

Ensayo 2:

Heinrich Schäfer*
(Alemania)

La generación del sentido religioso – observaciones acerca de la diversidad pentecostal en América Latina¹

No es necesario explicar que el término “pentecostalismo” designa un amplio movimiento religioso que alberga una gran variedad de grupos con formas de práctica muy diferentes. La pregunta es ¿a qué se debe tal variedad? Esta pregunta será respondida de manera diferente según las premisas teóricas bajo las cuales uno analiza el movimiento. Para no solamente describir las diferencias sino también explicarlas, es imprescindible orientarse explícitamente por premisas teóricas. Es muy diferente, por un lado, ver el pentecostalismo principalmente como un factor dentro de un proceso general

* Heinrich (Enrique) Schäfer es doctor en teología y en sociología. Ha realizado estudios de campo sobre el movimiento Pentecostal en Guatemala y Nicaragua en 1983, 1985 y 1986. Ha sido profesor en la Universidad Bíblica Latinoamericana y en la Universidad Nacional, Costa Rica. Tiene nexos de cooperación y simpatía de muchos años con el movimiento Pentecostal en América Latina. Actualmente es catedrático de teología y sociología en la Universidad de Bielefeld, Alemania.

¹ Agradezco a mi asistente de investigación Adrián Tovar haberme “echado la mano” con el español de este aporte y por sus observaciones críticas.

de modernización según el modelo cultural protestante norteamericano y, así, enfocar procesos macro-sociales (a lo que tiende David Martin²) o explicarlo, por el otro lado, a partir de las decisiones individuales y libres en un libre mercado de bienes religiosos y enfocar procesos micro-sociales (como lo prefiere Gill³, en base a la teoría de la elección racional [*rational choice*]). En el presente aporte nos basamos en la sociología de Pierre Bourdieu y, dentro de este marco, nos concentramos en una sola perspectiva teórica (si bien fuera de ella existen muchas más posibilidades de análisis): la pregunta sobre la relación que existe entre las posiciones sociales de los grupos de creyentes y sus disposiciones religiosas, de las cuales se generan diferentes estilos religiosos. Dicho de forma más amplia y coloquial: qué influencia mutua se da entre las condiciones sociales y las formas de fe, de modo que resultan diferentes modos de vivir la fe y la vida en general. O sea, explicamos un aspecto del pentecostalismo dentro del marco de las contradicciones y las luchas sociales. Esto lo hacemos con base en un método bien específico. No intentamos dar un retrato exuberante de virtualmente todos los factores importantes para el pentecostalismo latinoamericano. Por ejemplo, excluimos conscientemente de nuestras consideraciones a las relaciones dentro del campo religioso mismo, o sea las relaciones de fuerza entre el pentecostalismo, el protestantismo histórico, los evangelicales y la Iglesia Católica. Nuestra limitación, por el otro lado, nos permite extraer modelos fundamentales de relacionamiento entre los cambios de la estructura social y las transformaciones en la praxis religiosa del movimiento pentecostal. Para entender esto más a fondo, también limitamos nuestro enfoque temporal a una comparación diacrónica entre la situación a mediados de los años 80 con la situación actual del campo pentecostal. Esperamos que los modelos como tales permitan a los lectores en sus condiciones particulares entender mejor a los grupos religiosos de su propio interés. No obstante tenemos que subrayar que – por causa del reducido espacio del que disponemos aquí – no podemos desarrollar alrededor de los modelos todas las prácticas correspondientes con la exuberante variedad de la vida religiosa cotidiana. Por ello hay que estar todo momento advertido de que los modelos que proponemos a continuación

² D. Martin, *Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America*. Oxford: Blackwell, 2003.

³ A. Gill, *The Economics of Evangelization*, en: P. E. Sigmund, editor, *Religious Freedom and Evangelization in Latin America. The Challenge of Religious Pluralism*. Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1999, 70-84.

realmente son *modelos*, o sea abstracciones y como tales los resultados de un proceso de cristalización de una gran cantidad de observaciones en unas estructuras básicas que se reiteran con cierta regularidad en las corrientes del movimiento pentecostal en juego. Los modelos *solo* dan orientación básica. No es lícito, por tanto, ni suponer una relación de determinación entre las estructuras sociales y el comportamiento religioso ni tomar el modelo de una corriente “x” como una *imagen* de la realidad. Sólo si los modelos se leen como una orientación metódicamente reducida puede evitarse leerlos como “verdad” reduccionista y los modelos pueden volverse útiles al probar si permiten una nueva lectura de la realidad con algún grado de vigencia o no.

La base empírica de este aporte – o sea el material a partir del cual se “destilaron” los modelos – consiste en datos cualitativos provenientes de investigaciones de campo propias en Centroamérica durante 1983, 1985/86 así como entre 1993 y 2003, 2007 y 2008, además de investigaciones explorativas, cooperación con iglesias pentecostales, visitas a cultos, entrevistas con expertos en varios países latinoamericanos, análisis de páginas web, así como de lectura de la vasta literatura científica acerca del fenómeno. Además recurrimos, para información adicional, a datos estadísticos de dos encuestas cuantitativas mayores recientes.⁴ Finalmente consideramos de algún peso también, que las observaciones sobre el pentecostalismo actual en este ensayo han sido discutidas y validadas por académicos pentecostales reconocidos de todo el continente en el encuentro de la RELEP 2008.

Una breve digresión histórica nos permite esbozar algunos trazos de la historia del movimiento según el enfoque analítico de este aporte y así, al mismo tiempo, introducir al lector en nuestro enfoque. Luego, con una muy breve enunciación del método de análisis, se discuten los resultados más importantes de las investigaciones de los años 80. Seguimos con un breve esbozo de las transformaciones sociorreligiosas hasta la actualidad y terminamos el aporte con unos modelos hipotéticos de los diferentes estilos religiosos dominantes en el movimiento pentecostal actual.

⁴ Bertelsmann Stiftung, editor, *What the World Believes: Analysis and Commentary on the Religion Monitor 2008*. Gütersloh: Verlag Bertelsmann Stiftung, 2008. “Monitor de la religión”, de la Fundación Bertelsmann, Alemania, una encuesta representativa en 21 países a nivel mundial efectuada en 2007, así como de la encuesta titulada *Spirit and Power*, PEW Research Center, 2006, del Pew-Forum, Estados Unidos, efectuada en 2006. Ver publicaciones de H. Schäfer en la bibliografía.

1. Inserción pentecostal y rupturas históricas

Es ampliamente conocido que el protestantismo histórico se inserta en América Latina durante el siglo XIX aprovechando la ruptura sociopolítica entre la clase dominante colonial – conservadora e íntimamente aliada a la jerarquía católica – y la clase ascendente de comerciantes liberales e independentistas. De allí resulta su inserción inicial (y principal) en la clase media ascendente, su enfoque sobre la educación y la atención médica y su estrategia de ganar influencia social precisamente a partir de la escolarización de la clase media. El estilo religioso de este protestantismo histórico encaja con y se orienta en los valores de esta misma clase: oscila entre intelectualista (presbiterianos) y litúrgico (luteranos y episcopales) y se centra en ambos casos sobre la doctrina de la justificación del pecador a través de la gracia exclusivamente (no por las “obras”), afirmando así la autonomía del individuo liberal y de su conciencia frente a conceptos conservadores corporativistas de la sociedad y de la vida religiosa. De este modo, el protestantismo histórico encuentra su lugar específico dentro de la sociedad y del campo religioso satisfaciendo una demanda de sentido religioso y de legitimación de una clase social específica – y se confina con ello a esta clase.

Estructuralmente es la misma lógica entre demanda y oferta que, varios decenios más tarde, rige la inserción del protestantismo evangélico y, sobre todo, del pentecostalismo en las clases sociales bajas – formando así la base para desarrollar a lo largo del siglo una competencia real a la posición monopólica de la Iglesia Católica. Si bien los avances numéricos de esta nueva alternativa religiosa se explican también por sus campañas masivas de evangelización – o sea a una fuerte propagación proselitista de su oferta religiosa – no obstante el factor clave está en que esta oferta satisface una demanda específica. El evangelicalismo y, sobre todo, el pentecostalismo, se dirigen a las clases bajas – o sea, precisamente a los trabajadores en las fábricas, los comercios y las fincas agroexportadoras, las cuales en parte pertenecen ya a la nueva burguesía liberal protestante. Son los períodos con cambios sociales drásticos en los que el pentecostalismo más crece: comienza con la industrialización de los años 40 en las ciudades y las minas del sur y con la mecanización de la agricultura durante los años 50 en Centroamérica y sigue con las guerras Centroamericanas así como con los cambios sociales en relación a la neoliberalización de las economías y sociedades en los años 90. En Guatemala, p.e., se puede comprobar que en la zona de Tiquisate el pentecostalismo crece al mismo ritmo con que las compañías bananeras

extienden su producción y atraen trabajadores desde otras zonas del país.⁵ Se puede concluir que existe una capacidad en el movimiento pentecostal de reaccionar a vivencias de privación y crisis y de darles un “tratamiento” religioso. A las vivencias de cambios drásticos corresponde el estilo pentecostal temprano que dramatiza igualmente la historia mundial con un escenario apocalíptico y la vida individual con la dramaturgia de la conversión urgente como cuestión de vida o muerte, además de la forma cultural enfocada en la catarsis y en la reconstrucción de la comunidad.

