de la nueva normativa vigente. No obstante, el fenómeno evangélico y pentecostal surgió mucho tiempo antes y ha estado sostenido en la propia autogestión de internos que decidían congregarse al interior del penal para vivir su fe en forma comunitaria. Tales niveles de organización han variado según el tiempo y el lugar donde la comunidad lograra establecerse, siendo esta diversidad en su estructuración social y espacial una de las principales características.

Si tomamos como ejemplo a la Ex Penitenciaría de Santiago, nos daremos cuenta que la forma en la cual se estructura el mundo evangélico y pentecostal tiene directa relación con las condiciones particulares que posee aquel penal. Construida en 1843, la Ex Penitenciaría (hoy CDP Santiago Sur) siguió el modelo arquitectónico del panóptico difundido entre las elites de la época, donde calles, módulos y galerías confluían en un mismo sector de control central (hoy sector óvalo). Dichas dependencias en la actualidad, producto del constante proceso de clasificación y segmentación de internos, albergan reclusos de perfiles delictuales profundamente diferenciados. Hay módulos para primerizos, para ex uniformados y delitos sexuales. De igual forma los hay para quienes son más avezados y experimentados en materias criminales y quienes no lo son tanto. Ser preso de "*galería*" es sinónimo de ser "*choro*" o peligroso, requiere de poseer un prontuario delictual o "*ficha*" que permita sobrevivir en dicho lugar en alguna posición privilegiada dentro de la estructura social propia del mundo delictual. El prestigio se distribuye de manera diferente según la "*ficha*" y las redes de apoyo que se posean. De esta forma es posible llegar a ser muy influyente en el destino de una dependencia o, por el contrario, ser un simple "*perkin*" que se dedica a los servicios domésticos y/o sexuales para otros.

En dicho contexto es donde se sitúan los pueblos evangélicos. La Ex Penitenciaría es conocida a nivel internacional por ser una de las cárceles chilenas que más sufre los problemas del hacinamiento y conflictividad entre internos. Entre riñas y la insalubridad de sus calles y galerías aparecen grupos de hermanos evangélicos que buscan compartir la estadía en privación de libertad de acuerdo con un régimen de vida propio de este tipo de comunidad religiosa. En un comienzo pueden ser sólo un grupo que no supera la decena y que decide vivir en el mismo dormitorio de acuerdo a una rutina más o menos rígida y marcada fuertemente por un sello espiritual. El día inicia al mismo tiempo para todos ellos, se asean, oran y predicán según un horario, realizan estudios bíblicos y actividades económicas o recreativas, todo a un ritmo y puntualidad que los distancia del resto de la población penal. De igual manera, generan sus propios mecanismos de administración y gobierno que inciden en todas las decisiones que se toman en la vida cotidiana, por más intrascendentes que puedan parecer.

Este pequeño "*pueblo de hermanos*" surgido de manera espontánea en alguna sección o dependencia de la prisión, con el tiempo logra consolidarse y comienza un proceso de crecimiento y expansión. En dicha situación las complicaciones propias de este tipo de penal se intensifican y generan dificultades que varían según la conflictividad propia de la dependencia en cuestión. Al llegar más hermanos a la calle, módulo o galería, ya sea por movilidad de internos evangélicos o por conversión intrapenitenciaria, el hacinamiento de dormitorios y los enfrentamientos con el resto de la población penal no evangélica (llamados, siguiendo la terminología pentecostal, como "*gentiles*") se intensifican. Tal como relata un hermano de la galería 12 de la Ex Penitenciaría de Santiago, "habían muy pocos colchones, de repente dormíamos encima de los mismos vestones que usábamos como colchones. En la noche de repente no querías ni ir al baño porque ahí perdías tu espacio y tenías que dormir todo doblado con los hermanos"⁹⁸. Su caso resulta paradigmático en tanto presencié todo el proceso de expansión del pueblo de hermanos de su dependencia, al punto que ésta llegara a ser controlada completamente por hermanos. Inmersos en un clima de conflictividad de pandillas al interior de la galería 12, después de una riña en la cual hubo numerosos heridos de gravedad, y a petición de un Mayor de Gendarmería de Chile, la dependencia comenzó a ser paulatinamente entregada bajo administración de los hermanos.

Que una dependencia pase a ser controlada en su totalidad por un pueblo de hermanos implica que el régimen de gobierno se universaliza para todos quienes ingresen en dicho sector. Tanto las rutinas como autoridades se aplican indistintamente a quienes sean enviados a habitar dicha localidad. De esta manera, tanto el "*encargado del pueblo*", equivalente funcional a lo que en libertad podría ser un "*Pastor*"; los "*segundos*" y "*terceros*" comparables a los "*oficiales*" de un iglesia pentecostal tradicional; como los "*monitores*" y

98 Hermano José M., 29 años, monitor de la galería 12, condenado a 5 años por robo con fuerza, martes 4 de diciembre de 2012.

“*hermanos disciplina*”, desempeñan una labor importante de guía espiritual y corrección conductual. Son especialmente estos últimos quienes ejecutan un disciplinamiento más o menos intensivo según el tipo de pueblo de hermanos y dependencia donde se ubiquen. Es probable que en un módulo de internos primerizos en temas delictuales (módulo 3C de la Ex Penitenciaría), el régimen disciplinario sea menos intenso que en una dependencia de delincuentes más avezados (calle 4 o galería 12 de la Ex Penitenciaría). Esto en primer lugar, debido a que un pueblo pequeño de hermanos posee una menor potestad al momento de administrar recursos humanos y materiales dentro de una dependencia. Mientras que por otro lado, una calle de delincuentes avezados y controlada en su totalidad por hermanos evangélicos requiere de un despliegue disciplinar mucho más extenso e intenso. La observancia de las rígidas rutinas y el control de conductas inapropiadas según los estándares levantados por la propia comunidad, hacen de las dependencias evangélicas lugares donde la violencia propia del mundo delictual carcelario sea considerablemente menor.

La promoción de una figura ideal del “*ser hermano*” se materializa en una serie de marcadores culturales que deben ser resguardados y vigilados en todo momento. En primer lugar, el hermano evangélico es distinto en apariencia al reo común que no participa de comunidades religiosas. Viste de traje elegante la mayor parte del tiempo, lleva el cabello en extremo corto y el rostro afeitado. Debajo de las camisas esconde tatuajes y cicatrices que le recuerdan un pasado que busca dejar atrás. El disciplinamiento opera en primer lugar desde un cuerpo que es educado y que pretende consagrar una nueva identidad frente al resto. No obstante, y como discutiremos más adelante, esta transformación corporal puede tener múltiples significados dependiendo del contexto en el que el individuo experimente su “conversión”, pudiendo ser cuestionada su legitimidad. Por otra parte, su actitud y comportamiento también deben reflejar una búsqueda permanente de distinción. El hermano evangélico cuida su manera de expresarse, habla con modulación y procura no recurrir al lenguaje delictual (conocido en Chile como la jerga del “*Coa*”). De igual manera sabe que hay ciertas conductas “pecaminosas” que imperan en el mundo delictual y de las cuales debe alejarse. Las tendencias homosexuales, el alcohol, la droga, y en especial el cigarrillo, son dejados y se vuelven indicadores importantes a la hora de evaluar la calidad de conversión de algún hermano. Todo este control va acompañado de una constante corrección comunitaria, en la cual desde el *encargado del pueblo* y los *hermanos disciplinas*, hasta los hermanos que comparten dormitorio, funcionan como un ojo en permanente vigilancia y corrección a la luz de la palabra bíblica.

La adscripción por un tiempo prolongado a los marcadores culturales evangélicos permite posicionarse de mejor manera dentro de un pueblo de hermanos. El individuo que afirma poseer una conversión legítima comienza un proceso de construcción de “*testimonio*”, en el cual se funde un relato del hecho mismo, siendo por lo general posterior a un acontecimiento traumático y con simbolismos cristianos muy tradicionales, con la evidencia posterior de un cambio que a simple vista parecía imposible. Un delincuente

cansado de las persecuciones y riñas –historia bastante común por lo demás– sufre una experiencia mística (profecía, sueño, aparición, etc.) que lo lleva a replantear los términos de su existencia, decide el camino de la religión y ahora es un hombre nuevo. Se comporta de una manera diferente al punto que resulta desconcertante para su familia y antiguas amistades. Por medio del estudio se vuelve hábil en el manejo de la palabra bíblica y comienza a participar activamente de las rutinas de la comunidad. Busca destacar al punto que logra capturar mejores posiciones mediante la asignación de roles y responsabilidades. Con trabajo puede llegar a ser considerado como “*jefe de coro*”, “*disciplina*”, “*segundo*” o “*tercero*” al mando, e incluso “*encargado del pueblo*”.

