

Reseña

Aurelio Alonso (Compilador). *América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, CLACSO, 2008.

América Latina como territorio simbólico

Hace 29 años Gabriel García Márquez le contaba al mundo, desde la Academia Sueca de las Letras, la soledad de América Latina. Su "nudo" mayor, decía, "ha sido la insuficiencia de los recursos convencionales para hacer creíble nuestra realidad"¹, una realidad que supera los límites de la imaginación. García Márquez no olvidó que el vacío de nuestra comprensión también aumentaba por el impulso eurocéntrico:

Pues si estas dificultades nos entorpecen a nosotros, que somos de su esencia, no es difícil entender que los talentos racionales de este lado del mundo [Europa] extasiados en la contemplación de sus propias culturas, se hayan quedado sin un método válido para interpretarlos. Es comprensible que insistan en medirse con la misma vara que se miden a sí mismos, sin recordar que los estragos de la vida no son iguales para todos, y que la búsqueda de la identidad propia es tan ardua y sangrienta para nosotros como lo fue para ellos. La interpretación de nuestra realidad con esquemas ajenos sólo contribuye a hacernos cada vez más desconocidos, cada

1 Gabriel García Márquez, "La soledad de América Latina". Discurso pronunciado en la ceremonia de entrega del Premio Nobel 1982. En *La soledad de América Latina. Escritos sobre arte y literatura, 1948-1984*. (Ciudad de la Habana: Editorial Arte y Literatura, 1990).

vez menos libres, cada vez más solitarios.²

Por eso, cualquier intento por interpretar nuestra realidad, desde nuestros esquemas y nuestras propias experiencias, tiene el valor de aportar a nuestro conocimiento y a nuestra libertad; el valor de mitigar nuestra soledad.

Ese es, entre otros, el valor que encontramos en este texto, fruto del trabajo de un grupo de investigadores que se han dado a la tarea de pensar lo religioso en América Latina desde América Latina.

En octubre de 2005 concluyó en Taxco, México, la primera etapa del trabajo del Grupo de Trabajo Religión y Sociedad. Las ponencias y los debates de ese trabajo se sintetizan en el libro *América Latina y el Caribe: territorios religiosos y desafíos para el diálogo*, objeto de esta reseña. Aurelio Alonso, investigador del Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas de La Habana (CIPS) y subdirector de la revista *Casa de las Américas*, fue el compilador de este libro,

en el cual participaron catorce investigadores, incluido el propio Alonso.

La autonomía temática y la particularidad estilística de cada artículo no son suficientes para ocultar la sensación de que estamos ante una conversación de amigos que tienen intereses comunes. En todos se perciben dos intencionalidades bien claras: la necesidad de aprehender eso que podría llamarse la *latinoamericanidad*³, pero que la misma pretensión aleja más, y la búsqueda de esa *latinoamericanidad* en la especificidad de su cultura, signada por la territorialidad que siluetea lo religioso.

Por eso el concepto de *territorio* es aquí fundamental, porque es el hilo conductor que guía estas reflexiones. Evidentemente se supera la concepción física del territorio para acceder a una conceptualización más amplia, más incluyente, más rica en matices; pero, por eso mismo, más etérea y más evanescente. La que propone Rita Segato surge

2 *Ibid.*, 508.

3 El neologismo es bastante arbitrario; pero, ¿cómo expresar en una palabra lo que conforma la identidad latinoamericana?

de la visión de Durkheim, pero se actualiza desde los aportes de Foucault.

Si el territorio es espacio marcado con los emblemas identificadores de su ocupación por un grupo particular, que a su vez inscribe, con sus características, la identidad de ese grupo que lo considera propio y lo transita libremente, en el mundo de hoy sería posible decir que hay un nuevo proceso en curso en lo que respecta a la territorialidad, entendida como experiencia particular, histórica y culturalmente definida del territorio.⁴

Los procesos de globalización modifican los modos de apropiación del territorio, en el sentido geográfico del término; pero, por ello mismo, impelen a nuevas dinámicas territoriales que se consolidan en los espacios simbólicos de los grupos humanos:

