

DE LOS PROTESTANTISMOS HISTÓRICOS A LOS PENTECOSTALISMOS LATINO- AMERICANOS: ANÁLISIS DE UNA MUTACIÓN RELIGIOSA.¹

* Historiador. Universidad
de Marc Bloch -
Estrasburgo. Correo
electrónico: bastian@umb.
u.strasbg.fr.

Jean Pierre Bastian*

La sociología de las minorías religiosas tiene que tomar en cuenta la profunda transformación del campo religioso latinoamericano por los movimientos de tipo pentecostal. Cabe distinguirlos de los protestantismos históricos. Estos tomaron raíz desde la segunda mitad del siglo XIX e interesaron a minorías liberales quienes trataban de combatir el monopolio de la iglesia católica y los regímenes oligárquicos. En cambio, los pentecostalismos son una mutación religiosa del protestantismo que tomó en tierras latinoamericana las características de una religión popular fundada en la emoción. Esta religión popular reestructura en términos de sobrevivencia el universo simbólico de los pobres.

Palabras claves: sociología de la religion-minorías religiosas-emoción.

The sociology of religious minorities in Latin America has to study the deep change of the religious field through the expansion of Pentecostal churches. It's necessary to distinguish them from their protestant inheritance. The early Protestantism of the second half of the XIX the century found ground among liberal minorities which looked for a religious and a political change against the catholic church and the oligarchical powers. Today, the Pentecostal movements are a religious mutation of Protestantism which took the shape of a popular religion of an emotional type which helps the poor to reshape their symbolic references.

Key words: sociology of religion- religious minorities-emotion.

Los protestantismos tienen una larga trayectoria en la región latinoamericana y sin duda alguna, su desarrollo y su crecimiento exponencial en estos últimos treinta o cuarenta años ha llamado la atención de los científicos sociales con estudios generalmente enfocados a ciertas expresiones religiosas pentecostales. No faltan algunas monografías en torno a movimientos específicos en ciertos países privilegiados al respecto, en particular Brasil y la Iglesia Universal del Reino de Dios, por ejemplo.

Este artículo tiene la virtud de referirse a los fenómenos actuales pero a través del análisis de la larga duración y del lazo entre los protestantismos de ayer y los pentecostalismos de hoy. Creo que esta perspectiva histórica en general no está presente en los estudios sociológicos que se dedican al estudio de los pentecostalismos y es muy necesario mantener el enlace entre las formas originarias de disidencias religiosas protestantes que se desarrollaron en la región con las expresiones actuales de los pentecostalismos. Eso para entender mejor qué tipo de cambio y qué tipo de mutación religiosa está desarrollándose en la región. De hecho, en torno al acercamiento de larga duración del fenómeno religioso disidente de protestantes en la región latinoamericana, mis estudios han sido pioneros en gran parte porque me interesé por el desarrollo del protestantismo antes y durante la revolución mexicana de 1910, para explicar la influencia que tuvieron esas minorías religiosas activas en la ruptura que desencadenó el movimiento revolucionario mexicano.

Eso me llevó a tomar en cuenta el protestantismo como un fenómeno social que había que estudiar en relación con el contexto social, económico y político que permitió su inserción en la región latinoamericana. Esos estudios han sido necesarios para interrogar la significación de la ruptura del campo religioso que implicó esta irrupción de un nuevo movimiento religioso en la región. Además, estudiar este fenómeno en la larga duración ha permitido salir de una visión hagiográfica de estos movimientos, para entenderlos contextualmente. Me di cuenta que el protestantismo existe, no sólo como fenómeno socio-religioso sino también como interrogación y como cuestión central en la perspectiva de entender el desarrollo de la modernidad en la región latinoamericana.

Historicamente, es un movimiento que pone en tela de juicio los mecanismos de poder y de legitimación ligados a la sociedad colonial en América Latina. Por eso, abordar estos movimientos en la larga duración es entenderlos como constitutivos de la historia de América Latina. Han estado presentes mas bien como interrogación desde el periodo colonial, y esto en particular porque la sociedad colonial latinoamericana se construyó en enlace con el movimiento de contrarreforma católica. Esto explica porqué el protestantismo aunque presente a través de libros y de corsarios ha sido reprimido desde el inicio de la Colonia, en particular a través de la Inquisición. Por lo tanto fue sólo a partir del siglo XIX y el comienzo de las independencias que empezó a dibujarse la posibilidad de otorgar una cierta tolerancia religiosa para los extranjeros radicados en la región. Eso dio lugar a la aparición de algunas manifestaciones religiosas

protestantes que quedaron restringidas a las poblaciones de comerciantes y de artesanos o de técnicos que vinieron con las compañías norteamericanas, inglesas o alemanas.

La perspectiva de larga duración tiene que incluir esta protohistoria de los movimientos religiosos disidentes. Sin embargo, la historia de estos movimientos empieza fundamentalmente con la ruptura liberal de la mitad del siglo XIX. Voy a desarrollar entonces este artículo en torno a dos elementos centrales para entender la perspectiva de larga duración. La primera tratará del lazo entre protestantismo, lo que llamamos los protestantismos históricos, y el liberalismo decimonónico y la segunda parte se centrará en la transformación de estos protestantismos y a la vez en la transformación del mundo religioso latinoamericano con la expansión fenomenal de los movimientos pentecostales; esto nos llevará directamente a la situación actual de pluralismo y de diversificación religiosa en cada país y en toda la región latinoamericana.

