

LOS ESTUDIOS SOCIOLÓGICOS SOBRE EL PENTECOSTALISMO EN AMERICA LATINA

Jorge Soneira

El estudio de los grupos evangélicos pentecostales va ganando cada vez más espacio en la literatura sociológica sobre el fenómeno religioso en América Latina. Se hace necesario, por tanto, comenzar a hacer un balance de esta producción.

En este comentario pasamos revista a cuatro autores (E. Willems, Lalive D'Epinay, F. Rolim y J. P. Bastian) quienes, a nuestro entender, han realizado algunas de las contribuciones más importantes al conocimiento sociológico del pentecostalismo en América Latina.

1. Emilio Willems

El trabajo de Willems¹ tiene por objeto analizar el "cambio cultural" y el papel que juega el protestantismo en este proceso, con especial referencia a Brasil y Chile. Contrariamente a las posturas que visualizan el protestantismo como ajeno a las tradiciones culturales de Latinoamérica, el autor intenta probar que el disenso protestante tiene sus antecedentes, si no sus raíces en peculiaridades estructurales de la sociedad tradicional, incluso en algunas de las formas habituales de vincularse con lo sobrenatural (p. 13).

Partiendo de esta premisa básica, Willems formula las siguientes hipótesis:

a) El protestantismo, especialmente en sus variantes sectarias, prospera en aquellas áreas donde la exposición al cambio cultural ha sido larga e intensiva. Es decir, las grandes concentraciones de protestantes están correlacionadas con cambios que afectan fuertemente la estructura tradicional de la sociedad.

b) Habría un proceso de retroalimentación entre protestantismo y cambio cultural. Históricamente el protestantismo emergió como un producto de los cambios que afectaron la estructura social y los valores del siglo XIX en Brasil y Chile (inmigración de ultramar, secularización de los valores, por

ejemplo). Una vez establecido, empezó a actuar como un factor contribuyente al cambio cultural. La industrialización, la urbanización, la migración interna, y la apertura de la frontera rural no solo generaron condiciones crecientemente favorables al crecimiento del protestantismo denominacionalista sino también reforzaron su rol activo en el proceso de transformación sociocultural; principalmente porque los cambios intentados por el protestantismo recibieron impulso, dirección y significado adicional de los cambios generales modificando el orden social. En otras palabras, la orientación de valor tempranamente descrita como la ética protestante" fue asumida como particularmente recompensante bajo las condiciones prevalentes en el orden industrial emergente.

c) Aparte de las grandes concentraciones protestantes urbanas, en algunas regiones de Brasil al menos, el protestantismo ha tenido moderado éxito en asentamientos rurales tradicionales. La ausencia de elementos feudales característicos del orden social tradicional, fue suficiente para permitir el desarrollo del disenso protestante; y estas condiciones permisivas prevalecieron en áreas rurales donde eran relativamente numerosos los emprendimientos agrícolas medianos.

d) En la historia del movimiento protestante en Chile y Brasil se da un proceso continuo de cismas y proliferación de iglesias y sectas. La mayoría de ellas parecen tomar una de dos direcciones: hacia la formación de iglesias "nacionales", es decir independientes de organismos eclesiales extranjeros; o fuera de las iglesias históricas y hacia un sectarismo disidente, como en el caso del movimiento pentecostal.

La rápida expansión de las sectas pentecostales en comparación con las iglesias protestantes históricas justifica el supuesto -para el autor- que estas sectas llenan ciertas necesidades, o probablemente se corresponden con ciertas aspiraciones de la gente más fuertemente expuesta a los cambios culturales que no pueden controlar ni entender.

