

Crisis de la religión en América Latina ¹

J. Amando Robles

Sociólogo de la religión - Centro Dominicano de Investigación (CEDI), Heredia, Costa Rica - Encuentros Internacionales Anuales, Centro de Estudios de las Tradiciones Religiosas (CETR), Barcelona.

1. Consenso en que algo importante está cambiando

En un campo donde las diferencias entre los estudiosos en torno a la significación de los pretendidos cambios o transformaciones suelen ser tan grandes, me parece importante, por su valor, comenzar constatando el consenso existente entre los estudiosos críticos en torno al reconocimiento de que algo, y algo muy importante está cambiando en la religión en América Latina, y específicamente en el cristianismo.

Este reconocimiento común es nuevo, nuevo quiere decir apenas inimaginable hace una década, y lleno en sí mismo de significado: el mismo no se hubiese producido entre los estudiosos críticos como se produce ahora si la percepción del cambio o, mejor, de cambios, no fuese común y su explicación no fuese desafiante. Y en esto, en el acuse del impacto al menos, si no en la percepción ya del problema, el consenso puede ser tomado como indicador de la importancia acordada al cambio mismo, no así de acierto en el análisis e interpretación, por muy común y dominante que éste sea.

Algo muy importante está cambiando y ha comenzado a cambiar de un tiempo a esta parte en el cristianismo en América Latina, cuyo análisis e interpretación correctos constituyen todo un desafío.

2. Datos y lecturas más frecuentes

El fenómeno más llamativo en las últimas décadas ha sido y es la alta deserción de católicos de la iglesia católica y el incremento casi en las mismas proporciones de miembros en las iglesias evangélicas neopentecostales. La fuga de miembros de la iglesia católica estaría en el origen del gran incremento de las iglesias evangélicas. Las propias autoridades católicas así lo reconocen, y no otra cosa mostrarían las encuestas. Por ejemplo, Brasil en 1991 el 83.3 % de su población se declaraba católica y el 9.1% protestante, el año 2000 sólo el 73.8% se confesaba católico mientras el 15.5% protestante; Chile, en el 2002, el 70% de sus 16.2 millones de habitantes se declaró ser católico, mientras en 1992 había sido el 76.7%; en Costa

¹ Publicamos, con el amable permiso del autor, sólo una parte de un trabajo suyo más amplio.

Rica 1995, el 84% se reconocía católico y el 13% era de otra religión, en el año 2001 sólo el 70.3% decía ser católico y el 18.7% de otra religión².

En general, es en los mismos términos proporcionales que los datos se repiten para todos los países latinoamericanos³. Hasta el punto que, aunque el neopentecostalismo es un fenómeno que trasciende América Latina —de «religión globalizada»⁴ la califica Peter L. Berger, juntamente con el Islam— de hecho es en nuestro continente donde ha conocido un crecimiento explosivo: en 50 millones se calcula el número de neopentecostales en América Latina.

Una lectura de estos datos y de su proyección a futuro permitiría pensar en el escenario de una América Latina no mayoritariamente católica a un plazo previsible, cuando históricamente ha sido el continente católico⁵. Es una lectura legítima, si bien especialmente en este campo hay que cuidarse mucho de las proyecciones lineales⁶. Porque otros factores culturales complejos intervienen, como el peso de identidades culturales, históricas e institucionales pasadas, nivel de mestizaje cultural y religioso históricamente logrado, techos previsibles en este tipo de crecimientos, y otros. Como es legítima la lectura que hacen las diferentes iglesias actores en pugna por la hegemonía religiosa en el continente.

Como explicación del éxito de la propuesta neopentecostal por una parte, y del fracaso de la propuesta católica por otra, se da la razón de una mayor afinidad de la propuesta neopentecostal con la nueva cultura, cultura que algún autor califica de

² Instituto de Estudios Sociales de la Población (IDESPO), *La población costarricense de la Gran Área Metropolitana frente a sus valoraciones sobre la religión, la política y los riesgos naturales*, IDESPO, Universidad Nacional, Heredia, 2001. Según el informe *Estructuras de Opinión Pública. Encuesta 2006*, Escuela de Matemática, Universidad de Costa Rica, el 2006 el 74.5% de la población costarricense manifestó ser católica, mientras el 12.8% evangélico protestante.

³ En efecto, a nivel continental, en 1995 el 80% de los latinoamericanos se autodefinía como católico, mientras que en el 2004 sólo lo hacía el 71%, en contraste con los que se definen genéricamente evangélicos, que en 1995 eran el 3% y en el 2004 el 13%. **Latinobarómetro**, *El catolicismo en América Latina al inicio del papado de Benedicto XVI. Latinobarómetro 1995-2004*, 16 de Mayo 2005.

⁴ Peter L. Berger, *Globalización y religión*, **Iglesia Viva** n. 218 (abril-junio 2004), p. 66.