Lo que precisamente sugiero aquí es que nos encontramos frente a la emergencia de un tercer período, donde el gobierno pastoral de la población-rebaño, propia del

período anterior, se exagera, porque esta pasa lentamente a desacoplarse del territorio y pierde vigencia la premisa de la localización y del anclaje espacial de la población a ser gobernada (...). ¿Qué es el territorio en este contexto? ¿En qué consiste? ¿Dónde se localiza? ¿Cómo se demarca? No se trata de un proceso de desterritorialización, ni siquiera de una nueva relación con el territorio, sino de una *nueva producción de territorio*. Podría decirse que el *Occidente tardío no sólo produce sus sujetos por medio de un poder de control pastoral, sino que, también, en este mismo movimiento, produce territorios y maneras de apropiación territorial, nuevas políticas espaciales*.⁵

Aunque los demás autores no tematizan el *territorio* como lo hace Segato, están presentes en sus discursos las concepciones dinámica, cultural y simbólica del *territorio*. Es el caso de Fabio Lozano, quien analiza los procesos de dominación y resistencia en Colombia desde la perspectiva de la lucha por la apropiación de territorios simbólicos:

El concepto mismo de territorio implica un ejercicio social de apropiación y

4 Rita Laura Segato, "La faccionalización de la república y el paisaje religioso como índice de una nueva territorialidad", en Aurelio Alonso (Compilador), *América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo* (Buenos Aires: CLACSO, 2008), 44.

5 *Ibid.*, 45.

dominio que se origina, en primera instancia, mediante la construcción de una representación que se traduce en la elaboración de un lenguaje (cuya expresión más gráfica es precisamente la asignación de nombres) sobre dicho territorio. Se trata ante todo de un ejercicio de carácter simbólico, cultural, de donación de significados. Los imaginarios religiosos hacen parte de ese proceso de construcción territorial de una manera íntima y en ocasiones no muy perceptible.⁶

Precisamente, si los imaginarios religiosos hacen parte del proceso de construcción territorial y esta construcción es la actualización misma de la búsqueda y afirmación identitaria, entonces, necesariamente, el intento de apropiación de lo latinoamericano debe pasar por el estudio de las dinámicas de lo religioso en América Latina; y no sólo como un fenómeno que está ahí, a la espera del ojo del investigador, como una característica más de lo latinoamericano; sino, especialmente, como un elemen-

to que constituye, conforma, crea y recrea lo latinoamericano.

Los catorce artículos que forman parte de esta compilación pueden agruparse por la región que comprenden o por la temática específica que abordan. En el primer caso, los textos de Aurelio Alonso, Rita Laura Segato, Jorge Ramírez Calzadilla, Jesús Guancho, Pablo Mella y Cristian Parker Gumucio se refieren a la dinámica de lo religioso en América Latina en general, aunque Alonso hace precisiones específicas para el caso de Cuba. A este país se refieren específicamente tres: los de Ana Celia Perera Pintado, Juana Berges y Lázara Menéndez; dos a México: los de Yolotl González y Ofelia Pérez Cruz; dos a Argentina: los de Fortunato Mallimaci y Verónica Giménez Béliveau, y uno a Colombia, el texto ya mencionado de Fabio Lozano.

Por la temática, se encuentran aquellos que estudian el fenómeno de la recomposición religiosa y su relación con los procesos de globalización (Alonso, Segato, Calzadilla, Mallimaci, Parker y Pintado); los que

6 Fabio Lozano, "Dominios territoriales, desarraigados e imaginarios religiosos en Colombia. Una aproximación histórica", en Aurelio Alonso, *op. cit.*, 294-295.

abordan las dinámicas de las religiones de origen o influencia africana (Menéndez, González y Guanche), un análisis sobre el desarrollo del pentecostalismo (Berges), y cuatro sobre fenómenos religiosos específicos (Cruz, Lozano, Mella y Giménez).

La pluralidad de América Latina y el Caribe

Uno de los aportes de este libro es la caracterización que se hace de América Latina y el Caribe como territorio simbólico. Alonso⁷ habla de “dos complejos culturales”, el propiamente latinoamericano y el Caribe, marcados por situaciones históricas concretas que los determinaron. El primero, por un fuerte mestizaje y la implantación más exitosa del catolicismo de la contrarreforma. El segundo, signado por la mayor recepción a culturas y religiones no ibéricas y la expansión de la población de origen africano.