e) Willems intenta establecer una relación entre migraciones internas y pentecostalismo. Para el caso de Brasil señala: un continuo flujo migratorio desde regiones con estructura social arcaica hacia las zonas industrializadas o la frontera agrícola. La distancia cultural entre las regiones de origen y aquéllas en donde se asientan puede ser considerada máxima dentro de los

patrones culturales de Brasil. Por tanto, el ajuste personal y la intensidad de dicho ajuste es directamente proporcional a la distancia cultural entre la región de origen y la de asentamiento. La posibilidad de reconstruir una comunidad personal viable entre los migrantes es una tarea difícil. En vista de tales dificultades, se espera que ingresen en grupos proselitistas -como las sectas pentecostales- preparados para proveerlos de una nueva identidad social, una relativa seguridad emocional y cierta ayuda material a sus miembros. En este sentido el pentecostalismo para las clases bajas cumple las funciones de superar las ansiedades, sanar los males físicos y otorgar una respetabilidad social.

f) Las clases bajas en América Latina no han sido todavía mayormente expuestas a la secularización, y conservan una herencia saturada con una religiosidad difusa, que no distingue claramente entre lo sagrado y lo secular. A partir de esta afirmación, Willems se pregunta porqué las propuestas de las sectas protestantes son elegidas por grandes segmentos de las clases bajas en Brasil y Chile en detrimento de la Iglesia Católica tradicional. Si la Iglesia Católica oficial está mal provista para atender las necesidades religiosas de las masas, porqué tampoco el catolicismo popular, con su no ortodoxo culto de los santos, llena estas necesidades?. Primero sostiene el autor, porque el catolicismo popular es predominantemente una religión rural, y la vida en una sociedad industrial enfrenta con problemas que requieren una aproximación diferente a lo sobrenatural. Segundo, porque el catolicismo popular, con su devoción a los santos, es un culto localizado geográficamente. La migración a una ciudad distante tiende a alejar de los santos, así como lo aleja de los parientes, amigos y vecinos que dejó atrás. Finalmente, el catolicismo popular es flexible y poco ortodoxo. Las creencias en experiencias místicas, milagros y liderazgos carismáticos facilitan la transición al pentecostalismo. El migrante rural que ingresa a una secta pentecostal se encuentra en terreno familiar, reproduce su propia herencia religiosa en una forma nueva y excitante. Es decir, para Willems habría una continuidad entre el catolicismo popular y el ingreso a sectas pentecostales.

g) El proceso de "protestización" es selectivo. El protestantismo es un movimiento contra el monopolio religioso de la Iglesia Católica y su aliada la clase gobernante. El protestantismo es una protesta simbólica contra la estructura social tradicional. Por eso, en la medida que la ideología y estructura de las denominaciones protestantes más se alejan de aquellas de la sociedad tradicional, mayor es el atractivo

que ejercen para la gente común. Inversamente, en la medida que la reproducen, es probable que sean menos exitosas en su desarrollo proselitista. El pentecostalismo sería un ejemplo del primer tipo, mientras que el metodismo lo sería del segundo.

Finalmente, el trabajo de Willems está concebido desde una perspectiva funcionalista, entendiendo el "cambio cultural" como el pasaje de una sociedad tradicional a una de tipo industrial. Su metodología es difusa, la información que maneja está obtenida en base a observación y entrevistas, y sus hipótesis han sido retomadas sistemáticamente por otros autores.

2. Christian Lalive D'Espinay

"El Refugio de los Masas" es, posiblemente, el trabajo sociológico más citado sobre pentecostalismo en América². Basado en el estudio del pentecostalismo chileno, algunos de los resultados a los que llega el autor, tal como él los expone, son los siguientes:

a) El pentecostalismo propone a las masas populares la fe en un Dios de amor, la certidumbre de la salvación, la seguridad de la comunidad y la participación en las responsabilidades de una obra común a cumplir. Con eso, les ofrece una humanidad que la sociedad les niega. Por eso, para comprender el "alejamiento del mundo" que se produce en los pentecostales, es una actitud claramente sectaria, hay que tener en cuenta, como dice el autor, "Que para los pentecostales, como para la mayoría de la población chilena, el "mundo" es, ante texto y de manera sensible, el mundo de la miseria..." (p. 158).