⁵ Un diagnóstico a este respecto que nos parece bien matizado es el de Cristián Parker. Según él lejos está América Latina de haberse convertido en un «continente protestante», pero sí, desde lo que se definía como un «continente católico», estamos ahora en presencia de un claro pluralismo religioso. Y añade, América Latina ha dejado de ser «católica» en el sentido tradicional del término. Cf. Cristián Parker Gumucio, *¿América Latina ya no es católica? Pluralismo cultural y religioso creciente*, **América Latina Hoy**, 41(2005) 35-56. Igualmente es matizado en sus conclusiones el informe *Latinobarómetro 1995-2004*. Una de sus constataciones es que la disminución de católicos es moderada y lenta, teniendo además altos y bajos a lo largo de la década.

⁶ De hecho, tal parece que a partir de los primeros años del siglo actual el ritmo de crecimiento de las iglesias alternativas se ha ralentizado. Cf. Cristián Parker, *Op. cit.*, p. 36.

«pragmatismo-instrumental»⁷. Ello significaría que, así como la nueva cultura, la oferta religiosa neopentecostal también sería culturalmente subjetiva, o subjetivizada, íntima, de sentido, no corporativa ni dogmática, fundamentalmente individualista y existencial; transmitida desde iglesias que son prácticamente red y crecen en red, institucionalmente muy livianas, mediáticamente presentes y eficientes, con agentes poco institucionalizados, concededores de su medio, y utilizando un lenguaje muy común. Obviamente, también este tipo de razonamiento es de una gran validez en su orden. En una palabra, y bajo aspectos importantes, la oferta neopentecostal sería más moderna, vital y versátil que la católica, que resultaría más institucional y pesada, y engancharía mejor con la nueva demanda religiosa. En palabras de Peter L. Berger, el pentecostalismo como tal tiene una «relación positiva» con la cultura global emergente, y entre las razones para tal relación la principal sería la de ser una religiosidad «individualizada», que se alza contra las colectividades y las jerarquías tradicionales⁸.

Pero este tipo de lecturas y de razonamientos, por más que sean legítimos y válidos en su orden, son insuficientes, se quedan a nivel de la constatación y análisis funcional, no llegan al meollo del fenómeno, incluso lo invisibilizan. Lo invisibilizan, porque se comportan tautológicamente, es decir tienden a ver la explicación en fenómenos que a su vez hay que explicar, como la afinidad cultural. Una explicación parecida es la que ha dado el Papa Benedicto XVI con su interpretación del éxito de las iglesias neopentecostales: «La gente está buscando a Dios», «es una demostración más de que existe sed de Dios y de religión», decía a los periodistas durante su vuelo a Brasil en abril del año pasado para inaugurar la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Aparecida, para a continuación señalar la solución: «tenemos que ser más dinámicos», «queremos ser una iglesia más misionera». Obvio, si el problema es de la propia institución y de los agentes pastorales, hay que movilizarse más, institución y agentes. ¿Pero si el problema no fuese de agentes, es decir de personas, sino del mensaje mismo, de la cultura en la que viene impuesto?

Por ello hay que prestar atención a otros datos y dinámicas y proceder a análisis más cualitativos incluso de los datos constatados y de las lecturas realizadas, tomando éstos como indicadores de cambios y transformaciones más profundas en curso.

3. Otros datos y lecturas

Aunque el crecimiento explosivo de los neopentecostales en América Latina es un hecho, habría que reparar en la coexistencia cultural de otros datos, aparentemente contradictorios con éstos y que sin embargo bien pueden tener un mismo origen. Por ejemplo, habría que reparar en el hecho, también constatado, de aquellos que, habiendo pasado del catolicismo a las iglesias neopentecostales, terminan en la increencia religiosa, lo que ha dado pie para que un autor protestante, Guillermo Green, utilice como título de un acápito sobre el tema la expresión «del

⁷ Robert A. White, *Secularización y pluralismo religioso en América Latina: ¿Cambios... o continúa el mismo sincretismo de religiosidad popular? Una nueva perspectiva de análisis.*

⁸ *Op. cit.*, p. 68.

catolicismo al protestantismo, y del protestantismo al mundo». Este proceso puede ser más real de lo que a primera vista parece. Y no tanto porque es fácil que se trate del paso de una iglesia a otra sin verdadera conversión, como postula el autor, sino porque en la cultura actual, en la que ser religioso tiene que ver con la elección personal y una decisión consciente e íntima, elección y decisión pueden ser elegir y decidir no tener religión y, mejor aún, no pertenecer a una iglesia o denominación y ser religioso.

En este sentido, un dato al que también habría que prestar atención y dar seguimiento es precisamente el del número creciente de quienes en las diferentes encuestas se declaran no pertenecer a ninguna iglesia. Lo que no significa que sean no creyentes, en el sentido de no religiosos, al contrario, pueden ser muy espirituales. Se trata de un sector que, como la Encuesta Mundial de los Valores (la *World Values Survey*) ha detectado, va en aumento⁹. El caso de Costa Rica es bien significativo. En 1995 este sector apenas representaba el 3% de la población total, en el 2001 sumaba ya el 10.8%¹⁰. Las cifras en otros países son semejantes, aunque torpemente registradas bajo el rubro de “no creyentes” o “sin religión”. Así en Chile este sector sería el 13%, en República Dominicana el 10%, Brasil el 7.4% ...¹¹ Y decimos “torpemente”, porque “no creyentes” o “sin religión” puede hacer pensar en ateos o no espirituales, lo que no es el caso. Porque, por una parte, según las mismas encuestas muestran, el ateísmo clásico está a la baja, y, por otra, en este sector abundan los hombres y mujeres espirituales o al menos postmaterialistas.¹²

