

**Religión y exclusión/marginación*.
Pentecostalismo globalizado entre los hispanos en Newark, Nueva Jersey.**

**Religion and exclusion/marginalization
Globalized Pentecostalism Among Hispanics in Newark, N.J.**

Otto Maduro¹

Recibido el 30.01.09. Aceptado el 30.03.09

Resumen

La reciente y creciente literatura sobre el Pentecostalismo –así como una investigación sobre las iglesias de origen hispano que llevo a cabo en Newark, la ciudad más grande de Nueva Jersey-, sugieren, entre otras cosas, que se está desarrollando un fecundo encuentro entre, por un lado, los latinoamericanos obligados a la emigración a causa de su exclusión y/o marginación de los actuales procesos de globalización económica y, por el otro, la expansión global del Pentecostalismo. Parece que los nuevos inmigrantes encuentran en el Pentecostalismo un juego de “herramientas” socio-religiosas extremadamente útiles para enfrentar y vencer creativamente los obstáculos inherentes a la experiencia de la migración. Esto parece ser especialmente verdadero en el caso de individuos solos y en el de pequeños grupos que se mueven en ambientes donde se encuentran a sí mismos en una situación desafiante o de desventaja, sea ésta económica, cultural, lingüística, legal y/o educacional. En este breve ensayo, intentaré contextualizar y describir algunas de las dinámicas desencadenadas a través de tales encuentros entre inmigrantes latinoamericanos e iglesias pentecostales, especialmente como ellas ocurren en Newark (NJ), pero que parece repetirse de modo similar en diferentes lugares, contribuyendo, a menudo, tanto a ensanchar las probabilidades de una sobrevivencia creadora para los inmigrantes latinoamericanos que están bajo las lamentables dificultades de la globalización económica, como a contribuir al crecimiento mundial del Pentecostalismo.

Palabras claves: Pentecostalismo, inmigrantes, catolicismo, latinos.

Abstract

The recent, growing literature on Pentecostalism – as well as an ongoing research on Hispanic churches in which I am involved in Newark, the largest city in New Jersey – suggest, among other things, that a fertile encounter is taking place between, on the one hand, Latin Americans pushed into migration by their exclusion and/or marginalization from the ongoing processes of economic globalization, and, on the other hand, the global expansion of Pentecostalism. New immigrants seem to find in Pentecostalism a set of extremely useful socio-religious “tools” to creatively face and overcome the hurdles inherent in the migrant experience. This seems especially true in the case of isolated individuals and small groups moving into milieus where they find themselves in a particularly challenging or disadvantageous situation, be it economic, cultural, linguistic, legal and/or educational. In this brief essay, I will attempt to contextualize and describe some of the dynamics unchained through such encounters between Latin American immigrants and Pentecostal churches,

especially as they occur in Newark (NJ), but which seem to recur in similar ways in different places, repeatedly contributing both to expand the probabilities of creative survival for Latin American immigrants under the dire straits of economic globalization, while furthering the worldwide growth of Pentecostalism.

Key words: Pentecostalismo, immigrants, catholicism, Latin people.

Introducción: Prejuicios Desterrados.

En el otoño de 1999, formé un equipo de investigación –tres estudiantes de la Universidad de Drew (dos de ellos de mi tutoría de Doctorado en Filosofía del Programa de Religión y Sociedad, y un Candidato a Master en Teología), y un Candidato brasileño a Doctor en Filosofía de un programa de intercambio con nuestra Universidad-, con el objetivo de desarrollar un estudio sociológico de las congregaciones latinas pentecostales en la vecina ciudad de Newark (New Jersey, U. S. A.)².

En las reuniones mensuales de este equipo –a medida que intercambiábamos impresiones acerca de nuestras visitas a las iglesias de habla hispana en Newark- empezamos a comprender los muchos y diversos prejuicios que nosotros habíamos adquirido, inconscientemente, acerca del Pentecostalismo y su papel entre las comunidades de inmigrantes latinos en los Estados Unidos³.

Tales prejuicios e ideas preconcebidas eran que, desde que los asumimos por lo menos cinco de nosotros, detrás del crecimiento pentecostal latino, se escondían poderosos intereses, tanto económicos como políticos, hasta llegar a la convicción de que este crecimiento era, en el mejor de los casos, una fenómeno superficial, pasajero, con un impacto más bien debilitante entre los inmigrantes en situaciones difíciles (provocando divisiones, conflictos y aislamiento entre ellos, así como estimulando iniciativas puramente individualistas o mundanas e inquietudes entre ellos), con efectos particularmente negativos entre las inmigrantes mujeres⁴.