b) La protesta social, que da impulso a la expansión del pentecostalismo, no adopta nunca, en este movimiento religioso, la forma de una acción revolucionaria; el Reino de Dios continúa entendido como un más allá trascendente, del cual las comunidades son el signo visible, pero sin relación de continuidad con el significado que indican. El Reino de Dios vendrá del Cielo; es radicalmente diferente y no podría inscribirse en la prolongación de una acción humana. Esta concepción escatológica significa la pasividad socio-política del pentecostalismo. Según el autor, esta ética es una radicalización y, a la vez, una limitación de la ética del grupo protestante, especialmente en su versión metodista, del cual el pentecostalismo chileno es originario.

c) La expansión del pentecostalismo y del socialismo son cronológicamente paralelas ³, pero ideológicamente antagónicas. La protesta social del pueblo chileno recibe con el marxismo un contenido político y ateo, y con el pentecostalismo un contenido apolítico y religioso. Este último anuncia un Reino de Dios inminente, el primero trabaja para un reino de los hombres inmanente.

d) La predicación pentecostal se dirige al individuo y busca una decisión libre. En esta primera etapa, el prosélito toma un compromiso consciente y personal, pero una vez dado este paso, el grupo domina al individuo y exige de él la entrega total de su persona a la comunidad. La comunidad no solamente lo hace participar en el conjunto de las obras comunitarias, sino que ella también decide por él en su vida privada. El grupo tiene una moral de acción y de compromiso; el creyente aislado debe seguir una ética de desprendimiento y de huelga.

En este sentido, dice Lalive, la comunidad pentecostal reproduce el sistema tradicional de la hacienda, es decir, integra el individuo a un grupo reducido, a las relaciones directas y personales de dependencia, y a su vez lo aísla de entidades sociales más grandes (por ejemplo, el Estado-nación). "Encerrado en su estructura local, donde el poder se halla centralizado en manos del hacendado, y donde las relaciones están personalizadas, el individuo (peón, inquilino) no entra en relación con el Estado-nación sino indirectamente, en cuanto *cliente* del propietario, de quien recibirá las directivas políticas, y quien es el único verdaderamente *ciudadano*. Y esto porque es el único que se halla integrado a la nación, y el único que comprende las leyes impersonales" (p. 165).

e) Otra afirmación importante que surge de la investigación de Lalive es la referida a los carismas pentecostales. Para él los carismas del pentecostalismo deben entenderse (danza y glosolalia) como el lenguaje de hombres sin lenguaje, como una tentativa para expresar y comunicar una experiencia religiosa y comunitaria inefable.

El trabajo de Lalive constituye, sin duda, un "clásico" sociológico sobre el pentecostalismo en América Latina. Con una elaboración teórica y metodológica rigurosa, en base a análisis documental, entrevistas y observación, planteó hipótesis sugestivas sobre la estructura interna de los grupos pentecostales y la relación de estos grupos con la sociedad de inserción.

3. Francisco C. Rolim

Los trabajos de Rolim ⁴ pondrán énfasis en el tratamiento de dos problemas principalmente:

- a) El crecimiento pentecostal sobre la base de una experiencia religiosa anterior, de tipo católica.
- b) La relación del pentecostalismo con lo que él denomina "carnadas pobres".

Respecto del primer punto, y a partir de su trabajo de campo ⁵, Rolim constata que el pentecostalismo no compite en realidad con las iglesias evangélicas no pentecostales, ni tampoco mayormente con otras experiencias religiosas el umbanda o el kardismo. Tal es así, que el 81% de los entrevistados habían sido católicos. Sin embargo Rolim se pregunta de qué catolicismo se trata. Se trata, responde Rolim, de un catolicismo devocional, centrado en la devoción a los santos, dissociado de las j prácticas del culto oficial y, por tanto, de los controles eclesiásticos. Es una práctica personal y sin intermediarios.

Sobre esta religiosidad anterior, dissociada de las normas eclesiásticas y cargada de sentido protector de lo sagrado (de los santos principalmente), es sobre lo cual va a trabajar el mensaje pentecostal: "Lo religioso habla a lo religioso". Es decir, el mensaje pentecostal habla de seres ya conocidos y poderosos (Dios, Jesús, el Espíritu Santo) y se dirige a la sensibilidad más que a la razón, a la eficacia de las prácticas que a su justificación racional.