Como un hijo bastardo, la identidad latinoamericana es

producto de la violación. La generatriz de ese algo nuevo, que no termina de realizarse, es la síntesis que se opera entre la colonia y la resistencia. A eso se le suman, por supuesto, las influencias posteriores o simultáneas de otras culturas.⁸ En ese sentido, el papel de la religión es fundamental, pues el proceso de apropiación de territorio por el colonizador no fue sólo geográfico: fue fundamentalmente, simbólico. Y esta tarea la ha venido cumpliendo la religión en diferentes etapas-tendencia: conquista, colonia, marginación central, marginación periférica, ampliación de la conquista, desarraigos y resistencias, según la caracterización que hace Lozano⁹ para el caso colombiano, pero que, si se hace una relectura de cada país podría servir de marco de interpretación a la realidad latinoamericana en general. Es el caso de la *conquista*:

En esta época-tendencia, los poderes religiosos están generalmente a favor del

7 Aurelio Alonso, “Exclusión y diálogo en la confrontación de hegemonías. Notas sobre la relocalización de influencias en el campo religioso latinoamericano”, en Aurelio Alonso, *op. cit.*, 17-19.

8 Jorge Ramírez Calzadilla, “El campo religioso latinoamericano y caribeño. Efectos de la globalización neoliberal”, en Aurelio Alonso, *op. cit.*, 83-84.

9 Fabio Lozano, *op. cit.*, 296-297.

poder político ocupante, sea este un poder extranjero (por ejemplo, las legiones de conquistadores españoles frente a las poblaciones indígenas) o el poder hegemónico del Estado o de la mal llamada sociedad mayor (por ejemplo, el Estado moderno y los poderes económicos dominantes caracterizados por imponer la extracción, la comercialización dependiente y la agroindustrialización frente a las comunidades campesinas mestizas, indígenas y negras). En muchas ocasiones, incluso, la conquista de almas se hace desde y para el poder político invasor, sirviendo como legitimador y como instrumento de sometimiento. Se constituye así en una fuerza de dominación. En distintas oportunidades líderes religiosos dentro de las mismas iglesias hicieron oposición y denuncia, condenando de diversas formas estas prácticas; pero sus voces fueron menos fuertes que la dinámica y las estructuras de la invasión geográfica y simbólica.¹⁰

En el Caribe, el territorio simbólico tuvo otros ingredientes. Una colonización más plural, proveniente de Holanda, Gran Bretaña, Francia y España; una concentración poblacional de

procedencia africana, musulmana e india que generó, incluso, idiomas propios, como el papiamiento o el creole¹¹. La diferenciación que hace Yolotl González entre el mestizaje en México y en Cuba es bien dicente de esta realidad:

El mestizaje en México se explica, a diferencia de otros lugares como el Caribe, por la cantidad de población indígena y la aparente falta de discriminación de esta para mezclarse con los negros, lo que creó una compleja jerarquía social de gente de sangre mezclada que resultaba de las continuas combinaciones de los grupos de origen indígena, africano y español, que han sido llamados por algunos investigadores castas, la mayor parte de los cuales se esforzaban por pasar como mestizos, de tal manera que existía el español venido de España, el criollo de español nacido en América, el indígena, el negro bozal recién venido de África, el negro criollo, y todas las mezclas de estos con españoles y con indios.¹²

Estas diferencias son bien importantes para comprender la

10 *Ibid.*, 301.

11 Aurelio Alonso, *op. cit.*, 17.

12 Yolotl González Torres, "Las religiones afrocubanas en México", en Aurelio Alonso, *op. cit.*, 258.

dinámica de la recomposición religiosa en el Caribe, pues una pluralidad cultural más añeja y una influencia mayor de la tradición protestante obstaculizaron el establecimiento de una hegemonía católica al estilo de lo que ocurrió en los países andinos, por ejemplo.

