

## **Tendencias en el Estudio de los Nuevos Movimientos Religiosos en América: Los últimos 20 Años**

Dra. María Julia Carozzi

*Departamento de Sociología*

*Universidad Católica Argentina*

---

En los últimos 20 años el estudio de los nuevos movimientos religiosos tuvo, en América, un auge particular. Tanto en las investigaciones empíricas como en la discusión teórica se destacan cuatro orientaciones temáticas, alrededor de las cuales se ha organizado este trabajo:

- la redefinición de los conceptos de iglesia y secta;
- el análisis del proceso de conversión a los nuevos movimientos religiosos;
- el establecimiento de relaciones entre cambios producidos en la sociedad y el surgimiento y desarrollo de estos movimientos y
- la determinación de relaciones entre los nuevos movimientos religiosos y las situaciones de pobreza, particularmente en América Latina.

Realizaremos aquí primero una revisión sintética de los hallazgos teóricos y metodológicos realizados bajo cada una de estas orientaciones temáticas para luego discutir sus consecuencias para el avance de la comprensión de los nuevos movimientos religiosos, su surgimiento y expansión.

### **Redefinición de los conceptos de iglesia y secta**

Por más de cincuenta años se supuso que uno de los mayores logros de la sociología de la religión era la teoría acerca de las relaciones entre iglesias y sectas. Sin embargo, la bibliografía revela que estos conceptos en manos de los sociólogos no han dado sino un conjunto de tipologías idiosincráticas que no colaboran significativamente con la explicación de los fenómenos religiosos (Stark, 1985).

En las últimas décadas, la mayor parte de los investigadores sociales han preferido abandonar completamente estos conceptos, adoptando el término más general y menos cargado valorativamente de "nuevos movimientos religiosos". Sin embargo, una porción de ellos se han dedicado a la redefinición de los términos "iglesia" y "secta" y la exploración de sus posibilidades teóricas.

Cerca de 1930 se había propuesto la teoría de que de acuerdo a un proceso invariable las sectas se separaban de las iglesias para luego transformarse ellas mismas en nuevas iglesias. El autor que propuso esta teoría (Niebuhr, 1929) trató de explicar la gran diversidad de grupos cristianos en las sociedades contemporáneas y lo hizo postulando un proceso por el cual las organizaciones religiosas son sucesivamente capturadas por las clases medias y altas y acomodadas al mundo, perdiendo de ese modo su capacidad "del otro mundo" de satisfacer los deseos y sueños de los cadenciados. Su modelo postulaba un ciclo continuo de nacimiento, transformación y re-nacimiento de grupo sectarios. Sin embargo, por algún tiempo, esta idea no fue investigada en profundidad por los sociólogos que le sucedieron, quienes optaron por seguir con la tarea de clasificación. A menudo la definición de los conceptos incluía conjuntos de características que sólo en algunos movimientos religiosos resultaban asociadas. Por ejemplo, los sociólogos señalaban que las sectas tendían a ser pequeñas, a tener miembros conversos, a subrayar la austeridad y a desarrollar estilos muy emocionales de culto (Dynes, 1957; O'Dea, 1966). Sin embargo muchos grupos que se suponían sectas por poseer algunas de estas características carecían de las demás. Inevitablemente, el resultado era un cúmulo de tipos mixtos.

Sólo en la década del 60 se reavivaría el interés teórico sobre el tema. En primer lugar se intentó definir los conceptos de iglesia y secta en términos de un solo atributo. Así se propuso que iglesias y sectas son nombres aplicables a grupos religiosos que se encuentran en los extremos de un *continuum* definido exclusivamente por el grado de tensión entre el grupo y el ambiente sociocultural. Las iglesias serían cuerpos religiosos en un estado de escasa tensión con sus medios sociales en tanto las sectas constituirían cuerpos religiosos con un alto grado de tensión (Johnson, 1963). La utilidad de usar una sola característica para diferenciar sectas e iglesias residía en la posibilidad de ordenar a los

grupos religiosos de una forma no ambigua en torno a tal característica y detectar para cualquier grupo dado si registraba un movimiento hacia un mayor o menor grado de tensión con el ambiente.

Esta reformulación dio origen a algunas proposiciones de carácter teórico, por ejemplo se sostuvo que cuando un movimiento religioso se comienza a componer más de miembros socializados dentro del grupo que de miembros conversos es probable que vea reducida su tensión con el medio ambiente socio-cultural. La formulación también trajo a la luz fenómenos que no habían sido advertidos hasta el momento, como el hecho de que así como algunos cismas se originaban en grupos sectarios que se movían hacia un mayor grado de tensión con el medio, a veces también se producía el caso inverso, es decir el de grupos que se separaban para moverse hacia un menor estado de tensión con el medio (Stark, 1985). A partir de la reformulación de los conceptos de iglesia y secta también se operativizó el concepto de "tensión con el medio" para hacerlo objeto de indagación empírica. Algunos autores definieron la tensión como desviación subcultural, medida por el grado de diferencia, antagonismo y separación entre un grupo religioso y su ambiente socio-cultural (Stark y Bainbridge, 1980).

Otro subproducto de la reformulación de los conceptos de iglesia y secta fue la diferenciación entre diversas clases de grupos de alta tensión sobre la base de sus orígenes. De acuerdo a los autores, no todos los grupos que presentan altos grados de tensión con su medio ambiente socio-cultural surgen de la separación de las iglesias convencionales. A menudo nuevas religiones son importadas a una sociedad y a veces alguien descubre o inventa nuevas perspectivas religiosas y funda una nueva fe. Algunos autores propusieron que el término culto sea usado para las nuevas religiones y el término secta sea aplicado a los movimientos originados en separaciones de una tradición religiosa convencional (Stark, 1985).

### **El proceso de conversión**

La cuestión de cómo los individuos entran en contacto con las nuevas religiones, llegan a aceptar su cosmovisión religiosa y se mantienen dentro del sistema de creencias ha

revestido particular importancia para la sociología de la religión en los últimos veinte años (Robbins y Anthony, 1979; Beckford, 1985; Robbins, 1988; Snow y Machalek, 1984). Robbins (1991) ha afirmado que este florecimiento de los estudios sobre conversión se debe principalmente a dos factores. El primero de ellos está constituido por la preocupación de los medios masivos de comunicación y de la prensa no científica por el supuesto uso de métodos de "lavado de cerebro" para lograr la conversión forzada a los nuevos movimientos religiosos. El segundo, está representado por el hecho de que en una sociedad secularizada, en que la religión ha pasado a ser algo marginal o rutinario en la vida de los individuos, se suele suponer que la gente que actualmente experimenta la religión como algo central en sus vidas, especialmente si pertenece a grupos no tradicionales, ha atravesado "una extraña metamorfosis".

#### *Qué cambia en el proceso de conversión*

Ha habido cierta discordancia entre los estudiosos sobre el tema, en relación a "cuánta modificación es suficiente para constituir verdadera conversión" (Snow y Machalek, 1984) y qué es lo que se modifica durante la misma. Se ha propuesto que en el proceso de conversión pueden cambiar: las creencias, los valores, el comportamiento, la identidad y las lealtades interpersonales. Si bien la conversión ha sido generalmente explicada en términos de modificaciones en las creencias y la "visión del mundo", parece lógico suponer que dichas modificaciones necesariamente implicarán cambios en el repertorio de identidades sociales que el individuo se autoadjudica, y consecuentemente en el comportamiento del mismo, al menos en ciertos contextos de interacción. Por otra parte, dada la importancia que los "otros significativos" (Berger y Luckmann, 1972:166 ss.) parecen tener en el proceso de socialización, una modificación en la visión del mundo implica también modificaciones en las lealtades interpersonales y en el elenco de personas con que se interactúa habitualmente.