Para abordar la expansión de los movimientos protestantes históricos desde el periodo de las reformas liberales, tienen que tomarse en cuenta cinco puntos centrales.

El primer punto tocará el lazo con la reforma liberal, el segundo punto intentará examinar la expansión y la geografía de estos movimientos durante los regímenes oligárquicos y conservadores. El tercer punto girará en torno a la pedagogía liberal de aquellos movimientos. El cuarto punto intentará comprender su participación en las luchas revolucionarias antioligárquicas y un quinto punto abarcará la situación de estos movimientos a partir de los años treinta hasta la mutación religiosa de los años cincuenta del siglo XX.

El primer aspecto esencial es entender que, si bien estos movimientos vinieron desde afuera de América Latina con influencia de las misiones norteamericanas, fue la irrupción del liberalismo y el triunfo del liberalismo radical en toda la región latinoamericana lo que permitió precisamente su expansión y difusión. Estas reformas liberales fueron claves para desarrollar en toda la región nuevas constituciones que otorgaron entre otras cosas la libertad de culto y permitieron otras medidas como la laicización y secularización del registro civil, la secularización de los cementerios, la separación de la iglesia y el estado, y en algunos países como México fueron incluso hasta la ruptura con los lazos diplomáticos con el Vaticano. Esta radicalización anticatólica fue un elemento central para que algunas minorías liberales tomaran iniciativas

para desarrollar nuevas asociaciones, en particular nuevas logias masónicas, pero también otras asociaciones religiosas como los movimientos espiritistas y protestantes.

Por lo tanto es en el marco del conflicto constitutivo de la modernidad latinoamericana que se tiene que entender la emergencia de las asociaciones religiosas protestantes y su sentido. Lejos de ser solo o principalmente la consecuencia de una iniciativa de expansión misionera norteamericana, podemos decir que las sociedades protestantes estaban ligadas al desarrollo de la cultura política del liberalismo radical latinoamericano, y a la efervescencia asociativa que los mismos liberales intentaron propiciar dentro de la sociedad civil con el fin de ir creándose una base de poder. La historiografía latinoamericanista ha empezado a interesarse en estas asociaciones no sólo religiosas sino también políticas. Pienso en las sociedades democráticas en Colombia, entre 1850 y 1854, las sociedades de la igualdad en Chile, también alrededor de los años cincuenta, o las sociedades llamadas de reforma en México. Estas formas asociativas nuevas participaron de una dinámica de la sociedad civil que intentó crear un nuevo espíritu, un espíritu de asociación que se oponía al espíritu corporativo y colonial, que concebía la sociedad como una estructura vertical y patrimonial. Estas nuevas sociedades fueron percibidas por los liberales como una manera de ir quebrando el eje religioso y cultural de las sociedades coloniales y eso en particular porque los intentos de cismas católicos abortaron⁽²⁾. Los liberales radicalizados vieron en los protestantismos históricos una de las pocas posibilidades de ir combatiendo la iglesia católica sobre el propio terreno religioso. Por lo tanto no fue un accidente el hecho de que poco a poco en los años sesenta y setenta del siglo XIX se hayan estructurado movimientos religiosos disidentes y protestantes que rápidamente, aunque al inicio fruto de las iniciativas liberales, se vincularon con las sociedades misioneras protestantes norteamericanas. Eso es el punto determinante para explicar el contexto en el que surgieron los movimientos protestantes históricos desde adentro de las minorías liberales radicalizadas de la mitad del siglo XIX.

(2) Los hubo en varios países, en particular en México.

Ahora bien, la expansión de las comunidades religiosas protestantes fue realmente rápida a partir del final de los años 1870, pero se dio ya no en el contexto del liberalismo radical sino en el contexto de los regímenes oligárquicos liberales o en el contexto de los regímenes conservadores o neoconservadores que por doquier tomaron el poder. Aquí hay que tomar en

cuenta un elemento clave que es el hecho de que la iglesia católica reaccionó al radicalismo de mediados de siglo con una política religiosa de alianza con los regímenes liberales oligárquicos y por supuesto, de enlace estrecho con los regímenes conservadores. En este contexto, el protestantismo siguió una expansión geográfica que fue la de la geografía de las minorías liberales que se oponían a los regímenes oligárquicos liberales y por supuesto a los conservadores. Al contrario de los liberales llamados “de conveniencia”, estas minorías liberales se opusieron en particular a las políticas de conciliación, como se las llamó, con un catolicismo que de hecho se articuló a la Encíclica *Quanta Cura* y al *Syllabus* de 1864 de Pío IX que denunciaba los movimientos liberales y las disidencias religiosas. Este mismo catolicismo, que había sido más bien defensivo, pasó a la ofensiva con la encíclica *Rerum Novarum* de 1891 del Papa León XIII. Durante este período el catolicismo intentó reconquistar los espacios que había perdido en la sociedad civil a través de la creación de redes nuevas de escuelas católicas, de una prensa católica, de alianzas políticas que pasaron por la creación de movimientos católicos y por supuesto, a través de los concordatos que el Vaticano mismo pudo concretar con los diferentes regímenes políticos en la región.