No obstante, la conversión en sí, siendo el elemento más valorado por las propias comunidades evangélicas, está lejos de ser el elemento movilizante que justifica la expansión. Para buena parte del personal de Gendarmería y el resto de la población penal, ser evangélico es ser un “*encarpado*”, vale decir, alguien que instrumentaliza la adscripción a una comunidad religiosa para obtener alguna clase de beneficio. Sin lugar a dudas, el bien más buscado es la seguridad, en especial entre aquellos sujetos que poseen conflictos permanentes con la población penal. De ahí que sea recurrente que un interno que ha protagonizado conflictos que implican un riesgo para su vida solicite el ingreso a una dependencia evangélica para poder “*hacer cana*” (donde cumplir la condena). Dentro de la misma lógica, el personal de Gendarmería encargado de la movilidad interna del penal (Oficina de Clasificación) toma como un elemento importante la posibilidad de internar a reclusos dentro de las dependencias evangélicas según el régimen interno lo requiera. Al interno conflictivo que no posee grandes redes de apoyo es recurrente que se le obligue a pasar una temporada con los hermanos evangélicos con el fin de neutralizar su actuar. Allí será sometido a un control sin parangón dentro de la cárcel y el mantenimiento de sus vínculos con el resto de la población penal podría verse profundamente mermado. Esta posibilidad de generar mecanismos de contención de violencia hace que la posibilidad de ceder espacios y atribuciones al mundo evangélico parezca una idea atractiva.

Sin perjuicio de lo anterior, el beneficio más visible e inmediato que ha generado la expansión evangélica dentro de los penales tiene relación con el mejoramiento de la infraestructura y equipamiento de los recintos. En el caso de la Ex Penitenciaría, edificio que hemos dicho data de mediados del siglo XIX, el hacinamiento e insalubridad resultan ser uno de los principales problemas. Frente a éstos, las comunidades pentecostales comienzan un paulatino pero notable embellecimiento de las dependencias que habitan. Primero comienzan por los dormitorios que reparan y pintan de manera uniforme y sobria. Luego siguen instalaciones de orden comunitario como baños y comedores, hasta el punto de lograr transformar la totalidad del lugar. Puesto que esta iniciativa nace desde los propios pueblos de hermanos, son ellos mismos quienes financian dichas construcciones mediante la generación de recursos propios, a través de, por ejemplo, ventas de comida rápida, artesanías, diezmo, créditos, etc., y en ocasiones, hasta la donación de alguna iglesia externa. Cabe mencionar que esta última opción es la que en menor medida se

da, primando por sobre todo la autogestión en cada grupo de internos evangélicos. Los apoyos externos dependen en buena medida de cuán cercano esté el pueblo de hermanos (independiente en su mayoría de otros pueblos de similar confesión al interior de la prisión) de las autoridades religiosas tradicionales (Capellanía, Iglesias Tradicionales, etc.). De igual manera, el soporte entregado por Gendarmería se reduce a ciertas facilidades en el ingreso de materiales de construcción que requieren autorización y algunas flexibilidades en el horario de trabajo.

Este acceso a redes de recursos materiales y humanos también resulta atractivo para quienes sufren el dolor de la soledad y la pobreza al interior del penal. Uno de los efectos más nefastos que produce la prolongada estadía en prisión es la ruptura de los vínculos familiares y barriales positivos. Por el contrario, la vida comunitaria intensa que se experimenta al interior de los pueblos evangélicos implica una reconfiguración de los nexos sociales del individuo, al punto que no solamente se consiguen nuevas redes de apoyo, sino también, se recomponen las ya existentes. Este sostén emocional se complementa con acceso directo a bienes de gran valor que llegan producto de las encomiendas que traen familiares en horarios de visitas y aquellos producidos por los propios hermanos fruto de su trabajo. Desde una *prestobarba* a un par de zapatos pueden ser compartidos según las obligaciones de fraternidad que se impone en cada dependencia. Esta situación llega incluso a instancias donde es posible acceder a nuevas fuentes de trabajo interno y a la ampliación de vínculos de apoyo fuera del penal mismo. Conocidos son los casos de hermanos que luego de generar un “buen testimonio” han logrado insertarse en redes de apoyo propias de iglesias evangélicas y pentecostales.

Dentro del despliegue de toda esta red de recursos y poder, el elemento religioso y simbólico sigue siendo determinante a la hora de caracterizar el evangelismo carcelario. De matriz profundamente pentecostal, el “*hermano canero*” reproduce una visión espiritualizada de la realidad que se juega entre el bien y el mal. Lo mundano, vale decir, aquello que no es de la iglesia (el “*mundo*”), impone una tensión permanente con aspectos propios de la cultura delictual y carcelaria. Satanás, en tanto origen y promotor del mal, se encuentra representado poderosamente en la figura del delincuente cuya vida está marcada sistemáticamente por el pecado. Sin embargo, dentro del mismo movimiento, la condición de encierro lo resignifica en tanto permite catalizar un proceso de conversión que en otras condiciones no había podido ser posible. Dios actúa con más fuerza donde el diablo pretende gobernar, a la vez que la tradición cristiana apunta a una preferencia de Cristo por los pobres, prostitutas y ladrones, de ahí que el hermano de prisión sienta que su proceso de conversión posee un valor diferente. La pena asignada por el “*tribunal mundano*” se convierte en redención y posteriormente en misión. Esto explica que en muchas entrevistas realizadas los sujetos indican que una pretensión importante para su proceso post-penitenciario sea la vuelta a prisión, pero esta vez como predicadores. La promoción de una “*nueva ética*” tal como mencionara Max Weber (1994) tendría un potencial transformador en las trayectorias delictuales de quienes abrazan el camino

de la religión dentro de prisión. No obstante, dicha posibilidad está cruzada por diversos factores que operan de manera diferente en cada caso. El acceso a las redes de apoyo material e inmaterial, el vínculo que se posea con la familia, la situación específica dentro del penal, entre otros, son elementos a considerar al momento de juzgar la calidad de una conversión en contextos de privación de libertad.

Finalmente, todas estas estrategias de expansión y legitimación que permiten la autonomía de los pueblos pentecostales, deben entenderse desde una lógica de poder que supere el simplismo de la opresión y la hiperracionalidad. Siguiendo las recomendaciones de Michel Foucault (1992; 2000), el poder nunca es poseído como una propiedad, sino por el contrario, se ejerce a manera de estrategia que atraviesa a quienes lo ejecutan y lo sufren. Disciplinados y disciplinadores se funden y confunden con facilidad, alternando roles que consolidan modelos de persona. Las estrategias de poder permean por medio de imbricadas redes en todos los rincones de la Ex Penitenciaría.

Consideraciones finales: sobre el problema de la secularización.

Pensar el problema de la expansión evangélica en cárceles públicas necesariamente nos remite a una discusión mayor como lo constituye la tensión entre lo público y lo privado, y más profundamente, una reformulación de la clásica y difundida *teoría de la secularización*. Esto último, fundamentalmente, por dos razones: En primer lugar, debido a que en las últimas décadas ha sido posible vislumbrar una creciente diversificación de opciones religiosas en América Latina, siendo el fenómeno más significativo la expansión del pentecostalismo y otras vertientes evangélicas. Por otra parte, la secularización se interpretó durante mucho tiempo como un retraimiento de lo religioso hacia el ámbito privado, restándole progresivamente importancia a su impacto público, social e institucional. El presente escrito pretendía abordar ambas dimensiones a partir del significado sociohistórico que posee la asistencia religiosa evangélica y pentecostal dentro de las cárceles chilenas.

En términos generales, la "*Teoría de la Secularización*" apuntaba a que con el desenvolvimiento de la modernidad, la efectividad racional implicaría una satisfacción de necesidades producto del accionar de la ciencia y la tecnología, que terminaría por derrumbar las antiguas supersticiones como la religión. De acuerdo al planteamiento de Valeriano Esteban, la teoría de la secularización se presentó como una variante de la teoría de la modernización, muy difundida en los años 60, la cual establecía que "[...] las sociedades se modernizaban, se hacían más complejas y diferenciadas, más racionalizadas, más individualistas, y menos religiosas" (Esteban, 2007: 5). Sobre este punto, Manuela Cantón afirma que estas variaciones en la posición que debería ocupar la religión al interior de una sociedad moderna de corte racional, se nutrían de planteamientos más clásicos que abarcaban desde aquellos que profetizaban una extinción de lo religioso, producto

de la imposición de la razón y el progreso -Marx, Comte, y en menor medida Weber-, hasta aquellos que pronosticaban una reducción de su influencia social, desplazando lo religioso a un papel marginal alejado de las instituciones y procesos históricos importantes, confinándolo a la vida privada y posterior mundanización -Durkheim, y luego Berger- (Cantón, 2007). No obstante lo anterior, ¿cómo es posible explicar esta supuesta desaparición o repliegue de la religión en el mundo moderno cuando se tienen a mano cifras que reflejan poblaciones latinoamericanas profundamente religiosas?