Gran parte de la discusión acerca de qué constituye una "verdadera conversión" proviene de la confusión entre conversión y reclutamiento y conversión y compromiso (Robbins, 1991:64). No toda persona reclutada en un grupo religioso se ha convertido a las

creencias de ese grupo y no todos los conversos asumen un compromiso similar con el grupo que les ha ofrecido su nueva cosmovisión y su nueva visión de sí mismo.

Jules-Rosette (1975), habiendo experimentado ella misma una conversión, ha puesto el acento sobre la modificación de la visión del mundo del individuo y la transformación psicológica a través de la cual los presupuestos básicos del converso se reconstruyen. La conversión incluye, de acuerdo a la autora, una transformación aceptada del yo y una exhibición de cambios socialmente reconocida. La conversión es entonces, de acuerdo a Jules-Rosette, una transformación interna y subjetiva además de externa. Este concepto es compartido por Meredith Mc. Guire quien, en su estudio sobre los católicos pentecostales (Me Guire, 1982) define a la conversión como una transformación del propio yo concurrente con una transformación del sistema de significados principal propio. Ambos autores (Jules-Rosette, 1975; Me Guire, 1982) afirman que la naturaleza de las teorías sobre la conversión expresadas en la religión de que se trate influye sobre los relatos de los conversos. Las doctrinas religiosas influyen sobre la explicitación de la conversión como elegida o forzada, dramática o parcial, repentina o gradual. Así aquellas religiones que se consideran reivindicatorias de los "verdaderos principios" contenidos en una tradición previa, acentuarán la continuidad en relación a estas tradiciones.

Robert Balch (1980) ha señalado el error en que incurren muchos autores al suponer una modificación en las creencias del individuo como paso inicial de la conversión. El autor señala que cuando la gente se une a un culto religioso primero cambia su comportamiento adoptando un nuevo rol. Los cambios pueden ser dramáticos, pero no están necesariamente basados en la convicción. La ilimitada fe del verdadero creyente usualmente se desarrolla, de acuerdo a este autor, sólo después de una prolongada participación en las actividades diarias del culto. Esta afirmación, sin embargo no parece universalmente aplicable. Es posible que las personas desarrollen "ilimitada fe" en unas creencias que suponen que los miembros del movimiento religioso comparte, bastante temprano en su proceso de conversión y antes de conocer en forma extensa las "verdaderas creencias" del grupo <sup>2</sup>. Balch señala, acertadamente a nuestro entender, que a fin de comprender el proceso de la conversión adecuadamente es necesario observar las rutinas de

la vida diaria en los cultos, y que para ello puede ser útil la distinción de Ervin Goffman entre comportamiento "en escena" (*front-stage*) y "detrás de la escena" (*back-stage*). Los miembros del culto están en escena cuando están frente a los de afuera y su comportamiento no presenta dudas acerca de su convicción, pero cuando están solos actúan otra vez como gente real. El autor recomienda la observación participante como herramienta para descubrir qué hacen los miembros de culto entre pares cuando no están en escena.

Balch y Taylor (1977) y Lynch (1977) han criticado la idea de que los nuevos movimientos religiosos deben necesariamente involucrar una visión del mundo extraña a la de la sociedad, y han sostenido la existencia previa de un medio social donde los presupuestos del movimiento tienen sentido. Al menos en las primeras etapas de la conversión es esperable que el individuo pueda interpretar el nuevo conocimiento desde paradigmas pre-existentes en su universo cognoscitivo (Carozzi y Frigerio, 1992). De lo contrario, su propio etnocentrismo lo llevaría a alejarse de inmediato. Probablemente, cuánto más alejada se halle la nueva cosmovisión de las preexistentes en la sociedad/ más paulatina y lenta será la conversión, ya que la presentación de los hechos e interpretaciones más notablemente diferentes de los previamente conocidos se pospondrá hasta que el individuo se halle lo suficientemente integrado al nuevo grupo como para asegurar su permanencia (Frigerio, 1989; Carozzi, 1992).

David Preston (1981) introduce un concepto generalmente inadvertido por otros estudiosos de la conversión pero que parece importante en el estudio del proceso cuando se trata de religiones que/ como el Pentecostalismo, las religiones orientales y las religiones afro-americanas conllevan estados alterados de conciencia. En su estudio del aprendizaje de la práctica Zen, Preston señala que volverse un practicante Zen parece un aprendizaje gradual en que el individuo experimenta y testea la realidad de proposiciones que se le presentan como verdades. El proceso de aprender a ser un practicante Zen implica el cultivo de estados fisiológicos mentales mediante una técnica determinada y requiere interacción con otros para aprender el significado de las consecuencias de tales estados.

### ***Interacción e Identificación afectiva con la comunidad religiosa***

Berger y Luckman (1972) han afirmado que la conversión religiosa constituye el prototipo histórico de los procesos de re-socialización que invariablemente suponen la modificación casi completa de la realidad subjetiva de un individuo. Como tal, la conversión requiere procesos de re-socialización que se asemejan a la socialización primaria, realizada en el seno de la familia, dado que supone volver a atribuir acentos de realidad a un nuevo mundo de conocimiento. Consecuentemente el grupo religioso debe reproducir en gran medida la identificación fuertemente afectiva con los elencos socializadores característica de la niñez. La conversión debe vérselas además con un problema de desmantelamiento, al desintegrar la anterior estructura de la realidad subjetiva.

De acuerdo a los autores, la condición más importante para la conversión es la de disponer de "una base social que sirva como laboratorio de transformación" (p.197). Esta base social estará constituida por otros individuos con quienes establecerá una relación fuertemente afectiva. Sin tal identificación no puede producirse una transformación radical de la realidad subjetiva. Esta identificación reproduce inevitablemente las experiencias infantiles, en cuanto a la dependencia emocional de los otros significativos, quienes mediatizan el nuevo mundo de conocimiento para el individuo. El mundo del individuo pasa a tener su centro cognoscitivo y afectivo en el nuevo grupo, lo que supone una concentración de toda la interacción significativa dentro del grupo y particularmente en el subgrupo encargado de la tarea de re-socialización. Los autores afirman, por lo tanto, que únicamente dentro de la comunidad religiosa puede la conversión mantenerse eficazmente. Si bien la conversión puede anticiparse a la afiliación a la comunidad religiosa, el seguir tomándola en serio, el conservar el sentido de su posibilidad requiere la participación en una comunidad religiosa, que proporciona a la nueva realidad la indispensable estructura de sustentación (Frigerio 1989). Para que la conversión se produzca esta estructura de sustentación debe convertirse en "el mundo" del individuo. El converso se desafilia de su mundo anterior y de la estructura social que lo sustentaba, a veces corporalmente y a veces mentalmente.