La cifra en aumento de los “sin religión” o sin iglesia parece que habría que completarla con la cifra a la baja de los católicos practicantes regulares. En el caso de Costa Rica ambas cifras son las que han variado muy significativamente en apenas casi dos décadas, del 1988 al 2006, triplicándose el número de los “sin religión” (de 3.5% a 9,2%), y descendiendo los católicos practicantes en el mismo

⁹ El mismo Estados Unidos, país citado como ejemplo de coexistencia entre modernidad y religión, léase religiones convencionales, no escapa a esta tendencia, al contrario. Según una encuesta sobre religión reciente realizada por el Pew Forum on Religion & Public Life y dada a conocer en marzo de este año, la categoría de los no afiliados a ninguna religión ha tenido un notable aumento. El 7,3% de la población adulta dice no haber estado afiliado a ninguna religión durante su infancia y adolescencia, cifra que en los adultos llega al 16,1%. Esta cadencia, señala el informe, afecta a todas las religiones, que pierden miembros en la transición de la infancia a la edad adulta (The Catholic.net, *Instantánea de la religión en los Estados Unidos*, domingo 8 de marzo 2008)

¹⁰ IDESPO, *Op. cit.*, Una cifra parecida se da en el comunicado de prensa *Estructuras de Opinión Pública 2006*, p. 5, con un 3.5% para el 1988 y un 9.2% para el 2006. En Nicaragua, de acuerdo al VIII Censo de Población y IV de Vivienda de Nicaragua (INEC, realizado en 2006), 268,700 mujeres, es decir el 11.6% del total de la población femenina, se declaraban sin religión.

¹¹ También en términos generales, y de acuerdo al informe *Latinobarómetro 1995-2004* más arriba citado, el crecimiento de los que se declaran sin religión ha sido de un 4% en 1995 a un 8% en el 2004.

¹² Ronald Inglehart, *Modernización y posmodernización. El cambio cultural, económico y político en 43 sociedades*, Siglo XXI-CIS, Madrid, 1998, p. 4.

período de 52% a 47.2%, manteniéndose estable la cifra de los católicos no practicantes y la de evangélicos protestantes¹³. Un comportamiento parecido detecta el *Latinobarómetro 1995-2005*, lo que le lleva a concluir que el impacto de la secularización se registra más en el nivel de la práctica católica que en el de pertenencia.

Una encuesta realizada recientemente en Chile parece confirmar este fenómeno y, lo que era de sospechar, a nivel de la juventud, con lo grávido que el mismo resulta de cara al futuro por tratarse de quienes luego serán adultos. Según una encuesta realizada por el Instituto Nacional de la Juventud (Injuv) en el 2007, el 25% de los hombres y de las mujeres entre 15 y 29 años declaró no adherir a ninguna religión, cuando en 1994 sólo el 9% del mismo grupo etario se inclinaba por la misma opción. El grupo de quienes entre los jóvenes no adhiere a ninguna religión no sólo creció muy significativamente sino que el comportamiento que refleja aparece relacionado con mayores niveles de bienestar económico y de educación. Como hacen notar los investigadores, el mismo fenómeno que se da en los países desarrollados. ¿Premonición de lo que puede pasar a futuro si América Latina se sigue “desarrollando” y “modernizando”? Así lo piensa el teólogo de la liberación José Comblin, sin aludir para nada a esta encuesta, que muy posiblemente no conocía, atendiendo solamente a la dinámica de modernización y desarrollo ya operante. Para él han sido sobre todo los sectores pobres venidos del campo a la ciudad los que han nutrido las iglesias pentecostales, al encontrar en éstas un mensaje más acorde con sus necesidades espirituales, que ya no de santos y protectores, católicas, que tenían en el campo. Pues bien, cuando llegue el día que estos pobres se escolaricen, van a sufrir la misma crisis¹⁴.

La encuesta realizada en Chile bien puede ser un indicador de cambios en curso parecidos entre los jóvenes en toda América Latina. Cambios que no hablan de ateísmo, ni siquiera de secularización, según la misma encuesta el 88,5% de los jóvenes chilenos siguen creyendo en Dios, pero sí, como los analistas de la encuesta hacen observar, de «desinstitucionalización de las creencias» y de un cierto «relativismo valórico», y ante los cuales cabe preguntarse: ¿si esta primera generación, joven, toma distancia de iglesias y de la religión, la de sus hijos corregirá esta orientación? No pareciera. Más bien es de esperar una profundización de la distancia.