La salida más común que se ha dado para explicar esta situación está en situar al fenómeno religioso como otra dimensión afectada por las tendencias que imprime la modernidad tardía y la globalización. Las predicciones secularizantes no solo erraron en el supuesto retraimiento y/o desaparición de lo religioso con el correr de la modernidad, sino que, aun más, lo que se habría producido es una expansión de la oferta legítima de creencias (*pluralismo religioso*) y mayor flexibilidad a la hora de adscribir a dichas nuevas opciones (Bastian, 2004; Vega-Centeno, 1995; Mardones, 2005; Lenoir, 2005; Semán, 2007). Entre la incertidumbre, los desencantos y el mercado como referente en la forma de relacionarse con el mundo social, el creyente circula y consume entre “*mercancías religiosas*” y cultos de las más diversas índoles. Los tradicionales paradigmas e instituciones flaquean, se desprestigian y buscan, no sin dificultades, subsistir en un mundo cambiante.

Si tomamos en consideración la situación propuesta por el pentecostalismo carcelario, podemos afirmar que la vivencia de la fe en contextos de privación de libertad imprime particularidades a individuos que también se ven afectados por los avatares de los tiempos que corren. La expansión pentecostal en prisión expresa con claridad única la inutilidad de la teoría de la secularización en su versión más tradicional. Ahí la religión no sólo persiste, sino también tiende a una expansión acelerada y a colonizar ámbitos que son por definición públicos. Si bien la ley de cultos tiende a garantizar el derecho de los individuos a recibir asistencia espiritual en cualquier lugar donde se encuentren, lo que ha sucedido en la práctica ha sido una progresiva cesión del gobierno interno de las prisiones a grupos religiosos evangélicos que reglamentan el destino de los internos según sus directrices confesionales. Las posibilidades de entregar mayores expectativas, instalaciones dignas y seguridad, hacen que un sistema penitenciario en deuda vea una gran posibilidad en la entrega de territorios a las iglesias evangélicas. Ciertamente la autoridad de los uniformados sigue siendo la definitiva dentro de los recintos penales. Pero, la conducción de la vida cotidiana queda en manos de las autoridades religiosas que hacen valer su autonomía dentro de sus dependencias. Por medio del control de la violencia propia del mundo delictual logran instalar legítimamente otra forma de violencia más sutil que justifica un ordenamiento social y una misión institucional (*violencia simbólica*).

Finalmente, si bien es posible afirmar que fruto de la creciente pluralización religiosa sufrida por nuestro país desde el siglo pasado es que existen otras confesiones compitiendo en terrenos propiamente católicos, también no es menos cierto que la movilidad religiosa

dentro de prisión está lejos de explicarse sólo por la inclusión de una lógica de mercado aplicada a bienes simbólicos. No es solamente la libertad frente a la incertidumbre y el riesgo lo que lleva al individuo a integrarse a una dependencia de hermanos. Como hemos analizado, las circunstancias son mucho más complejas y dependen de estrategias de poder que se dan en un contexto sumamente limitado. Con ello no negamos la existencia de cambios en la forma de vivir la religiosidad a la luz de las transformaciones de la modernidad. Sin embargo, la diversidad religiosa dentro de la cárcel se remite a la diversidad existente entre los sectores populares que habitan el medio libre. La movilidad parece mucho más restringida y circunscrita al derrotero que siga cada historia personal.

Bibliografía

Bastian, Jean Pierre. (2004). “La recomposición religiosa de América Latina en la Modernidad Tardía”. En: Bastian, Jean Pierre (coord.). *La modernidad religiosa: Europa latina y América latina en perspectiva comparada*. México: Fondo de Cultura Económica (FCE).

Birbeck, Christopher. (2009). “Prisiones e internados: Una comparación de los establecimientos penales en América del Norte y América Latina”. En: Dammert, Lucía (edit.). *Crimen e inseguridad. Políticas, temas y problemas en las Américas*. Santiago de Chile: Ediciones FLACSO.

Cantón, Manuela. (2007). “Secularización, extinción y el eterno retorno de las religiones. Reflexiones desde la antropología social”. [En línea] En: *II jornadas de sociología. El fenómeno religioso, presencia de la religión y la religiosidad en sociedades avanzadas*. Sevilla. <http://www.centrodeestudiosandaluces.info/cursos/adjuntos/3110230.pdf> [Consulta: 11 de junio de 2010]

Carrión, Fernando. (2007). *Editorial: ¿Por qué todos los caminos conducen a la miseria del panóptico?* En: Revista Latinoamericana de Seguridad Ciudadana, mayo, N° 1. Ecuador: FLACSO.

Castro, Álvaro. (2009). “Sistema penitenciario y derechos humanos”. En: *Informe anual sobre derechos humanos en Chile*. Santiago: Ediciones UDP.

Cisternas, Jaime. (1997). *Historia de la cárcel penitenciaria de Santiago: 1847 – 1887*. Tesis para optar al grado de Licenciado en Historia, Facultad de Historia, Geografía y Ciencias Políticas, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago.

Dammert, Lucía y Zúñiga, Liza. (2008). *La cárcel: problemas y desafíos para las Américas*. Santiago: FLACSO Chile.

_____. (2005). *¿Es la cárcel solución a la delincuencia?* En: Observatorio, N° 1. FLACSO-Chile.

Escobar, José; González, Berty; Quiróz, Margarita; y Rodríguez, Gastón. (2008). *Decesos en el sistema penitenciario: Una descripción preliminar por tipo de muertes*. En: Revista de Estudios Criminológicos y Penitenciarios, N° 13, Gendarmería de Chile.

Esteban, Valeriano. (2007). “La secularización en entredicho”. *II jornadas de sociología. El fenómeno religioso, presencia de la religión y la religiosidad en sociedades avanzadas*. Sevilla. <http://www.centrodeestudiosandaluces.info/cursos/adjuntos/2665157.pdf> [Consulta: 6 de junio de 2010]

Fernández, Marcos. (1998). "Relatos de precariedad y encierro. La cárcel rural en el Chile de la segunda mitad del siglo XIX". En: Contribuciones Científicas y Tecnológicas, área Ciencias Sociales y Humanidades, *Serie Historia Social y de las Mentalidades* N° 2, Año XVI, N° 118. Universidad de Santiago de Chile.

Foucault, Michel. (1992). *Microfísica del poder*. Madrid: Ediciones La Piqueta.

_____ (2000). "Poderes y estrategias". En: *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Madrid: Alianza Editorial.

_____ (2005). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Madrid: Siglo XXI Editores.

Goffman, Erving. (1970). *Internados. Ensayo sobre la situación social de los enfermos mentales*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Lenoir, Frédéric. (2005). *Las metamorfosis de Dios. La nueva espiritualidad occidental*. Madrid: Alianza Editorial.

León, Marco Antonio. (2008). *Documentos para la historia de las prisiones en Chile en el siglo XX (1911-1965)*. En: Revista Chilena de Historia del Derecho, N° 20. Santiago, Universidad de Chile. <http://www.historiadelderecho.uchile.cl/index.php/RCHD/article/viewFile/5376/5255> [Consulta: 10 de agosto de 2012]

_____ (1998). *Entre el espectáculo y el escarmiento: El presidio ambulante en Chile (1836-1847)*. En: Mapocho, N° 43, Santiago.

Mardones, José. (2005). *Religión y mercado en el contexto de transformación de la religión*. En: Desacatos, N° 18. México D.F. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Semán, Pablo. (2007). "La secularización entre los cientistas de la religión del Mercosur". En: *Ciencias sociales y religión en América Latina. Perspectiva en debate*. María Carozzi y César Ceriani (coord.). Buenos Aires: Editorial Biblos.

Stippel, Jörg. (2006). *Las cárceles y la búsqueda de una política criminal para Chile*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.

Tijoux, María Emilia. (2011). *El infierno en la torre 5: Reflexiones sobre la cárcel en Chile*. En: Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad, N° 5, Año 3, Argentina.

Vega-Centeno, Imelda. (1995). *Sistemas de creencias. Entre la oferta y la demanda simbólicas.* En: Nueva Sociedad, N° 136. http://www.nuso.org/upload/articulos/2405_1.pdf [Consultado el 1 de junio de 2010]

Weber, Max. (1994). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo.* Barcelona: Ediciones Península.

Neopentecostalismos en Chile: transformación y resignificación del pentecostalismo criollo.

Luis Bahamondes González⁹⁹

Nelson Marín Alarcón¹⁰⁰

Prolífica ha sido la producción referente a pentecostalismo en Chile durante el último tiempo, motivada fundamentalmente por el aumento de fieles, que encasillados dentro del mundo evangélico, se alzan como la segunda opción religiosa de los chilenos detrás del catolicismo histórico. Sin embargo, poco se ha escrito respecto a las variaciones que ha sufrido el pentecostalismo tradicional -que surgiera en Valparaíso a la luz del avivamiento de 1909- y los procesos de resignificación en el marco de una sociedad postmoderna (Mansilla, 2008). En este escenario, y considerando las transformaciones de la sociedad chilena en las últimas décadas, cabe preguntarse por el surgimiento y estructura del neopentecostalismo en nuestro país, determinando: ¿Qué procesos han catalizado la transformación del pentecostalismo criollo hacia la vertiente neopentecostal?