Finalmente, no es otra lógica la que subyace a la formación de un pentecostalismo “nuevo” – el “neopentecostalismo” y el movimiento carismático – en el seno de la clase media ascendente a partir de los años 70. Este estilo religioso desarrolló su atractivo a partir de una lógica práctica religiosa que provee a los individuos profesionales, administrativos, técnicos de la nueva economía industrializante con el “poder del Espíritu” para superar las fuerzas sociales adversas a su propio ascenso, que amenazan con quitarles el control sobre su propio destino social – como p.e. las viejas oligarquías. El neopentecostalismo – a causa de la relativa potencia económica de su clientela – desarrolla rápidamente organizaciones fuertes y pretende ya no restringirse al campo religioso sino influenciar activamente la política de manera “cristiana” – como los antiguos liberales. Lo nuevo, sin embargo, es que el neopentecostalismo invierte el movimiento misionero en el sentido de que muchas de sus “mega-iglesias” de hoy comienzan a aplicar estrategias transnacionales. Extienden sus actividades a los Estados Unidos para atender a migrantes latinos, pero también a países vecinos e incluso a otros continentes, sobre todo a África, volviéndose así agentes de la globalización religiosa.

Este breve repaso histórico nos permite vislumbrar la importancia que tiene la relación entre las condiciones de vida sociales y la subsecuente demanda religiosa, por un lado, y las ofertas religiosas correspondientes así como los estilos que se desarrollan de la combinación de ambas en la práctica religiosa cotidiana, por el otro.

En la terminología de Bourdieu hablamos entonces de la relación entre posiciones sociales y disposiciones y prácticas religiosas, de modo que en ciertas posiciones en el espacio social los actores desarrollan disposiciones religiosas correspondientes a su necesidad de dotar de sentido su circunstancia.

⁵ H. Schäfer, *Protestantismo y crisis social en América Latina*. San José, Costa Rica: DEI, 1992, 133

Es decir, la lógica práctica que se desdobra en diferentes estilos religiosos se desarrolla según las condiciones de vida en diferentes posiciones (o en otra terminología: “clases”) sociales. Finalmente se generan diferentes “pentecostalismos” según las diferentes posiciones sociales de sus respectivos miembros. Para indagar algo más sobre esta relación, emplearemos en lo siguiente modelos del espacio social y de la lógica práctica religiosa.

2. Ubicando los pentecostalismos – el espacio social de los estilos religiosos

Para entender cómo se conjugan las condiciones sociales con la praxis (las prácticas y las convicciones) religiosa de los creyentes, se recomienda trabajar con los modelos del espacio social y de la lógica práctica (o sea el *habitus*) de Bourdieu.⁶ El modelo del espacio social permite ubicar a actores sociales según su posesión de diferentes formas de capital. Si se agregan las convicciones y prácticas religiosas de los actores, se puede obtener un espacio social de los estilos religiosos. El análisis de la lógica práctica, finalmente, permitirá conclusiones sobre las disposiciones habituales de los diferentes actores.

Primero construimos un modelo del espacio social como tal, sin actores religiosos. Seguimos en eso a Bourdieu y, para la construcción teórica del espacio social,⁷ nos orientamos en el capital económico y el capital cultural (medido básicamente por títulos formales de educación).

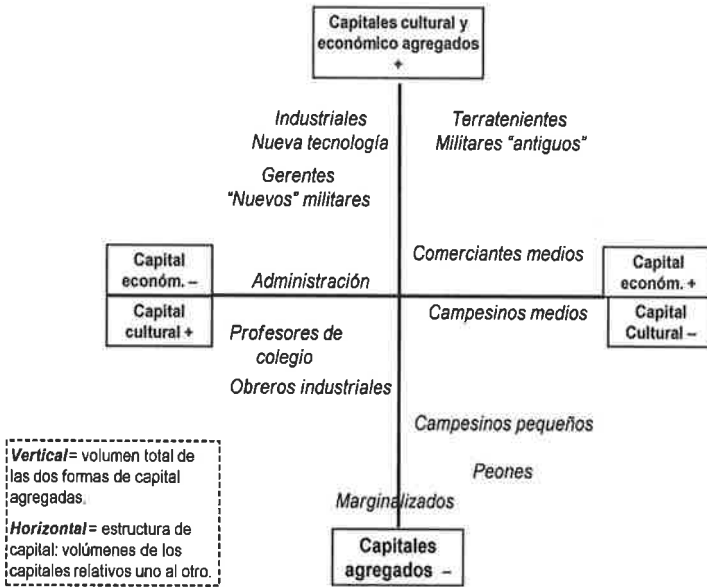
⁶ P. Bourdieu, *La distinción*. Madrid: Taurus, 1988; P. Bourdieu, *El sentido práctico*. Madrid: Taurus, 1991.

⁷ En publicaciones anteriores en las cuales se mencionaba el modelo del espacio social, optamos – a causa de diversas razones – por una presentación diferente a la usual en Pierre Bourdieu (*La distinción*). Cambiamos los polos de los dos capitales intercalados (económico y cultural) para designar la diferenciación social (eje horizontal) de modo que en cuanto al capital económico el “+” se encontraba a la izquierda y el “-” a la derecha, mientras en cuanto al capital cultural la relación se construía al revés. Habiendo entrado en la universidad de Bielefeld y con eso a una nueva etapa de trabajo con el modelo en un equipo investigador y con varios objetivos distintos, tomamos la decisión de igualar el modelo del espacio social a la construcción original de Bourdieu, invirtiendo la relación de los capitales, tal y como aparece aquí en el texto.

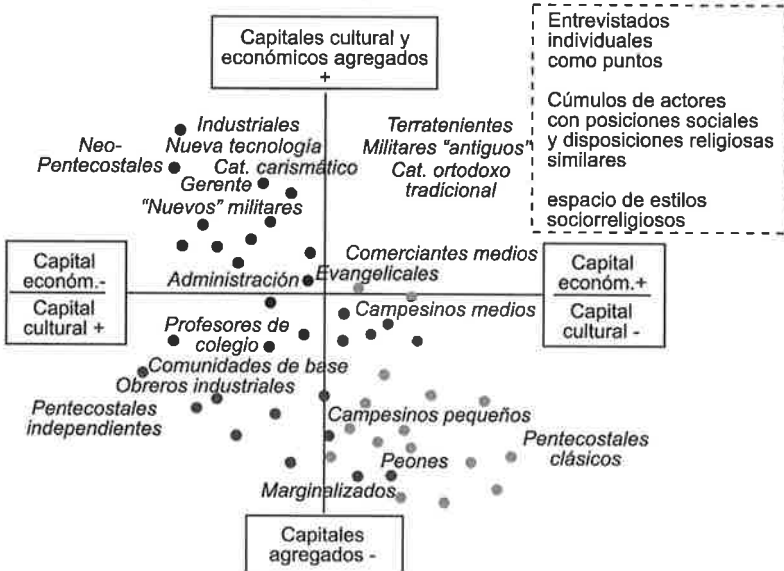
De este modo, el modelo representa un espacio teórico para ubicar todas las combinaciones posibles entre la posesión de capital económico y capital cultural. El eje vertical representa el volumen total del las *dos* formas de capital. Mientras más capital tenga un actor, más arriba aparecerá en la gráfica. El eje horizontal representa las dos formas de capital en relación inversa una con otra. Quiere decir que mientras más a la derecha se coloca un actor, más capital económico tiene *en relación* a su capital cultural; y mientras más a la izquierda está posicionado un actor, más capital cultural tiene en relación a su capital económico. Esto se puede ilustrar fácilmente con el ejemplo de la estructura social de Centroamérica en los ochentas: terratenientes tradicionales e industriales tienen más o menos el mismo nivel de capitales agregados (eje vertical); pero los terratenientes tienen relativamente más capital económico (tierras, dinero acumulado, etc.) y los industriales relativamente más capital cultural (conocimiento industrial, técnico y financiero moderno, títulos universitarios, etc.). De manera similar se distinguen p.e. los campesinos pequeños de los obreros industriales. Las diferencias verticales dicen algo sobre las posibilidades generales de un actor de participar en la sociedad y ejercer poder. Las diferencias horizontales dicen algo sobre los medios que el actor usa para ejercer su influencia específica: un comerciante medio, por ejemplo, va a apoyar a un partido político más bien por medios financieros y un profesor con aportes intelectuales o bien con candidaturas. En estudios sobre actores religiosos, tal modelo ayuda a ubicarlos según la posición social que tienen y a la que responden sus prácticas sociales y religiosas.

Ahora bien, para la Guatemala de los años ochenta podemos ejemplificar este “paisaje sociorreligioso” sobre la base de un estudio de campo exhaustivo en 1985/86.