La recomposición religiosa en América Latina

Tres aspectos se destacan en los análisis que hacen estos investigadores sobre los cambios en el panorama religioso en América Latina. El primero tiene que ver con los procesos de globalización y, en particular, con la globalización neoliberal. El segundo, se refiere a los cambios en las mentalidades producto de los procesos de globalización. El tercero, los casos específicos que evidencian esa recomposición y permiten una mirada más puntual, menos genérica, del fenómeno.

Para entender la recomposición religiosa en América Latina es muy ilustrativo el análisis de Guanche, quien lo enmarca en lo que él denomina *crisis civilizatoria de Occidente*. Según él, la quiebra de los cuatro pilares

básicos de la ilustración europea, que fueron la base del modelo liberal-burgués y del socialista-marxista, son la clave de la crisis:

El primero de ellos se relaciona con la idea de que el avance de la ciencia y la tecnología eran capaces de producir un crecimiento económico ilimitado, y que como resultado de este crecimiento se efectuaría un consecuente avance en los ámbitos social y moral. (...) El segundo pilar se asienta en la idea de que el progreso (concebido como crecimiento económico) produciría, irremisiblemente, el avance del racionalismo (...) El tercer pilar, derivado de los dos anteriores, conduciría a una uniformización cultural, como vía de acceso a la modernidad. (...) El cuarto y último pilar de la modernidad parte de la afirmación acerca de un único motor histórico del cambio social. Para el modelo liberal-burgués es el individuo, en constante competencia con otros individuos y consigo mismo, mientras que para el otro modelo es la clase social, a través de la lucha de clases.¹³

Crisis que conduce a una reevaluación de las cosmovisio-

.....

13 Jesús Guanche, "Las religiones afroamericanas en América Latina y el Caribe ante los desafíos de Internet", en Aurelio Alonso, *op. cit.*, 280-281.

nes modernas y a una búsqueda de paradigmas menos racionalistas, pero que se presenten como más auténticos. La globalización, o mejor, los procesos de globalización¹⁴, entendidos como la interrelación de múltiples fuerzas que surgen de lo local, lo regional y lo transnacional, incluyen vinculaciones religiosas que sirven de dispositivos para otros ámbitos (lo político o lo económico) o que, algunas veces, orientan las dinámicas de globalización para la expansión de lo religioso.

Así las cosas, los cambios en el panorama religioso en América Latina aparecen, en primera instancia, como efecto de las condiciones económicas de las últimas décadas y la intencionalidad de permear ideológicamente la región:

Considero que las grandes tendencias que caracterizan el proceso mundial de acumulación de capital han tenido un papel decisivo en estos cambios. Más que en respuesta a dinámicas ra-

ciales y de género, el paisaje religioso latinoamericano se diversificó en el contexto de transiciones frágiles y cuestionables a una democracia acompañada de programas neoliberales de reestructuración económica. Es una constatación que comparto, y no como una mera coincidencia, sino a partir de una funcionalidad hegemónica buscada y favorecida por el modelo de dominación.¹⁵

Diciente son los elementos que presenta Alonso para mostrar esa injerencia ideológica mediada por la religión: el uso de misiones evangélicas para expropiar territorios que luego serían utilizados por las petroleras; el patrocinio del gobierno de los Estados Unidos de esas misiones; la implantación de la Ley de Apoyo a la Libertad Religiosa Internacional (1998) y, producto de esa Ley, la creación de la Oficina para la Libertad Religiosa Internacional.¹⁶

El segundo aspecto es explicado claramente por Parker. Propone un análisis del fenómeno religioso que aborde, no los tipos de mensajes religiosos que

14 Ana Celia Perera Pintado, "Redes transnacionales, representaciones sociales y discursos religiosos en Cuba", en Aurelio Alonso, *op. cit.*, 163-165.