Al comienzo de un nuevo año sabático, durante el cual intenté continuar y profundizar esta investigación, y después de muchas lecturas y considerables intercambio con investigadores y participantes del movimiento pentecostal, me gustaría bosquejar aquí una síntesis provisional de algunas de las cosas que siento que he aprendido (o al menos intuido) desde aquella primera experiencia investigativa de Newark durante 1999-2000, acerca de algunas de las dinámicas que caracterizan el encuentro entre inmigrantes latinoamericanos y el movimiento pentecostal en el contexto norteamericano, y lo que parece ser ahora –siete años después- un poco más claro, amplio y profundo, gracias a la luz aportada por estudios convergentes llevados a cabo por muchos estudiosos en otros lugares.

Ojalá que el hecho de escribir estas ideas, y su lectura por otras personas igualmente interesadas en el tema, sirva por lo menos al propósito de provocar críticas que muestren otros prejuicios que subyacen en nuestros reparos, para contribuir así a una más rica valoración del fenómeno pentecostal, tanto en América Latina como entre los latinos de Estados Unidos⁵.

1. Acerca de la población latina en los Estados Unidos.

Una de las más importantes tendencias demográficas en los comienzos del siglo XXI en toda América, es la que se refiere al crecimiento relativo y absoluto –tanto por las tasas de inmigración como de fertilidad- de la población de origen latinoamericano en los Estados Unidos, y junto con eso, las profundas transformaciones que afectan la composición étnica de los Estados Unidos. En una nación que, para el 2006, está alcanzando la suma de 300 millones de habitantes, la población latina es ya, según cifras oficiales, de alrededor de 43 millones (sobre el 14% del total de la población de Estados Unidos, sin contar a Puerto Rico), emergiendo por sobre toda la población de América Latina, con excepción hecha de dos países⁶. La población total de Estados Unidos está creciendo en realidad mucho más lentamente en el comienzo de este milenio: sólo 1% al año. El 49% de ese crecimiento más lento es realmente, en los últimos años, crecimiento hispano, gracias a los niveles de nacimiento e inmigración de latinos, mayormente de los descendientes de mexicanos.

De hecho, mientras la población hispana ha llegado a ser la más grande minoría racial/étnica de los Estados Unidos, la mayoría de origen europeo comienza a mostrar claros signos de declinación demográfica: menos del 60% de la población en edad escolar (de la cual cerca del 19% es hispana), menos del 70% de la fuerza laboral activa (de la cual 13,3% es latina), pero más del 83% de los adultos (65 años o más, porcentaje del cual sólo el 6% son hispanos). Se estima, entonces, que los latinos serán cerca de 103 millones por el año 2050 (24,4%), afroamericanos cerca de 61 millones (14,6%), y los de origen asiático muy cerca de los 33 millones (8%). En tanto, la población de origen europeo (64% en el 2000) se convertirá en “la minoría más grande” de la nación en un país sin mayoría; pero, a causa de su bajos niveles de fertilidad y su consecuente envejecimiento, llegará a ser –con menos de la mitad de la población total, un crecimiento anual negativo y una alta cantidad de edad madura- una minoría mucho antes del 2050, tanto en la fuerza laboral activa como en la población de edad escolar. En un claro sentido, la esperanza de una renovación y rejuvenecimiento de la productividad intelectual y manual de los Estados Unidos descansa cada vez más en el segmento hispano de su población.

Estos cambios, por supuesto, tienen dimensiones culturales y lingüísticas: una de cada diez personas en los Estados Unidos hablan español como su primera lengua (30 millones de personas o el 75% de la población latina), mientras que 3 millones de hispanos lo hablan como su único idioma.

Hay también, en esta tendencia, un componente político cuyas más visibles facetas son la búsqueda del voto latino por los partidos tradicionales, Republicano y Demócrata -un fenómeno que se torna cada vez más complejo alrededor del debate sobre las leyes de inmigración- y el creciente número y proporción de hispanos entre los candidatos a cargos en las papeletas de voto, así como entre aquellos elegidos o nombrados como funcionarios públicos.