Espacio social – Guatemala 1985



Espacio social y actores religiosos - Guatemala 1985



Se pueden trazar, a grandes rasgos, las siguientes ubicaciones de actores religiosos según sus diferentes posiciones sociales. Criterios para ello son la situación económica (ingresos, bienes, vivienda), el grado de formación escolar y profesional y la pertenencia a diferentes corrientes del movimiento pentecostal.⁸ De esta operación y de la apreciación global de otros actores colectivos (como corrientes de la Iglesia Católica) resulta un cuadro *aproximativo* en que se sobreponen actores religiosos colectivos a la estructura social en general. Los actores entrevistados del movimiento pentecostal aparecen, en aproximación, como puntos redondos de diferentes intensidades de gris en la gráfica. Se nota que los puntos de diferentes colores se acumulan en diferentes cuadrantes. Estos cúmulos pueden leerse como formaciones de *habitus* o sea – colectivamente hablando – como estilos sociorreligiosos.

Se ve que distintas corrientes del movimiento pentecostal se ubican en posiciones sociales bastante diferentes. Antes de interpretar el cuadro un poco más de cerca hay que tomar en cuenta que Guatemala, de todas formas, es uno de los países latinoamericanos socialmente más polarizados. Además se debe considerar que esta polarización se intensificó y se militarizó durante las luchas (contra-) insurgentes en los años 80 y que, en Guatemala, el movimiento neopentecostal ha encontrado un arraigo más fuerte en la clase media alta y alta que en cualquier otro país. Estos factores hacen que el cuadro resulta probablemente más polarizado que un cuadro similar resultaría en otro país. Por otro lado, este caso específico revela con mayor nitidez, casi como en laboratorio, que existe una relación entre posición social y estilo religioso.

⁸ Los datos han sido recolectados a través de entrevistas con cien personas y observaciones etnográficas. Estos datos se ponderaron con información de censos nacionales, entrevistas con expertos y a base de literatura sociológica. La pertenencia de los entrevistados a las diferentes corrientes del movimiento pentecostal se determinó a través de las auto-adscripciones de los entrevistados, su afiliación objetiva a determinadas iglesias o agrupaciones y la apreciación de éstas a base de entrevistas de expertos y de literatura. De este modo se realizó la acumulación (*clustering*) de actores con condiciones similares en diferentes cúmulos sobre el modelo del espacio social, de modo que las corrientes religiosas también aparecían en regiones claramente diferentes del espacio social. El cuadro, aquí reproducido, sólo representa posiciones aproximadas en base a estimaciones. – Además quisiera mencionar que en trabajos anteriores usé una construcción del espacio social en que las relaciones del capital económico con el cultural eran inversas: o sea, se ha invertido el significado interpretativo del lado izquierdo con el lado derecho de la gráfica. Este modo de presentar la construcción se iguala al modo que Bourdieu utiliza (ver P. Bourdieu, *La distinción*).

El movimiento neopentecostal guatemalteco se concentra en la clase media alta bien formada y modernizante. Iglesias como *Fraternidad Cristiana*, *El Shaddai*, *El Verbo*, *Elim* y otras forman parte de este cúmulo. A diferencia de otros países latinoamericanos, donde los neopentecostales se restringen a las clases medias altas, en Guatemala han podido arraigarse en sectores altos y poderosos de la sociedad guatemalteca; pero no en toda la clase alta, sino en su fracción modernizante que busca(ba) implantar un modelo neoliberal democrático según la agenda de Washington para América Latina y que se oponía a la oligarquía dictatorial así como, a la vez, al pueblo pobre e insurgente. El cuadro muestra también algunos puntos neopentecostales en los cuadrantes de abajo. Estos, en el caso de Guatemala, se deben a que la iglesia *Elim* había sido una iglesia Pentecostal clásica independiente con adeptos en las clases media baja y baja. A partir de una decisión de la dirigencia, la iglesia comenzaba a seguir un curso neopentecostal, siendo que, no obstante, las congregaciones mal posicionadas seguían siendo parte de la iglesia – dejando así contradicciones intraeclesiales que aquí no se pueden esbozar. El pentecostalismo clásico de misión – como las *Asambleas de Dios*, la *Iglesia de Dios del Evangelio Completo*, la *Iglesia Cuadrangular*, etc. – tenía su centro de gravitación en las clases bajas tradicionales. La mayoría de su membresía consistía en pequeños campesinos, trabajadores ocasionales, dueños de pequeños negocios y hasta autoempleados marginados. No obstante contaba también con congregaciones y miembros de la clase media conservadora urbana y rural. Además, sus altos funcionarios religiosos y algunos pastores pertenecían a esta clase social. Durante sus 50 años de existencia en Guatemala, el pentecostalismo clásico ya había vivido para los 80 cierto proceso de movilidad social ascendente – similarmente a sus homólogas en los Estados Unidos. Su base social, no obstante, estaba en los sectores pobres y tradicionales.

Las iglesias *pentecostales clásicas independientes*⁹ – como *Príncipe de Paz*, *Galilea*, *Agape*, *La Fe*, *Agua Viva* y muchas otras – también se encontraban ubicadas en la clase baja y media baja; sólo que se concentraban un poco más en los sectores modernizantes como en obreros asalariados urbanos y rurales. Se encuentran aquí tanto peones y obreros industriales como también profesores de escuela y personas con títulos de educación por encima de la media nacional. También existen iglesias independientes

⁹ Hablamos de iglesias “clásicas independientes” ya que se originan por lo general a partir de cismas de una iglesia del pentecostalismo clásico.

“indígenas”, que construyen su identidad religiosa bajo un criterio étnico. Esta corriente del pentecostalismo me parece la más heterogénea. La mayoría de estas iglesias se había separado, en algún momento, de una iglesia pentecostal clásica por diferentes razones, formando membresías muy variadas con diferentes intereses religiosos y sociales. La independencia conllevaba, al mismo tiempo, el riesgo de una existencia efímera o bien la oportunidad de adaptarse perfectamente a las necesidades religiosas incluso de masas. De todos modos, las iglesias independientes presentaban la máxima fluidez en cuanto al desarrollo de su praxis religiosa.

En un último paso añadimos otros actores del campo religioso al cuadro (letra negrilla cursiva), Sólo el catolicismo ortodoxo tradicional parece haber estado atendiendo sin mucha competencia la demanda religiosa de la clase media y media alta tradicional a través de su culto regular, y grupos paraeclesiales de corte conservador como el *Opus Dei*, los Legionarios de Cristo y similares. Pero ya en el sector de la clase media alta modernizante se ubicaban los carismáticos católicos en una posición de competencia religiosa con los neopentecostales; una competencia que, en la Guatemala de los 80, ha sido atenuada por los intereses sociales y políticos comunes a esta clase en el exacerbado conflicto social. Las comunidades católicas de base y el catolicismo popular se mantenían sobre todo en la clase baja y se encontraban diezmados por las iglesias pentecostales activas en el mismo sector. Los evangélicos, finalmente, se situaban en una posición similar respecto a las congregaciones de clase media del pentecostalismo clásico – lo que corresponde en cierto modo al proceso que algunos llaman “evangelicalización” de los pentecostales clásicos.

Ahora, el modelo de la situación de Guatemala en los 80 no responde a nuestras preguntas acerca del pentecostalismo hoy en día. Pero sí nos ayuda en dos aspectos. Primero, sirve como esquema básico de comparación con las situaciones en otros países hoy; y segundo, para entender mejor las lógicas de transformación detrás de los desenvolvimientos que pueden observarse en las últimas dos décadas. Este aspecto lo enfocaremos más adelante. En el siguiente apartado nos dedicaremos a un tema importante, tratándolo a la luz del modelo que acabamos de presentar, a saber: cómo se conjugan – a nivel de las diferentes corrientes del pentecostalismo – la posición social y la producción simbólica en el proceso de formación de identidades y estrategias religiosas pentecostales.

3. Generación de sentido religioso – los 80 en Guatemala

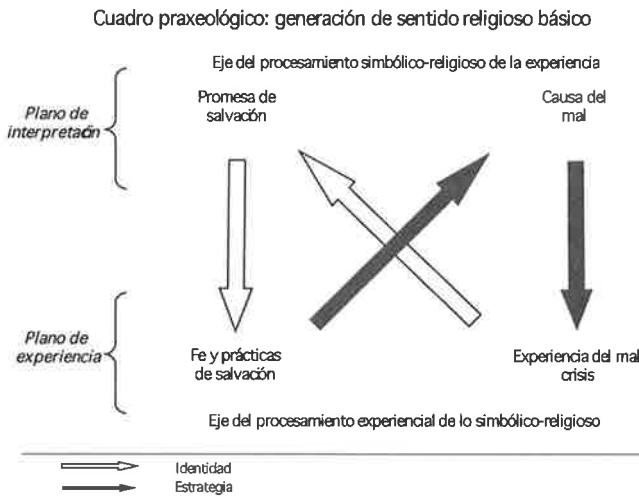
La ubicación social de las corrientes del movimiento pentecostal sólo representa el lado “externo” de una compleja dinámica de producción de identidades y estrategias religiosas al interior de las diferentes corrientes del movimiento pentecostal. A las diversas posiciones sociales corresponden distintas formas de praxis religiosa que permiten a los actores percibir, juzgar y actuar de una manera distinguiblemente religiosa y, a la vez, muy bien adaptada a sus condiciones sociales de vida.