El pentecostalismo tradicional o criollo

El pentecostalismo clásico chileno se define en buena medida por reconocer como origen

99 Doctor en Ciencias de las Religiones. D.E.A. en Antropología Social. Universidad Complutense de Madrid. Académico del Centro de Estudios Judaicos de la Universidad de Chile y del Centro de Investigaciones Socioculturales (CISOC) de la Universidad Alberto Hurtado. Correo: lbahamon@uahurtado.cl

100 Magíster en Ciencias Sociales, mención Sociología de la Modernización. Licenciado en Historia. Universidad de Chile. Correo: nmarinalarcon@gmail.com

histórico la ruptura del Rev. Willis Hoover con el metodismo norteamericano. Según relata el propio Hoover (2008), los acontecimientos acaecidos en Valparaíso el año 1909, en los cuales se derramó el Espíritu Santo en una serie de concentraciones y reuniones, provocó tal conmoción pública que los desacuerdos con la jerarquía de la Iglesia Metodista Episcopal se hicieron inevitables y definitivos. Si bien reconoce que la separación no fue por desacuerdo con los principios o doctrinas del metodismo episcopal, el cual conserva por encontrarlo útil y conveniente, el rasgo característico fue la manifestación de los dones del Espíritu Santo tal como lo hiciera en la fiesta de Pentecostés. La unción espiritual, como una gracia derramada, se convierte entonces en el elemento de estas iglesias que crecen de manera espontánea entre los barrios populares del país. Tal como menciona el propio Hoover,

“La Iglesia Metodista Pentecostal es hija de la Providencia de Dios. Ningún hombre o grupo de hombres la ideó, ni hizo trámites para añadir una más a las múltiples sectas existentes. En el curso de las predicaciones y actividades que resultaron en la salvación de muchas almas y en el despertamiento de varias Iglesias y pueblos, se produjo en el seno de la Iglesia de su origen una contradicción y oposición tales que resultaron en esa separación inevitable” (Hoover, 2008: 83).

Manuela Cantón define al pentecostalismo como “un sistema de creencias y prácticas pertenecientes a la gran familia cristiana protestante, derivado del metodismo, y convertido en la actualidad en la denominación evangélica más extendida, dinámica y de mayor diversidad interna” (Cantón, 2002: 109). Esta condición expansiva ha generado que existan diferencias doctrinales a considerar al momento de situar al movimiento en una época y un espacio determinados. Para José Watanabe (2009), dichas diferencias se generan en la relación que se establece entre la tradición misionera de la que derivan y los elementos culturales propios del lugar que los acoge. Sin embargo, afirma que es posible determinar una serie de características que serían aplicables a todas las vertientes más clásicas. En primer lugar, existiría una cosmovisión espiritualizada de la realidad, en la cual se encuentran presente dos dimensiones opuestas pero en constante interacción (arriba/abajo; cielo/infierno). En dicha dualidad adquiere sentido la teología de la Guerra Espiritual, mediante la cual se significa y divide el mundo con el fin de transformar las distintas realidades. En la lucha contra el demonio está la explicación y solución frente a la adversidad que va desde los padecimientos económicos hasta los problemas de salud. Esto hace que en general el pentecostalismo presente una hermenéutica un tanto ingenua y fines altamente proselitistas que difunden el liderazgo y efusión del Espíritu Santo. En segundo lugar, en lo ritual presenta un culto expresivo, emotivo y variado, en el que priman las manifestaciones espontáneas de los carismas. Tal como en la fiesta de Pentecostés, en la cual el Espíritu Santo se derramó como lenguas de fuego sobre las cabezas, el pentecostalismo posee como característica central las manifestaciones de dones o carismas en la forma de sanaciones, visiones, llantos, risas y el hablar en lenguas. Los cultos pentecostales están cargados de una emocionalidad y efervescencia que contrasta con la sobriedad y regularidad del culto católico romano. Para Byron

Mazariegos (2009), el don de lenguas sigue siendo pertinente para el pentecostalismo como elemento fundante de la actividad transformadora del Espíritu en todo ámbito de la experiencia humana. Sin embargo, aun cuando la manifestación de este carisma sea características de las iglesias pentecostales, Mazariegos detecta que ha venido en descenso, por causas variadas que van desde el impacto de la postmodernidad secularista hasta los efectos de un adoctrinamiento puramente teórico o una administración excesiva que ha generado miedo y suspicacia como reacción.

De acuerdo con Víctor Sepúlveda (2009), el movimiento pentecostal chileno nacido a inicios del siglo XX es un hecho religioso de gran importancia, pues fue el primero en romper la rigidez de los movimientos evangélicos clásicos. Es único en su fundación y características, también es grande y abarcador en tanto logra aglutinar a cerca del 80% del movimiento evangélico, cada vez más *pentecostalizado*, y posee una focalización casi exclusiva en las masas marginales de la sociedad, situación que reconoce podría estar cambiando. Como tema recurrente se encuentra “su valiosa conciencia de comunidad, la seguridad de confiar en un Dios que obra milagros ahora, el fuerte impacto de los dones espirituales en la iglesia, las oraciones espontáneas y sin un modelo preestablecido, junto con la experiencia de vidas guiadas por el Espíritu divino” (Sepúlveda, 2009: 13). Sepúlveda reconoce que el pentecostalismo promueve una forma de ser cristiana bien “a la chilena”, con un fuerte sentido de interculturación y un sometimiento férreo al liderazgo de sus carismáticos líderes. Al igual que Rodrigo Vidal (2012), considera un punto característico y problemático la tendencia al divisionismo que acarrearía, según el autor, el desencanto y la falta de credibilidad.

Aun cuando el divisionismo permanente dentro del pentecostalismo sea un problema reconocido por sus propios adherentes, también es necesario aseverar que ha sido históricamente la base de su expansionismo. El divisionismo pentecostal se ha traducido más en una proliferación de denominación que en una expansión de iglesias con diferencias sustantivas en su culto y creencias. Rodrigo Vidal (2012) llama a esta situación “principio de fractalidad”, vale decir,

“la capacidad de mantener constante los mismos principios básicos genuinos y también su aspecto externo visible, independientemente de la envergadura de la congregación, de su antigüedad fundacional, de su pertenencia denominacional, del momento en que se observe y de la escala de que se trate (congregación de una catedral, templo central, local o avanzada), es la gran cualidad de las iglesias pentecostales, no importando de qué división o ruptura provenga” (Vidal, 2012: 82).

Para el autor ya citado, el origen de este principio fractal es posible encontrarlo en el permanente sentido de búsqueda de los principios comunitarios que regían la iglesia cristiana primitiva, formada en la vida de Jesús y materializada en el Pentecostés cristiano. En este sentido, es factible afirmar que el pentecostalismo posee un crecimiento mediante

un doble origen: en primer lugar, mediante la conversión que añade contingente a las iglesias existentes; en segundo lugar, a través de la escisión de grupos de individuos que, liderados por un pastor o hermano con influencia, se separan con el fin de generar una nueva congregación.

Para Vidal las razones de este divisionismo pentecostal no solo es frecuente, sino también, genera un gran impacto social y religioso en la medida que la cantidad de individuos que aglutina representa a la mayoría del mundo evangélico existente en nuestro país (80% según sus propias estimaciones). Dentro de dichas congregaciones tan numerosas las posibilidades de surgimiento de desencuentros son bastante más altas que en comunidades considerablemente más pequeñas. A lo anterior hay que sumar que en la base del evangelismo pentecostal se encuentra un tipo de relación con Dios mucho más intensa, por medio del Espíritu Santo, en la cual el creyente puede reclamar con validez alguna interpretación específica del mensaje bíblico que afecte el gobierno interno de la congregación. Todo esto está en concordancia con el ya mencionado ideal de iglesia primitiva que exige una permanente renovación de la vida personal y comunitaria de gran dinamismo. Seguir el ejemplo de las comunidades de inicio de la era cristiana implica una permanente reacción frente a la rutinización e institucionalización de las prácticas religiosas.

En la práctica, el divisionismo pentecostal no ha significado un debilitamiento del movimiento, sino por el contrario, su fortalecimiento. Para Hans Tennekes (1985), la compleja red de relaciones y de organizaciones implica que los recurrentes cismas no hayan generado impactos negativos. Es más, la distribución espacial de los templos y locales sigue un patrón de división celular donde existen dependencias que funcionan con más o menos independencia de la matriz central. En los locales de barrio el trato es más íntimo y familiar, hecho que implica una intensificación del vínculo con la iglesia. Si el volumen de congregación en los locales y la autonomía de los mismos adquieren grados suficientes, es posible que se transformen en el centro de su propia expansión. Sobre esto, Vidal (2012) sintetiza la diversidad pentecostal de la siguiente manera: diversidad denominacional (iglesia, corporación o denominación); diversidad geográfica (dispersión espacial); diversidad de tipos y jerarquías de templo (catedral, templo central, local o clase, avanzada); diversidad de recursos (pobres, ricas); diversidad organizacional o administrativa (obispo, pastor, etc.). Dentro del escenario nacional las denominaciones criollas más tradicionales estarían dadas por la Iglesia Metodista Pentecostal, la Iglesia Evangélica Pentecostal y la Iglesia Pentecostal de Chile (Mansilla, 2007b).