La conversión comporta, de acuerdo a los autores, una reorganización del aparato conversacional. Los interlocutores que intervienen en el diálogo significativo, principal

mantenedor de la realidad subjetiva, van cambiando, y el diálogo con los nuevos otros significativos instaura la nueva realidad. Esta nueva realidad se mantiene al continuar el diálogo con ellos o dentro de la comunidad que representan. La alternación, y por tanto la conversión religiosa, supone mecanismos que legitimen no sólo la nueva realidad sino también las etapas a través de las cuales ésta se asume y se mantiene, y el abandono o repudio de todas las realidades que se presenten como alternativas. La realidad antigua debe reinterpretarse en los términos de la nueva realidad. Esta re-interpretación provoca una ruptura en la biografía subjetiva del individuo que a menudo supone una nueva interpretación de la biografía anterior a la conversión, en los términos de la nueva realidad subjetiva. También las personas, los otros significantes, se re-interpretan de manera similar.

Arthur Greil (1977) ha desarrollado ciertas hipótesis acerca de la conversión religiosa, siguiendo las premisas del interaccionismo simbólico, que en suma reflejan con bastante fidelidad el modelo de conversión de Berger y Luckman. De acuerdo al autor la conversión de un individuo dependería de la existencia de algunas de estas circunstancias: la aceptación de un grupo de referencia cuya perspectiva difiera de la propia; un cambio de perspectiva del propio grupo de referencia; la desaparición del grupo de referencia que le ayudaba a mantener su perspectiva o la constatación de que la vieja perspectiva no sirve para resolver los problemas que se presentan al individuo. El autor sostiene que la presencia de cambios rápidos en el medio social y la heterogeneidad del mismo son condiciones que favorecen la conversión religiosa. Greil afirma, además, que la presencia de ciertas características personales predisponen a algunos individuos a la conversión, fundamentalmente la presencia de un modo peculiar, no especificado por el autor, de aceptar y validar nuevas proposiciones.

#### ***Modificación de la definición de la identidad subjetiva***

La diferencia entre una conversión (o re-socialización) y una simple socialización secundaria, como el aprendizaje de una profesión, una nueva habilidad, o una nueva disciplina intelectual es expresada por Berger y Luckmann (1972) de la siguiente forma: "en la re-socialización (una de cuyas formas es la conversión religiosa) el pasado se re-

interpreta conforme con la realidad presente, con tendencia a re proyectar diversos elementos que, en aquel entonces, no estaban subjetivamente disponibles. En la socialización secundaria el presente se interpreta de modo que se halle en relación continua con el pasado, con tendencia a minimizar aquellas transformaciones que se hayan efectuado realmente. Dicho de otra manera, la base de realidad para la re-socialización es el presente, en tanto que para la socialización secundaria es el pasado".

En otras palabras, en tanto en la socialización secundaria, el individuo adhiere nuevas identidades sociales al mismo hilo conductor, sin modificar la definición de su identidad personal subjetiva, en la conversión el individuo modifica la interpretación de su biografía, cambia el hilo conductor que sostiene su continuidad experiencia!, modifica, en suma la definición subjetiva de su identidad personal.

¿Por qué un individuo se aviene a modificar su red de relaciones sociales y su realidad subjetiva, incluyendo la definición de su propia identidad? La respuesta de Berger y Luckman hace referencia a una socialización primaria deficiente, es decir, una que resulta en una asimetría entre la realidad objetiva y la subjetiva. Una socialización primaria deficiente presenta al individuo una elección entre identidades perfiladas que aprehende como posibilidades biográficas genuinas y hace surgir la pregunta "Quién soy yo?", es decir, permite opciones para la propia identidad. Aquí es donde aparece la posibilidad de una identidad oculta, que no se reconoce fácilmente porque no concuerda con las tipificaciones objetivamente disponibles. Aparece una asimetría, socialmente disimulada, entre la biografía pública y la "privada". Esta socialización primaria deficiente estará anclada en una distribución social del conocimiento complejo, que institucionaliza diversas "realidades" posibles y que pueden ser canalizadas al niño mediante la heterogeneidad de elencos socializadores o la mediatización de mundos agudamente discrepantes realizada por otros significantes ("biblio").

Bankston, Forsyth y Floyd (1981) retoman la idea de una modificación de la definición de la identidad personal subjetiva, en su análisis de la conversión radical. Los autores sostienen que ciertas condiciones de la estructura social están asociadas con serios

disturbios en las identidades y conllevan la tendencia a construir identidades alternativas y compromisos que significan alejamientos radicales de estadios previos.

Los autores sostienen que el yo no es un proceso mecánico sino dialéctico de creatividad y reflexión. Las personas a veces ven su identidad actual como "no adecuada para ellos" y se asocian a nuevas formas de interacción en búsqueda de nuevos significados para sí. Buscan nuevos puntos de referencia para ubicarse a sí mismos que pueden marcar cambios dramáticos con identidades pasadas. Para los autores, la conversión radical implica una transformación mantenida, abrupta y extensa de la identidad, realizada en ausencia de un cambio de status institucionalmente prescripto.

#### ***Desarrollo del proceso de conversión***

Tradicionalmente, la conversión había sido visualizada como lo que ha dado en llamarse "experiencia Paulina", es decir, como un cambio dramático e intempestivo en las creencias religiosas del individuo, que modifica radicalmente su vida (Richardson, 1985). Esta visión de la conversión se basa en teorías tradicionales que ven a los conversos como sujetos pasivos presa de sus características psicológicas y su medio social (Heirich, 1977). Más recientemente se ha sostenido que la conversión constituiría un proceso que envuelve modificaciones paulatinas en el repertorio de identidades sociales, o roles, que el individuo ejerce en contextos determinados. El mismo asumiría las nuevas identidades provistas por la religión en situaciones específicas, donde las mismas le otorgarían algunas ventajas diferenciales. La conversión se completaría cuando el individuo construyera su identidad personal primariamente en términos de estas nuevas identidades sociales adquiridas dentro del grupo religioso.

El modelo de conversión de Lofland y Stark (1965) fue uno de los primeros tanto en considerar que las causas de la conversión no incluyen exclusivamente factores "de predisposición", propios del individuo, sino también elementos situacionales, propios del contexto en que tal individuo se halla. Este modelo también puso el acento sobre el carácter procesual e interaccional de la conversión. Una gran cantidad de estudios se han basado sobre el "modelo" de Lofland y Stark, el cual aparece como un intento de establecer cuáles

son las condiciones causales para que una conversión se produzca, de modo que parece pertinente resumirlo aquí. De acuerdo al modelo los individuos para llegar a ser conversos deberían: 1) Experimentar tensiones (frustración, carencias, esfuerzos) agudamente sentidas en forma duradera; 2) dentro de una perspectiva de resolución de problemas religiosa (por oposición a una perspectiva política, psiquiátrica, fisiológica, etc.). ; 3) que lo lleva a definirse como un "buscador" religioso (*religious seeker* ); 4) encontrar el culto en un momento crítico de sus vidas, donde las antiguas líneas de acción no son ya empleables; 5) momento en que una ligazón afectiva con los adherentes se establece (o reactualiza); 6) cuando los lazos extra-culto son débiles o neutralizados; 7) y donde para tornarse un converso el individuo se expone a una interacción intensa con los miembros del grupo.

Gerlach y Hiñe (1970) elaboraron un modelo más abiertamente cronológico que el de Lofland y Stark, identificando siete pasos en lo que llaman "el proceso de compromiso". Su modelo se deriva de un largo estudio de los movimientos neo-Pentecostales y del poder negro. El modelo excluye las características de predisposición, comenzando con el "contacto inicial" pero considera la modificación de la identidad como central en el proceso de conversión. Los pasos incluidos en el modelo son: 1) contacto inicial con un participante; 2) redefinición de las necesidades del converso potencial; 3) re-educación a través de la interacción grupal intensa; 4) rendición repentina o gradual de la vieja identidad; 5) un evento de compromiso que rompe los puentes con el pasado; 6) testificación pública de la experiencia; 7) apoyo continuado del grupo para el mantenimiento de las nuevas creencias y patrones de conducta.