En términos teóricos nos basamos de nuevo en Pierre Bourdieu.¹⁰ Su teoría del *habitus* explica como el ser humano desarrolla disposiciones de percepción, de juicio y de actuación en correspondencia con sus condiciones socio-culturales de vida y a través de su proceso de socialización. Enfocando el concepto del *habitus* específicamente en las operaciones cognitivas (a la vez valorativas y afectivas), Bourdieu usa el término más específico de la “lógica práctica”. A través de esta lógica los actores operan con sus contenidos cognitivos – o sea básicamente con signos – en función de percibir su mundo de manera ordenada, juzgar las situaciones y actuar adecuadamente, según la propia apreciación. Sobre esta base, hemos desarrollado un modelo – con todas las limitaciones que esto significa y que han sido mencionadas arriba – de transformaciones cognitivas, retomando un patrón antiguo de la lógica formal que ha sido usado en la semiología como “cuadrado semiológico”.¹¹ A diferencia de éste – que enfoca únicamente el “universo” de los signos – el modelo del “cuadrado praxeológico”, desarrollado por el autor de estas líneas, se orienta en la formalización de los procesos de transformación de sentido entre la experiencia y su interpretación; o sea, añade la perspectiva sociológica.

¹⁰ P. Bourdieu, *La distinción; El sentido práctico*. Ver H. Schäfer, *Zur Theorie von kollektiver Identität und Habitus am Beispiel sozialer Bewegungen. Eine Theoriestudie auf der Grundlage einer interkulturellen Untersuchung zweier religiöser Bewegungen*. Berlin: Humboldt Universität, 2003; Identität als Netzwerk. Ein Theorieentwurf am Beispiel religiöser Bewegungen im Bürgerkrieg Guatemalas, in: *Berliner Journal für Soziologie*, Jg. 15, 2005, Heft 2; „Die Pflingstbewegung in Lateinamerika...? Zur Untersuchung des Verhältnisses zwischen religiöser Praxis und gesellschaftlichen Strukturen“, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, 2006, Heft 14, 52-83.

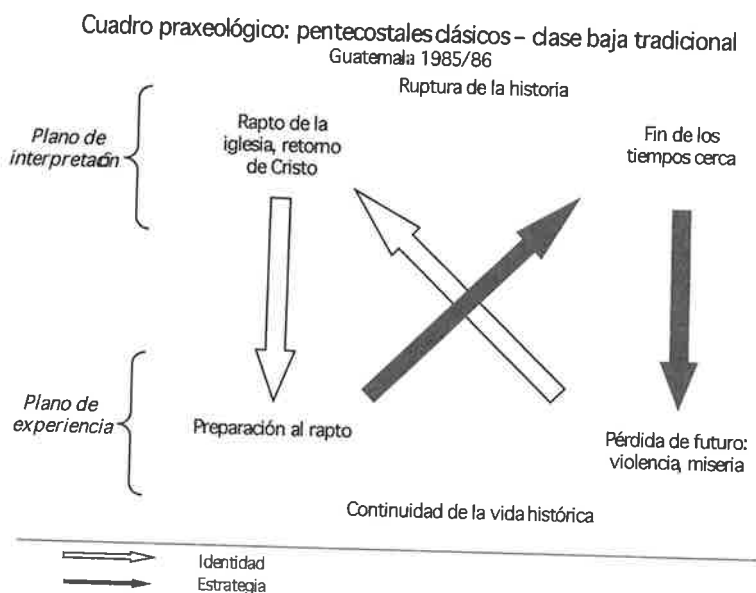
¹¹ A. J. Greimas y F. Rastier, *The Interaction of Semiotic Constraints*, en: R. Ortali, editor, *Game, Play, Literature*. New Haven, CT. Yale French Studies, Vol. 41, 1968, 86-105.

De tal forma, el modelo sirve metódicamente para analizar las transformaciones profundas de sentido que se encuentran en entrevistas guiadas. Formalmente, el modelo describe un proceso de transformación cognitiva a través de cuatro estadios básicos, relacionados por tres relaciones lógicas, diferenciados en un nivel de experiencia y uno de interpretación así como distribuidos entre un lado negativo y uno positivo. Así, el modelo formaliza de modo muy reducido las funciones básicas en los procesos de formación de identidad (flecha blanca, comenzando con la experiencia negativa) y de estrategia (flecha gris, comenzando con la experiencia positiva). Siendo innecesario por ahora abundar en la teoría, nos concentramos sobre la aplicación del modelo en movimientos religiosos cristianos. Para este fin, se puede leer el modelo de la siguiente manera: los seres humanos nos encontramos con experiencias de crisis (posición abajo, derecha). La religión responde a ellas con promesas adecuadas de salvación (arriba, izquierda). De allí se deriva una actitud de fe y prácticas de acuerdo a la promesa de salvación, constituyéndose así una identidad religiosa elemental (abajo, izquierda). Ésta, a su vez, forma la base para explicarse las causas del mal experimentado (arriba, derecha) y así desarrollar estrategias contra el mal. Este “cuadro praxeológico” representa la transformación central de sentido religioso de un actor y sirve como comienzo para reconstruir toda una red de operadores cognitivos.¹²

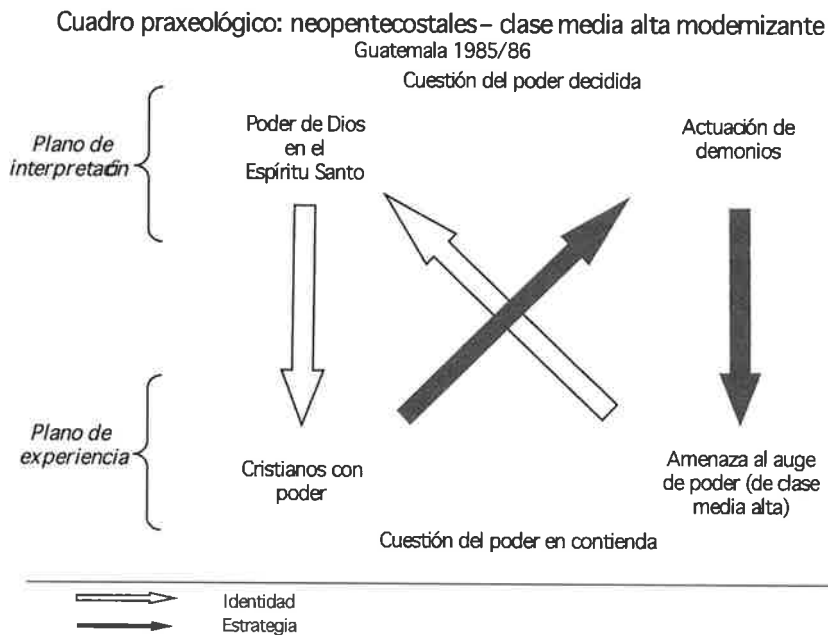


¹² Técnicas de análisis cualitativo facilitan determinar en cada entrevista el cuadrado central para el entrevistado. De allí se prosigue a la construcción de redes de lógica práctica.

Después de haber descrito, en el capítulo anterior, como se distribuyen las corrientes pentecostales en el espacio social de Guatemala en los 80, aquí se explican los operadores centrales de sus identidades religiosas. Los pentecostales clásicos en la clase baja tradicional (no en la clase media) presentan el siguiente cuadro: en una situación de violencia y miseria, se ven sin futuro (“¡no hay para donde!”). A esto, sus iglesias contraponen la promesa del arrebatamiento cercano de la iglesia hacia los cielos. A partir de tal perspectiva, los creyentes se entienden como iglesia en preparación del rpto. De allí ven la causa de la crisis social en que el fin del mundo está cerca. La transformación simbólico-religiosa de una crisis aguda decreta una discontinuidad de la historia (a nivel de la interpretación de la experiencia): hace entender que definitivamente no hay futuro para cambiar la situación. La única forma de actuar es retirarse en la iglesia y esperar el rpto en solidaridad entre las hermanas y hermanos. Pero esto mismo – lejos de ser enajenante – se transforma en la base práctica para viabilizar la vida real en condiciones “anti-vida” y recuperar la dignidad de las personas, sobreviviendo los atropellos de los militares y de la miseria. Este apocalíptico premilenarista resulta ser una identidad religiosa muy adaptada a situaciones de carencia absoluta de expectativas – precisamente la situación de la población rural y marginal urbana durante la primera mitad de los años 80 en Guatemala.



La situación general de las iglesias neopentecostales también se caracterizaba por la guerra y la crisis económica – sólo desde una posición social diferente. Los miembros sienten que su auge económico y social de los años 70 está seriamente amenazado por la situación de guerra. Sus iglesias prometen la plenitud inmediata del poder del Espíritu Santo, de modo que de allí los miembros se sienten empoderados. La experiencia del mal se adscribe a la actuación de demonios. Sobre esta base, la estrategia fundamental para tratar el mal no es huir de él, sino enfrentarlo con la actitud del exorcista. El marco en el cual se forma esta identidad es la contienda histórica por el poder social, de modo que en lo simbólico-religioso se anticipa la victoria de los neopentecostales en la lucha que en el plano de la experiencia sigue dándose. Está claro que este tipo de identidad y estrategia religiosas presupone que los actores correspondientes todavía tienen buenas oportunidades de acción en lo social, lo político y lo militar. Esto, precisamente, era el caso de las clases sociales adscritas al neopentecostalismo en Guatemala.