Estos datos, con frecuencia «marginales» al estilo Michel Foucault a las mismas encuestas y a las sociedades, pueden ser más reveladores sobre cambios en profundidad de la religión que los simples datos de paso o conversión de una iglesia a otra. Del mismo modo el análisis cualitativo de la relatividad de la pertinencia

¹³ *Estructuras de Opinión Pública 2006*, p. 5

¹⁴ « La experiencia histórica muestra que la gran crisis de la modernización se produce en la enseñanza secundaria, alrededor de los 15 años. La inmensa mayoría de los pobres no llegan hasta ahí, salvo en pocos países, como Chile o Uruguay. Un día llegará en que los pobres entrarán en la escuela secundaria y van a pasar por la misma crisis, y las Iglesias pentecostales ya no les ofrecerán tanto atractivo.» José Comblin, *La crisis de la religión en la cristiandad*, Koinonía RELat 377 (<http://servicioskoinonia.org/relat>)

religiosa, otrora tan determinante y fija, y de la selección y apropiación que cada fiel en cada iglesia o comunidad hace para sí de los dogmas y moral propuesta por la respectiva institución o comunidad. Todos estos datos nos hablan de la religión objeto de elección, una «human choice»¹⁵, mostrándose así un gran cambio en la misma religión.

En efecto, durante siglos e incluso milenios ésta no fue objeto de elección personal. Era algo recibido, parte importantísima de la tradición. Se era miembro de una determinada religión como se era miembro de una determinada comunidad y de una determinada cultura. Era algo heredado e impuesto. Ahora la religión es, y cada vez más, objeto de decisión personal y de elección, y esto no va sin graves consecuencias para la misma religión, en nuestro caso, para el cristianismo, y no por la elección o decisión en sí, sino por el tipo de sociedad y de cultura en las que elección y decisión tienen lugar.

El nuevo tipo de sociedad y de cultura son otras dos grandes realidades a estudiar si queremos conocer el origen y significación de los cambios religiosos en marcha, sobre todo por el pluralismo cultural y religioso que las caracteriza, porque hablar de pluralismo religioso actual significa hablar de una cultura actual matricial, la cultura que acoge al pluralismo, no religiosa, y por ser la religión, en el nuevo tipo de sociedad y de cultura, más y más una realidad “líquida”, en el sentido que usa este calificativo Zygmunt Bauman¹⁶. Desagreguemos muy rápidamente cada uno de estos tres aspectos.

4. El pluralismo como característica importante de la sociedad y cultura que estamos construyendo.

Frente a quienes siguen tentados a pensar la secularización como la característica más importante de la modernidad, Peter L. Berger sostiene que sería el pluralismo, y muy posiblemente tenga razón. Como él dice, la ecuación “modernidad igual a secularización” no se sostiene, sin embargo sí se sostiene “la modernidad favorece el pluralismo”¹⁷. En cualquier caso, si no es la más importante, sí es muy importante. Se justifica, pues, tomar el pluralismo en serio como característica de la modernidad, más aún de la sociedad y de la cultura que estamos construyendo¹⁸. Tomémoslo también nosotros.

¹⁵ Ronald Inglehart, Miguel Basáñez et al., *Human Beliefs and Values. A cross-cultural sourcebook based on the 1999-2002 values surveys*, Siglo XXI Editores, México, p. 6.

¹⁶ Ver entre sus obras *La modernidad líquida*, Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2006 (primera edición en inglés, 2000); y *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, Fondo de Cultura Económica de Argentina 2005 (primera edición en inglés, 2003).

¹⁷ *Op. cit.*, p. 66.

¹⁸ El pluralismo cultural y religioso es un hecho en América Latina, y Cristián Parker lo ve ligado a la existencia de cuatro grandes factores que vienen influyendo, indirecta pero eficientemente, en este sentido desde el último cuarto del siglo pasado.

Ahora bien, ¿qué significa en términos reales y concretos pluralismo? ¿De qué hablamos cuando calificamos pluralista la nueva situación social y cultural? ¿A qué nos estamos refiriendo o qué estamos implicando? Estamos diciendo básicamente dos cosas: ruptura de la cosmovisión única anterior, e imposibilidad de reproducir la misma a futuro. En otras palabras, estamos diciendo que hay pluralismo porque la visión anterior común a toda la sociedad se rompió, de ahí la floración de nuevas visiones de sentido, de nuevos valores e ideas, y que éstas nuevas visiones, valores e ideas son de otro orden, cumplen otra u otras funciones, de manera que no volverán a reproducir aquella.

El cambio es enorme y, en nuestra opinión, Peter L. Berger no lo percibe en toda su trascendencia. Es consciente de que el pluralismo mina todo aquello que se da por sentado, valores y creencias recibidos, y que como tal el pluralismo afecta a la religión, como afecta a cualquier otro componente cultural, pero para a continuación subrayar que el pluralismo no cambia necesariamente lo que la gente cree sino cómo lo cree. Porque lo importante para Berger es que va a haber opciones, muchas opciones. Hasta el punto de que lo que caracteriza a nuestra época no es que haya muy poca religión, dice él, sino más bien que hay demasiada.

Peter L. Berger no cae en la cuenta de que el cambio en el cómo se cree afecta también a lo que se cree y a su significación. Muchos, y esto me parece muy importante en nuestro continente, dejarán de creer en lo que creían antes, la cosmovisión que los caracterizaba, porque en las nuevas condiciones culturales, económicas, políticas y sociales no será pertinente, su cosmovisión religiosa sufrirá grandes cambios. Y en quienes aún puedan reproducir partes de la misma y en la medida en que lo hagan, ésta no tendrá la misma significación de antaño. No es lo mismo tener una cosmovisión compartida por toda la comunidad de la que se es miembro, que tenerla como testigos más y más solitarios. El pluralismo es, por esencia, pluralismo de visiones de sentido individuales, subjetivas, personales e incluso íntimas. No lleva necesariamente a la secularización, aunque ésta no queda excluida, pero a lo que sí definitivamente no lleva es a la reproducción de las cosmovisiones comunitarias anteriores como cosmovisiones hegemónicas.