El autor coincide con Willems cuando afirma que el devocional popular está particularizado y localizado: es ésta o aquélla imagen particular las que materializan lo sagrado. Pero, a diferencia de Willems, sostiene que el particularismo del devocional popular se quiebra cuando en lugar de un santo o de su imagen, el pentecostalismo les presenta la Biblia. La Biblia es la historia del poder de Dios. Si bien se puede pensar en una continuidad a nivel de las creencias, sobre todo en las milagros (los de los santos y lo que cuenta la Biblia), hay una verdadera ruptura a nivel de la estructura religiosa, y esto, fundamentalmente, por la distinta posición que ocupan los agentes religiosos en la producción de los bienes religiosos, posiciones de igualdad que eliminan la distinción entre pastores y simples creyentes (6). "De este modo, el pentecostalismo opera un corte en el devocional católico, transformando lo individual en colectivo y creando sobre la producción religiosa colectiva un tipo de organización donde hay lugar para formas organizacionales de iglesia diferentes, pero no para

estructuras diversas" (*Religio e classes populares*, p. 181).

El autor plantea que en el caso del pentecostalismo brasileño, éste se diferencial más que se identifica con la experiencia original de Azusa Street. No hay tanto una búsqueda de santificación personal cuanto una protección de lo sagrado, expresado en el devocional católico y la umbanda, o de la conversión en el caso de las iglesias protestantes históricas. El pentecostalismo brasileño se desarrolla en las carnadas pobres, que desconocen la experiencia de santificación por la acción directa de Dios, y le inoculan sus creencias y prácticas religiosas anteriores (búsqueda de protección de lo sagrado). Así el pentecostalismo asumirá más las características de la religiosidad brasileña que aquellas que marcaron los episodios fundantes de la Azusa Street Mission. Por eso, dice el autor, hay que buscar la identidad pentecostal en su herencia religiosa como en su trayectoria histórica (*Pentecostais no Brasil*, p. 168).

El otro aspecto que intenta desarrollar Rolim, es la correcta caracterización de las llamadas "carnadas populares", el sector social de inserción de los grupos pentecostales.

El autor, analizando la información producida por su trabajo de campo descubre que el 83% de los pentecostales económicamente activos se ubican en el servicios (empleados de comercio, servicios y transporte y en el sector servicios de industria). Son, por tanto, clase dominada, pero no "Clase esencial dominada"; es decir no son productores directos (operarios de industria o trabajadores rurales). En base a esto es que Rolim, recurriendo a Marx y Poulantzas, prefiere hablar de clases dominadas (dominadas porque expropiadas) antes que "carnadas pobres", ya que no son solo carecientes sino también dominados.

La ideología pentecostal tórnese así un espacio donde se da tanto la sumisión a lo dominante, como su confrontación con ella. Esta sumisión como esta confrontación se da recurriendo a la mediación de aspectos culturales, tanto del pasado (tradiciones) como el presente. Cuando el pentecostalismo exalta el poder de Dios, presentándolo como remedio para los males presentes, transfiere para lo transocial y histórico una aspiración de liberación latente en las carnadas pobres (escisión entre creencias y prácticas sociales). Cuando pide respeto a la autoridad de su iglesia y al orden establecido, sirviéndose para eso de textos bíblicos, legitima la situación social. Sin embargo, expresa también Rolim, las formas de expresarse del pentecostalismo (gestos, movimientos desordenados, gritos) constituyen una forma de protesta simbólica contra las formas de dominación.

4. Jean Fierre Bastian

Los mayores aportes de Bastian al tema del pentecostalismo se encuentran en dos conocidos artículos suyos ⁷. Ambos tienen por objetivo el demostrar que el crecimiento de las sectas protestantes se debe a factores endógenos a las sociedades latinoamericanas no a una pretendida conspiración del imperialismo norteamericano.

a) La disidencia religiosa en el campo mexicano

El objetivo de este trabajo es mostrar que las sectas protestantes crecen en el medio rural (y no solo en el suburbano) y no llevan necesariamente a un conformismo pasivo, sino a la formación de un nuevo liderazgo pueblerino que se opone al liderazgo tradicional de los caciques rurales.