Por lo tanto, es en este contexto político oligárquico y neoconservador, de reconquista católica, que hay que ubicar la expansión de las sociedades protestantes. Dentro de este contexto, y esto es el tercer punto, los espacios abiertos fueron espacios de radicalización religiosa pero a la vez política. Aunque su importancia numérica fue realmente reducida no hay que menospreciar el espacio y el laboratorio que ellas propiciaron para una minorías liberales. De hecho, para medir su importancia no debemos tomar en cuenta el factor numérico sino el factor asociativo y de diseminación de los núcleos asociativos en los diferentes países de América Latina, siguiendo esta geografía liberal radicalizada. En esta geografía, las sociedades protestantes históricas, al igual que las logias masónicas y los movimientos espiritistas por ejemplo, sirvieron como laboratorios donde se inculcaron nuevos valores que estaban en ruptura con los de la sociedad tradicional. Fueron laboratorios donde se fue creando el individuo ciudadano de la modernidad liberal y democrática. En aquellas sociedades se propiciaban elecciones de mesas directivas y en general se desarrollaron organizaciones de tipo parlamentario con sínodos, con consejos y con formas de dirección que permitían ensayar formas democráticas de control social.

Eso pasó también a través de las escuelas, primarias y secundarias, preparatorias o técnicas, que aquellas sociedades fueron desarrollando y que dirigieron a los jóvenes venidos de estas minorías liberales a nivel rural y urbano. Propiciaron para estos jóvenes el acceso y el fortalecimiento de una cultura política liberal radicalizada, anticatólica y antioligárquica. Eso pasó a través de ceremonias cívicas en donde recordaron las hazañas de los héroes liberales de mitad del siglo XIX, del tipo Juárez para México, pero también con las grandes fiestas cívicas que los liberales solían celebrar como en México el aniversario de la constitución de 1857 en el mes de febrero o la independencia, el 15 de septiembre. Eso permitió ir rescatando la memoria de las grandes figuras liberales y desarrollar un discurso antioligárquico y anticatólico, que favoreció precisamente esta cultura política. Estas asociaciones fueron momentos y espacios privilegiados para ir creando redes sociales que en cada país sirvieron como crisol y como fermento para propiciar los cambios sociales y políticos que luego tomaron cuerpo a partir del inicio de las primeras décadas del siglo XX en la región.

El cuarto punto que me parece importante es que estas sociedades protestantes, portadoras de una cultura liberal radical, sirvieron como base para desarrollar una participación social y política en la región. Participaron activamente en las luchas antioligárquicas en varios países aunque el ejemplo excepcional es el contexto mexicano, pues como lo he demostrado en mi obra *Los disidentes* (1989), estas sociedades protestantes fueron claves en la ruptura revolucionaria, y sus dirigentes y socios fueron en algunos casos los dirigentes políticos de los movimientos revolucionarios, pienso en el caso de Pascual Orozco en el noroeste de México y del general Gutiérrez en la zona sureste de Tabasco.

Esto se reprodujo de una manera u otra en otros contextos. En el Perú el colegio anglo peruano de la ciudad de Lima fue el lugar donde ejerció Víctor Haya de la Torre, el fundador de la Alianza Revolucionaria Popular Americana, APRA. Este colegio protestante sirvió de crisol en donde jóvenes intelectuales se fueron enlazando en momentos previos a la lucha política en torno a Haya de la Torre, aunque este movimiento, a diferencia del mexicano, nunca triunfó. Esto ocurrió también en Cuba, en donde las sociedades protestantes estuvieron estrechamente ligadas al movimiento independentista de 1898, aunque con una participación en la sociedad cubana desde los años de 1870. Podríamos desarrollar esto en otros países como Brasil o Argentina e incluso Colombia,

pero lo importante es subrayar que estas sociedades protestantes significaron un espacio privilegiado para este tipo de actuación en torno al cambio social y político liberal radicalizado.

El quinto punto tiene que ver con qué ocurrió con estos movimientos a partir de los años 1930 y en adelante. Estos movimientos en algunos países perdieron su importancia política, en parte porque en algunos países triunfaron las revoluciones y por lo tanto otros actores entraron en la vanguardia y aquellos se marginaron. En otros países vivieron una persecución y una represión realmente ejemplar. Fue el caso de Colombia después del “bogotazo” de 1948, durante el régimen de Laureano Gómez, donde la persecución a las minorías liberales, que produjeron unos 85.000 muertos como se sabe, ocasionaron también cierto número de muertos entre los protestantes. Estos quedaron francamente reducidos en aquel momento a causa de una asidua represión hacia las escuelas, los templos y la prensa.