Aunque desconocemos la suerte que pueden correr millones de hombres y mujeres, y su religión con ellos, no integrados en la globalización sino más bien obligadamente excluidos y adscritos por ella a un lugar, a una cultura y a un tiempo. ¿Se repetirá, salvadas las proporciones, la exclusión-adscripción de los indígenas y afroamericanos con respecto a lo que ha sido y es el proyecto dominante en nuestro continente? ¿Hasta dónde se dará el pluralismo y sus efectos en este caso? ¿Qué funciones llegará a cumplir en ellos la religión? Es una parte del problema para la que, sinceramente, todavía no hay respuestas y a la que habrá que dar seguimiento. Para el pluralismo dentro de la globalización el planteamiento es más fácil, su comportamiento es más previsible.

Estos cuatro factores son: la nueva economía con su cultura de consumo, la influencia de los medios masivos de comunicación, influencia potenciada con las nuevas tecnologías de información y comunicación, la transformación en el campo educacional, y la emergencia de nuevos movimientos sociales. Cf. *Op. cit.*, p. 39.

En todo caso, el pluralismo cultural y religioso introduce más cambios de fondo de los que nos imaginamos¹⁹.

Rechazos que las iglesias vinculan con el consumismo, el hedonismo, el relativismo y el laicismo, serían quizá más correcto vincularlos con el pluralismo como situación social y cultural dominante.

Hemos enfatizado cómo en el marco del pluralismo como situación social y cultural las visiones religiosas se hacen más individuales y menos comunitarias, corporativas o colectivas. Pero por su trascendencia es necesario subrayar otro aspecto: se hacen también menos “objetivas”. En el pluralismo religioso la religión como cosmovisión y sistemas de verdades objetivas se disuelve. Al pasar a ser creencias y valores de elección y decisión, pasan a ser cada vez más íntimas, subjetivas y personales.

5. Pluralismo significa la existencia de una cultura matricial no religiosa

Pero el pluralismo como situación social y cultural significa más. Significa que la cultura matricial, en la que hoy se da la cultura religiosa, ella en sí misma no es religiosa²⁰; precisamente en la medida en que cultura religiosa significaría una cultura dominada por la cúpula de una cosmovisión religiosa determinada. Podría ser espiritual, si por espiritual entendemos una experiencia de gratuidad pura, sin fondo ni forma. Pero no puede ser religiosa. Y este hecho impacta de nuevo la religión, reforzando el pluralismo. Es como si la religión no tuviera fondo empírico sobre el cual proyectarse. De hecho no hay un fondo empírico objetivo, único y común a todos. Cada creyente o subconjunto y conjunto de creyentes tiene que construirse el suyo.

Más se profundiza el pluralismo como situación social y cultural, menos la cultura matricial puede ser religiosa. De hecho ya no lo es. Pero es que si fuera religiosa, haría difícil, si no imposible, el pluralismo, que por otra parte más y más se profundiza. Y al no ser la cultura matricial religiosa, más la cultura religiosa, cultivada como un subcampo de aquélla, tiene que partir de sí misma,

¹⁹ Y estamos dejando de lado un dato de gran impacto, el pluralismo que significa la existencia en un mismo mundo globalizado y en pie de igualdad de las diferentes tradiciones religiosas, con la conciencia cultural y religiosa que de tal hecho dimana, presente ya en América Latina, hasta el punto de traducirse en la necesidad de una nueva teología, a nivel mundial, ver *Teología del pluralismo religioso. El nuevo paradigma*, **CONCILIUM** n.º. 319, febrero 2007, y entre nosotros, ver la magnífica obra de José María Vigil, *Teología del pluralismo religioso. Curso sistemático de teología popular*, Ediciones Abya Ayala, Quito 2005.

²⁰ Estamos asumiendo aquí, por parecernos pertinente, la triple distinción que hace Robert A. White entre cultura general, cultura específicamente religiosa y cultura religiosa institucional, con la advertencia que él hace: que cada uno de estos tres niveles tiene sus propios ciclos de dialéctica entre secularización y revitalización religiosa, y cada uno tiene diferentes condiciones para esta dialéctica.

construyéndose a sus propias expensas, antropológicas, históricas y culturales. No podrá construirse a partir de la cultura matricial y sobre ella. De ahí una dualidad creciente o, al menos, una no coincidencia permanente de ambas.

Más aún, lo que realmente se da es una oposición entre ambas, al ser la cultura matricial o general una cultura “pragmática-instrumental” en palabras de Robert A. White, y la cultura religiosa una cultura comunitaria, corporativa, utópica. Esta distinción permitiría explicar tanto el éxito que la cultura religiosa y la cultura institucional tuvieron en nuestro continente de 1960 a 1990, como el actual impasse o debilitamiento. Aquél, al coincidir con una cultura general imbuida de comunitarismo y utopismo, habría sido un momento “religioso”, “utópico”, “trascendental”, y exitoso, mientras que el momento actual, de clara preponderancia de las tendencias pragmáticas y utilitaristas, no sería tan “religioso” y “utópico” como aquél. Y de igual modo explicaría que las propuestas religiosas que apelan al carácter pragmático utilitario de la cultura actual y negocian con él tengan éxito, al menos a corto plazo, mientras las propuestas que siguen apostando por del modelo exitoso pasado están dando muestras de impasse y debilitamiento.