Aun cuando el pentecostalismo no posee un discurso socialmente excluyente, su mensaje ha tenido históricamente mayor acogida dentro de los sectores populares de la sociedad chilena. De acuerdo con Christian Lalive (2009), el pentecostalismo funcionó como “refugio de masas” entre quienes sufrían el desarraigo y la miseria característica de un proceso de transición entre el campo y la ciudad, a mediados del siglo XX. Si bien en la

actualidad no sería posible explicar el expansionismo pentecostal mediante la referencia a ese contexto de transformaciones económicas, políticas y culturales, si es posible afirmar que el vínculo con los sectores más bajos de la sociedad aún permanece. De acuerdo con Miguel Ángel Mansilla (2007c), la vinculación con la pobreza desde los mismos inicios del movimiento pentecostal ha implicado la consagración de prejuicios altamente negativos que reproducen la aversión que una parte de la población siente hacia ellos. Esta “canutofobia” descansa en una condición histórica de clasismo y racismo, pues no se reproduce en relación a los protestantismos misioneros o históricos. El pentecostal no sólo es pobre, sino también se le califica como machista, ignorante y fanático, atribuyéndosele locura por su insistencia en la predicación y su espíritu proselitista. En sus inicios el pentecostal era el “pobre despreciable”, que tomaba forma de “chinas”, “huachos” y “rotos” que viven en la cruda miseria, pero sigue inmovilizado política y socialmente (Mansilla, 2007a). Esta característica popular ha influido fuertemente en el sentido identitario del pentecostalismo tradicional (Ossa, 1991). Por una parte, significó un rápido distanciamiento de los protestantismos misioneros con presencia importante desde el siglo XIX y cuya recepción estuvo preferentemente en los sectores oligárquicos de la sociedad. En segundo lugar, el sufrimiento propio de los sectores marginales implicó la construcción de una especie de “existencialismo pentecostal” marcado por la reflexividad del bien y el mal, la búsqueda del sentido de la vida, la certidumbre y la aprobación divina (Mansilla, 2007b). Para Tennekes, la vinculación popular del pentecostalismo no es sólo característica, sino también evidente dado el escenario de adversidad acentuado que se vive en dichos sectores. En sus propias palabras,

“El mensaje pentecostal es comprendido y aceptado por los humildes y es lógico que así sea. Es un estrato social que sufre mayores riesgos de enfermedades y que tiene acceso más limitado a atención médica; donde el alcoholismo representa una tragedia que aniquila literalmente a miles de individuos y familias, y donde abundan los problemas hogareños, los pentecostales proclaman que la fe en Dios derrota los males físicos y que la fuerza del Espíritu Santo puede hacer que los hombres abandonen los vicios, asuman sus responsabilidades hogareñas e inicien una vida nueva” (Tennekes, 1985: 18).

Una característica importante dentro del pentecostalismo es la participación de las mujeres, cuya contribución es fundamental en el desarrollo de esta religión. De acuerdo con Zicri Orellana (2010), la participación femenina puede explicarse por razones bastante diversas que operan en variados niveles. Por una parte, para congregarse como agradecimiento por haberlas marginado de la maldad del mundo de la cual fueron víctimas o participantes, pero que actualmente sólo abordan como testigos críticos. Mientras que por el otro lado, se congregan con el fin de satisfacer necesidades de orden tanto espiritual como material, ambos niveles sumamente interrelacionados. La principal preocupación para la mujer pentecostal es el tema de la salvación, en la cual la segunda venida de Cristo se articula en un orden de salvación celestial como parte de un pensamiento apocalíptico. No obstante, la salvación también se da en un terreno de lo material que se expresa en la liberación

del pecado en un mundo que acarrea conflictos propios de sociedades estigmatizadas, explotadas, depresivas y saturadas. De igual manera, la autora reconoce que a esta satisfacción de necesidades espirituales/materiales se les sumaría un componente del tipo social. En sus términos afirma que “para las mujeres, la instancia prioritaria de apoyo cotidiano es el grupo de Dorcas que se constituye en un espacio en el cual las mujeres adultas comparten su espiritualidad y sus vivencias. Esto último lo hacen a través de testimonios sobre las dificultades y aciertos en los roles de dueñas de casa, madres, esposas e hijas” (Orellana, 2010: 53).

Respecto a las relaciones de género, y apoyada en los planteamientos de Sonia Montecino, afirma que el grupo de Dorcas se asimila con un reino de mujeres en el cual tejen sus propias solidaridades y complicidades. Configuran un espacio en el que se sienten aceptadas, integradas y queridas, llegando a ser en ocasiones el referente de casi todo lo que conocen empíricamente. En general, y como buena parte de la forma en que se ha construido la feminidad, se demuestran menos asiduas a enfrentar desafíos, por lo que poseen una tendencia automática a privilegiar el ambiente familiar y conservar las tradiciones de la iglesia. Los cambios radicales que buscan se abocan a resolver conflictos cotidianos, para lo cual requieren de una fuerza superior que actúe de guía y reafirme sus ideas. De acuerdo con Orellana, esta actitud promovería una feminidad típicamente insegura y dependiente. La participación dentro de la comunidad es importante y activa, en las mujeres caen las responsabilidades de mantención de los aspectos domésticos (pasar la ofrenda, portería, aseo, etc.) y litúrgicos (carismas, prédicas, etc.). No obstante, su participación política es reducida y tiende a reproducir la división del trabajo sexual propia de una sociedad patriarcal. Tal como afirma Orellana,

“En definitiva, se puede decir que son las mujeres las que dan vida a la iglesia al realizar todas las actividades necesarias para que ésta exista, no obstante, en aquellos aspectos relacionados a la participación política –referida a la toma de decisiones- vemos que la inclusión de las mujeres es bastante marginal, dejando este espacio preferentemente para los varones y el pastor” (Orellana, 2010: 91).

El poder que detentan se entiende sólo como una cesión de poderes divinos relativos a la sanación y al poder de reprender al mal. Son poderes sobrenaturales que no se condicionan necesariamente con la distribución de roles y posiciones dentro de la estructura social. En este sentido, el poder femenino sólo se aplica durante la ritualidad y no entra necesariamente en conflicto con el ejercicio de un poder de orden más administrativo propio del pastor o de los varones.

De acuerdo con Castillo (2009), la participación de las mujeres dentro de las iglesias pentecostales está determinada en buena medida por la imagen que ellas mismas poseen de sí y las trabas dogmáticas e institucionales hacia una participación de mayor alcance. En este sentido, se da una situación aparentemente contradictoria. Si bien las mujeres

pentecostales chilenas reconocen la importancia económica y numérica de su presencia dentro de las congregaciones, su participación se traduce sólo en una relación intimista con Dios en un espíritu de confianza plena y una emotividad exacerbada durante los cultos. La mujer pentecostal canta, abraza, llora, ora, habla en lenguas, etc. con mayor libertad dentro de estas iglesias. Sin embargo, en términos del protagonismo en el culto y la administración, se halla profundamente marginada. Para Castillo, esta situación estaría dada por el inherente machismo que prima en los sectores populares, así como también por una interpretación literal, descontextualizada y de fuerte lenguaje androcéntrico del texto bíblico. Tal como menciona la propia autora, “el pentecostalismo se caracterizó por ser experiencia religiosa que privilegia el aspecto comunitario y cotidiano de las personas, de la liturgia, sin embargo, en lo que se refiere a la participación de las mujeres en el culto, el horizonte se restringió. A partir de conceptos como sagrado y profano, la mujer empieza a sufrir las consecuencias de este tipo de argumentos” (Castillo, 2009: 189).

Sintetizando, en la línea de Christian Lalive, Miguel Ángel Mansilla (2011) afirma que una de las principales características que tendría la versión más clásica del pentecostalismo chileno estaría en la posesión de un discurso propio de una sociedad en transición entre lo tradicional y lo moderno. Para este autor, el pentecostal tradicional “*residía en ciudades pero vivía como campesino*”, en la medida que se encontraba inserto en la tensión de provenir de un ámbito rural, pero desarrollar su vida cotidiana en lo urbano. En dicha condición radicarían ciertas particularidades como la organización de tipo familiar, con hombres y mujeres que reproducen los roles propios de una sociedad patriarcal, un énfasis en la sumisión y el sometimiento, un excesivo comunitarismo sostenido en un determinismo providencialista (el conocido “Dios proveerá”), la sacralización de la pobreza y una teología centrada en el miedo al demonio y el Padre castigador. Para Mansilla, los cambios en la sociedad han hecho que dicho modelo pentecostal haya entrado en crisis y obligue a una readaptación a sus fieles.