Simultáneamente, sin embargo, hay una sombría dimensión política en este fenómeno, fomentada, sin duda, por una triple inseguridad: un envejecimiento de la mayoría “blanca”, que crece cada vez más lentamente; el sufrimiento que significa la creciente inseguridad económica que trajeron, a la población norteamericana en general, las políticas económicas neoliberales implementadas en nuestro tiempo, tanto a nivel global como doméstico; una mayoría con un creciente resentimiento, especialmente después del 11 de septiembre del 2001, hacia la cada vez más visible presencia de gente de características desconocidas – físicas, culturales y lingüísticas- en espacios tradicionalmente monopolizados por la población WASP (blanca, anglosajona y protestante). Entre otros resultados ominosos del crecimiento de la población latina en los Estados Unidos, hay varias formas de dominio, formas repetitivas, ya sea casuales u organizadas, de acoso, abusos, persecución y violencia

perpetrada contra gentes “de color” en general, el segmento aparentemente “extranjero” de esa población en particular y, más específicamente, contra la gente que tiene apariencia de latinoamericano, árabe o islámico. De este modo se observan: feroces ataques iniciados privadamente contra individuos, grupos u hogares hispanos (con amplia impunidad, o penas menores, contra sus perpetradores)⁷.

Se forman pelotones de voluntarios civiles para descubrir, capturar, perseguir, aterrorizar, capturar, golpear y expulsar –si no derechamente asesinar-, a inmigrantes que cruzan la frontera de México hacia los Estados Unidos. Se toman medidas y acciones cada vez más severas y frecuentes –en un creciente número de estados y distritos- contra trabajadores migrantes, incluyendo más y más largas detenciones, separaciones forzadas de padres e hijos, abuso físico y psicológico, deportaciones forzadas, etc. Se han creado organizaciones xenofóbicas y racistas anti-inmigrantes, algunas de ellas fuertemente armadas. Se fomenta la inclusión gradual en las campañas políticas, anuncios y expresiones de un discurso explícitamente anti-inmigrante, ocultos a menudo bajo una capa de denuncias del peligro de “sobrepoblación y hacinamiento”, llamados a “cerrar las fronteras”, “reforma migratoria”, etc. Y, poco a poco, nuevos decretos, ordenanzas y leyes que hacen cada vez más difícil a los inmigrantes entrar, permanecer, reunirse, encontrar un trabajo y mantenerlo, estudiar, arrendar o comprar una casa, formar una familia, conseguir licencia de conducción u obtener seguro de salud en los Estados Unidos.

Éstos no son sino algunos pocos aspectos de la vida de aquellos que son empujados a la inmigración hacia los Estados Unidos por los radicales trastornos provocados por los procesos de globalización –en América Latina y “las dos terceras partes del mundo”- durante los años recientes, aspectos que sólo aumentan las inseguridades y temores de un gran porcentaje de la población latina al norte del Río Bravo, y no sólo de su segmento “indocumentado”.

2. Latinos y pentecostalismo en los Estados Unidos.

El escenario religioso de los Estados Unidos está siendo transformado profundamente por esta continua inmigración hispana, tanto dentro de la población latina misma, como al interior de las instituciones religiosas con las cuales entran en contacto a través de toda la nación.

Mientras la Iglesia Católica Romana, con un 22,9% de la población del país, ha sido por años la más grande denominación cristiana en los Estados Unidos, los latinos pueden ser en el 2006 el 40% de los católicos de Estados Unidos. Aparentemente, el 71% del crecimiento católico romano de los Estados Unidos de los últimos 40 años ha sido realmente crecimiento hispano, y los latinos, a pesar de todos los cambios y apariencias, continúan siendo católicos romanos en su mayor parte (entre el 77% y el 50%, dependiendo de las estadísticas que usted lea)⁸. Hay cerca de 4.000 parroquias con ministerio hispano en el país, y $\frac{3}{4}$ de éstas tienen un sacerdote latino como su director.

Paradojalmente, sin embargo, la disminución más importante de la Iglesia Católica Romana corresponde a latinos que abandonan la iglesia de sus ancestros⁹.

Las Iglesias Protestantes, por otro lado, constituyen el 52% de la población de los Estados Unidos: más de 153 millones de personas. Vario estudios colocan el número de Protestantes Hispanos en cerca de 10 millones: posiblemente el 7% de todos los Protestantes norteamericanos, y entre 16% y 25% de la población latina (Vásquez 1999; Stevens-Arroyo 2003; Espinosa 2004). De hecho, como en el Catolicismo Romano, la principal fuente de

crecimiento del Protestantismo de Estados Unidos en general –y del Pentecostalismo norteamericano en particular- es la población hispana, tanto inmigrante como nativa. Se calcula que en los Estados Unidos hay unas 10.000 congregaciones latinas cristianas, no católicas, (en su abrumadora mayoría encabezadas por ministros hispanos); aunque, de éstas, sólo 1441 (14%) pertenecen a las principales corrientes de Iglesias Protestantes (Espinoza 2004: 311ss.). La mayoría de las 8.500 restantes son congregaciones pentecostales.