De nuevo aquí, la situación de pluralismo social y cultural nos pone en la pista de la novedad y profundidad de cambios religiosos muy importantes que ya se han operado y siguen en marcha. Se podría convenir con Berger en que nuestra era no es de secularización sino más bien de una gran exuberancia religiosa. Solamente que, pese a todo, los cambios ocurridos son muy importantes, y, por ejemplo, en la nueva situación hay mensajes religiosos que tienen mucha dificultad para ser aceptados.

Hay que tener en cuenta que si la globalización es la nueva filosofía del espacio (José Casanova), reemplazando el tiempo por el espacio, el pluralismo, tan característico de esta nueva situación espacial, es negación de verticalidad, de jerarquización y modelos recibidos, y opción por la horizontalidad.

6. Todo ello en medio de una sociedad «líquida»

Porque hasta ahora hemos venido hablando de religión y de cambios religiosos como si lo religioso fuese cosa, dimensión o relación social al estilo como vio lo social Durkheim: una realidad social pero sólida, socialmente coercitiva, permanente en sus cambios, fiel a sí misma. Y no pareciera ser así. La religión hoy, como toda la realidad social, es también «líquida», en expresión de Zygmunt Bauman.

Con esta metáfora califica Bauman el cambio que está experimentando tanto la realidad social como nuestra manera de percibirla; un cambio trascendental y del que también hay que tomar nota como nuevo dato.²¹

²¹ Además de las dos obras ya citadas, pueden verse de Zygmunt Bauman, *La globalización. Consecuencias humanas*, Fondo de Cultura Económica de Argentina, 1999 (primea edición en inglés, 1998); *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*, Siglo Veintiuno Editores de Argentina, 2003 (primera edición en inglés, 2001); *La sociedad sitiada*, Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2004 (primera edición en inglés, 2002).

Lo social y su percepción han ido de la mano, y desde los grandes fundadores de la sociología ha sido «normal» dos cosas: percibir lo social como realidad sólida, objetiva, exterior a nosotros, que nos precede, y creer en nuestra percepción, en la validez de nuestras categorías. En otras palabras, sentir que, con las diferencias legítimas de enfoques, escuelas, gustos y preferencias, nuestras categorías funcionaban. Para Bauman ambas cosas no son ya más mantenibles: ni la realidad social es tan sólida como parece ni nuestras categorías son tan válidas. Lo que llamamos realidad social ha cambiado profundamente, no es sólida, es «líquida», y como tal hay que aprender a percibirla, también tiene que cambiar nuestra percepción.

Por ejemplo, en la relación Estado-ciudadanos, el Estado en sus diferentes versiones tenía que responder por el bienestar de sus ciudadanos, tenía que asumir esa responsabilidad, creando al menos las condiciones para ello. De no hacerlo, caía en una falla de su función. Y así en todas las instituciones. En la sociedad de la primera modernidad, y no digamos ya en los tipos anteriores de sociedad, todos nacíamos en medio de instituciones y roles, de pertenencias, vínculos y lazos que preexistiéndonos nos acogían. En las sociedades que nos han precedido la dimensión comunitaria, colectiva y corporativista era muy rica. En la sociedad y cultura actual ya no es así o cada vez lo es menos. Cada vez somos más individuos privados de toda pertenencia corporativa, lanzados al vacío social de todo tipo, desde luego al vacío comercial y económico, y responsables por nosotros mismos. El ejemplo más elocuente y quizá más determinante es lo que pasa en el consumo, que ya da el nombre a la misma sociedad, “sociedad de consumo”. Sector aparentemente lleno de cosas, con horror al vacío, es sin embargo el sector más vacío de toda perdurable relación, de toda permanencia si no es el consumo mismo. Sencillamente en él no hay lugar para ninguna relación permanente y satisfactoria, para un nosotros y, en definitiva, para un yo realizado y profundo. Al contrario él mismo se encarga, porque es su esencia, de que no creamos ninguna relación permanente con nada ni con nadie, porque sólo así, eternos insatisfechos, seremos solamente eso, eternos consumidores también. De ahí que todo se vuelva líquido.

Se vuelven líquidas nuestras relaciones sociales, se vuelven líquidas las cosas, se vuelven líquidos nuestros proyectos, nos volvemos líquidos nosotros mismos, se vuelve líquida también eso que llamamos religión. Todo lo que se vincula al deseo, y el consumismo como cultura e ideología trata de vincularlo todo al deseo, participa de esta nueva condición líquida: mediante un mecanismo perverso, que a la vez que prioriza el deseo impide su satisfacción, disuelve toda relación permanente para sustituirla por la promesa de una relación nueva más satisfactoria que nunca llega a serlo. Verdaderamente la nueva sociedad, como sociedad de consumo, es una máquina de deseos, más máquina de deseos que de satisfacciones.