Diversos estudios (Strauss, 1979; Downtown, 1980) proporcionan modelos alternativos del proceso de conversión, ya sea formulando los mencionados en términos de decisiones del converso, ya sea modificando el orden de los factores. Los estudios más recientes evalúan estos paradigmas y enfatizan la importancia de la interacción intensa y los vínculos afectivos con los miembros de los grupos religiosos (Snow y Philips, 1980; Greil y Rudy, 1984), la naturaleza gradual de la conversión (Downton, 1980), y el rol activo que el converso potencial cumple al decidir si se integrará o no al grupo religioso (Richardson,

1985). Varios autores han señalado el carácter continuo de la conversión y la necesidad de que la misma sea continuamente revalidada (Jules-Rosette, 1975).

### **Nuevos Movimientos Religiosos y Cambio Social**

Un gran número de teorías se han elaborado para explicar el florecimiento de nuevos movimientos religiosos en el período que se inicia en la década del 70, especialmente en los Estados Unidos. Muchas de ellas no han sido suficientemente contrastadas con datos empíricos. Consecuentemente, en ocasiones un proceso social y su opuesto son considerados como influyendo positivamente sobre la expansión de los nuevos movimientos religiosos.

#### *Nuevos Movimientos Religiosos y Secularización*

Existen por lo menos cuatro posiciones sobre la relación entre los procesos de secularización y la expansión de los nuevos movimientos religiosos. La visión más común es que las "nuevas religiones" en el mundo moderno son parte integrante del proceso de secularización como tal. Así se ha argumentado (Wilson, 1975: 80) que el mundo moderno produce "un supermercado de *fes*" y que todas ellas coexisten porque son artículos de consumo poco importantes. Tal evaluación de los nuevos movimientos religiosos como superficiales e inauténticos fue repetida por muchos autores, y criticada por otros sobre la base de que parece basada en el prejuicio más que en la observación empírica. Así, se ha señalado que cualquiera que pase un tiempo observando a los participantes de, por ejemplo, los Mormones, notará que el grado de compromiso con su religión y la influencia omnipresente de ésta en sus vidas cotidianas indicarían que no son consideradas "artículos de consumo poco importantes". El igualar sencillamente los nuevos movimientos religiosos con trivialidades y convertirlos en síntomas de la secularización, expresan algunos críticos, "es perder la oportunidad de investigar los lazos entre secularización e innovación religiosa" (Stark y Bainbridge, 1986:437).

Algunos de quienes critican la visión de la expansión de los nuevos movimientos religiosos como síntoma de la secularización, proponen perspectivas opuestas. Según Stark

y Bainbridge (1986), la expansión del pensamiento científico significó una retirada para las religiones que, habiéndose originado en épocas precientíficas, contenían elementos mágicos significativos. Estas religiones hicieron progresivamente menos afirmaciones acerca de los poderes de lo sobrenatural y la extensión con que lo sobrenatural actuaba en el mundo empírico. La ciencia habría generado escepticismo hacia la religión y los científicos, como *élite*, serían premiados por dicho escepticismo de modo que el mismo tendería a extenderse a todas las *élites* intelectuales. Según los autores las religiones tradicionales habrían abandonado una posición doctrinaria tras otra para mantener en niveles bajos la tensión con el ambiente social. Abandonando todo componente mágico, estas tradiciones religiosas ofrecerían hoy sólo compensaciones muy débiles y generales. La concepción de lo sobrenatural que sostienen se limitaría, según los defensores de esta posición, a una divinidad remota, inactiva, casi inexistente y ofrecerían poco solaz al que atraviesa una crisis, al moribundo, al pobre y a aquellos que buscan entender los enigmas de la existencia (Kelley, 1972).

El hecho de que las sociedades cuenten con recursos científicos y tecnológicos, afirman estos autores, no significa que los individuos que las conforman ya no tengan ansiedades existenciales o deseos de recompensas que no se pueden obtener. Dado que las Iglesias ya no satisfacerían las necesidades de tales compensaciones, los movimientos religiosos que las ofrecen estarían en una situación particularmente favorable para expandirse. De tal forma, en la medida en que la innovación o el disenso sean posibles, tales fes triunfarán dando origen a nuevos movimientos religiosos, como resultado de la secularización de las organizaciones religiosas tradicionales (Stark y Bainbridge, 1986:437-439)

Una tercera posición afirma que, la secularización si bien no ha producido como los sociólogos de la religión antiguamente sugerían, una desaparición de la religión, sí la ha confinado, en gran medida, a la práctica y la creencia privadas. La ausencia de una cosmovisión religiosa en la cultura pública, según Berger (1967), hace que los individuos que sostienen una visión religiosa de la vida se sientan una minoría cognoscitiva, y una minoría cognoscitiva precisa de intensa interacción interna para mantener la plausibilidad

de su cosmovisión. Según este autor, los nuevos movimientos religiosos deberían parte de su éxito a que proporcionan pequeñas comunidades donde una interacción frecuente y cara a cara permite mantener una visión religiosa del mundo y de la propia vida en una sociedad que, a juzgar por lo que los medios de comunicación transmiten, aparece como indiferente a este punto de vista.

Finalmente, algunos estudios han señalado que el surgimiento y expansión de los nuevos movimientos religiosos en las últimas décadas pone en cuestión la asociación, hasta hace poco sobreentendida, entre modernidad y secularización. Según los autores, la teoría de la secularización progresiva e inexorable que los sociólogos de la religión asumieron como dogma hasta mediados de siglo, no se ve sustentada en el presente por datos empíricos, ya que las nuevas religiones dan señales de un reencantamiento del mundo (Richardson, 1985b; Carozzi, 1991).

#### *Nuevos Movimientos Religiosos y Sociedad de Masas*

Existe un buen número de teorías que postulan una relación directa entre el surgimiento de nuevos movimientos religiosos y modificaciones ocurridas en la sociedad y la cultura occidental moderna (Robbins, 1091:27).

Algunos autores (Richardson, Stewart y Simmonds, 1978 y Bradfield, 1976), afirman que la sociedad de masas, dominada por estructuras burocráticas e impersonales, crea la necesidad de relaciones interpersonales gratificantes, que los nuevos movimientos religiosos ofrecen en sus comunidades. Complementariamente (Bradfield, 1975) se afirma que la fragmentación de la vida de los individuos en diversos ámbitos sin conexión entre sí que es propia de la sociedad moderna, resulta en la disgregación de la identidad personal. Esto aumentaría el encanto que ejercen sobre los individuos disconformes con tal identidad disgregada, los grupos religiosos que proporcionan las bases para concepciones totalizadoras de la propia identidad (Anthony y otros, 1978; Beckford, 1984).

En otros estudios (Hunter, 1981; Prandi, 1992) los nuevos movimientos religiosos se interpretan como respuestas al divorcio entre las esferas pública y privada de la existencia humana en la sociedad moderna. De acuerdo a Hunter, en la sociedad moderna

se amplía la brecha entre un dominio público altamente institucionalizado y un dominio privado desinstitucionalizado. Los nuevos movimientos religiosos, con su minuciosa regulación de la esfera privada darían respuesta al vado normativo que se produce en ésta. Prandi (1992) analiza los diversos contextos de expresión pública que ofrecen los nuevos movimientos religiosos en Brasil.