Como en el resto del mundo, el Pentecostalismo es, también en su cuna, los Estados Unidos, la forma de Cristianismo que crece más rápidamente desde la mitad del siglo XX y, aparte del Islam, la forma de religión con el nivel más alto de expansión. Esto es igualmente cierto entre los latinos. En realidad, los más recientes estudios indican que cerca del 42% de los hispanos católico-romanos que se convierten a una forma diferente de cristianismo, se convierten al Pentecostalismo (Espinoza 2004:308). Cerca del 36% de los latinos cristianos no católicos se consideran a sí mismos como Pentecostales (Vásquez 1999:618). Sin embargo, si nosotros sumamos pentecostales stricto sensu y carismáticos (tanto católico-romanos como de las principales corrientes protestantes) entre la población latina, podemos hablar ya del 28% del total de la población hispana de los Estados Unidos, más de 12 millones de personas¹⁰. En éste y en varios otros sentidos, por lo tanto, nos encontramos ante una importante pentecostalización de los latinos de Estados Unidos, así como una considerable “latinización”, tanto del cristianismo norteamericano en general, como en el pentecostalismo de Estados Unidos en particular.

3. Newark, Nueva Jersey: Inmigrantes Latinos e Iglesias Pentecostales.

Newark está ubicada en la ribera occidental del Río Hudson, frente a la ciudad de Nueva York. Como en la mitad de los grandes centros urbanos de los Estados Unidos, también en Newark, los "anglos" (esto es, la población norteamericana de origen europeo) se han convertido en una minoría desde los años 70 en adelante. Con 273,546 habitantes, Newark tiene una mayoría de 53,5% de afroamericanos, una minoría hispana de 29,5% (cerca de 80.000 latinos en total) y una minoría “anglo” de 14,2%.

Nueva Jersey –el estado de la Unión con la más alta densidad de población- tiene en Newark su ciudad más populosa. Para el año 2000, Nueva Jersey tenía una población total de 8.414.350 habitantes. El 13% de éstos, o sea, 1.117.191, son hispanos (700.000 más que en 1990). El 51% del crecimiento de New Jersey en las últimas décadas ha sido, como en toda la nación, crecimiento latino.

Así como en toda la nación y a lo ancho del Estado, en Newark también los hispanos son la principal fuente de crecimiento del catolicismo romano, de las principales corrientes del Protestantismo y del Pentecostalismo.

Newark, fundada como una teocracia puritana en 1665 (el nombre alude a una “nueva arca” [en inglés: new=nuevo-a, y ark=arca] de la alianza entre Dios y los elegidos de Dios), se convirtió en el espacio de tres siglos, gracias a la inmigración europea de clase obrera a fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX, en una ciudad predominantemente católica romana¹¹. A finales de los años 60 del siglo XX, la mayoría euro-norteamericana de la ciudad se embarcó en un típico caso de “escape blanco” hacia los suburbios, en respuesta a la resistencia afroamericana contra el racismo, la represión y la oposición que provocara esta represión. Hasta donde yo conozco, no hay estadísticas religiosas para la ciudad como tal, sino sólo, cuando más, para el distrito de Essex (el cual incluye la ciudad de Newark, pero que es tres veces más grande que ella), donde la población católico-romana es ahora del 35%. Dados los cambios en la composición étnica de la ciudad, y dado que la Iglesia Católica

Romana en Newark continúa centrándose principalmente en su minoría euro-norteamericana, es probable que el porcentaje de católico-romanos en Newark ronde el 35% del distrito de Essex en total. De todos modos, da la impresión de que la comunidad latina de Newark, en su mayor parte, continúa siendo católico-romana en el 2006. Si bien no hay sólidos datos para tal afirmación, una extrapolación de las cifras de la nación como un todo, del estado de New Jersey en particular, y más específicamente del distrito de Essex, a la ciudad de Newark, podríamos calcular que, de los 80.622 hispanos de Newark, por lo menos el 60% (48.373) son católico-romanos. De hecho, con 38.950 “anglos” en Newark, es muy posible que más de la mitad del probable 35% (82.000) de católico-romanos de Newark sean latinos. Lo que sí es cierto es que, de las 29 parroquias católico-romanas de la ciudad (cada una con su propia iglesia, pastor y misa semanal), más de la mitad mantiene servicios en español, y algunas tienen dos o más de estos servicios en español. Esto suma cerca de 26 misas en español semanales en Newark. Nuestro más reciente estudio nos dio una cifra total de 5.200 personas que asisten a esas 26 misas semanales en español en el 2001¹².