En torno al concepto neopentecostal

La dificultad terminológica del concepto deriva de la propia raíz pentecostal, pues al ser una religión pluricelular de rápido crecimiento y mutación resulta complejo encasillarla con una caracterización única. No obstante, algunos estudios marcan sus inicios en las décadas del 50 y 60, tomando como base agrupaciones norteamericanas de tipo carismáticas que fusionaron elementos del protestantismo histórico con el Bautismo del Espíritu Santo (Jaimes, 2007). Según Schäfer (1999), en sus inicios, el movimiento neopentecostal norteamericano estuvo compuesto por fieles de estratos socioeconómicos medios y altos que tenían entre sus objetivos influir a través de su poder económico en las decisiones de la sociedad civil. De esta forma, en el plano doctrinal se comienza a entrelazar el poder del Espíritu Santo derramado en sus líderes con el fortalecimiento de una teología de la prosperidad material.

Dentro de los innumerables esfuerzos por dar cuenta de las transformaciones del pentecostalismo, es que se comenzó a elaborar una tipología que diera cuenta del proceso histórico que la religión evangélica fue sufriendo (Siqueira, 2005; Wynarczyk, 1999). Es así como surge el planteamiento de etapas, olas u ondas. En una primera etapa encontraríamos aquellas iglesias derivadas del protestantismo, a la que le sucedería el pentecostalismo local, para finalizar con la variante neopentecostal.

Para la década del 70, la expansión del movimiento neopentecostal se desarrollaba, de acuerdo a Jaimes (2007), bajo la lógica del “*Iglecrecimiento*”, modelo estratégico originado en Norteamérica que fomenta el desarrollo de células religiosas que fusionan estrategias proselitistas con ideas de tipo empresarial.

A imagen del modelo norteamericano, señalado con anterioridad, comenzaron a proliferar en Latinoamérica las iglesias neopentecostales (Avenidaño, 2013), tomando como referente su monumentalidad, acciones dramáticas, batallas espirituales frente a demonios, sanaciones extraordinarias, interés por el poder económico, etc. No obstante, la influencia norteamericana ha comenzado a desaparecer para dar paso a reactualizaciones y prácticas locales, otorgándole identidad, arraigo y pertenencia al movimiento (Guaygua y Castillo, 2008). En este sentido, estaríamos frente a la “latinoamericanización” del pentecostalismo de raíz norteamericana (Frigerio, 1994), donde su éxito radica en la capacidad de adaptación de la religión en un nuevo contexto sociocultural.

El crecimiento del neopentecostalismo en Latinoamérica, para Schäfer (1999), va acompañado de la instauración del sistema neoliberal en la región y su inserción en un mundo globalizado, donde el bienestar parece estar ligado a la prosperidad económica. Sin embargo, Schäfer manifiesta su escepticismo respecto al avance del neopentecostalismo en las clases bajas, o lo que él llama la “*gente realmente pobre*”, pues no se encontraría en ellas el ideal de distinción y prosperidad. Afirmación cuestionable desde nuestro punto de vista, puesto que los mismos argumentos que nos hablan de una sociedad globalizada y de consumo, podrían servir de base para sustentar el imaginario aspiracional basado en la adquisición de bienes y bienestar económico que nos ofrecen las diversas iglesias neopentecostales presentes en Latinoamérica. De esta manera, comienzan a fusionarse reactualizaciones del pentecostalismo tradicional, reajustándolo a un nuevo escenario económico y cultural, integrándose a la modernidad neoliberal (Amestoy, 2009; Fediakova 2002).

Fediakova (2002) caracteriza el fenómeno neopentecostal de manera dual, pues si bien reacciona frente a los riesgos y problemáticas que la modernidad le impone a los individuos, destaca también la capacidad de estas agrupaciones para “racionalizar el mensaje religioso” utilizando lógicas de mercado, propiamente modernas, que responden a la satisfacción de necesidades, a través de diversos productos, adaptándose a sus potenciales clientes. La autora sostiene que, a diferencia del pentecostalismo tradicional

que volcaba sus esfuerzos en los grupos carenciados de la sociedad, el neopentecostalismo se orienta a los sectores medios urbanos profesionales, cuyas preocupaciones no pasan fundamentalmente por aspectos materiales, pues han encontrado un éxito relativo en el contexto de la modernidad.

Para el caso sudamericano, los estudios acerca de neopentecostalismo han tomado como referente la producción académica brasileña, que ha modelado dicha conceptualización a partir de dos casos de estudio particular: La Iglesia Universal del Reino de Dios, más conocida por su slogan "*Pare de Sufrir*", y la Iglesia Pentecostal Dios es Amor. Los casos ya citados han logrado fusionar elementos rituales y doctrinales propios del mundo evangélico norteamericano con elementos locales de raíz indígena, lo cual les otorga una particularidad única en la caracterización neopentecostal y que los diferencia de aquellas agrupaciones surgidas en Chile.

En el caso argentino (Frigerio, 1994), el neopentecostalismo presentaría diferencias al modelo creado en Brasil, pues se ha desarrollado como un fenómeno endógeno. Siendo las filiales extranjeras una minoría marginal que ha sido menospreciada por el universo pentecostal local, tipificándolas de sectas.

La caracterización propuesta por Frigerio (1994) se basa en los postulados de Oro (que aluden al caso brasileño), no obstante, propone la siguiente síntesis para Argentina:

- a. Énfasis en la sanidad.
- b. Énfasis en la liberación.
- c. Énfasis en la prosperidad (teología de la prosperidad).
- d. Una mayor orientación hacia el mundo.

Por otra parte, Oviedo (2009) sitúa en la década de los 80 nuevas tendencias en el mundo evangélico chileno, las que se caracterizan por un fuerte sentido de comunidad en un contexto de modernización, un mayor nivel de instrucción educativa y la valoración cualitativa del crecimiento de sus iglesias, centrando la importancia en el rol de los individuos y otorgándole un sentido de familiaridad al culto. En el plano ritual, "destradicionalizan la liturgia evangélica, actualizan las expresiones de alabanza y proporcionan un ambiente informal que los distingue de los protestantismos históricos (luteranos, presbiterianos, calvinistas, anglicanos)" (Oviedo, 2009: 83).

Siguiendo la tipología propuesta por Orellana (2011) el neopentecostalismo correspondería a un nuevo tipo de pentecostalismo, cuyo núcleo característico estaría dado por la centralidad de la cura divina y la búsqueda de la prosperidad, expandiéndose rápidamente los últimos 30 años, utilizando para ello los medios de comunicación masivos.

Con mayor profundidad, Mansilla (2006) sitúa este nuevo escenario de transformación del mundo evangélico, a partir de los años 90, cuando el discurso del pentecostalismo tradicional centrado en una teodicea del sufrimiento daría paso a lo que el autor denomina "teodicea de la felicidad" (neopentecostalismo), donde se espera influir ya no en el futuro, sino en el presente. En este contexto,

"Ese neopentecostalismo modeló el ritual, centralizó el poder eclesiástico, hizo de los pastores autoridades indiscutibles, se eliminaron las formas de gobierno con estilo representativo o congregacional, colocándose todo en las manos de un liderazgo carismático... Hizo del culto una alegría, catarsis emocional, lugar de la música y la danza, tiempo destinado a recargar la conciencia con optimismo, esperanza y utopías, dejando fuera del templo las miserias del mundo" (Guaygua y Castillo, 2008: 79).

Para el investigador argentino Hilario Wynarczyk (1999), solamente las iglesias neopentecostales tendrían características autóctonas, pues, a diferencia de las iglesias pentecostales tradicionales, aquéllas habrían logrado incorporar la idiosincrasia de la comunidad, fusionando aspectos mágicos, mediúmicos, además de rituales del catolicismo histórico.

Religiosidad resignificada en la sociedad chilena

En la postmodernidad los individuos buscan acomodarse constantemente a los avatares que la sociedad les presenta. Un presente y futuro donde el riesgo, la incertidumbre y el miedo cobran protagonismo, realza el rol de las religiones que ofrecen respuestas a todo tipo de demandas (laborales, amorosas, espirituales, medicinales, etc.), acomodando la práctica religiosa a la "luz de los nuevos tiempos". "Se le ha devuelto la dignidad a las emociones; legitimidad a las simpatías y lealtades 'inexplicables', incluso irracionales que no pueden 'describirse' en términos de su utilidad y propósito" (Bauman, 2004: 41-42).

Para el caso del neopentecostalismo, la tradición no es lo que hay que resguardar de manera estática, sino más bien situarla y resignificarla en un nuevo contexto mediado por diversos estímulos. De esta forma, a diferencia del pentecostalismo tradicional, el neopentecostalismo quiebra la distancia comunidad/mundo para situarse en convivencia con éste. De tal modo que:

"Con los milagros de prosperidad el neopentecostalismo no plantea una oposición al mundo, no quiere irse del mundo. Viene con alborozo a disfrutar de sus bienes, quiere ocupar un sitio en el esquema de bienestar; en vez de plantear una modificación sustancial del sistema de relaciones sociales del mundo, busca un reflejo de la estructura vigente a la que el fiel pentecostal no accede pero los impíos sí..." (Wynarczyk, 1999:78).