En otros países de América Latina se mezcló anti-radicalismo y anti-protestantismo, de tal modo que al final de los años 1940 y 1950 este movimiento religioso solía ser denunciado como vanguardia del imperialismo norteamericano, a pesar de un pasado que, repito, fue totalmente distinto. Podemos decir que en los años cincuenta los protestantismos históricos eran un fenómeno religioso anecdótico, extremadamente marginal pues ni siquiera representaba el 1% de la población en la región. Sobrevivían dentro de un contexto en donde los actores que habían sido necesarios para su expansión habían en gran parte desaparecido. El liberalismo en particular estaba siendo transformado por nuevas perspectivas ideológicas, al lado del marxismo y de los movimientos revolucionarios de los años sesenta, que hicieron que el protestantismo no viviera un segundo periodo de enlace con aquellas ideologías nuevas que de hecho eran no solamente anti-católicas sino también antirreligiosas y anticlericales. Por lo tanto en los años 1950, el protestantismo en América Latina parecía sin futuro, condenado a la marginalidad y a la oscuridad a pesar de su intensa participación en los intentos democráticos anteriores. Nadie se imaginaba lo que iba ocurrir con la expansión exponencial de los pentecostalismos.

Eso nos lleva a abordar la segunda parte de este artículo, en torno al movimiento religioso que rápidamente estuvo sustituyendo a los protestantismos históricos, hablo de los pentecostalismos. Estos empezaron a alcanzar cierta visibilidad durante los años de 1950, pero habían surgido al inicio del siglo XX. El movimiento pentecostal irrumpió en 1906 en los suburbios de la

ciudad de Los Ángeles, en una calle llamada Asuza Street como una primera manifestación de una expresión religiosa protestante efervescente en torno a las manifestaciones entusiastas de fieles de origen popular sacudidos por lo que llamaban el “poder del Espíritu Santo”. El movimiento rápidamente se expandió en el resto de los Estados Unidos pero también hacia América Latina con una primera expresión en Chile, en el puerto de Valparaíso, donde dentro de una sociedad metodista surgió una tendencia pentecostal en 1910. Rápidamente unas expresiones de este pentecostalismo se manifestaron desde 1914 en el nordeste de Brasil y en el noroeste de México y así poco a poco surgieron otros estallidos pentecostales en toda la región latinoamericana. Sin embargo fue un movimiento que pasó completamente desapercibido hasta los años cincuenta, quedando restringido a unas poblaciones marginadas y analfabetas, entre sectores sociales oprimidos y marginados, ignorados por las elites sociales y las vanguardias ideológicas liberales y protestantes. En este sentido, la observación realizada por un periódico chileno en torno al fenómeno de Valparaíso, donde encontraban que era un movimiento de indígenas, tipificaba la percepción que los liberales se hacían del pentecostalismo en sus inicios.

Este movimiento ignorado, despreciado incluso por los protestantismos históricos hasta los años sesenta, empezó a partir de los años veintes una difusión y una expansión que de hecho hoy día ha cambiado las relaciones de fuerzas en el campo religioso latinoamericano. La difusión y expansión se aceleró con los años de 1950 en la medida en que las poblaciones y las sociedades latinoamericanas vivieron cambios drásticos a partir de entonces, con las migraciones masivas de campesinos hacia lo que iban a ser las grandes metrópolis de los distintos países de la región. Estos campesinos llegados a las ciudades vivieron lo que se llama un estado de anomia, de pérdida de valores, perdiendo su mundo tradicional y llegando hacia un contexto donde predominaba la racionalidad del trabajo y una sociedad “moderna” que sacudía las formas de comprensión que estos migrantes tenían de sí mismos. Por lo tanto, los pentecostalismos como formas asociativas nuevas, centradas en la oralidad, en la emoción, en la creencia cristiana en el espíritu santo y en fenómenos de tipo glosolálico, de hablar en lenguas extrañas, experiencias ligadas también a las viejas tradiciones de taumaturgia y en el exorcismo, fueron movimientos que de hecho interesaron a los campesinos migrantes hacia las grandes urbes. Aquellos encontraron en el pentecostalismo un espacio de reestructuración comunitaria y una manera de reformular sus tradiciones dentro

de un marco y un contexto urbano nuevo. Este pentecostalismo si bien era de origen norteamericano, se manifestó como un movimiento esencialmente endógeno y latinoamericano, a través de las tres prácticas que fueron centrales en su modo de expresión religiosa: la glosolalia (el habla en lenguas extrañas), la taumatúrgia (las prácticas de sanidad) y el exorcismo (el combate contra los demonios), como prácticas religiosas que de hecho no eran propiamente pentecostales sino que existían en la religiosidad popular latinoamericana.

El primer punto que podemos subrayar, con la gran y rápida expansión de esta ola religiosa, es una latinización de estos movimientos en medio de un contexto de competencia generalizada de las sociedades religiosas en la región. Una lógica de mercado se impuso sobre la lógica anterior que era una lógica de articulación de los actores religiosos disidentes con la tradición liberal radical. Esta lógica de mercado fue impuesta por las mismas condiciones internacionales de expansión de lo religioso, a través de redes internacionales que hicieron que a partir de los años de 1950 América Latina fuera receptora de movimientos religiosos de distintas índoles, religiones orientales en particular, pero también movimientos esotéricos y movimientos místicos que venían desde Europa y los Estados Unidos, y a la misma vez, fuera productora de expresiones religiosas endógenas que se fueron vislumbrando, en particular con nuevos mesianismos de todo tipo.