Como en otros lugares de los Estados Unidos y de Nueva Jersey, las iglesias protestantes, y sobre todo las congregaciones pentecostales, se multiplicaron rápidamente entre la creciente población hispana de la ciudad de Newark. Al revés de lo que ocurre en las parroquias católico-romanas –generalmente conducidas por un clérigo “anglo”, con un componente mayoritariamente “anglo”, con sus principales misas dirigidas a este componente “anglo”, y con servicios masivos (a las misas en español asisten un promedio de 300 personas), las congregaciones protestantes y pentecostales, donde está la grey latina de Newark, tienden ser, en su mayor parte, fundadas y pastoreadas por ministros hispanos, con componente mayormente latino, con la mayoría de sus servicios, o todos, dirigidos a este público hispano, y tienden a ser más bien pequeñas (20 a 200 miembros, con una asistencia similar a sus servicios).

A través de la investigación realizada desde 1999 en adelante, comenzada con un censo de todas las organizaciones religiosas de Newark con servicios para la población hispanohablante de la ciudad, encontramos, además de las 16 iglesias católico-romanas ya mencionadas, 68 iglesias cristianas no católicas, 54 de las cuales eran Pentecostales. Uno de los miembros de nuestro equipo (Orivaldo López, hijo), realizó un censo similar de todos los servicios religiosos para la población de habla portuguesa, y encontró 21 iglesias cristianas no católicas lusobrasileñas, 16 de ellas pentecostales, y 5 iglesias católico romanas con 13 misas semanales en portugués (dos de ellas explícitamente brasileñas)¹³. Otro miembro del equipo (Charles Perabeau) se enfocó en investigar sobre el catolicismo hispano en Newark, mientras que los otros tres miembros del equipo (Samuel Cruz, Ricardo Ramos y Otto Maduro) nos concentramos en las congregaciones pentecostales latinas.

Durante nuestro primer año de investigación, los últimos tres miembros del equipo realizamos observación directa, por lo menos una vez a la semana, en una de tres distintas congregaciones pentecostales de habla hispana de Newark. En cada una de estas tres congregaciones, participamos en, al menos, un servicio completo a la semana, sostuvimos conversaciones informales con una amplia variedad de miembros de la congregación, tomamos notas cada vez que fue factible, y grabamos 18 testimonios de vida de miembros actuales o antiguos de aquellas y otras congregaciones pentecostales hispanas¹⁴. Además, diseñamos un cuestionario en español para entrevistar a cada pastor de las 68 iglesias hispanas no cristianas que encontramos en Newark, y hasta mayo del 2001 habíamos conseguido entrevistar a 34 de esos pastores latinos. En este momento (julio del 2006), a punto de reanudar esta investigación –al comienzo de un segundo año sabático y ahora con una beca de la Fundación Henry Luce III para ese propósito- me gustaría resumir aquí algunas de las intuiciones que impulsaron a nuestro equipo de trabajo a volver, por lo menos a una de mis preguntas originales cuando decidimos comenzar nuestro primer proyecto de investigación, en

1999. En ese momento me pregunté a mí mismo: ¿Por qué tantos inmigrantes latinoamericanos de los Estados Unidos dejan la iglesia de sus ancestros (especialmente la Iglesia Católica Romana) para ingresar a congregaciones pentecostales? Antes de un año después, estaba preguntándome: ¿Por qué no dejan la iglesia de sus ancestros (especialmente la Iglesia Católica Romana) más inmigrantes latinoamericanos de los Estados Unidos para ingresar a congregaciones pentecostales?! Después de todo, como lo sugieren las siguientes reflexiones, la panoplia de recursos provista por las congregaciones pentecostales hispanas para salvar las vidas de inmigrantes que viven en duras condiciones –recursos raramente accesibles a inmigrantes de habla hispana en cualquier otro lugar de los Estados Unidos- pudiera ayudar al observador a comprender qué sentido tiene para muchos inmigrantes llegar a ser y permanecer pentecostal.