El tercer tipo de actor pentecostal es la iglesia independiente en la clase baja modernizante o, por lo menos, marginal urbana. La transformación religiosa central se da alrededor de la glosolalia y del éxtasis. Las personas se experimentan a sí mismas enmudecidas por diferentes condiciones sociales, sea la represión militar o bien la situación de la mujer en un hogar machista. En esta condición de enmudecimiento la religión promete las nuevas lenguas del Espíritu Santo, una forma religiosamente transformada de expresión propia. De allí se reconstituye la voz práctica de auto-articulación, sea de dirigencia o cooperación en las iglesias o bien de protesta. Las causas del enmudecimiento bien pueden buscarse en actores sociales concretos que – no obstante – por ser contrarios a la voz del Espíritu se les connota con las fuerzas del diablo de una u otra manera. Este tipo de identidad pentecostal necesita contar con ciertos espacios de acción y se comporta muy flexiblemente al usarlos, por ejemplo asumiendo un papel en asuntos de la organización social de una cuadra en un barrio, etc.

Un cuarto tipo puede construirse, si se aíslan las congregaciones de clase media tradicional y el liderazgo de las iglesias clásicas como las *Asambleas de Dios*. Tentativamente se puede decir que su praxis religiosa se asemeja bastante a la de los evangelicales. Parece ser que la inseguridad de la vida cívica en el conflicto político-militar es el factor que se percibe como más crítico. A esto se contrapone la palabra de Dios, derivando de allí una ley absoluta de conducta para sí mismo y para la sociedad. La causa de la inseguridad se ve en las fuerzas anti-cristianas representadas por la izquierda y, por lo tanto, se simpatiza ampliamente con las medidas “absolutas” de orden por parte de los militares. Este cuadro simbólico-religioso se adapta mucho a las experiencias, intereses y capacidades de actuación específicas en la clase media tradicional.

Ahora, repasando estos resultados de investigación ya bastante antiguos, hemos podido establecer por lo menos una sencilla tipología de actores pentecostales tomando en cuenta la posición social y las disposiciones religiosas de los actores, que bien podríamos llamar también su “teología contextual”. Además hemos notado ciertas formas de entrelazamiento entre posiciones sociales y disposiciones religiosas. Esto nos abre el espacio para indagar más sobre las transformaciones que se han dado en los últimos veinte años y las lógicas detrás de estos procesos.

4. Transformaciones sociorreligiosas

Al trazar tentativamente algunas transformaciones del pentecostalismo latinoamericano, los diferentes tipos de pentecostalismo localizados en el espacio social, elaborados en los apartados anteriores, nos servirán como telón de fondo sobre el cual se perfilará mejor la situación actual.

Como paso inicial parece oportuno señalar brevemente los cambios más importantes en las condiciones sociales que resultan, a su vez, en transformaciones de las demandas religiosas a las que el pentecostalismo responde hoy en día. Latinoamérica siempre ha estado caracterizada por fuertes contradicciones sociales que, inmediatamente, hacen sentir su presencia en el ámbito político. Los años 70 y 80, período de fuerte crecimiento pentecostal, han sido una época de politización intensa en toda América Latina, y sobre todo en América Central. Con los 90, aproximadamente, se iniciaron procesos de democratización, pérdida de influencia de las izquierdas organizadas y neoliberalización de las economías, junto con sus programas de “ajuste” socio-económico. En consecuencia, el espacio social ha vivido fuertes cambios. Las viejas oligarquías (en parte modernizándose ellas mismas) dejaron vía a las élites modernizantes tecnocráticas y financieras que hoy dominan la producción ideológica medial fabricando un “sueño latinoamericano” a lo neoliberal. Junto con ellas se han ampliado las nuevas clases medias, asimismo enfocadas en tecnología y finanzas. Al mismo tiempo, la clase media establecida – de negocios tradicionales, administración, enseñanza, producción para el mercado nacional, etc. – ha sufrido un decaimiento social. Y las clases bajas han sido marginadas más que nunca: casi completamente excluidas de la participación en la economía formal. La economía y vida social de los barrios pobres se basa cada vez más en negocios ilegales como el de la droga – no obstante, prevalecen las promesas y efímeras posibilidades de algún éxito módico. En los años 70 el escenario social estaba dominado por las luchas sociales y políticas claramente identificables, así como por metas colectivas de mejoramiento definidas por actores colectivos como p.e. un movimiento obrero organizado y fuerte. Hoy, en cambio, se ha hecho difícil, si no imposible, identificar frentes de lucha. Solamente se perciben los límites de las propias posibilidades de ascenso social, comparando la propia miseria con las imágenes de la “vida real” celebrada en los medios masivos por los que han llegado arriba. Tampoco se definen ya metas colectivas, pues la lógica del sistema es la del avance individual como única alternativa. Al mismo tiempo, no obstante, también se puede ver una cierta reorganización

de fuerzas colectivas en torno a nuevos paradigmas identitarios, como el indígena; y se puede observar el resurgimiento de una izquierda *dentro* del aparato estatal de la política establecida – izquierda, al mismo tiempo elegible (y electa), así como objeto de una dinámica implacable de corrupción. Salvo algunas excepciones, el manejo individual y del núcleo familiar se ha impuesto para la inmensa mayoría de la población latinoamericana como tarea central – si no es que única – de la sobrevivencia cotidiana, y esto bajo un continuo marco de difusas amenazas de descenso social, corrupción y violencia común.

¿Cómo ha cambiado el rol que desempeña el pentecostalismo en todo esto? *Grosso modo* se puede decir que las presiones apocalípticas y la “guerra espiritual” colectiva cedieron paso a la teología de la prosperidad como operador simbólico religioso cada vez más común en una sociedad del “sálvese quien pueda”. Los pentecostales ya no están bajo sospecha de nadie de ser un agente de la CIA y se han vuelto realidad común latinoamericana. Ahora, esta realidad se está diversificando. *Primero*, tiene lugar un proceso normal de institucionalización y burocratización, al que las organizaciones religiosas están sometidas como cualquier otra organización. Con el crecimiento numérico, el ascenso social de miembros y con estrategias específicas de publicidad, varias iglesias también se han extendido atravesando más de una clase en el espectro social; casi como una “denominación” en el lenguaje de Milton Yinger.¹³ Con esto, en muchas de estas iglesias la tensión para con la sociedad cede y se abren canales de cooperación *en* la sociedad y sus instituciones. Se comienzan a fundar colegios, clínicas y obras de beneficencia y, muy importante, se toman iniciativas organizadas para influenciar sobre la oficial.¹⁴ Este proceso, sobre todo, tiene lugar en iglesias pertenecientes al pentecostalismo clásico y al neopentecostalismo. *Segundo*, este mismo proceso, junto con la acumulación de dinero a través de la clientela y de negocios, a veces produce que las dirigencias de estas iglesias – como p.e. la de la *Igreja Universal do Reino de Deus* – se sitúen en las clases media alta y alta disponiendo de un laicado en las clases bajas. En estas “mega-iglesias” el establecimiento social conduce a dinámicas de politización de las cúpulas así como a un “clientelismo metafísico” entre la membresía y los líderes exorcistas. Esto se observa sobre todo en iglesias

¹³ J. Milton Yinger, *The Scientific Study of Religion*. New York, NY: Macmillan, 1971.

¹⁴ P. Freston, *Evangelicals and Politics in Asia, Africa, and Latin America*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2001.

neopentecostales. *Tercero*, en la clase baja el pentecostalismo independiente florece como iglesias independientes de “garaje” o bien como congregaciones de iglesias clásicas que han logrado un efímero grado de organización, pero permanecen orientadas casi exclusivamente hacia la clase baja. Estas iglesias se inscriben en el contexto social de los barrios populares como elementos de estabilidad social. En algunos casos se han ido politizando paulatinamente. En consecuencia, pueden apreciarse brotes de una iglesia pentecostal conscientemente “de base”. *Cuarto*, los medios de comunicación masiva están tomando un papel cada vez más fuerte, desequilibrando el campo religioso a favor de los actores que tienen más alcance a través de infraestructura mediática propia. *Quinto*, se está dando un proceso de transnacionalización a diferentes niveles. Mientras que algunas iglesias (neopentecostales) se lanzan a proyectos transnacionales con sus propias fuerzas y proyectos, otras iglesias viven relaciones transnacionales más bien por nexos con hermanos emigrados y el consumo de emisiones televisivas. En conclusión, parece crecer la evidencia de que el movimiento pentecostal ya no es simplemente un movimiento de “los pobres”. Más bien, dentro de su seno mismo se está reproduciendo la creciente polaridad social entre ricos y miserables en forma transformada. La distancia social entre los pentecostales más pobres y los más ricos ha ido creciendo *casi* al paso de la polarización social en general.

Si se examinan estas observaciones bajo el punto de vista de la competencia en el mercado de los bienes religiosos – siempre tomando en cuenta que el campo religioso, estrictamente dicho, funciona según reglas diferentes que el espacio social de los estilos religiosos¹⁵ – se revelan distintas dinámicas de competencia según las diferentes posiciones *sociales* de los actores religiosos.