Dentro de este contexto podemos decir que los pentecostalismos han desarrollado una hibridez que se señala por la yuxtaposición de varios registros de creencias, formas de comunicación y de transmisión de recursos que pueden ser a la vez muy arcaicos, como los que he señalado, y a la vez extremadamente modernos, en particular con la apropiación de los medios modernos de comunicación, pienso en la televisión y en la radio, que de hecho fueron elementos privilegiados para la comunicación de una expresión religiosa efervescente que, repito, es de tradición oral y que pone el acento sobre la emoción.

Podríamos decir que en esta hibridez se está jugando no sólo la adaptación al mercado latinoamericano sino también la creación de productos originales, híbridos, que los pentecostalismos han ofrecido en toda la región. Eso se nota en particular a partir de la producción musical con la himnología, que de hecho hasta los años setenta era de origen anglosajona, y que a partir de entonces se transformó en cantos directamente inspirados por las tradiciones musicales populares endógenas. Hoy día, vemos por doquier desarrollar lo que estos

movimientos llaman “Ministerios de alabanza” que adoptan la música local, en particular la samba u otros géneros tropicales como la salsa, etc. Incluso se ha llamado con algún tipo de anglicismo “salsa-gospel” o “samba-gospel” este tipo de expresiones musicales.

Lo importante es que los pentecostalismos fueron articulándose a la cultura popular, y de hecho, podemos decir que se han manifestado como religiones populares latinoamericanas, lo que no habían sido los protestantismos anteriores, históricos, que habían sido reducidos a los actores liberales radicales, a sectores medios y no a los sectores populares. Eso nos lleva entonces a interrogar lo que ha pasado en el campo religioso latinoamericano a partir de la expansión fenomenal de los pentecostalismos, que hoy día reclutan entre el 10% y el 15% de la población de toda la región, con algunos países donde la participación y la presencia pentecostal es mayor, pienso en Brasil, Guatemala o Chile. Podemos decir que son países donde el pentecostalismo ha crecido de manera exponencial y supera el 20% de la población.

Este fenómeno realmente notorio en toda la región latinoamericana implica una mutación acelerada del campo religioso. Por cierto, la iglesia católica romana sigue siendo hegemónica en toda la región pero en ciertos espacios regionales está perdiendo su hegemonía. Esto se nota en algunos contextos específicos a nivel regional, pienso en Chiapas, para México por ejemplo, pero pienso también en ciertas poblaciones de Guatemala como la ciudad de Almolongo, cerca de la ciudad de Quetzaltenango, donde más del 70% de la población se ha vuelto pentecostal. En algunas poblaciones al sur de Chile, unos fenómenos similares ocurren y en ciertas regiones del Brasil, en particular en la Amazonía, en donde el pentecostalismo se vuelve un movimiento mayoritario, aunque fragmentado por supuesto en multitud de grupos distintos. Las cifras son difíciles de averiguar; en ocasiones, tenemos algunas estadísticas nacionales confiables, pero basta tomar en cuenta la visibilidad social del fenómeno pentecostal para notar su importancia. Por doquier se manifiesta a través de templos y aún a través de catedrales y de grandes manifestaciones públicas que se llevan a cabo con la toma de las calles o con concentraciones religiosas en estadios y centros deportivos.

Quisiera centrarme sobre el tema de hoy que es el estudio de la dinámica en la larga duración del desarrollo de estas disidencias religiosas protestantes y diría yo que una de las primeras consecuencias metodológicas de la expansión y de la evolución del campo religioso pentecostal es la imposibilidad de

ir estudiando los protestantismos solamente en sí y para sí, y menos de pensar poder explicar las mutaciones del campo religioso latinoamericano actual limitándose a los movimientos protestantes y pentecostales. Los estudios comparativos tienen que permitir abordar, dentro del análisis del campo religioso, precisamente lo que está pasando, en aras de evitar todo reduccionismo o toda sobrevaloración de unos fenómenos sobre otros.

Podemos y debemos, a mi modo de ver, examinar estos fenómenos religiosos contemporáneos remitiéndonos a los análisis que desarrollaron en los años sesentas y setentas unos sociólogos europeo y norteamericano, Christian Lalive d'Epinay y Emilio Willems, quienes fueron pioneros en el estudio de estos fenómenos pentecostales. Por supuesto con sus límites. La obra de Lalive d'Epinay se restringió a la región argentina y chilena, y esta región queda un tanto atípica frente al contexto étnico de países como Guatemala o Bolivia o México, al ser países con poca población indígena y negra. No obstante, Lalive d'Epinay ha elaborado una tipología que sigue siendo operativa para intentar clasificar el largo espectro de movimientos religiosos, protestantes y pentecostales, dentro del continuum sociológico-tipológico "de la secta hacia la iglesia"; creo que eso es un aporte. Además, Lalive d'Epinay ha bien percibido, al contrario de Emilio Willems, el proceso de aculturación de los protestantismos y de los pentecostalismos de origen norteamericano hacia los valores de la religión y de la cultura popular latinoamericanas.