El fenómeno del crecimiento pentecostal a través de la frontera, así como específicamente entre latinos y latinas dentro y fuera de América Latina propiamente tal, es una realidad crecientemente indesmentible que muchos han tratado de entender desde una variedad de perspectivas disciplinarias y teóricas, desde que Emilio Willems y Christian Lalive d'Epina publicaron sus estudios por los años 60. Sin embargo, los límites y la intención de este ensayo no nos permiten examinar tales intentos en detalle. Lo que deseo sugerir, en cambio, es que entre las diversas y creíbles dinámicas detrás de tales fenómenos, está el descubrimiento experimentado por más y más hispanos –cuando sus caminos se han cruzado con una congregación, un predicador, un misionero, un amigo, un pariente, un colega o un vecino pentecostales- de que ese cristianismo pentecostal permite, con mucho, más libertad, flexibilidad y ayuda para construir comunidades y servicios en sintonía con las costumbres, esperanzas y valores de la población latina, de lo que es típico de la mayoría de las iglesias y otras organizaciones religiosas con las cuales tropiezan los latinos en sus vidas diarias como inmigrantes en los Estados Unidos.

Este descubrimiento de sus propias capacidades - hasta ahora desconocidas, inexploradas y prometedoras- hecho por los inmigrantes hispanos en su encuentro con congregaciones pentecostales latinas –ese radicalmente nuevo estilo de los latinos de imaginar, hacer y ser iglesia-, es lo que me ha llamado más fuertemente la atención mientras investigábamos estos encuentros en la ciudad de Newark, y lo que, desde mi punto de vista, tales congregaciones parecen hacer viable de una manera única, incomparable. Este es el principal enfoque de este ensayo en particular, y en el cual quiero centrarme en la mitad que sigue¹⁵.

4. ¿Qué hacen los inmigrantes latinos con el pentecostalismo?

¿Qué consienten, incitan y/o alaban las iglesias pentecostales, lo que, por el contrario, es raramente tolerado, estimulado, e incluso menos aplaudido en la mayoría de las principales corrientes, “respetables”, de las iglesias establecidas, sean ellas Protestantes o Católicas Romanas? ¿Qué echa de menos, busca, o malamente necesita una gran porción de la población inmigrante, lo cual –aparte de ser difícilmente accesible en su entorno natural o entre los organismos públicos o privados de sus vecindades- las congregaciones protestantes proporcionan regularmente como una posibilidad? ¿Qué aciertan a conseguir los inmigrantes latinos en y a través de las iglesias pentecostales, lo cual sería, si no improbable, ciertamente mucho más difícil obtener a través de otros organismos públicos o privados, religioso o de otro tipo? ¿Qué hay en el pentecostalismo que atrae, conviene y retiene unidos a los inmigrantes?.

Permítanme enumerar algunas dimensiones y dinámicas que yo he observado en Iglesias Pentecostales Hispanas –especialmente en Newark, pero también en otros lugares de los Estados Unidos y América Latina- que parecen decisivas para la atracción, retención y sostén que tales iglesias ejercen sobre un número cada vez mayor de inmigrantes en las Américas, y de las cuales se hacen eco los hallazgos de varios otros investigadores del Pentecostalismo Hispano y Latinoamericano en años recientes¹⁶.

Mucho más que la mayoría de las otras variedades del Cristianismo, la tradición pentecostal estimula la aceptación de que la o el creyente puede ser llamado por el Espíritu Santo, en cualquier momento de su vida, para el ministerio que sea (predicación, educación, misión, abrir iglesias, curación, etc.), sin tomar en consideración las características morales, educacionales, económicas, étnicas, raciales, profesionales o lingüísticas, o los antecedentes del creyente, así como independientemente de su género, estado matrimonial, descendencia o antecedentes penales. Esto hace mucho más viable el hecho que, con frecuencia no común, el liderazgo de las iglesias pentecostales hispanas está formado por gente de bajo nivel social, económico y educacional, similar, por lo tanto, a la mayoría del vecindario latino que lo rodea y a la membresía de la congregación. La manera de vestirse, de hablar y de relacionarse con otros; los gustos, nivel educacional y de ingresos, tipos de trabajo fuera de la iglesia, el hogar, tipos de transporte que usa, la preocupación y las dificultades de los líderes de la iglesia, todo esto caracteriza al liderazgo de la congregación -objetiva y subjetivamente- como algo familiar, igual al inmigrante común y corriente, y completamente diferente del pastor nombrado oficialmente, con educación universitaria y de clase media de las iglesias de las principales corrientes, o del experto de otras instituciones sociales, todo lo cual provoca una identificación que alimenta no solamente la autoestima de los congregantes, sino también la conciencia de que “si alguien igual que yo puede hacerlo, ¡yo también puedo hacerlo!”.