El trabajo pretende, pues, refutar las tesis de Lalive en cuanto al "conformismo pasivo" ("huelga social") y a Willems, en cuanto a que los pentecostales se integrarían a los sectores marginales a la ciudad formando clases medias emergentes, receptivas a los valores urbanos.

El pentecostalismo mexicano, de cultura oral -sostiene Bastian-, se reproduce no tanto sobre el modelo "patrón-peón" (Lalive) sino sobre el modelo del cacique rural mexicano.

A diferencia de lo que muestra Willems para Brasil, las sectas protestantes en México reclutan tanto en el campo como en la ciudad. En el campo en los estados donde predomina la economía de subsistencia y la migración temporal es parte de la economía familiar. En las ciudades donde se concentra la población migrante y marginada.

A partir de esto plantea la siguiente hipótesis: los sectores urbanos de las sectas protestantes, aunque pertenecen a culturas subalternas y tengan cierta autonomía para con las estructuras dominantes, tendrán una tendencia a interiorizar los valores y los modelos de la sociedad dominante. Por el contrario, en las zonas campesinas donde el líder protestante es un líder natural pueblerino, se da una práctica religiosa disidente que impregna las estructuras dominantes en el campo.

Otro elemento que plantea el autor, es el carácter sincrético del pentecostalismo rural. Muchos líderes protestantes rurales han sido, antes de su conversión, chaira o magos, siguiendo un proceso de transferencia religiosa. Para estos hombres, el criterio de verdad no está en la discusión teológica, sino más bien en la eficacia de práctica religiosa. Por eso el éxito de las prácticas de "sanidad divina". Para

Bastian la continuidad entre el protestantismo rural y la tradición mágico-religiosa es expresión de la resistencia y la confrontación activa con la ideología dominante católica, acaparada por los caciques tradicionales. Es decir, esta mutación religiosa tiene su explicación en la lucha entre intereses antagónicos en las sociedades rurales. El poder simbólico no se disocia del poder político y económico. Las sectas protestantes en el campo rompen con la organización comunitaria de los pueblos reconstruyendo un espacio simbólico, político y económico relativamente autónomo dentro del mismo pueblo.

b) Religión popular protestante y comportamiento político en América Central. Clientela religiosa y Estado-patrón en Guatemala y Nicaragua.

Los protestantes de Guatemala y Nicaragua aparecieron por primera vez de manera significativa en el escenario nacional entre 1978 y 1984, y optaron por comportamientos políticos opuestos. El de Guatemala apoyó al régimen militar y en particular al Gral. Ríos Montt, el segundo a la revolución sandinista.

El autor se pregunta el porqué de un comportamiento político tan diferente, siendo que ambos se caracterizan por una génesis y composición similar.

Para responder, el autor parte de la teoría del campo religioso de P. Bourdieu; y sus elementos teóricos e históricos de interpretación son los siguientes:

El campo religioso centroamericano se divide con la penetración protestante en el momento de la confrontación Iglesia/Estado laico en la segunda mitad del siglo XIX. Esta crisis se revive periódicamente en la continuidad de la fragmentación del campo religioso.

Los grupos protestantes ocupan una posición subalterna. En lo social porque reclutan entre las capas campesinas y sub-urbanas, en lo religioso por impugnar la sociedad religiosa dominante con la protección del Estado liberal. La estrategia del dirigencia protestante es buscar reconocimiento por parte del estado que les permita mejorar su posición. A su vez, al estado puede convenirle movilizar a estos grupos religiosos disidentes que debiliten el dominio de la Iglesia Católica sobre la sociedad civil. Entonces las sociedades religiosas disidentes entrarían en una relación de clientes/Estado-patrón.