Otros autores (Mauss y Petersen, 1974 y Evans, 1973) afirman que los nuevos movimientos religiosos surgen como respuesta a una sociedad caracterizada por el disenso valorativo y normativo. La gran variedad y diversidad de normas y valores transmitidos por las distintas instituciones y medios de comunicación social, dejarían el campo abierto para la formación de nuevos movimientos religiosos. Cada uno de estos movimientos proporcionaría a sus adeptos una cosmovisión coherente y unificada que/a diferencia del bombardeo de diversidad de valores y normas de la sociedad moderna, parecería proporcionar respuestas más que formularlas.

Finalmente, se ha sostenido que el surgimiento y florecimiento de nuevos movimientos religiosos en la década del '70 se debe a que para esa época la visión del materialismo y el progreso económico indefinido probaba ser ilusoria. El antropólogo Marvin Harris, argumenta que los nuevos movimientos religiosos proporcionarían medios para enfrentar este fracaso volviendo a los medios mágicos para conseguir fines materiales, ya sea cantando mantras, confiando en Jesús o proporcionando entrenamiento psíquico (Harris, 1981:141-65). En tanto Oro, conecta la expansión de religiones nuevas y populares en Brasil con la decepción en relación al proceso de modernización ante el incumplimiento de sus promesas de bienestar social general (Oro, 1992).

#### *Nuevos Movimientos Religiosos y Organizaciones Intermedias*

Algunos autores señalan que el surgimiento y expansión de nuevos movimientos religiosos se relaciona con la decadencia de las organizaciones intermedias tradicionales. En la sociedad moderna las organizaciones intermedias entre los individuos y las familias por un lado y la sociedad mayor por el otro <sup>3</sup>—que antes proveían apoyo y servicios para las familias nucleares—se ven debilitados. Las familias, entonces, se tornan crecientemente

aisladas de otras instituciones sociales y por lo tanto, más precarias (Keniston, 1977). El aislamiento estructural de la fórmula, sostienen algunos autores, puede involucrar una discontinuidad radical entre la calidad afectiva de los roles familiares y la calidad impersonal de los roles adultos. Esta discontinuidad proporcionaría la base para una tendencia, particularmente entre las personas jóvenes, a buscar familias reemplazantes en relaciones extrafamiliares (Anthony y Robbins, 1974; Cordón, 1980).

De acuerdo a algunos trabajos, los nuevos movimientos religiosos proporcionarían al adulto o al adolescente sistemas familiares alternativos ofreciéndoles aceptación incondicional, calidez, una estructura normativa, y una autoridad firme. El lenguaje familiar (hermanos, hermanas, padre, madre) sería empleado en los nuevos movimientos religiosos más significativa y frecuentemente que en las iglesias institucionalizadas (Doress y Porter, 1981).

También se ha señalado que los nuevos movimientos religiosos proporcionan servicios y ayuda para las familias de los devotos, incluyendo trabajos, cuidado de niños, asistencia médica, ayuda social y compromisos de valores compartidos<sup>4</sup>. Esta ayuda sería viable, sin embargo, sólo si la familia completa pasa a formar parte del movimiento. Si algunos miembros no resultan afiliados al grupo, suele sostenerse que el efecto sobre la familia resulta desintegrador, especialmente si el movimiento es militante y autoritario (Beckford, 1982; Bromley, Shupe y Ventimiglia, 1983).

De acuerdo a algunos estudios (Robbins, 1991: 46; Coleman, 1970; Forni, 1992) la importancia de los nuevos movimientos religiosos como colectividades mediatizadoras surge de su capacidad de crear valores universales y símbolos que legitiman nuevas formas de relaciones interpersonales e interacción comunitaria. Los conversos creerían que disfrutaban de un compañerismo comunitario -especial en el que las relaciones de amor entre parientes espirituales son percibidas como derivadas de la relación interna de cada devoto con Jesús, el Espíritu Santo, un maestro espiritual o una fuerza mística. Las relaciones satisfactorias entre devotos de un mismo grupo constituirían una estructura de sustentación para el sistema de significados del movimiento. A su vez, este sistema de significados

proporcionaría una mística simbólica que aumentaría la satisfacción derivada del compañerismo espiritual afectuoso.

*Nuevos Movimientos Religiosos y Situaciones de Pobreza*

En América Latina, la expansión de los nuevos movimientos religiosos, particularmente las religiones afro-brasileñas fuera de su país de origen y el pentecostalismo, se ha explicado a menudo como una respuesta a situaciones de pobreza (Pi Hugarte, 1992; Camargo, 1961; Ameigeiras, 1991: 24; Mariz 1990). Así, se ha señalado que estos movimientos religiosos proporcionan diversas estrategias de supervivencia a las familias pobres.

Algunos autores han señalado que los nuevos movimientos religiosos ofrecen respuestas sobrenaturales a las necesidades cotidianas en situaciones en que la movilización política es reprimida o ha perdido vigencia como estrategia para el mejoramiento socio-económico. La solución de los problemas corrientes es la que movilizaría a la afiliación a estos movimientos y al cumplimiento de sus rituales (Pi Hugarte, 1992: 32-33). También se ha sostenido que estos movimientos, no sólo ofrecerían intervención sobrenatural para la solución de problemas, especialmente los de salud, sino que también le darían un sentido a las dificultades enseñando a las personas a convivir con ellas al presentarlas como parte de un plan divino. La sensación de "sentido" para los problemas cotidianos ayudaría a la supervivencia al proponer la inexistencia de destinos ilógicamente malos, proporcionando razones para el sufrimiento, dentro de un destino global positivo para los hombres (Mariz, 1990).

A menudo se ha afirmado que los nuevos movimientos religiosos ofrecerían a los pobres mayor acceso a recursos materiales. Por una parte, este acceso se lograría mediante la conformación de grupos que interactúan intensamente entre sí. Estos movimientos posibilitarían la adición de una nueva red de ayuda mutua a las previamente existentes (Mariz, 1990; Galliano, 1992).

Por otra parte, se ha señalado que al ocupar la mayor parte del tiempo libre en actividades religiosas los nuevos movimientos religiosos proporcionan una estrategia para

reducir los gastos de las familias pobres. Esto es particularmente claro en el caso del pentecostalismo, que a la vez proporciona una legitimación religiosa a la estrategia de "apretarse el cinturón" (Mariz, 1990). En relación a este movimiento se ha afirmado que la resistencia al alcoholismo y al tabaquismo tiene como efecto el mejorar la situación familiar y económica de los conversos (Mariz, 1990, Tarducci, 1992).

Finalmente los nuevos movimientos religiosos ofrecerían un fortalecimiento de la autoestima del pobre. En el caso del pentecostalismo, esto se produciría por la valoración de los dones espirituales en oposición a las ventajas materiales y por el logro de una conciencia y una apariencia de "persona de bien". La seguridad de estar entre los salvos en un mundo caótico e inmoral, la abstención del alcohol y el tabaco y el uso de ropas sencillas diferenciarían claramente, para sí y para los demás, a la mujer pobre de la prostituta y al hombre pobre del ladrón, ofreciéndoles bases para una identidad personal valorada frente a la alternativa de la miseria y la marginalidad (Mariz, 1990). En las religiones afro-americanas la valoración de la identidad personal se alcanzaría mediante la creencia en la adquisición de poder mágico y la relación directa del individuo, su personalidad y las dificultades en su vida con una deidad venerada por el grupo religioso. (Carozzi, 1992).