El idioma del servicio, los testimonios, las oraciones, los coritos, y los sermones en la mayoría de estas iglesias no es el lenguaje del sofisticado clérigo de las elites, sino, más bien, el habla diaria de la clase obrera latina del vecindario. Allí donde el idioma oficial y prestigioso no es nunca el del nuevo inmigrante, las iglesias pentecostales son los únicos lugares accesibles donde el hecho más común y apreciado es, para la gente, hablar con Dios, expresar sus sentimientos más profundos, y conversar entre ellos, no en el lenguaje oficial de la nación o de la región, sino en su propia lengua madre (por lo cual los hispanos no pueden, de hecho, ser españoles, sino, por ejemplo, garífunas, quechuas, aymaras, creoles o guaraníes), un hecho que promueve el orgullo, la continuación y la transmisión del lenguaje ancestral a la generación siguiente. Si bien algunas iglesias latinas no pentecostales de los Estados Unidos usan el español como idioma común de las congregaciones, la tendencia predominante es, por el contrario, para más iglesias “constituidas”, cambiar al inglés como idioma de elección, junto a un pastorado preparado en un seminario, y mayormente así en los casos donde el idioma natal del pastor es el inglés y no el español.

Los instrumentos, ritmos y melodías de la música tradicional de las comunidades inmigrantes, a menudo despreciadas por las elites y las iglesias de las corrientes principales, encuentran en las iglesias pentecostales hispanas un espacio de reinserción y de reinterpretación, brindando a los congregantes una ocasión única de revivir sus tradiciones musicales, gustos y dones y de experimentar éstos no sólo como aceptables, sino que, más aún, como sagrados.

El mismo espacio del culto –normalmente ubicado en un modesto vecindario y, al menos durante sus primeros años, en una humilde bodega- para muchos transforma una iglesia pentecostal en una extraña señal de la presencia de lo divino en el lugar socialmente menos esperado y menos habitual: el vecindario, los hogares y los almacenes de los inmigrantes más pobres; lugares normalmente despreciados y mirados en menos por los poderes, que pueden ser las iglesias de las corrientes principales y los organismos públicos. Como en muchos otros

aspectos, las iglesias pentecostales ayudan al rebaño a desarrollar “virtud en la necesidad”: lo que “el mundo” (las elites, los medios de comunicación de masas, las escuelas, la cultura de las principales corrientes) entiende y desprecia como primitivo, bajo, atrasado o desagradable –porque es típico de la vida diaria de aquellos con menos medios- las congregaciones lo transforman en algo sagrado, escogido y bendecido por Dios. Y, aunque así se puede alimentar cierta resignación, se cultivan también el orgullo y la autoestima y, de esta manera, una creciente capacidad para enfrentar los efectos destructivos del elitismo y racismo predominantes.

El cuerpo –incluso el cuerpo explotado, exhausto, sudado, maloliente y humilde de los inmigrantes que regresan a casa después de una dura jornada- ocupa en el servicio pentecostal un sitio importante y privilegiado, inusual en otros respetables ambientes. Danzando en el Espíritu, batiendo sus manos, moviéndose a la cadencia de los coritos, cayendo en convulsiones cuando lo toma el Espíritu: todas éstas son algunas de las maneras en que las expresiones corporales de mujeres y hombres, comúnmente consideradas equívocas en otros contextos, adquieren una importancia sagrada en el ambiente pentecostal.

Con su cuerpo, y a través de su cuerpo, la tradición pentecostal –similar en esto a muchas iglesias afroamericanas- alienta la expresión espontánea de una amplia gama de emociones, raramente aceptable en círculos de clase media, religiosos u otros. Pánico, ansiedad, gratitud, esperanza, desesperación, culpa, vergüenza, confusión, fragilidad, duda, desesperanza o transparente alegría –sentimientos no fáciles de expresar en público, al menos para los varones adultos- son comúnmente articulados en el ambiente de los servicios pentecostales a través de gritos, gemidos, oraciones simultáneas en voz alta, ataques de risa, testimonios personales, carreras desenfrenadas dentro del templo, lamentos y sollozos mientras abrazan a otros congregados, danzas frenéticas, hablar en palabras incomprensibles o desmayos, a veces todo al mismo tiempo. Como lo ha indicado Cheryl Townsend Gilkes en referencia a las iglesias negras (1980), tal libertad se convierte en un recurso terapéutico para la prevención y cura de una amplia gama de dolencias físicas y emocionales. Muchas de tales dolencias son en realidad muy frecuentes entre gente que está expuesta a estrés, ansiedad y tensiones derivados de problemas financieros, domésticos, alimenticios, de empleo, de salud, educacionales, legales, familiares y/o socioculturales, como es a menudo el caso de muchos trabajadores inmigrantes, especialmente si son indocumentados. Y cuando, para empeorar las cosas, algunos sectores de la población niegan porfiadamente los recursos acostumbrados para tratar tales dolencias, la flexibilidad de la tradición pentecostal es bienvenida y útil para la gente que sufre tan duras estrecheces.