En ambos países (Nicaragua y Guatemala) el rol de los intelectuales de origen popular fue determinante para conformar las relaciones de clientelismo entre la] sociedad religiosa dominada y el Estado-patrón. En ambos países los terremotos fueron

el pretexto para la constitución de vanguardias protestantes para canalizar la] ayuda, permitiendo reagrupar la mayoría de las sociedades religiosas sectarias dando así el espacio para una institucionalización unitaria del sector religioso subalterno.

5. A modo de conclusión

Hemos intentado exponer, de manera sintética, los principales aportes al estudio sociológico del pentecostalismo en América Latina. Si bien el análisis comparativo de los autores podría ser muy rico, nos limitaremos simplemente a señalar dos puntos de coincidencia:

a) En el plano religioso, el pentecostalismo no es ajeno a la rica tradición religiosa latinoamericana. Antes bien aparece como una manifestación novedosa que responde a condiciones sociales y culturales particulares.

b) En el plano social, los autores analizados tienden a ponderar el peso explicativo de los factores endógenos sobre los exógenos. Estos últimos muy destacados en años recientes por una literatura, por lo general, poco seria (televangelismo norteamericano, iglesia electrónica, etc.).

En síntesis, estos elementos plantean un campo rico en posibilidades para la investigación sociológica futura.

1

Notas

¹ Nos basamos principalmente en su obra *Followers of the New Faith. Culture Change and the Rise of Protestantism in Brazil and Chile*, Vanderbilt University Press, Nashville, 1967.

1.

² *El Refugio de las Masas. Estudio Sociológico del Protestantismo Chileno*, Editorial del Pacífico, Santiago de Chile, 1968.

3 Recuérdese que el trabajo fue realizado a mediados de la década del 60.

⁴ Nos basamos en sus trabajos: *Religiao e classes populares*, Vozes, Petrópolis, 1980; y *Pentecostais no Brasil, uma interpretacao socio-religiosa*, Vozes, Patrópolis, 1985.

⁵ El trabajo de campo está basado en 1160 entrevistas hechas en Río Grande. En ninguno de los dos trabajos citados el autor expone la metodología seguida.

6 En este sentido Rolim se contrapone a Lalive. Para este último el pastor pentecostal reemplaza simbólicamente la figura del patrón de hacienda.

⁷ *Disidencia Religiosa en el Campo Mexicano*, "Cristianismo y Sociedad", XXI (1983), N^o 76, 13/24; y *Religión, Popular Protestante y comportamiento político en América Central, Clientela religiosa y Estado patrón en Guatemala y Nicaragua*, "Cristianismo y Sociedad", XXIV (1986), N^o 88,41/56.

Síntesis - Abstract - Résumé

Los estudios sociológicos sobre el Protestantismo en América Latina

Este trabajo pasa revista a los estudios de E. Willems, Lavile D'Epinay, F. Rolin y J. P. Bastían sobre el pentecostalismo en América Latina. Señala, pese a la diversidad de enfoques y casos estudiados, dos coincidencias: a) la continuidad del pentecostalismo con la tradición religiosa latinoamericana; b) en cuanto a la explicación de la expansión pentecostalista, los autores tienden a ponderar el peso explicativo de los factores endógenos sobre los exógenos.

Sociological Studies on Protestant Church in Latin America

This work takes a look to E. Willems, Lavile D'Epinay, F. Rolin, and J. P. Bastían about Pentecostal movement in Latin America. It points out that although the diversity of focuses and studied cases there are two coincidences: a) the continuity of Pentecostal movement with Latin America religious tradition; b) as for the logic of Pentecostal movement growth, the authors tend to prefer within-the-phenomenon factors rather than exogenous.

Les études sociologiques sur le protestantisme en Amérique Latine

L'article passe en revue les travaux de E. Willems, Lavile D'Epinay, F. Rolin, et J. P. Bastían à propos du Pentecôtisme en Amérique Latine. Dans la diversité des approches se dégagent deux traits communs: a) une continuité de fait entre la tradition religieuse latino-américaine et le Pentecostalisme; b) une préférence pour les facteurs endogènes quant à l'explication de l'expansion Pentecôtiste.