En el marco de una teoría de la crisis económica y social, y de la correspondiente anomia, Lalive d'Epinay (1968 y 1975) ha entendido las sociedades de tipo pentecostal como "contra-sociedades", dentro de las cuales se reestructuraba lo que él ha llamado "el modelo de la hacienda". Dentro de las sociedades religiosas disidentes, el pastor está jugando el rol del patrón, estableciendo relaciones de clientelismo con sus fieles sobre un modelo de gestión de lo religioso de tipo fundamentalmente autoritario, y podíamos decir, patrimonial. Los protestantismos pentecostales constituyeron entonces, desde los años sesentas, la mayoría de las expresiones protestantes en la región, y Lalive d'Epinay ha subrayado entonces la tendencia masiva de aquellos hacia la aculturación corporativista. Sin embargo, creo que no situó bien la ruptura que esto implicaba con los modelos protestantes anteriores, y no logró tampoco interrogar el uso del término protestantismo para precisamente pintar lo que eran estos movimientos religiosos latinoamericanos, fundamentalmente sincréticos.

Lalive d'Epinau aborda sin embargo los pentecostalismos en el sentido de la continuidad y de la reelaboración de una cultura religiosa popular y se pregunta si precisamente estos protestantismos no tienen que ser interpretados como una reforma del catolicismo popular mas que como una renovación interna del protestantismo. Mientras Willems (1967) intentaba explicar el crecimiento de los pentecostalismos a través de la urbanización y de la racionalización, Lalive d'Epinau constataba la implantación tanto rural como urbana de estos pentecostalismos y por tanto los ha ubicado en la lógica de la adaptación a las mentalidades populares en América Latina. El análisis pertinente de la relación del pentecostalismo con lo político fue definida por Lalive d'Epinau como un tipo de atestación pasiva de la realidad social y política. De ahí el título de su primer obra "El refugio de las masas". Esta cuestión merece retomarse hoy en día, pero podemos adelantar que las preguntas que él levantó y las conclusiones a las cuales llegó son fundamentales para discutir el rol y el papel de los pentecostalismos hoy día en América Latina.

No obstante, desde mi punto de vista, la expansión de las sociedades pentecostales no corresponde ni a una reforma del catolicismo popular ni a una renovación del protestantismo. Se trata más bien de una transformación de la religión popular en el sentido de un parche y de una aculturación de los protestantismos a los valores y a las prácticas de la cultura católica popular. A lo largo de los años setentas, mientras el tema de la religión popular estaba de moda entre los sociólogos, varios investigadores subrayaron la autonomía de las prácticas religiosas populares frente a los controles jerárquicos, en el sentido de lo que podemos llamar una yuxtaposición de prácticas articuladas pero no integradas. Es muy probable que tanto una evolución centralizadora y vertical del catolicismo en el marco de lo que se ha llamado "la romanización" del catolicismo latinoamericano como la desestructuración de las relaciones tradicionales de producción en los contextos rurales, así como las migraciones que esto provocó, hallan favorecido ensayos de reelaboración simbólica autónoma por parte de sectores subalternos de las sociedades latinoamericanas.

En esta perspectiva, una hipótesis lanzada en 1965 por el historiador francés Pierre Chaunu puede parecer fecunda para saber efectivamente lo que está ocurriendo con el pentecostalismo en relación con los protestantismos históricos y el resto de la sociedad. Observa atinadamente Chaunu que los protestantismos populares serían más bien unos verdaderos catolicismos

populares de substitución ocupando en cierto sentido un vacío. Tal como lo escribía él, este protestantismo radical sin exigencias dogmáticas, enteramente orientado hacia la inspiración, enteramente dado al instante emocional de la teofanía, ¿no sería al fin de cuentas más cercano al catolicismo sin sacerdote de una parte de las masas, que al protestantismo histórico, a su concientización liberal y a su vanguardia ideológica?