Es lo que Mansilla (2007d) ha definido como una nueva etapa del pentecostalismo, caracterizada por la flexibilidad en su aparato organizacional y nuevas expresiones cúllicas acordes a una teodicea de la felicidad que se desarrolla en un nuevo escenario: la globalización.

La resignificación del pentecostalismo criollo va en concordancia con las transformaciones que la sociedad chilena ha sufrido durante las últimas décadas. El consumo exacerbado, el individualismo, el auge de las nuevas tecnologías de la información y las comunicaciones, el acceso a mayor instrucción educativa, etc., van plasmando un nuevo tipo de pentecostalismo que debe enfrentarse a situaciones que parecían lejanas pero que hoy aquejan a sus propios fieles (Pimentel, 2012). La sociedad contemporánea demanda lo inmediato, lo instantáneo y respuestas certeras frente a las carencias del día a día, escenario en el cual el neopentecostalismo parece ofrecer respuestas a destajo (Fediakova, 2002). En esta línea argumental, Jaimes sostiene que el éxito de estas agrupaciones radica en la “flexibilidad y apertura doctrinal combinadas con un conservadurismo que presenta una explicación plausible a los temores de los sectores sociales medios. Es decir, estos grupos proporcionan una solución trascendente a los problemas de inseguridad de la vida urbana, ya sea en el empleo, la salud, las relaciones familiares u otras” (Jaimes, 2007: 310).

Concordamos con el planteamiento de Mansilla (2007), quien sostiene que el neopentecostalismo chileno se diferencia de las iglesias de Argentina y Brasil, pues el fenómeno en nuestro país se encuentra lejos de la monumentalidad (mega-iglesias) característica en las naciones ya mencionadas. No obstante, estamos frente a nuevas expresiones cúllicas mediadas por el espectáculo, que corresponderían a

“...un fenómeno religioso que flexibiliza, *massmediatiza* y desterritorializa la fe religiosa; legitima la distribución desigual del carisma centrado en el desarrollo de una jerarquía virtuosa, encarnada en la nueva elite religiosa, tanto de (radio, ciber y tele) predicadores, como de cantantes-artistas, apostolados y profetas” (Mansilla, 2007, p. 89).

En este sentido, concebimos el neopentecostalismo chileno como células religiosas derivadas del pentecostalismo criollo que resignifican su corpus doctrinal acomodándose a las demandas de la sociedad actual, modificando su estructura en tanto rol de géneros, relación con las nuevas tecnologías de la información y las comunicaciones, incorporación al mundo político, emprendimiento económico y mayor acceso a educación superior. Importancia capital poseen los carismas: glosolalia, prácticas de sanación y expulsión de demonios, siendo la figura del “enemigo” (el diablo), el agente del mal y eje articulador de su discurso cotidiano.

Su fin es la felicidad, mediada por el éxito. Lejanos son los tiempos en que el pentecostalismo sólo era atribuido a sectores marginales, rurales o de la periferia urbana en la década de los 60 y que fue teorizado como “refugio de masas” (Lalive, 2009). Hoy

estamos frente a una nueva generación, la de la década de los 90 principalmente, hija del proceso de restauración de la democracia, de la profundización del sistema neoliberal, de la ampliación de libertades civiles, de la era de la información y los mass media, que ya no sólo se refugia en su comunidad sino que sale al mundo a instalar un discurso, se mimetiza con éste y asume un protagonismo en temáticas políticas, económicas, religiosas, educativas, etc. "Es una nueva generación de evangélicos que plantea mayores exigencias de racionalidad a sus organizaciones religiosas" (Oviedo 2006, p. 29).

El pentecostalismo chileno no escapa a un fenómeno global que enfrentan las religiones en la era actual. No son pocos los individuos que en la era postmoderna, la de libertad plena (aunque sólo sea un eslogan) y de la incertidumbre, polarizan su opción religiosa. Mientras unos buscan certeza recurriendo a religiones y prácticas religiosas históricas, ancestrales, que vuelven a las raíces de lo sagrado potenciando agrupaciones que posean estas características (Ej: iglesias protestantes históricas), otros individuos rechazan aquella opción y buscan o crean sus propias alternativas religiosas que respondan a los desafíos de una nueva era en el marco de una oferta eclesial creciente (Ej: Iglesias neopentecostales). Es en este último escenario, donde la reactualización del pentecostalismo tradicional, el de los abuelos y de los padres, es sometido a prueba por nuevas generaciones que le exigen no sólo interpretar la realidad bajo el alero del texto bíblico, sino también contrastar aquel discurso con elementos racionales y emocionales. Corresponden en algunos casos, de acuerdo a Fediakova (2004), a individuos jóvenes, con nivel educacional alto y de una marcada clase media, que le otorgan gran importancia a la emotividad, cordialidad y al establecimiento de un espacio de encuentro comunitario que va más allá de la lectura bíblica. Las experiencias cotidianas se socializan, las problemáticas buscan solución de manera comunitaria, donde el desahogo y la contención encuentran acogida en este tipo de iglesias. Es así como,

"Cultivando los lazos de hermandad, calidez humana y solidaridad en las relaciones interpersonales y familiares, las iglesias neopentecostales otorgan a sus miembros un sentido de pertenencia, la seguridad de poder vencer la soledad y superar la hostilidad del mundo, pese a su aparente bienestar económico" (Fediakova, 2004, p. 272).

Estas experiencias y sentido comunitario son acompañados de cultos extáticos, que ponen especial énfasis en la sanación de la feligresía, donde la reiteración de testimonios en cada reunión validan el poder divino presente en la Iglesia.

En el aspecto visual, llama la atención la modificación de usos y costumbres (Siqueira, 2005), liberalizando la forma de vestir, los estilos de música de los cultos, el acceso a plataformas de comunicación masiva, etc. Todos ellos resultan ser medios para dar a conocer el mensaje bíblico y su propia iglesia. Los cuestionamientos ya no están en la forma, pues lo que se privilegia es el fondo: llevar la palabra divina a todos los lugares y acoger a la mayor cantidad posible de personas.

A nuestro juicio, uno de los elementos fundamentales en el proceso de configuración del neopentecostalismo, lo constituye el rol de la mujer al interior de las iglesias. Mientras que en el pentecostalismo tradicional éstas se encuentran recluidas en tareas de orden doméstico, como el aseo y ornato de los templos, el cuidado de los niños y niñas, y actividades de financiamiento complementarias al diezmo, es decir, se replica el imaginario machista de la mujer centrada en las labores del hogar y el hombre proveedor que toma las decisiones que guían la familia, en el neopentecostalismo, se comprende de mejor forma el rol de la mujer en la sociedad (Frigerio, 1994), abriendo las puertas al espacio laboral y educativo. De acuerdo a Mansilla (2007),

“El neopentecostalismo hace una apología de la inserción pública de la mujer, reconstruyendo una “trascendentalización del liderazgo femenino”. Es decir, una forma epifánica y triunfante de darle la palabra a la mujer, recuperando su cuerpo del estigma, de la impureza, del terror a lo cóncavo; considerado como un cuerpo vivo, metamorfoseado por un tiempo cíclico y genésico” (Mansilla, 2007: 90).

En el ámbito pastoral todavía constituyen casos aislados en nuestro país las iglesias neopentecostales dirigidas por mujeres.

Reflexiones finales

La propuesta del neopentecostalismo radica en la democratización y participación de los individuos que componen la agrupación, ofreciendo una relectura a la luz de los tiempos actuales. Este trabajo colectivo, no sólo se ve reflejado en el establecimiento de un espacio de oración, sino que se ve en su capacidad para generar respuestas a las demandas inmediatas de la comunidad. A modo de ejemplo, rehabilitación y reinserción a la sociedad de aquellos individuos atrapados por la drogadicción y el alcoholismo. La guía del pastor, el apoyo de la comunidad, junto al poder de la palabra bíblica comienzan a otorgarle un nuevo sentido a la vida de individuos desencantados con la sociedad. Nuevos caminos se abren al paso de sujetos reformados, quienes bajo el amparo de una nueva ética modifican sus conductas apartándose de los vicios.

Esta situación no sólo sería explicable a partir de la satisfacción de determinadas necesidades de los sujetos (sentido de comunidad, hermandad, protección, búsqueda de respuestas trascendentes, etc.), pues, si lo vinculamos a las lógicas de consumo, diríamos que, paradójicamente, el éxito del neopentecostalismo está medido por la imposibilidad de la satisfacción total. Nos encontramos frente a la manifestación del deseo como mecanismo articulador de la demanda de bienes religiosos.

Vallverdú (2001) sostiene que en la sociedad actual la religión, lejos de desaparecer, tiende a la disgregación, a la fragmentación y a la movilidad. La oferta de bienes simbólicos

se expande ante la demanda de individuos sedientos de nuevas respuestas en el campo religioso.