El mercado de bienes religiosos en las clases media alta y alta es mucho más reducido y competido que cualquier otro. Además, este mercado está amenazado permanentemente por el agnosticismo pragmático de esta clase social. Para entrar allí, las ofertas religiosas tienen que responder a las demandas de “distinción” (Bourdieu)¹⁶ de la clientela procurando experiencias exclusivas de santidad e ideología de exclusión hacia abajo. La Iglesia

¹⁵ Aquí *no* hablamos del campo religioso estrictamente dicho sino sólo sobre la influencia de las posiciones de clase sobre las estrategias de diferentes actores religiosos.

¹⁶ La diferencia entre los *habitus* de distinción, pretensión y necesidad. Ver P. Bourdieu, *La distinción*.

Católica, además, ejerce bastante influencia a través de la opinión común entre los ricos sobre lo que “se debe ser/hacer”, a través de grupos como el *Opus Dei* y los *Legionarios de Cristo*, así como a través de su movimiento carismático. Algunas iglesias neopentecostales están incursionando en este mercado con ofertas especiales de cultos solemnes. No obstante, parece que la competencia religiosa en los sectores altos de la sociedad – quizás salvo en Guatemala – en América Latina todavía se inclina a favor de un catolicismo oficialista o bien un agnosticismo pragmático.

El mercado de bienes religiosos en la clase media y media baja es mucho más grande. Se orienta por el *habitus* de “pretensión” (Bourdieu) que predomina en esta capa social. Ofertas religiosas con intenciones de establecerse aquí se orientan por las condiciones de la pretensión: tratar de ascender y no dejar que los de abajo lo impidan. Además, existe una identidad parcial de intereses con los de abajo, en términos de que la clase media coopta las clases bajas para representar sus intereses frente a los de arriba. Bajo estas condiciones, las iglesias protestantes durante los últimos cien años de historia latinoamericana han tenido buenas condiciones de competencia con el catolicismo ortodoxo, siendo que representaron en esta capa social nuevas oportunidades de cambiar las condiciones sociales a su favor – siempre con el método de la reforma paulatina. Hoy, la clase media y media baja son, más que nunca, lugar de competencia religiosa. Además del catolicismo y del protestantismo histórico, también las iglesias pentecostales clásicas se hacen presentes y se dirigen a la sociedad ya no sólo a través de la evangelización masiva, sino más bien con proyectos sociales y recomendaciones políticas. Adicionalmente, iglesias neopentecostales tienden a recoger clientela de las fracciones modernizantes, mientras que los protestantes históricos y evangélicos se dirigen siempre a la clase media establecida y más antigua. En algunos países, sobre todo Brasil, ofertas no cristianas, como p.e. el Umbanda, tienen cierta fuerza para competir en la clase media también.

El mercado religioso entre la *clase baja* es el de la máxima extensión y diversidad. La oferta en este mercado tiene que lidiar con una demanda que explique una situación de “necesidad” (Bourdieu). El antiguo monopolista mismo, la Iglesia Católica, presenta una oferta diversificada entre el antiguo catolicismo popular, dejando espacio suficiente para rituales mágicos, el catolicismo ortodoxo clerical de reforma litúrgica y parroquial, los grupos eclesiales de base y, finalmente, un movimiento carismático activo pero a fin de cuentas controlado por clérigos. Las iglesias pentecostales clásicas tienen tradicionalmente sus bases en la clase baja; sin embargo parecen

haber sido recientemente orilladas a una posición defensiva en contra de los neopentecostales e iglesias independientes para preservar su clientela. Algunas mega-iglesias neopentecostales están reclutando cierta clientela gracias a su “magia de éxito” entre los pobres. Pero sobre todo las iglesias independientes saben responder a las demandas religiosas y transformarlas en estrategias de supervivencia compartidas y relativamente autónomas. En la clase baja, además, la competencia (o bien la convivencia) con religiones indígenas y afro-americanas es una cuestión de la vida cotidiana. Puede resultar, a nivel personal, en una praxis pluri-religiosa, subvirtiendo así hasta cierto punto la lógica de la competencia en el mercado de los bienes religiosos.

Con este breve repaso de las transformaciones religiosas hemos visto que las condiciones macro de la reproducción religiosa han cambiado considerablemente durante los últimos veinte años. ¿Qué se puede decir de la generación del sentido religioso en el movimiento pentecostal bajo estas nuevas circunstancias?

5. Generación del sentido religioso – hipótesis para el presente

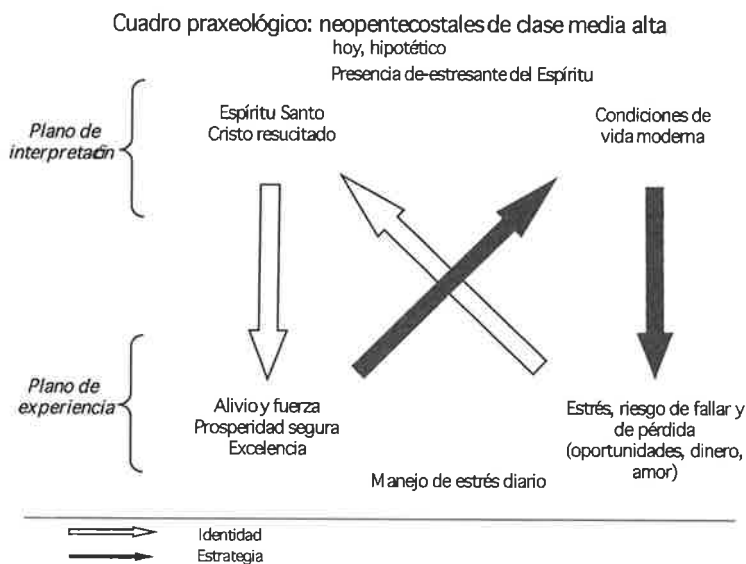
Para comenzar, nos referimos brevemente a la composición actual del espacio social de los estilos religiosos a fin de preguntarnos cuáles son los más importantes cambios en cuanto a la posición social de las diferentes corrientes del pentecostalismo. Luego vamos a retomar el método de entrelazar las experiencias sociales y las interpretaciones religiosas en el modelo del “cuadro praxeológico”. Como hemos dicho al principio, este intento de sistematizar el estado actual con el modelo del “cuadro praxeológico” no se basa – a diferencia de lo expuesto para la Guatemala de los 80 – en una investigación de campo exhaustiva, sino en más de un decenio de trabajo con el movimiento pentecostal en América Latina, entrevistas de expertos, literatura científica, así como en las discusiones del mismo encuentro de RELEP. La buena precaución científica prescribe que lo tratemos como “hipótesis”. De este modo esperamos que los modelos que se discuten a continuación ayuden a entender mejor a las disposiciones y prácticas religiosas de los diferentes “pentecostalismos”. Por lo hipotético de las diferentes posiciones en los cuadros praxeológicos presentados no se designan con *un* solo concepto asegurado; más bien varios conceptos circunscriben relevantes factores experienciales y de interpretación religiosa. Esperamos que esto ayude a no malentender los modelos como imágenes de la realidad.

El modelo del actual espacio social de estilos religiosos también se esboza a título hipotético, exponiendo aquí sólo los desarrollos más importantes, en comparación con el cuadro de Guatemala en los 80. Sobre todo se observa que el pentecostalismo se ha distribuido, desde la clase media alta hacia abajo, en prácticamente toda la sociedad y siempre con una divulgación más fuerte en las clases bajas. Hacia arriba abarca todavía más espacio social – o sea, adherentes –, si se toma en cuenta también el movimiento carismático católico. Con tal generalización social del movimiento pentecostal en prácticamente casi toda la sociedad, sus diferencias internas se vuelven más importantes para entender su dinámica sociorreligiosa.