¿Hemos pensado en lo que le pasaría a la religión si cayese víctima de esta dinámica? Pues, bien, pese a las grandes riquezas corporativas y utópicas que las diferentes tradiciones religiosas aún conservan, hay ofertas religiosas que ya han caído en esta dinámica y hay que convenir en que, en general, es una tentación muy grande para ellas. La tendencia de las religiones a construirse sobre la necesidad de sentido y como una respuesta al mismo, no está lejos de la dinámica del deseo y de la disolución que éste produce.

Llegados a este punto, y en relación con la sociedad de consumo, habría que abordar también para su discusión la tesis de la secularización-privatización de la religión o de la «des-privatización». Un autor como José Casanova es de esta tesis²², que le permite conciliar una secularización evidente con la reivindicación de las religiones por ocupar espacios públicos y con logros obtenidos en tal sentido por las mismas religiones desde los años 80 del siglo pasado.

Si bien son muchos los datos y hechos que se pueden citar en tal sentido, también habría que recordar con Bauman lo que es toda una ambigüedad: y es la capacidad bien propia de las sociedades de consumo para dar como a objeto de consumo existencia pública a dimensiones privadas que sin embargo siguen siendo privadas²³. La televisión con su morbo por lo privado, con su tendencia a reflejar la vida social y cultural dominante, sabe mucho de ello. En otras palabras, no todo lo que aparece públicamente en los medios y a lo que se le da cobertura y publicidad es público. Pueden seguir siendo realidades tan privadas y personales como antes, que, para consumo del gran público o de audiencias determinadas y significativas, por un momento salieron a la luz pública, sin más trascendencia que la de su publicación efímera.

No es pues solo el pluralismo cultural y religioso, y el hecho de que la cultura matricial o general no es religiosa, factores ya de por sí muy impactantes en la religión tal como la hemos conocido y específicamente en el cristianismo. Es también y sobre todo el consumo como forma de vida, penetrando en la esfera o dominio de lo religioso, lo que disuelve la religión y el cristianismo tal como lo hemos conocido y lo hace «líquido». Y «líquido» aquí significa cada vez menos objetivo, público, social y corporativo.

De la nueva propuesta neopentecostal, tan exitosa también en América Latina, se ha dicho dos cosas: que es la religión actualmente más global y globalizante que existe (Peter L. Berger) —también se ha dicho que es tan latinoamericana como la teología de la liberación (José Casanova)— y que propiamente hablando no es cristiana, es otra religión aunque utilice referentes formalmente cristianos. A la luz de lo que hemos expuesto en este párrafo, esta última apreciación no sería una hipótesis tan a despropósito como puede sonar.

²² José Casanova, *Religiones públicas en un mundo global*, **Iglesia Viva** n. 218 (abril-junio 2004), p 75.

²³ Para Pedro Trigo el balance entre lo privado y lo público se rompió desde mediados de los años setenta del siglo pasado con el siguiente resultado, constatable también en el campo de lo religioso: «lo público se redujo a su mínima expresión y se privatizó todo. Esta privatización toma la forma de mercantilización. Todo es público en cuanto está en el mercado, pero para ser adquirido y consumido privadamente, aunque se trate de un consumo masivo» (Pedro Trigo, *Fenomenología de las formas ambientales de la religión en América Latina*, en Vicente Durán Casas et alii (comps.) *Problemas de filosofía de la religión desde América Latina. De la experiencia a la religión*, Siglo del Hombre Editores, Equipo Jesuita Latinoamericano de Reflexión Filosófica, Bogotá 2003, p. 38).

7. A modo de conclusión

Estos son algunos datos y su lectura, sobre la religión y el cristianismo en América Latina, sobre los que queríamos llamar la atención, importantes por su naturaleza para ser discutidos.

A la luz de los mismos, en efecto, no se puede decir que el futuro de América Latina sea el de una sociedad secularizada, aunque tampoco se puede olvidar que ya ha comenzado a serlo en sectores con tres características bien significativas: etariamente joven, urbano y con mayor escolaridad²⁴. Bien puede ser que en el futuro América Latina siga siendo religiosa e incluso cristiana y hasta significativamente católica²⁵. Pero en el todo social cristianismo o cristianismos resultantes, incluido el catolicismo, serán bien diferentes. Aunque hay que prever que, desde otro punto de vista, la globalización puede jugar muy bien a favor de las religiones ya de por sí globales, incluido el propio catolicismo y ahora la oferta neopentecostal. Recordemos, como lo hacen algunos autores, que las religiones de por sí globales, como el cristianismo, nunca se llevó del todo bien con los Estados-naciones, por lo reducido de estos espacios. Lo suyo fue siempre espacios más amplios, más universales.

Pero las cosas no volverán a ser como antes. Catolicismo y cristianismo no volverán a tener en América Latina la hegemonía religiosa que tuvieron y aún tienen. Esta pérdida puede coexistir con el mantenimiento e incluso acrecentamiento de un poder simbólico y en tanto simbólico real, pero comparada con el pasado reciente siempre será pérdida. Un amigo académico me lo hacía notar recientemente evocando el funeral de Estado que tuvo el Papa Juan Pablo II. Nunca en los tiempos modernos, me decía él, ningún jefe de Estado ha tenido el funeral que él tuvo, con tantos presidentes de gobierno y tantas testas coronadas, lo cual habla como ninguna otra expresión del poder político detentado en la actualidad por la Iglesia Católica. Pero ¿cuál es su capacidad de influencia religiosa?, me preguntaba él. Tan desproporcionada que no resiste la comparación con el poder político simbólico. No se puede, en el sentido de no procede, confundir una demostración con otra.