### **Discusión**

¿Cuáles son las consecuencias de estas orientaciones temáticas para la comprensión de los nuevos movimientos religiosos, su surgimiento y expansión?

#### *Redefinición de los conceptos de iglesia y secta:*

En primer lugar debemos considerar que la redefinición de los conceptos de iglesia y secta en términos de tensión con el medio ambiente socio-cultural se basa en el supuesto - por lo menos discutible- de una cultura compartida donde lo subcultural se define como "desviación". Si, por el contrario, consideramos que toda sociedad posee un buen grado de diversidad cultural interna, surge la cuestión de en relación a cuál "ambiente socio-

cultural", de los múltiples en que los individuos participan, debemos establecer el grado de tensión, a fin de determinar si un cierto movimiento religioso es más o menos sectario.

En relación a esto, un tema que parece relevante, por su repercusión, es el de la relación de ciertos movimientos religiosos con la cultura pública, particularmente la que transmiten los medios de comunicación masiva<sup>s</sup>. Sin embargo, el rechazo de éstos hacia ciertos movimientos religiosos raramente se basa en características propias de los movimientos y parece más a menudo relacionado con el grado de identificación de quienes producen la cultura pública con los movimientos religiosos tradicionales y con la dosis de pluralismo cultural que están dispuestos a aceptar. Estas características constituyen atributos de la cultura pública y de la economía religiosa vigente, más que de los nuevos movimientos religiosos en sí. Aparentemente, la única característica común que presentan los diversos movimientos que la cultura pública rechaza es su "novedad" para quienes producen dicha cultura. Dado que "religión" parece cómodamente asociada a "tradición" cualquier movimiento religioso percibido como "nuevo" es automáticamente puesto bajo sospecha. Sin embargo, esta característica de novedad se ve mucho mejor descripta por la expresión "nuevos movimientos religiosos" que por la de "sectas".

Finalmente, una consideración que escapa hasta cierto punto a los límites de la reflexión teórico-metodológica y se relaciona con el diálogo entre las ciencias sociales y los miembros de la sociedad, es el grado de carga valorativa negativa que la palabra secta tiene en la cultura popular. Nadie parece dispuesto a aceptar que el movimiento religioso en que participa constituye una secta. En la cultura popular, "secta" se asocia invariablemente a términos tales como invasión, destrucción, cultos satánicos, fanatismo, riesgo, peligro, perversidad, lavado de cerebro, etc. La estigmatización alcanza para legitimar un comportamiento hacia quienes se clasifican como sectarios que no se admitiría para otros seres humanos. En consecuencia, la comprensión del uso del concepto de secta en las disciplinas sociales en forma no valorativa, basada en criterios empíricos, invariablemente se verá obstaculizada para la comprensión del lego.

*Análisis del proceso de conversión:*

Los estudios que analizan el proceso de conversión a los nuevos movimientos religiosos han hecho un considerable número de aportes a la descripción y comprensión del fenómeno. Entre ellos se destaca la diferenciación entre reclutamiento, conversión y compromiso religioso; la distinción entre la adopción del comportamiento del grupo y la convicción religiosa; el establecimiento de continuidades entre las creencias previas del individuo y las nuevas creencias adoptadas; el rol de los estados no ordinarios de conciencia y la identificación afectiva con el grupo religioso en el proceso de conversión; la determinación de una serie de factores propios del individuo y su situación presentes frecuentemente en las experiencias de conversión (tales como frustraciones, momentos de crisis, búsqueda religiosa, reducción de los lazos fuera del grupo religioso, interacción intensa con los miembros del grupo, evento de compromiso con el grupo, reinterpretación biográfica, etc.) y el carácter continuo de la conversión que requiere, para mantenerse, de continua revalidación mediante la interacción con el grupo.

Desde un punto de vista metodológico, en primer lugar, los hallazgos subrayan la importancia de la observación participante para establecer el comportamiento "detrás de la escena" en los nuevos movimientos religiosos. Por otra parte, los estudios señalan la reinterpretación en los términos del movimiento de la historia de conversión, recomendando el seguimiento mediante entrevistas y la observación de los potenciales conversos cuando se quiere evitar dicha reinterpretación.

Tal vez el más importante de los aportes de los estudios de la conversión religiosa llevados a cabo en los últimos años es que de ellos se desprende una visión del converso como un sujeto activo, que aprende nuevos significados a partir de su interacción con nuevos miembros del grupo y decide el curso de acción a tomar de acuerdo a sus objetivos y apetencias. Este hecho, sin embargo, cuestiona la posibilidad de establecer modelos fijos y universales del proceso de conversión. Estos modelos, si bien han llamado la atención sobre factores tanto de predisposición como situacionales a menudo presentes en la conversión, parecen redefinirse continuamente acorde al movimiento religioso y a los individuos de que se trate. Puede resultar más fructífero preguntarse por qué determinados "factores" o circunstancias se hallan asociados de forma tan extendida a las experiencias de

conversión a diversos movimientos religiosos, que suponer que dicha asociación se desprende de una forma universal del proceso de conversión que es menester “descubrir”.

La conceptualización de la conversión religiosa como una modificación de la identidad personal subjetiva, a la vez deseada por el converso y construida en su interacción con miembros del nuevo grupo, parece particularmente útil para explicar la aparición reiterada de algunos factores y circunstancias en la experiencia de conversión. Por ejemplo, la redefinición de la propia biografía, que Berger y Lukman apuntan como constitutiva del proceso de conversión sería la consecuencia de una redefinición de la propia identidad. Las “tensiones largamente sentidas” que los conversos parece experimentar en relación a problemas objetivamente categorizables como ordinarios, parece indicar-como afirman BanKston, Forsyth y Floyd (1981)- cierta disconformidad básica que podría tener su raíz en una insatisfacción con la definición de su identidad personal subjetiva. La adopción de una “perspectiva religiosa” y el convertirse en un “buscador religioso” para la resolución de problemas –en vez de realizar cambios en otros aspectos de la vida como casarse, mudarse, cambiar de trabajo, etc. – también puede relacionarse con el hecho de que la conversión religiosa es uno de los únicos cambios capaces de producir una modificación en la totalidad de la realidad tal como es definida subjetivamente, posibilitando una re-definición de la propia identidad. Re-definir la propia identidad supone también cortar lazos –física o mentalmente- con aquellos que sostenían la antigua y preferir la interacción con quienes posibilitan la nueva. Los momentos de crisis, donde los antiguos métodos de resolución de problemas parecen no funcionar, constituyen oportunidades particularmente adecuadas para decidir una redefinición del yo en base a un nuevo universo de significados. En tanto, los estados no ordinarios de conciencia, que a menudo parecen tener un rol en la conversión, proporcionan una evidencia experiencial de que “ser otro” es posible.

La posibilidad de trascender los modelos mecánicos de conversión y establecer las motivaciones y modificaciones en los significados que en ella se producen parece depender de la realización de estudios en que la observación participante y particularmente

el seguimiento mediante entrevistas no estructuradas o semi-estructuradas de los potenciales conversos, complementen la información obtenida mediante cuestionarios.

### ***Nuevos Movimientos Religiosos y Cambio Social***

Los estudios macrosociológicos de los nuevos movimientos religiosos han llamado la atención sobre la vinculación de algunas características de estos movimientos con procesos registrados en la sociedad moderna tales como la secularización tanto de las iglesias tradicionales como de la cultura pública, la fragmentación de roles e identidades sociales, la diversidad valorativa y normativa, la decadencia de la idea del progreso indefinido y el debilitamiento de las organizaciones intermedias.