15 Fabio Lozano, *op. cit.*, 21.

16 *Ibid.*, 33-37.

se generan, sino las necesidades subjetivas que están generando esos mensajes. De tal manera muestra, a partir del análisis semántico de un discurso de un actor religioso, cómo la cosmovisión contemporánea se desplaza de las interpretaciones técnico-mecánicas a las interpretaciones técnico-simbólicas. Donde lo simbólico-racional-institucional cede paso a lo simbólico-emocional-corporal para flexibilizar la cosmovisión religiosa y permitir una religión *a mi manera* hecha por y para suplir las necesidades del hombre religioso: llenar vacíos existenciales, expresar emociones y diluir tensiones. Todo ello, sin la presión de una doctrina heterónoma y rígida, pero con la anuencia de la virtualidad simbólica como espacio de construcción de nuevos mundos que minimizan, justifican o, incluso, anulan los infortunios del mundo de la vida:

La gente está usando la religión para darle sentido al aparente vacío de los modernos estilos de vida de la sociedad de consumo. Pero la gente latina está también empleando los simbolismos religiosos para expresar alegría y tristeza, o como terapia para subsanar la sofocante y estresante vida urbana y

sus contradicciones socio-culturales en el capitalismo latinoamericano reciente. En todo caso, los fieles no están simplemente escogiendo y mezclando religiones. Lo que de veras están haciendo es reinventando sus propias formas de religión (...) Y para las capas medias y elites intelectuales que buscan un sentido a los acontecimientos y que están sumergidas en un mundo en rápida mutación e incertidumbre, están disponibles los macrorrelatos (ya no con pretensiones de hegemonía societal como los de la religión oficial) de las corrientes herméticas, ocultistas y/o mágicas, muchas veces sincretizados con nuevas mitologías pseudocientíficas o futuristas y con cosmovisiones holísticas como la ecología, el naturismo y los orientalismos. Todos ellos macrorrelatos sincréticos, nuevo *Corpus Hermeticum* posmoderno, que es contracultura, tanto del cientificismo racionalista ya superado como de los dogmatismos teológicos, éticos y doctrinarios de las iglesias cristianas históricas.¹⁷

Finalmente, revisaremos algunos casos puntuales de los procesos de transformación de los *territorios*

.....

17 Cristian Parker Gumucio, "Mentalidad religiosa post-ilustrada: creencias y esoterismo en una sociedad en mutación cultural", en Aurelio Alonso (Compilador), *América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo*, op. cit., 352-353.

simbólicos en América Latina: la situación de la Iglesia católica; las religiones de origen africano, y el panorama religioso en Cuba.

El catolicismo oscila entre la defensa de la ortodoxia conservadora y la apertura a nuevas formas de expresión religiosa. Mallimaci prefiere hablar de *catolicismos*, en plural; porque más que hacer un análisis esencialista, su aproximación es contextual. En ese sentido, revisa las posturas que el Vaticano viene tomando desde al pontificado de Juan Pablo II, por una parte, y los tipos de catolicismo que se manifiestan en los fieles argentinos:

El primer tipo está ligado a la presencia festiva de la religiosidad popular en la que participan miles de creyentes en diversas devociones. (...) El segundo nos remite al bricolage y cuentapropismo religioso de miles de católicos que construyen sus propias maneras culturales y sociales de ser católicos (...) Aparecen así diferentes tipos de catolicismo buscando dar respuestas a las necesidades emocionales fruto de la situación de angustia e incertidumbre, así como a la satisfacción de necesidades materiales a nivel de alimentación, hábitat y trabajo. (...) En el tercer tipo de catolicis-

mo, hay mayor insistencia en la comunidad emocional y priman las experiencias de movimientos como la Renovación Carismática y los sacerdotes sanadores, entre los que se destaca la demanda de salud. (...) En el cuarto modelo, hay mayor relevancia del compromiso social, donde priman las organizaciones ligadas a las parroquias y al territorio con su solidaridad asistencial. El discurso aquí es mayoritariamente de reafirmación identitaria de certezas y de la doctrina social de la Iglesia; (...) En el quinto modelo, también se insiste en el compromiso solidario desde el fortalecimiento de la sociedad civil y el respeto a la diversidad. Estos grupos están compuestos por numerosas redes, (...) que plantean un catolicismo flexible en la identidad y reafirman la conciencia individual y la pluralidad e intransigencia en la defensa de derechos humanos y sociales.¹⁸