²⁴ Sobre el punto concreto de si en América Latina estamos asistiendo o no a una crisis en el cristianismo al estilo europeo, punto con frecuencia negado y rechazado *ad portas* entre nosotros, quisiera llamar la atención del lector sobre el artículo ya citado de José Comblin, *La crisis de la religión en la cristiandad* tan significativo a este respecto, por reconocer en el mismo que la crisis se está dando ya en América Latina, por ser, en lo que nosotros conocemos, el primero entre los teólogos fundadores de la teología de la liberación en admitirlo y dar cuenta de ello, y por el gran giro que con respecto a este punto él mismo ha dado de un corto tiempo a esta parte. Ya la afirmación con la que comienza no puede ser más elocuente: «Dentro de la cristiandad la crisis de la religión está llegando a su punto culminante en Europa, y ya alcanzo un nivel alto en América Latina.»

²⁵ Al menos con una Iglesia Católica todavía referente importante en cada país del continente. Esta es la conclusión a que llega el informe varias veces citado, *Latinobarómetro 1995-2004*, no sin antes subrayar que a lo largo de la década la cantidad de católicos disminuye en mucho menor medida que su nivel de religiosidad, es decir que el proceso de secularización afecta la práctica religiosa mucho más que la pertenencia a la iglesia.

Por una parte, más se desarrollan las sociedades y las democracias, más las sociedades devienen pluralistas y tienen que tomar todos los aspectos que las integran y conciernen en sus propias manos, más la religión queda reducida institucionalmente a sí misma. Aun así podrá gozar de reconocimiento público y ser pública, ya que público no significa aquí hegemónico, pero como quien obtiene y goza de un derecho para el adecuado cumplimiento de sus fines y funciones. Aparte que dicho reconocimiento será plural, comprenderá diferentes religiones e iglesias en igualdad creciente de condiciones, no será una sola. Por otra, este pluralismo creciente, reconocido y no reconocido, convertirá más los mensajes de las diferentes religiones e iglesias en apelaciones a la conciencia de cada quien, con la dimensión subjetiva que ésta tiene y que a su vez repercutirá en la manera personal y subjetiva de recibir y valorar el mensaje. Algo de esto es a lo que ya parece que estamos asistiendo y que Pedro Trigo en el trabajo ya citado denomina «fragmentación» y que él ve produciéndose en todo el mundo²⁶. Ciertamente, como él dice, hay una fragmentación que se debe a la emergencia creciente de religión en estos tiempos de globalización, en unos sectores sociales como demanda de complementación, de algo más que de consumo, en otros sectores como rechazo y resistencia, lo que parece estar dando por un lado a intimismos religiosos, por el otro a fundamentalismos. Pero también está la fragmentación sin más de lo que antes era único y homogéneo y ya no satisface, como él mismo muestra muy bien a propósito del catolicismo²⁷.

En fin, aunque no hablemos de secularización, que se está dando, ni de la transformación de la religión en las sociedades de conocimiento, negando que aquí hayamos comenzado a entrar en este tipo de sociedad y de cultura; aunque sigamos postulando que América Latina es muy diferente de Europa y que la crisis de la religión que ha tenido lugar allá no se aplica aquí; el hecho es que algo parece estar cambiando en la religión, especialmente por lo que respecta al catolicismo, en América Latina, y que, aun ateniéndonos a los datos e hipótesis más conservadores, como los que refieren al pluralismo cultural y religioso, el cambio o los cambios pueden ser de envergadura. De hecho, como hemos visto, aun datos e hipótesis que se manejan más conservadoramente pueden ser leídos de otra manera, como

²⁶ «Esto se advierte, en primer lugar, en Occidente. Pero también fuera de él, donde quiera que haya algo de tolerancia religiosa. Así sucede en la India, en Indonesia, y en los países más modernizados de África. Los problemas que causa esta fragmentación explican el auge del fundamentalismo,... El fenómeno de la fragmentación es, pues, mundial.» (*Op. cit.*, p. 38)

²⁷ «En nuestro caso es cierto que, a diferencia de Europa, todavía podemos considerar a América Latina como un continente fundamentalmente cristiano y aun católico. Pero más cierto es que ya se rompió la homogeneidad de antaño, que ahora incluso el catolicismo se vive de maneras muy variadas, y más todavía, por supuesto, el cristianismo, y que además existe una gama muy extensa de formas religiosas. También la indiferencia —aunque no el ateísmo—, se ha hecho socialmente significativa. Tal vez sea todavía más decisivo el hecho de la distancia casi abismal entre las distintas formas de vivir el catolicismo, una distancia sin duda mayor que entre algunas de ellas y otras cristianas no católicas, e incluso tal vez entre otras formas religiosas no cristianas.» (*Op. cit.*, p. 39)

indicadores precisamente de transformaciones si no al menos muy profundas, sí irreversibles.