La discusión de estas relaciones entre nuevos movimientos religiosos y modificaciones en la sociedad moderna se vería favorecida, a nuestro entender, por un diálogo más intenso con los estudios de conversión; por definiciones más precisas de los términos de la relación; por una perspectiva histórica y por investigaciones empíricas de las teorías, a menudo sostenidas ex-post facto.

Los estudios de conversión, si se realizan bajo la guía de las hipótesis de relaciones entre cambio social y expansión de los nuevos movimientos religiosos, pueden responder a la cuestión, central desde nuestro punto de vista, de si las relaciones macro-sociológicas postuladas tienen sentido desde la óptica de las decisiones de los conversos. Hasta el momento, sin embargo, se constata un divorcio entre los estudios micro-sociales de la conversión y las teorías macro-sociales que relacionan cambio social y nuevos movimientos religiosos.

La definición más precisa de conceptos polisémicos tales como "secularización" o muy generales como "divorcio entre la esfera pública y privada", "debilitamiento de la familia", "disenso valorativo y normativo", etc. facilitaría la investigación empírica de tales teorías macro-sociológicas para la explicación del florecimiento de nuevos movimientos religiosos.

Una perspectiva histórica, a menudo ausente en los estudios de nuevos movimientos religiosos que suelen considerar inédito al fenómeno, permitiría la comparación con

fermentos religiosos del pasado y, por lo tanto, la elaboración y con-traslación de teorías en relación a un mayor cúmulo de datos empíricos.

*Nuevos Movimientos Religiosos y Pobreza:*

Los estudios sobre nuevos movimientos religiosos en América Latina ponen de manifiesto cómo los nuevos movimientos religiosos constituyen a menudo estrategias de supervivencia para las familias pobres, proporcionando: medios mágicos para el acceso a mayores recursos en momentos en que la movilización política pierde vigencia o credibilidad como instrumento para el mejoramiento social; un sentido sobrenatural para las dificultades de la vida; redes de ayuda mutua y bases para un aumento de la autoestima.

Con algunas excepciones, sin embargo, llama la atención el hecho de que las razones de carácter económico ocupan un lugar casi exclusivo en la explicación de la aparición y desarrollo de nuevos movimientos religiosos en América del Sur. El hecho de que sean los pobres quienes mayoritariamente adhieran a estos movimientos, no parece implicar necesariamente que la pobreza y las estrategias para sobrevivir en ella sean la causa universal de su florecimiento (Frigerio y Carozzi, 1992). A nuestro entender, los estudios se verían favorecidos por un mayor diálogo con las teorías sustentadas en otras áreas geográficas.

No hace falta destacar la necesidad de estudios empíricos para la contrastación de teorías, una buena parte de los estudios que postulan relaciones directas entre pobreza y afiliación, no presentan datos sobre la composición socio-económica de los fieles de los movimientos religiosos considerados, ni sobre los mecanismos concretos que ligam ambos términos de la relación.

### **Notas**

- 1 La primera parte de este trabajo se realizó gracias a una beca del CONICET. La última parte, gracias a un subsidio de la Fundación Antorchas. Debo agradecer espe-

cialmente el asesoramiento bibliográfico del Dr. Alejandro Frigerio generosamente prestado durante los cinco años que he dedicado a la investigación de estos temas.

<sup>2</sup> Un estudio empírico sobre el proceso de conversión a las religiones afro-americanas (Carozzi 1992) parece apoyar esta hipótesis.

<sup>3</sup> Tales como los barrios homogéneos, las familias extendidas y los lugares de trabajo pequeños con relaciones cara a cara entre sus miembros.

<sup>4</sup> Como veremos más adelante esta hipótesis es frecuentemente sostenida por quienes realizan estudios de los nuevos movimientos religiosos en Latinoamérica, donde, según se sostiene generalmente, las redes de solidaridad que estos movimientos ofrecen, constituyen una respuesta a situaciones de pobreza.

<sup>5</sup> Al respecto, puede consultarse Beckford (1985), y, para un ejemplo local, Frigerio (. 1991 y 1992).

#### **Referencia bibliográfica**

AMEIGEIRAS, A., 1991, *Estrategias proselitistas, prácticas de reclutamiento y vida cotidiana en organizaciones religiosas del conurbano bonaerense*. "Sociedad y Religión", 8:24-40

ANTHONY, D. y T. ROBBINS, 1974, *The Meher Baba movement*. En I. ZARETSKY y M. LEONE, eds., 'Religious Movements in Contemporary America'. Princeton, pp. 479-501. hJJ: Princeton University.

ANTHONY, D., T. ROBBINS, M. DOUCAS y T. CURTÍS, 1978, *Patients and pilgrims: changing attitudes toward psychotherapy of converts to eastern mysticism*, en J. RICHARDSON, ed., *Conversion Careers: In and out of the new religion*, pp. 43-64, Beverly Hills, CA: Sage.

BALCH, R., 1980, *Looking behind the scenes in a religious cult: implications for the study of conversion*. "Sociological Analysis", 2 (41): 137-143.

BALCH, R. y D. TAYLOR, 1977, *Seekers and saucers: the role of the cultic milieu in joining an UFO cult*. "American Behavioral Scientist", 20:839-860.

BANKSTON, W., C FORSYTH y H. FLOYD, 1981, *Toioarda general model of radical conversión "QuaKtativeSociology"*, 4:279-97.

BECKFORD, J., 1982, *Beyond the palé: cults, culture and conflict*. En E. BARKER, ed., "New Religious Movements: A perspective for Understanding Society", pp 284-301. New York: Edwin Mellen.

1984, *Holistic imagery and ethics in new rdigions and healing movements*. "Social Compass", 31 (2-3): 259-72.

1985, *Cult Controversias: The Societal Response to the New Rdigious Movements*, London: Tavistock.

BERGER, R, 1967, *The Sacred Canopy*. New York: Doubleday.

BERGER, P. y T. LUCKMAN, 1972, *La Construcción Social de la Realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.

BRADFIELD, C., 1975, *Neo-Pentecostalism: a preliminar inquirid*. Ponencia presentada en el Congreso Anual de la Eastern Sociological Society.

1976, *Our kind of people: the consequences of neo-Pentecostalism for social participation* Paper presentado en el congreso anual de la Association for the Sociology of Religión.

BROMLEY, D., A. SHUPE y J. VENTIMIGLIA, 1983, *The role of anecdotal atroríties in social construcción of evil* En D. BROMLEY y J. RICHARDSON, eds., *The Brain-washing-Deprogramming Controversy: Sodological*", Psychological, Legal and Historical Perspec-tives, pp: 139-162, New York Edwin Mellen.

CAMARGO, C., 1961, *Kardecismo e Umbanda*. Sao Paulo: Pioneira.

CAROZZI, M., 1991, *Religiones afro-americanas: reencantamiento en Buenos Aires*, Comunicaces do ISER. 41(10): 68-74.

1992, *La Conversión a la Umbanda en el Gran Buenos Aires*. Conicet: Informe Final no publicado.

CAROZZI, M. y A. FRIGERIO, 1992, *Mamae Oxum y la Madre María: santos, curanderos y religiones afro-brasileñas en Argentina*. Afro-Asia 15:71-8§

COLEMAN, J., 1970, *Social inventions* "Social Forces", 49:163-173.