Heterodoxia católica que también se percibe en el caso de la devoción a la Virgen de San Juan de los Lagos que, aunque arraigada en la tradición católica mexicana desde tiempos colo-

18 Fortunato Mallimaci, "Globalización y modernidad católica: papado, nación católica y sectores populares", en Aurelio Alonso, *op. cit.*, 129-131.

niales, también ha sufrido una reconfiguración que evidencia las mutaciones de las formas en que los fieles viven sus creencias. Por ello, puede afirmar Ofelia Pérez que

...no sólo católicos así caracterizados devocionan a la Virgen. A festejar con ella, en ocasión principalmente de las celebraciones del 2 de febrero, el 15 de agosto y el 8 de diciembre, acuden mayoritariamente personas con una práctica religiosa asistemática, para quienes lo prioritario no es el vínculo con la institución, la doctrina y la liturgia católica, sino la relación directa con la madre de Dios, milagrosa, protectora y capaz de conceder favores y solucionar problemas de la vida cotidiana de los fieles. Estamos hablando de fieles que, en caso de que se les pregunte, se autodefinen de diferentes formas. Unos se llaman católicos, aunque difieren de la práctica más convencional de la Iglesia, otros se catalogan católicos a mi manera y hay quienes incluso se nombran no católicos. Pero todos sí, devotos de la Virgen. Personas que, más allá de sus nomenclaturas clasificatorias, recrean en sus prácticas la tradición católica, en este caso hibridizada básicamente con las manifestaciones indígenas,

desde la creatividad y espontaneidad de los creyentes.¹⁹

Las religiones de origen africano, particularmente en el Caribe, Brasil y México, vienen experimentando una eclosión potenciada y encausada por los fenómenos de la caída de los grandes metarrelatos, o la *crisis civilizatoria de Occidente*, los procesos de globalización y las nuevas tecnologías de la información. Las diferencias con las religiones de origen judeocristiano les permiten ubicarse con cierta comodidad en el nuevo espectro simbólico y aportar en la conformación de nuevos espacios simbólicos:

...existen un conjunto de diferencias esenciales de las religiones afroamericanas respecto de las religiones eclesiales, tradicionalmente dominantes, que todavía hoy dificultan las relaciones con los estados nacionales en América Latina y el Caribe, sobre todo porque estos tienden a reconocer el paradigma institucional eclesiocéntrico y no las peculiaridades de estas religiones que poseen una profunda

19 Ofelia Pérez Cruz, "La devoción a la Virgen de San Juan de los Lagos. Apuntes sobre cuatro celebraciones", en Aurelio Alonso, *op. cit.*, 328-239.

raíz popular; es decir, poseen otro tipo de institución no idéntica a la Iglesia.²⁰

Dentro de esas diferencias, siguiendo a Guanche, están el mayor reconocimiento que le dan al “más acá” frente al “más allá”; la importancia de la propia casa como templo, lo que trivializa los templos occidentales y desvincula al fiel con la organización eclesial; su carácter incluyente con relación a otras prácticas religiosas: los santeros pueden pertenecer al catolicismo simultáneamente si así lo quieren; la organización de los fieles no está marcada por una jerarquía discriminatoria, sino que conforman redes de *familia* que garantiza unos vínculos más cercanos y menos autoritarios.

Estas diferencias facilitan la adaptación y la expansión de las religiones de origen africano a las nuevas condiciones de una mentalidad signada por lo simbólico y lo *a mi manera*. Movilizan lo religioso en la construcción de nuevos espacios simbólicos que diluyen la

separación entre lo privado y lo público, como ocurre en Cuba:

La práctica santera en su quehacer cotidiano contribuye a hacer permeable la oposición público-privado. Este es un problema muy complejo, necesitado de una reflexión que se sustente en una acción interdisciplinaria, pero queremos apuntar que la población religiosa actuante en la realidad social intenta vivirla a partir de los presupuestos rituales con los que interacciona en su cotidianidad. En la ciudad y el barrio, la policromía callejera hace que la calle se haya convertido en una suerte de límite fractal, indefinido, irregular, permeable, en el que fluyen líneas de fuerza capaces de generar los más variados puntos de fuga y disímiles emociones y sensaciones. La dicotomía calle-casa, público-privado se difumina.²¹