Varias monografías han mostrado la plausibilidad de la hipótesis, en particular los estudios en los contextos indígenas realizados por distintos antropólogos en América Latina, en particular los sobre los Tobas del Chaco argentino de Elmer Miller (1979) o de Pablo G. Wright (1983 y 1988) por ejemplo. Ambos han mostrado la continuidad entre el chamanismo Toba y el pentecostalismo de los líderes indígenas, o los trabajos de Luis Samandú (1988 y 1991) dentro del contexto centroamericano, donde él ha demostrado que las creencias pentecostales hacen posible la libre expresión del mundo religioso popular habitado por demonios, espíritus, revelaciones y curas divinas. De tal manera que los creyentes reconocen en el pentecostalismo su religión, con profundas raíces en la cultura popular, desde luego despreciada como superstición por las clases educadas en la región. Esta articulación con formas populares de religiosidad, ya no es sólo específica de los pentecostalismos a partir de los años sesenta y setenta, sino que es también lo que pasó con algunas iglesias protestantes históricas que se han pentecostalizado en sus prácticas religiosas y han logrado una cierta proyección numérica, especialmente en los medios rurales e indígenas. Pienso en la iglesia nacional presbiteriana en México por ejemplo, o en algunas iglesias históricas metodistas en Brasil. Esta permanencia de la cultura religiosa y social popular en el protestantismo latinoamericano ha sido también muy bien observada en los años setentas por el antropólogo francés Roger Bastide (1973), en torno de Puerto Rico, por ejemplo, cuando subrayaba que lo que más le llamaba la atención como antropólogo era el proceso de aculturación del protestantismo puertorriqueño a la cultura católica de masa. Observaba que los seminaristas protestantes llevaban cadenas con cruces o medallas de santos, los hombres y las mujeres se separaban en dos grupos opuestos en los templos, las fiestas servían de pretextos para desarrollar el espíritu comunitario y eran más importantes que los estudios bíblicos. El caudillismo hispánico se mantenía a través de los conflictos entre las diferentes iglesias, reinterpretadas solamente en diferencias de dogmas o de referencias litúrgicas, y encontraba allí formas de liderazgo que remitían a las formas tradicionales de liderazgo autoritario.

La asimilación entonces de estos protestantismos por la cultura religiosa y política de los milenarismos y los mesianismos, permite que los percibamos hoy día más bien en continuidad que en ruptura con el universo cultural y religioso latinoamericano. Es por eso que es posible preguntarse si es preciso hablar aún de protestantismos como tales, y si no se trata más bien de nuevos movimientos religiosos, sincréticos, que se inscriben en una estrategia de eficacia simbólica de resistencia y de sobrevivencia por parte de los sectores subalternos de la población, con un tipo de religiosidad que es más similar a un parche que a una tradición ligada a la reforma protestante del siglo XVI por ejemplo.

De hecho, desde unos cuantos años, los investigadores han resaltado el crecimiento exponencial de estos pentecostalismos dentro de las sociedades rurales, donde los conflictos políticos de origen agrario son violentos. Varios estudios han revelado el poder caciquil creciente de parte de elites indígenas o mestizas tradicionales, y es en este contexto en el que otros caciques, otros líderes religiosos de tipo pentecostal se manifiestan para intentar quebrar el monolitismo de las estructuras políticas de control, verticales y autoritarias, reforzadas por el catolicismo popular, e intentando asegurar así una cierta pluralización del contexto indígena. Esto no se hace dentro del marco de una cultura política democrática sino dentro del marco de una cultura corporativa.

Sin embargo, estos actores religiosos si bien siguen pautas de control ligadas a las culturas políticas endógenas, no son portadores de movimientos reaccionarios en términos políticos sino más bien de movimientos que pueden servir hacia una cierta pluralización, una cierta puesta en competencia de los actores patrimoniales y tradicionales. De hecho, la pluralización religiosa en contexto indígena conlleva un cierto elemento democratizante pero que no se puede equiparar en nada con la cultura política del liberalismo democrático. Modos de resistencia y modos de expresión endógena son dos aspectos que podemos subrayar a través de estos movimientos pentecostales en un medio rural e indígena.

Pero también a nivel urbano y a nivel nacional vemos estos movimientos desarrollarse en el ámbito político, en particular con partidos políticos que han surgido a partir de los años ochenta, partidos políticos confesionales que han sido apropiados por líderes religiosos pentecostales y protestantes dentro de la cultura política corporativa, es decir, dentro de estrategias de elaboración del

poder enmarcados en la captación clientelista de bases cautivas o relativamente cautivas a través del intercambio de favores y del intercambio de facilidades en términos de acceso a ciertos recursos. Eso ha llevado a la emergencia incluso de líderes pentecostales a nivel nacional. Pienso en las elecciones del año 1991 en Guatemala con el triunfo del pentecostal Jorge Elías Serrano, o las del Perú en 1990, donde la elección de Alberto Fujimori ha sido en gran parte favorecida por la captación de actores religiosos protestantes, sirviendo de clientelas religiosas para asegurar un cierto triunfo momentáneo. Su segundo vicepresidente era un pastor bautista presidente de la federación evangélica del Perú.

De manera global podemos decir que estos protestantismos y pentecostalismos hoy día no son elementos portadores de una cultura religiosa y política democrática sino más bien sirven para desarrollar prácticas de tipo corporativas y prácticas de tipo clientelistas. En conclusión, podemos decir que si uno toma en cuenta la evolución global de los protestantismos latinoamericanos desde la segunda mitad del siglo XIX hasta hoy día, uno tiene que estar impactado por la mutación que han vivido a partir de los años sesenta. Globalmente, es posible afirmar que si los protestantismos del siglo XIX han surgido de la cultura del liberalismo radical, democrático y vinculado a una pedagogía de la voluntad individual, los protestantismos populares contemporáneos surgen más bien de la cultura religiosa católica popular, corporativa y caudillesca. Mientras los primeros eran una religión de lo escrito, una religión cívica y racional, los segundos son una religión de la oralidad, una religión emocional, efervescente y de tradición endógena. Mientras que los primeros eran portadores de prácticas inculcadoras de valores democráticos a través del civismo y la educación en particular, los segundos reproducen modelos caciquiles y caudillescos de control religioso y social.