Primero, se puede observar que el neopentecostalismo se ha diversificado. Según nuestras observaciones se pueden distinguir grupos carismáticos (con cierta apertura hacia el catolicismo carismático) de clase media arribada (como p.e. *El Shaddai*, en Guatemala, o *Renacer*, en Brasil), iglesias de clase media baja con pretensión de ascenso (como p.e. *Elim*, en Guatemala, *Tiempo de Dios*, en Chile, o *Rey de Reyes*, en Argentina) o bien “mega-iglesias” (como p.e. *Igreja Universal do Reino de Deus*, en Brasil, o el ministerio *Cash Luna*, en Guatemala) con una dirigencia de clase media alta y una clientela de clase baja. Sobre todo las mega-iglesias – y de especial forma en su variante autoritaria como la IURD – han logrado de esta manera una inserción pluri-clasista bajo el liderazgo de la clase media alta, volviéndose en cuanto a su inserción social “denominaciones *de facto*”, con todas las implicaciones de cooptación política de la clientela que esto implica. Al mismo tiempo, los grupos de la clase media alta mantienen esta posición social específica con una praxis religiosa que se traslapa en mucho con las ideologías del liderazgo de las mega-iglesias sin tener, a la vez, el mismo deje autoritario. Hablando del neopentecostalismo, de este modo, podemos suponer una diversificación hacia abajo (en el modelo del espacio social diríamos: capitales agregados). Segundo, en los pentecostales clásicos (*Asambleas de Dios*, *Iglesia Cuadrangular*, etc.) se ha podido observar un sector de cierta movilidad social hacia arriba y hacia los sectores más modernos (capital cultural +, capitales agregados +), en parte resultado del cambio generacional así como, adicionalmente, de la dinámica de su racionalidad económica (ascesis) y de la creciente formación académica. Este grupo crece en importancia numérica y en el liderazgo de las iglesias, si bien las bases del pentecostalismo clásico siguen quedando en las clases bajas. Tercero, los pentecostales clásicos independientes se han diversificado hacia arriba en el sector modernizante, en parte debido a la movilidad social

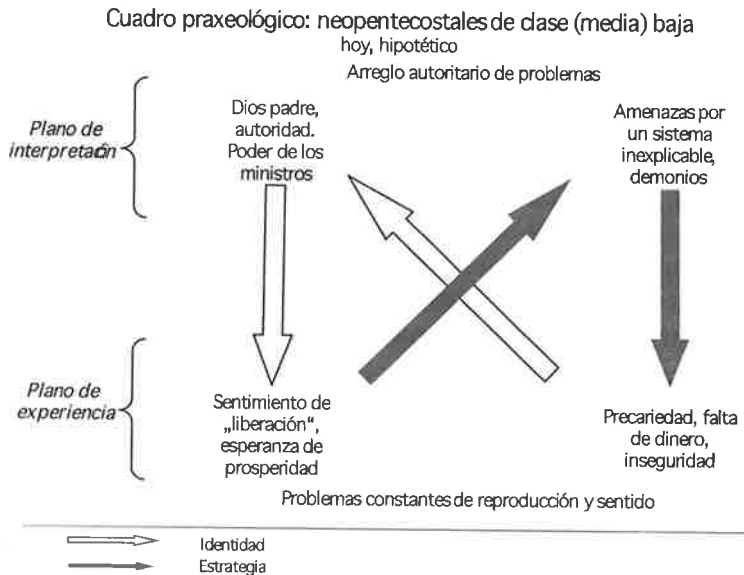
y en parte a un cierto proceso de institucionalización de las organizaciones. No obstante, el pentecostalismo independiente mantiene su extracción social mayor en los sectores bajos, impulsando la competencia con los pentecostales clásicos.

Sobre el trasfondo de estos cambios en el posicionamiento y muchísimos cambios sociales más, que se han tratado de esbozar brevemente arriba, vamos a construir los cuadros praxeológicos hipotéticos de los principales tipos de pentecostalismo de hoy.

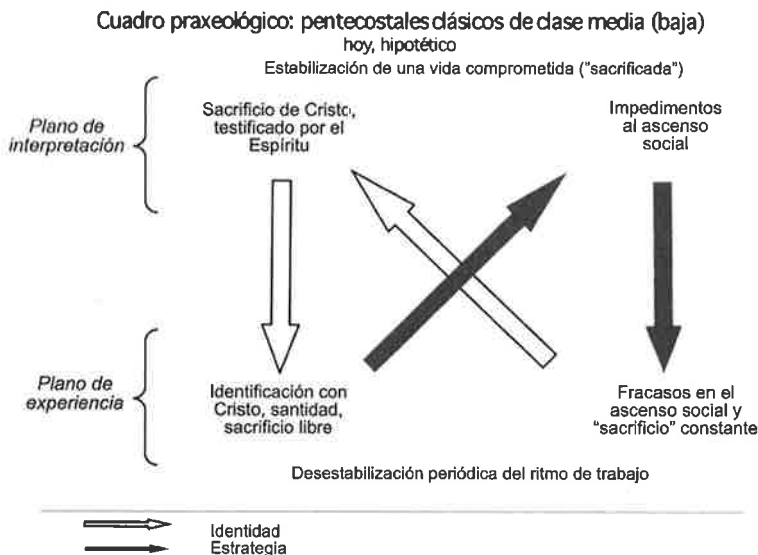


Los *neopentecostales de clase media alta o bien, en ascenso* parecen estar respondiendo a la experiencia de no poder lidiar de manera satisfactoria con las exigencias de la vida moderna en esa capa social y con experiencias de angustia, y pérdida de oportunidades, dinero, amor, etc. Los causantes de estos problemas en esta clase social ya no se identifican de primera mano con demonios – lo que no quiere decir que la “ministración” de posesiones demoníacas haya dejado de formar parte del arsenal pastoral. Los factores causantes, más bien, se nombran simplemente según el discurso habitual de la membresía y de un discurso (pseudo)científico popularizado (p.e. al estilo de *Selecciones de Readers Digest* y otros) como fenómenos de la vida

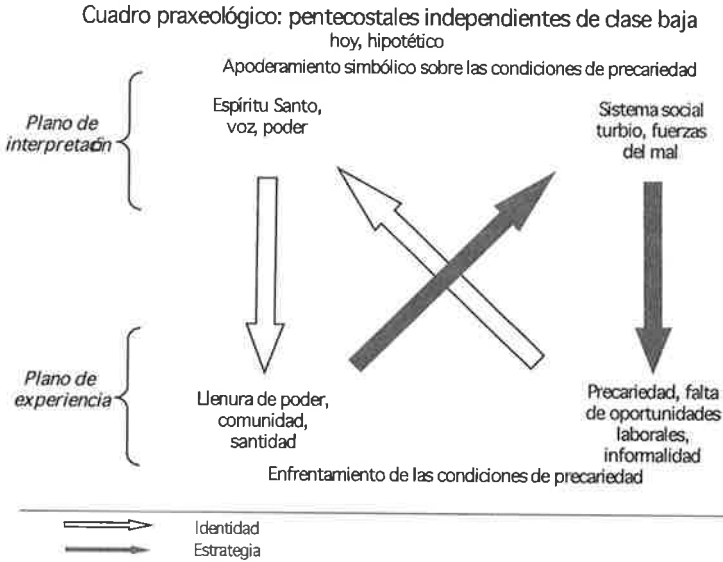
cotidiana o bien con expresiones sumarias como “el caos de la actualidad”. Frente a las experiencias de estrés se ritualiza la presencia del Espíritu Santo en los cultos a través de la prédica y formas de entusiasmo suaves como las canciones de adoración. La referencia al Cristo resucitado connota gloria realizada y la victoria sobre el fracaso. De estas interpretaciones resulta alivio y la experiencia de tener nueva fuerza y ‘excelencia espiritual’ como para enfrentar las condiciones modernas de vida. A fin de cuenta es un alivio del estrés a través de la vivencia ritual de una tranquilizante y reforzadora presencia del Espíritu divino. En la lógica religiosa esta oferta se combina preferentemente con la perspectiva de una prosperidad segura – no contestada por las clases sociales bajas ni las altas – así como con una doctrina calvinista que garantiza la salvación y no la hace depender del buen comportamiento del creyente. El modelo de vida ideal es el de un gerente de empresa y su familia nuclear intacta. Las clases medias (altas), a su vez, proveen una base financiera estable a las iglesias y mantienen la influencia decisiva sobre su comportamiento social y político. Si se trata de mega-iglesias, en sus templos centrales – normalmente los más grandes – no se encuentra una línea nítidamente esbozada como la recién descrita, ya que se cuenta con una parte considerable de personas pobres en el auditorio. En consecuencia tienen que encontrarse formas mezcladas de prácticas.



Las congregaciones *neopentecostales de clase media baja y de clase baja* practican su fe bajo la dirección clara de una jerarquía eclesial en cuya cúspide luce el apóstol u obispo. “Autoridad” es el operador central de la lógica prevalente, contribuyendo a la unidad de la organización y a modelar los *habitus* de los miembros más o menos pobres. La lógica religiosa lidia con toda la gama de experiencias asociadas a una vida en precariedad. Una falta, no completa pero sin embargo seria, de medios financieros hace que las personas siempre estén entre el ascenso ínfimo deseado y el fracaso realizado. El sistema socio-económico formal los hace participar por un tiempo marginalmente, para escupirlos a la informalidad en cualquier otro momento. Estas experiencias de inseguridad se asocian con la sensación de que el sistema social con sus funciones, agentes y lógicas anónimos, en toda su complejidad nebulosa, simplemente es incomprensible; parece más bien ser una fuerza innombrable e impredeciblemente violenta – un demonio, pues. La promesa de salvación a estas personas se liga a la figura simbólica de la autoridad máxima de Dios padre – receptor de sacrificios – y a su autoridad delegada en las personas de los ministros. Estos explican las experiencias de precariedad como fatales estrategias de demonios poderosos, declaran a los creyentes como poseídos y recomiendan su propio poder – por cierto mágico – como el último antídoto. De allí los creyentes salen con la experiencia (imaginada) de ser liberados de los causantes del mal y de – ¡ahora sí! – poder ganar las luchas de la vida en la precariedad. Como hemos descrito arriba, esta lógica combina bien con el uso de fetiches mágicos (anillos de protección, pan absorbente de males, chaquetas de poder, etc.) así como con una teoría de prosperidad como incentivo constante que contrasta con las amenazas de que, sin suficientes ofrendas (léase donativos), los demonios estarían de regreso frente a la puerta. A fin de cuentas, se trata del arreglo simbólico-autoritario de problemas de precariedad – emitiendo un mensaje unívoco: sin autoridad superior nada se mueve sino al mal.