Sin embargo, los procesos de globalización neoliberal también han afectado las tradiciones religiosas de origen africano. Aumentan los secretismos y las influencias de otros credos; se comercializan los ritos y las adivinaciones, especialmente a través de Internet; y se utilizan como carnadas turísticas que

20 Jesús Guanche, *op. cit.*, 283.

21 Lázara Menéndez, “Kinkamaché to gbogbo oricha. Folé owó, folé ayé, folé aché”, en Aurelio Alonso, *op. cit.*, 238-239.

atraen extranjeros ávidos de costumbres exóticas y alternativas para sus desgastadas creencias.

El caso de Cuba aparece aquí con ciertas particularidades que lo destacan frente al resto de América Latina. Inicialmente, debido a su proceso de independencia, mediado por la Guerra del 98, que permitió una influencia mayor de las iglesias protestantes de origen estadounidense²²; luego, el proceso revolucionario, que marcó una postura de radical antirreligiosidad en el país y, posteriormente, producto de este mismo proceso, la flexibilización ante lo religioso durante el *periodo especial* desde 1989.

Ello ha generado que el pentecostalismo tenga un cariz distinto al que tiene en el resto de América Latina. Por una parte, luego del triunfo de la Revolución, algunos grupos pentecostales que se quedaron en el país asumieron una postura de autocrítica frente a su compromiso con el proyecto político

que se iniciaba. De tal manera, el pentecostalismo en Cuba no es exclusivamente indiferente ante los problemas sociales. Por otra parte, el impacto de los proyectos educativos en la población fue conformando una comunidad de fieles con un nivel educativo que le permite asumir posturas críticas ante sus líderes y evaluar sus propias creencias. Finalmente, son significativas las influencias recíprocas que se han dado entre los protestantismos históricos y los pentecostalismos. Los primeros, aumentando la emotividad de sus cultos y los segundos, involucrando en sus prácticas análisis y estudios de los textos bíblicos y teológicos:

Además, se destaca la presencia de un nivel educacional y cultural sin precedentes que favorece enfoques novedosos de los problemas y perspectivas de su iglesia y del entorno (se afirma que Cuba tiene el contingente pentecostal de más alta preparación en América Latina).

Una encuesta aplicada recientemente en siete congregaciones de cuatro denominaciones pentecostales reveló que el 72% de la muestra, obtenida de manera aleatoria, tenía una escolaridad de nivel medio

22 Juana Berges, "Entre la ortodoxia y los cambios Un análisis del pentecostalismo en Cuba", en Aurelio Alonso, *op. cit.*, 202.

superior o alto (sólo el 5,2% presentaba únicamente nivel primario). Los trabajadores ascendían a más del 60%, incluidos médicos, enfermeras, ingenieros, profesores y maestros. Esto confirma que el creyente de fila va dejando de ser un individuo poco preparado (consecuencia lógica del avance educacional que ha tenido lugar en el país).²³

A modo de conclusión, podemos señalar que el libro *América Latina y el Caribe: territorios religiosos y desafíos para el diálogo* se constituye en un referente muy útil para quienes buscan profundizar en la comprensión del fenómeno religioso contem-

poráneo en América Latina y su relación con la política, la economía y la construcción de identidad. Se extrañan reflexiones que completarían el cuadro. Tal es el caso del auge de las religiones de origen indígena en Perú, Bolivia y Colombia o el análisis del auge del pentecostalismo en Centro América.

A pesar de esas ausencias, este trabajo mitiga un poco la *soledad de América Latina* que García Márquez ya ilustraba hace 29 años.

*Luis Alberto Valderrama Valderrama**

23 *Ibíd.*, 220-221.

* Filósofo de la Universidad Nacional de Colombia; docente investigador del Centro de Estudios Agustiniianos de la Universitaria Agustiniiana; ha sido docente de filosofía de varias universidades de Bogotá y, actualmente, es candidato a magíster en la Maestría de Estudios del Hecho Religioso en la Universidad de San Buenaventura, sede Bogotá. Contacto: albertovv.luisalberto@gmail.com.