“En esta ‘nebulosa moderna’, las nuevas religiosidades se configurarían como diferentes modelos de conducta espiritual, que responderían, a su vez, a las más diversas motivaciones individuales de selección y consumo de creencias. Nos encontraríamos, de este modo, con clientes muy diversos en cuanto a gustos y preferencias; y en el ‘menú de lo sagrado’ habría ‘platos’ muy variados entre los que escoger o ‘condimentos’ de todo tipo para combinar eclécticamente o sincréticamente” (Vallverdú, 2001, s/n).

La diferencia planteada en esta nueva etapa de la sociedad –si consideramos a la postmodernidad como tal-, está dada no sólo por el cambio o transformación de las instituciones religiosas históricas, o por la proliferación de nuevas opciones religiosas, si no que por la libertad de los individuos para crear, elegir, complementar y resignificar su relación con “lo religioso”. Es en este escenario donde el neopentecostalismo ha logrado interpretar las transformaciones de la sociedad y plantear nuevas miradas actualizadas a la comunidad. La respuesta no es única, pues cada iglesia con plena autonomía interpreta libremente el mensaje religioso y lo hace dialogar con las situaciones cotidianas de los individuos.

Bibliografía

Amestoy, Rubén. (2009). *Neopentecostalismo, renovaciones e identidad protestante en América Latina (1990-2008). Una perspectiva histórica.* En: Cuadernos de Teología XXVIII, pp. 53-68.

Avendaño, José Luis. (2013). *Identidad y Relevancia. El influjo del protestantismo de los Estados Unidos o la American Religion en el mundo evangélico de América Latina.* Concepción, Chile: CEEP Ediciones.

Bauman, Zygmunt. (2004). *Ética Posmoderna.* Buenos Aires: Siglo XXI.

Cantón, Manuela. (2002). "La construcción social de la sospecha. Minorías religiosas contemporáneas y procesos de exclusión". En: *Estudios sobre Culturas Contemporáneas.* Centro Universitario de Investigaciones Sociales, Universidad de Colima, Colima, Red A. L y C, Época II, Vol. VIII, N° 15.

Castillo, Cecilia. (2009). "Imágenes y espiritualidad de las mujeres en el pentecostalismo chileno". En: *Voces del pentecostalismo latinoamericano III. Identidad, teología, historia.* Daniel Chiquete y Luis Orellana (edit.). Concepción: Red Latinoamericana de Estudios Pentecostales.

Hoover, Willis. (2008). *Historia del avivamiento pentecostal en Chile.* Concepción: CEEP Ediciones.

Fediakova, Evguenia. (2002). *Redes religiosas transnacionales: El pentecostalismo latinoamericano en la 'era de la información'.* En: Revista de Ciencias Religiosas, 11(5), 47-60.

_____ (2004). *Somos parte de esta sociedad: evangélicos y política en el Chile post autoritario.* Revista Política N° 43, 253-284

Frigerio, Alejandro. (1994). *Estudios recientes sobre el Pentecostalismo en el Cono Sur: problemas y perspectivas.* Recuperado el 28 de enero de 2013 del sitio web http://alejandrofrigerio.com.ar/publicaciones/religion/Frigerio_intro_libro_Pentecostalismo_1994.pdf

Guaygua, G. y Castillo, B. (2008). *Identidades y religión: fiesta, culto y ritual en la construcción de redes sociales en la ciudad de El Alto.* La Paz: Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología (ISEAT).

Jaimes Martínez, Ramiro. (2012). *El neopentecostalismo como objeto de investigación y categoría analítica.* En: Revista Mexicana de Sociología 74 N° 4, pp. 649-678.

_____ (2007). *Neopentecostales en Tijuana*. En: De La Torre, Renée; Gutiérrez, Cristina (coords.). *Atlas de la diversidad religiosa en México*. México D.F. El Colegio de la Frontera Norte, A.C., Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social, 2007, pp. 305-311.

Lalive D' Epinay, Christian. (2009). *El refugio de las masas. Estudio sociológico del protestantismo chileno*. Concepción: CEEP Ediciones.

Lipovetsky, G. y Charles, S. (2006). *Los tiempos hipermodernos*. Barcelona: Editorial Anagrama.

Mansilla, Miguel Ángel. (2011). *El pentecostalismo clásico y el neopentecostalismo en América Latina*. En: Revista Fe y Pueblo, N° 18, La Paz, Bolivia.

_____ (2008). *Pluralismo, subjetivación y mundanización. El impacto de la secularización en el neopentecostalismo chileno*. En: Revista Polis, N° 19, <http://www.revistapolis.cl/19/mans.htm> [Consulta: 07 de enero de 2013]

_____ (2007a). *Despreciados y desechados: Itinerario de la canutofobia en Chile en la primera mitad del siglo XX*. En: Revista Cultura y Religión, Universidad Arturo Prat, Iquique, Vol. 1, N° 2. Iquique, Universidad Arturo Prat.

_____ (2007b). *La angustia del pentecostalismo criollo chileno*. En: 'llu. Revista de Ciencias de las Religiones, N° 12. Madrid, Universidad Complutense de Madrid.

_____ (2007c). *La canutofobia en Chile: Los factores socioculturales de la discriminación evangélica*. En: Ciencias Sociales Online, Vol. 1, N° 1. Universidad de Viña del Mar, Chile, <http://www.uvm.cl/csonline>, [Consulta: 6 de septiembre de 2010]

_____ (2007d). *El neopentecostalismo chileno*. En: Revista de Ciencias Sociales N° 18, pp. 87-102.

_____ (2006). *Del valle de lágrimas al valle de Jauja: las promesas redentoras del neopentecostalismo en el más acá*. En: Revista Polis, N° 14 <http://polis.revues.org/5190> [Consulta: 08 de abril de 2013]

Mazariegos, Byron. (2009). "La teología medular del pentecostalismo latinoamericano". En: Chiquete, Daniel y Orellana, Luis (edit.). *Voces del pentecostalismo latinoamericano III. Identidad, teología, historia*. Concepción: Red Latinoamericana de Estudios Pentecostales.

Orellana, Zicri. (2010). *Mujeres Pentecostales. Construcción del género a través de la experiencia religiosa*. Tomé: Editorial Al Aire Libro.

Ossa, Manuel. (1991). *Lo ajeno y lo propio. Identidad pentecostal y trabajo.* Santiago: Ediciones Rehue.

Oviedo, David. (2009). "Neopentecostalismo en el Chile contemporáneo: Ruptura religiosa y asimilación social". En: *Chiquete, Daniel y Orellana, Luis. Voces del Pentecostalismo Latinoamericano II.* Concepción, Chile: RELEP, 2009, pp. 77-97.

Pimentel Lopes, Orivaldo. (2012). *Multiplificação sem milagre.* En: Revista de Historia da Biblioteca Nacional, N°87, pp.35-37.

Schäfer, Heinrich. (1999). "El pentecostalismo y el neopentecostalismo en el marco de la globalización y nuestra fe en el Espíritu Santo". En: Quintero, Manuel. *Jubileo-fiesta del Espíritu.* Quito: CLAI, pp. 13-23.

Sepúlveda, Víctor. (2009). *La pentecostalidad en Chile.* Concepción: CEEP Ediciones.

Tennekes, Hans. (1985). *El movimiento pentecostal en la sociedad chilena.* Iquique: CIREN.

Vidal, Rodrigo. (2012). *Entender el templo pentecostal. Elementos, fundamentos, significados.* Concepción: Ediciones CEEP.

Vallverdú, J. (2001). *Mercado religioso y movimientos carismáticos en la modernidad.* En: *Gazeta de Antropología*, N° 17, Artículo 22, s/n: <http://hdl.handle.net/10481/7482> [Consulta: 2 de abril de 2013]

Watanabe, José. (2009). En: Chiquete, Daniel y Orellana, Luis (edit.). *Voces del pentecostalismo latinoamericano III. Identidad, teología, historia.* Concepción: Red Latinoamericana de Estudios Pentecostales.

Wynarczyk, Hilario. (1999) *La difusión de las Iglesias Protestantes Evangélicas en la Argentina y el Brasil. Constantes y rupturas.* En: *Boletín de Lecturas Sociales y Económicas*, UCA, FCSE, Año 6, N° 27.

TRANSFORMACIONES Y ALTERNATIVAS RELIGIOSAS EN

América Latina

LUIS BAHAMONDES GONZÁLEZ EDITOR

Las investigaciones expuestas en el presente texto son fruto de discusiones e intercambios académicos en torno al estudio del hecho religioso contemporáneo. En este sentido, el presente libro pretende contribuir al desarrollo de nuevas investigaciones en el área, que busquen profundizar temáticas y relaciones muchas veces olvidadas por las ciencias sociales. El estudio de "lo religioso" aparece como un elemento fundamental para la comprensión de la realidad local y continental, pues el lugar que ocupan instituciones y prácticas religiosas, nos plantea nuevos desafíos en un contexto donde las fronteras con lo político, lo económico, lo medicinal, etc., se vuelven cada vez más difusas.

ISBN: 978-956-19-0838-3



9 789561 908383