El peso de los protestantismos populares como modelo en expansión es tal que los propios protestantismos históricos hoy día han roto con su herencia liberal y se han aculturado hacia los valores corporativistas, adhiriendo en ocasiones a proyectos políticos autoritarios. En este sentido el estudio de este fenómeno corresponde a una sociología de las mutaciones religiosas tal como lo había sugerido el gran antropólogo francés Roger BASTIDE. A grandes rasgos, es permitido afirmar que los protestantismos latinoamericanos, con la excepción quizás de las iglesias de trasplante europeo del sur del continente y de algunos organismos eclesiásticos provenientes de las iglesias históricas,

globalmente son sincréticos y se han latinizado. En este sentido no difieren demasiado de otros movimientos religiosos de tipo endógeno y tienen que ser analizados dentro de una perspectiva comparativa.

Podemos preguntarnos si estos protestantismos populares, caracterizados por un milenarismo y un mesianismo efervescentes, en una cultura muy diferente a la del siglo XIX, no son una reformulación de la religión popular latinoamericana. Es en el contexto de la afinidad electiva con la cultura política corporativista que tenemos que preguntarnos si estos movimientos son todavía portadores de un movimiento de reforma religiosa, intelectual y moral, o si más bien son una nueva modalidad de la cultura religiosa popular latinoamericana, dentro del sentido de la adaptación y del refuerzo de los mecanismos tradicionales de control social. En la medida en que el principio protestante ha sido eliminado de los protestantismos populares pentecostales, podemos decir que se trata menos de un fenómeno religioso protestante que de un conjunto de nuevos movimientos religiosos no católicos romanos, que se encuentran en una posición similar a la religión popular católica, relativamente autónomos frente a la iglesia católica.

En consecuencia, en lugar de seguir la hipótesis de David Stoll (1990) o incluso de David Martín (1990) según la cual América Latina se estaría volviendo protestante hoy en día, al contrario, pienso yo que los protestantismos durante este siglo y medio de desarrollo que hemos analizado se han latinoamericanizado con el pentecostalismo, al punto de asimilarse a la cultura religiosa de la región. En fin, uno puede preguntarse si la diferenciación del campo religioso latinoamericano y su atomización en decenas de sociedades religiosas en competencia va en el sentido del reforzamiento de actores sociales autónomos y del desarrollo de una sociedad civil fuerte, condición de la formación de una opinión pública autónoma y de prácticas democráticas. Creo que eso es uno de los puntos a discutir y seguramente será objeto de la discusión que se necesita llevar a cabo para interrogar críticamente esta significativa mutación religiosa que representa para la región la expansión de los movimientos religiosos pentecostales de masa.

BIBLIOGRAFÍA

- BASTIAN, Jean-Pierre, *Le protestantisme en Amérique latine, une approche socio-historique*, Genève, Labor et Fides, 1994.
- *La mutación religiosa de América Latina*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997 y 2003.
- BASTIDE, Roger, "Contributions à une sociologie des religions en Amérique Latine" In: *Archives des Sciences sociales des Religions*, N° 85, pp. 139-150. 1973.
- CHAUNU, Pierre, "Pour une sociologie du protestantisme latino-américain" in *Cahiers de Sociologie économique* (Le Havre), mai 1965, n° 12, pp. 5-18
- LALIVE D'EPINAY, Christian, *El refugio de las masas*, Santiago, Editorial del Pacífico, 1968.
- *Religion, dynamique sociale et dépendance, les mouvements protestants en Argentine et au Chili*, Paris, Mouton, 1975.
- MARTIN, David, *Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America*, Oxford, Basil Blackwell, 1990.
- MILLER, Elmer S., *Los Tobas argentinos, armonía y disonancia en la sociedad*, México, Siglo XXI, 1979.
- SAMANDU, Luis A., "El pentecostalismo en Nicaragua y sus raíces populares" En: *Pasos*, San José, Costa Rica, mai-juin N° 17, pp. 1-10. 1988.
- "Religión e identidades en América Central" En: *Cristianismo y Sociedad*, México, XXIX/3, N° 109, pp. 67-86. 1991.
- STOLL, David, *Is Latin America Turning Protestant? The Politics of Evangelical Growth in Latin America*, Berkeley, University of California Press, 1990.
- WILLEMS, Emilio, *Followers of the New Faith, Culture Change and the Rise of Protestantism in Brazil and Chile*, Nashville, Vanderbilt University Press, 1967.
- WRIGHT, Pablo G., "Presencia protestante entre los arborigenes del Chaco argentino » In: *Scripta Antropológica*, Buenos Aires, Vol. VII, pp. 73-84. 1983.
- "Tradición y aculturación en una organización socioreligiosa Toba contemporánea", En: *Cristianismo y Sociedad*, México, N° 95, pp. 71-88, 1988.

Recibido: Enero de 2006.

Publicado: Agosto de 2006.