DORESS, I y J. PORTER, 1981, *Kids in cults*. En T. ROBBINS y D. ANTHONY, eds., "In Gods We Trust: New Patterns of Religious Pluralism in America", pp.297-302. New Brunswick, New Jersey: Transaction.

DOWNTON, J., 1980, *An evolutionary theory of spiritual conversión and commitment: the case of he Divine Light Mission*, "Journal for the Scientific Study of Religión", 19 (4): 381-396.

DYNES, R.,1957, *The conseauences of sectaríanism for política! participation*, "Social Forces", 35:331-334.

EVANS, C, 1973, *Cults of Unreason*. New York: Spectrum.

FORNI, F., 1992, *Emergencia de nuevas corrientes religiosas o "iglesias alternativas" sobre fines de siglo*, "Sociedad y Religión", 9:40-48.

FRIGERIO, A., 1989, *With the Banner of Oxala: Social cónstruction and maintenance of reality in Afro-Brazüian religions in Argentina*. Tesis de Doctorado no publicada. UCLA.

1991 a, *Nuevos movimientos religiosos y medios de comunicaci3n: la imagen de la Umbanda en Argentina*, "Sociedad y Religión", 8:69-84.

1991 b, *La Umbanda no es una religi3n de ignorantes y mediocres: estrategias ante la estigmatizaci3n de las religiones afro brasileñas en Argentina*. "Revista de Antropología", 10:22-33.

FRIGERIO, A. y M. J. CAROZ<sup>23</sup>, 1992, *Quiénes asisten a los templos de religi3n afro brasileña en Argentina: una caracterizaci3n socio-econ3mica y motivacional*. "Cadernos de Antropología", 10 (en prensa). Porto Alegre, Brasil.

GALLIANO, G.,1992, *Pentecostalismo, pobreza urbana y relaciones sociales en un barrio del Gran Buenos Aires*, Ponencia presentada en las II Jornadas Sobre Alternativas Religiosas en los sectores populares de Latinoamérica organizadas por la revista Sociedad y Religión. 24-25 de agosto de 1992.

GERLACH, L y V. HIÑE, 1970, *People, Power and Change*. Indiannapolis: Bobbs- Merril.

GREIL, A., 1977, *Previous dispositions and conversión to perspectives of social and religious movements*, "Sociological Analysis", 38 (3): 115-25.

GREIL, A., y D. RUDY, 1984, *What have we learned from process models of conversión?: An examination of ten studies*. "Sociological Focus", 17 (4): 306-23.

CORDÓN, S., 1980, *You can't go home again*, *Working papers for a new society*, 7 (4): 10-12.

HARRIS, M., 1981, *America Now: The Anthropology of a Changing Culture*. New York: Simón and Schuster.

HEIRICH, M., 1977, *A change of heart: a test of some widely held theories about religious conversión*. "American Journal of Sociology", 83 (3): 653-680.

HUNTER, J., 1981, *The new religions: demodernization and the protest against modernity*. En B. WILSON, ed., "The Social Impact of New Religious Movements", pp. 1-20 New York: Edwin Mellen.

JOHNSON, B., 1963, *On church and sect*, "American Sociological Review", 28:539-549.

JULES-ROSSETTE, B., 1975, *The conversión experience: the Apostles of John Maronke*. "Journal of Religion in Africa", VII (2): 132-164.

KELLEY, D., 1972, *Why the Conservative Churches are Growing*. New York: Harper and Row.

KENISTON, K., 1977, *All Our Children: The American Family Under Siege*. New York: Norton.

LOFLAND, J. y R. STARK, 1965, *Becoming a world-saver*. "American Sociological Review", 30:862-874.

LYNCH, R., 1977, *Towards a theory of conversión and commitment to the occult*. "American Behavioral Scientist", 20 (6): 887-908.

MARIZ, C., 1990, *Igrejas pentecostais e estrategias de sobrevivencias*. En J. BRAGA, ed., "Religiao e Cidadania", pp. 89-112. Sao Salvador: Oea, Ufba, Egba.

MAUSS, A. y D. PETERSEN, 1974, *Les Jésus freaks et retour á la respectabilité, ou la prédiction des fils prodiges*, "Social Compass", 21,3:283-301.

Me. GUIRE, M., 1982, *Pentecostal Catholics: Power, Charisma and Order in a Religious Movement*, Philadelphia: Temple University.

NIEBUHR, H., 1929, *The Social Sources of Denominationalism*. New York: Henry Holt. &DEA, T., 1966, *The Sociology of Religion*. Engteewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall.

ORO, A., 1992, *Religiones populares y modernidad en Brasil*. Ponencia presentada en las II Jornadas Sobre Alternativas Religiosas en los Sectores Populares de Latinoamérica organizadas por la revista *Sociedad y Religión*. Buenos Aires, 24 y 25 de agosto de 1992.

PI HUGARTE, R., 1992, *Cultos de posesión y empresas de cura divina en el Uruguay: desarrollo y estudios*. "Sociedad y Religión", 9:26-39.

PRANDI, R., 1992, *Construcciones de espacios públicos de expresión en religiones populares*. "Sociedad y Religión", 9:4-14.

PRESTON, D. L., 1981, *Becoming a Zenpractitioner*, "Sociological Analysis", 42:47-55.

RICHARDSON, J., 1985 a, *The active vs. passive convertí paradigm conflict in conversiónf recruitment research*, "Journal for the Scientific Stucy of Religión", 24 (2): 163-179. 1985 b, *Studies of conversión: secularization or reenchantment*: En P. HAMMOND, ed./*The Sacred in a Secular Age*", pp. 104-124. Berkeley, University of California Press.

RICHARDSON, J., M. STEWART y R. B. SIMMONDS, 1978, *Organized Miracles: A Sociological Study ofa Jesús Movement Organization*. New Brunswick, N. J.: Transaction Books.

ROBBINS, T., 1979, *The sociology of contemperan/ religious movements*. "Annual Review of Sociology", 5:75-89.

1988: *The transformative impact of the study of new religious movements on the sociology of religión*, "Journal for the Scientific Study of Religión", 27 (1).

1991: *Culis Converts and Charisma*. Beverly Hills (CA): Sage.

ROBBINS, T. y D. ANTHONY, 1979, *The sociology of contemporary religious movements*, "Annual Review of Sociology", 4:75-89.

SNOW, D. y R. MACHALEK, 1984, *The sociology of conversión*, "Annual Review of Sociology", 10:167-190.

SNOW, D. y C. PHILIPS, 1980, *The Lofland-Stark conversión model: a critical reassessment*, "Social Problems", 27 (4): 430-447.

STARK, R., 1985, *Church and sect*. En P. HAMMOND, ed., "The Sacred in a Secular Age", pp 139-150. Berkeley y Los Angeles: University of California Press.

STARK, R. y W. BAINBRIDGE, 1986, *The Future of Religión: Secularization, Revival and Cult Formación*. Berkeley. University of California.

STRAUS, R., 1979, *Religious conversión as a personal and collective accomplishment*. "Sociological Analysis", 40 (2): 158-65.

TARDUCCI, M., 1992, *Servir al marido como cd Señor: las mujeres pentecostales*. Ponencia presentada en las II Jornadas Sobre Alternativas Religiosas en los sectores populares de Latinoamérica organizadas por la revista Sociedad y Religión, 24-25 de agosto de 1992.

WILSON, B., 1975, *The Noble Savage: The Primitive Origins of Charisma*. Berkeley: University of California.