El mundo del *pentecostalismo clásico de la clase media (baja)*, en cambio, resulta cada vez más sobrio. Las experiencias de crisis se caracterizan por las constricciones de la vida laboral de un trabajador u oficinista subalterno, o bien un pequeño propietario de negocio, personas todas pues, que viven en constante "sacrificio" por el bien de su familia y por el ideal de ahorrar algo y ascender un poco. La promesa de salvación los confronta con la imagen de Cristo, sacrificado en la cruz *por ellos*, siendo que el entusiasmo de las manifestaciones del Espíritu en las iglesias pentecostales parece perder importancia frente a una concentración creciente sobre la Cristología. El sacrificio de la vida laboral ahora se encuentra invertido por el sacrificio de Cristo a favor del creyente. Por un acto de identificación, éste en consecuencia puede conciliar ahora su propia existencia "sacrificial" y darle la nueva vestimenta simbólica de la santidad: santo como también Cristo es santo. De allí surgen estrategias de ascesis más abnegadas y de más arraigo en el mismo *habitus* del creyente: la vida sacrificial se vuelve sentido por excelencia de la vida misma. Claro que con esta reformulación de la vida pentecostal se asocian tanto una ética bastante rigurosa así como también una creciente atención a las condiciones bajo las cuales los seres humanos son victimados y "sacrificados".



El *pentecostalismo independiente de clase baja*, finalmente, lucha con condiciones de precariedad similar a las de los clientes pobres de iglesias neopentecostales. Sólo que hay bastante probabilidad de que sus miembros vivan más integrados a su barrio y contexto social inmediato, ya que las mismas iglesias forman directamente parte del contorno del barrio. Esto causa más estabilidad inicial así como un sentido de compromiso o solidaridad mutua. En estas iglesias, como se ha esbozado arriba, las experiencias relativamente espontáneas de presencia del Espíritu Santo en los cultos son centrales para la vivencia ritual y para la interpretación religiosa de la vida social. Se viven como plenitud de poder del Espíritu que le suministra una nueva dignidad a la persona y, a la vez, confirma la comunidad de los celebrantes como una comunidad de compromiso mutuo de solidaridad. La actitud correspondiente es la santidad – ¡según el viejo ideal metodista! – vivida como solidaridad. Las causantes de las experiencias negativas y de crisis se nombran de diferentes maneras, designando condiciones sociales específicas según el discurso habitual de clase o bien connotando fuerzas demoníacas que se pueden exorcizar con la fuerza del Espíritu. Estamos bastante seguros que en la gran mayoría de estas iglesias el discurso y las prácticas no son racionalistas (de tipo protestante histórico, p.e.), pero sí poseen una racionalidad bien

ndaptada a las demandas prácticas y psíquicas de una vida en condiciones de precariedad – haciendo que el Espíritu descienda en la realidad cotidiana.

Con el presente aporte hemos tratado de enfocar las relaciones entre posiciones sociales y disposiciones religiosas del pentecostalismo latinoamericano a partir de un abordaje teórico que se basa en la sociología de Pierre Bourdieu. La limitación a este aspecto de la práctica pentecostal nos ha permitido ver que existen relaciones íntimas entre clases sociales y creencias religiosas en el pentecostalismo, explicando así algunos aspectos de su diversidad y – al mismo tiempo – su éxito, sin pretender por supuesto presentar una “radiografía actual” del pentecostalismo latinoamericano o algo similar. A esta limitación de enfoque se añade la limitación de que los modelos en el último apartado del artículo son hipotéticos. Hipótesis pueden ser buenas. Después de discutir las en Santiago de Chile, ahora habría de trabajarse con ellas para llegar a un conocimiento sociológico certero.

In: Daniel Chiquete et al. (ed.): Voces del pentecostalismo latinoamericano (III): Teología, Historia, Identidad. Concepción, Chile: EMW/CETELA, 2009, p. 45-72. (Generating religious meaning - observations about Pentecostal diversity in Latin America)

Voces del Pentecostalismo
Latinoamericano III
Identidad, teología, historia

Red Latinoamericana de
Estudios Pentecostales
RELEP

ISBN: 978-956-8052-05-8

Diagramación
Sergio Sazo Vallejos
Luis Orellana Urtubia

Editores
Daniel Chiquete
Luis Orellana

Impresión

Trama Impresores S. A.
Avda. Colón 7845
Fono: 41-2435151
Hualpén - Chile

Contenido

Presentación (Carmelo Álvarez)	9
Prólogo (Consejo editorial)	11
Capítulo 1	
Perspectiva histórica	15
Ensayo 1: Juan Sepúlveda (Chile)	
Valparaíso, cuna del pentecostalismo chileno	
Introducción	17
1. Protagonismo de Valparaíso en el avivamiento pentecostal chileno	17
2. El escalamiento del conflicto y la cuestión de la fecha del nacimiento del pentecostalismo chileno	19
	36
Capítulo 2	
Perspectiva sociológica	43
Ensayo 2: Heinrich Schäfer (Alemania)	
La generación del sentido religioso – observaciones acerca de la diversidad pentecostal en América Latina	
1. Inserción pentecostal y rupturas históricas	45
2. Ubicando los pentecostalismos – el espacio social de los estilos religiosos	48
3. Generación de sentido religioso – los 80 en Guatemala	50
4. Transformaciones socioreligiosas	56
5. Generación del sentido religioso – hipótesis para el presente	61
	65
Ensayo 3: Miguel Ángel Mansilla (Chile)	
Cuando el Diablo anda suelto: Las representaciones del mal en el pentecostalismo chileno, 1909- 1938	
Introducción	73
1. El Diablo como el Otro	73
2. El Diablo en Chile	75
3. El Diablo en el pentecostalismo chileno	79
4. La ilusión de la omnipotencia del mal	80
Conclusión	95
	96

Ensayo 4: Nury Concha (Chile)	
«Libertad entre los cautivos»: Aproximación al proceso de construcción de la identidad carcelaria pentecostal en el Complejo de Cumplimiento Penitenciario en Alto Hospicio	99
Introducción	99
1. Vida Intra-muros	102
2. APAC: Amando al Preso, Amando a Cristo	106
3. La Iglesia Interna	110
Conclusión	115
Capítulo 3	
Perspectiva bíblico-teológica	119
Ensayo 5: Byron Mazariegos (Guatemala)	
La teología medular del pentecostalismo latinoamericano	121
Introducción	121
1. Presupuestos hermenéuticos de la teología Pentecostal	122
2. El carácter carismático de la pneumatología lucana	126
3. Acercamiento exegético-teológico a los fundamentos pentecostales	131
4. ¿Es pertinente el don de lenguas para la iglesia pentecostal de hoy?	139
Ensayo 6: José A. Watanabe (Perú)	
Pensamiento pentecostal: Un acercamiento a la cosmovisión pentecostal	143
A modo de introducción	143
1. Marco teórico	145
2. El proceso de aculturación de la cosmovisión pentecostal	149
3. Un ejemplo de construcción de la cosmovisión pentecostal laica peruana con respecto a la acción social	152
4. Construcción de la cosmovisión pentecostal (aplicación de la semiótica)	154
Conclusión	156
Ensayo 7: Wilma Wells Davies (Irlanda del Norte)	
La naturaleza de la conversión pentecostal en la Argentina: Implicaciones misiológicas	157
Introducción	157
1. Un modelo de la conversión evangélica: escuchar a los teólogos locales	158

2. Implicaciones para el evangelismo	160
3. Evangelismo como solución de los problemas diarios	163
4. Evangelismo como enfrentamiento con el mal	164
5. Implicaciones para la conversión personal	166
6. Implicaciones para el crecimiento de la iglesia en Argentina	172
7. Implicaciones para el cristianismo global	175
Conclusión	178
Capítulo 4	
Perspectiva de género	181
Ensayo 8: Cecilia Castillo Nanjarí (Chile)	
Imágenes y espiritualidad de las mujeres en el pentecostalismo chileno	183
Introducción	183
1. Imágenes y espiritualidad de las mujeres	184
2. La mujer pentecostal es el pilar de su iglesia: otra posibilidad de interpretación	187
3. Actitud machista e interpretación literal de la Biblia: posible explicación de la marginación de las mujeres en el culto pentecostal	188
4. Émile Durkheim: creencias religiosas caracterizadas por sagrado / profano	191
5. Profundización de las sospechas	196
Capítulo 5	
Perspectiva testimonial	199
Ensayo 9: Jairo Cruz (Colombia)	
Resignificando la comunidad pentecostal: Un comentario	201
Ensayo 10: Verónica Pérez (Nicaragua / Guatemala)	
Experiencias locales – Pentecostales que aportan al desarrollo en Guatemala	207
Introducción	207
1. Dando voz a los sujetos invisibilizados	210
2. Superación de los desafíos y las limitaciones	212
3. Las mujeres: Claves para el desarrollo pentecostal y social	215
4. Nuestra religiosidad pentecostal	217
Conclusión	219