Esa presencia del cuerpo y de las emociones en el servicio religioso adquiere un carácter particularmente sagrado en los ritos de sanidad divina, la cual es tan central en las iglesias pentecostales –donde la gama de expresiones aceptables y alentadas de todo lo que pueda afligir al cuerpo y al alma es superado solamente por la variedad de formas en las cuales los participantes intentan, dentro del templo y más allá de él, ayudar a sus hermanas y hermanos a eliminar las tribulaciones que los atormentan. Desde el ungimiento con aceite o saliva para devolver la vista al físicamente ciego, de noches enteras en oración colectiva por una familia afectada por la violencia de un padre alcohólico, y de las visitas para consolar y sostener a aquellos que están en prisión o en los hospitales, hasta la creación de una clínica gratuita para tratar a los adictos a las drogas, la gama de demonios que las iglesias pentecostales se esfuerzan por exorcizar en la vida cotidiana de las comunidades inmigrantes es mucho más amplia que lo que los servicios públicos o privados puedan alcanzar; por tanto, permiten cuidar en una forma personal, amable, gratuita... y, en el lenguaje peculiar del inmigrante, ¡de yapa!

Uno de los rasgos de las congregaciones pentecostales que es más apreciado por el que recién llega a una ciudad extraña e indiferente, es la calurosa, alegre bienvenida que ellas dan

al inmigrante desde el momento mismo en que ella/él entra al templo o que es conocido en algún lugar del vecindario por un miembro de la congregación. En contraste con la mayoría de las instituciones de las corrientes principales, las iglesias hispanas pentecostales demuestran que éstas a menudo emiten juicios negativos sobre alguien por la forma o calidad de su vestimenta, el acento de su lenguaje, el color de su piel, su olor, porque es minusválido, o por cualquiera otra cualidad que se pueda ver; por el contrario, en las iglesias hispanas pentecostales, desde el primer contacto, el individuo se siente respetado, cuidado y tomado en serio, incluso antes de reconocer, o antes de que se sepa, que ella/él está recientemente divorciado, que tiene un hijo fuera del matrimonio, que ha estado cesante por meses, que tiene una adicción, que no tiene documentos legales, o que acaba de salir de la cárcel por un delito que cometió en el pasado. Los miembros de la congregación le preguntarán su nombre una sola vez, en su primer contacto, y lo recordarán y lo repetirán después en cada encuentro. Si ella/él falta a uno o más servicios, uno o más congregantes pronto lo buscarán para saber las razones de la ausencia o para ver si hay algo en que la congregación pueda ayudar. Si la persona se muda (o vive) algo lejos, no sería raro que las gestiones de bienvenida incluyan que el pastor le ofrezca un viaje semanal –incluso uno de 75 kms.- en la camioneta de la congregación para traerlo a la iglesia y llevarlo de vuelta a su casa.

De hecho, estos centros religiosos constituyen, para muchos inmigrantes, la primera y única esperanza de encontrar una comunidad después de haber abandonado la suya en su país natal (si es que alguna vez tuvieron alguna allí). Como sugiere A. B. DuBois en relación a las iglesias negras de los Estados Unidos (Zuckerman 2000), las congregaciones latinas pentecostales tienden a multiplicar aquellos servicios necesarios para una vida digna, a veces “duplicando” aquellos que prestan las instituciones no religiosas en la sociedad en general, pero que funcionan en términos tan inaccesibles para los inmigrantes o con tan pocos recursos, que, en verdad, pareciera que existieran sólo para otros.

Frecuentemente, las iglesias pentecostales funcionan como centros de información y redes sociales, que son de las pocas que funcionan de manera continua y gratuita, en el mismo idioma de los vecinos inmigrantes, y dirigidos por otros inmigrantes que ven su servicio –y hacen que se sienta así- como un servicio altruista, seleccionado, amistoso: un servicio sagrado que se toma con alegría. Allí, con frecuencia, el recién llegado encuentra todo tipo de orientación y ayuda para encontrar casa, trabajo, transporte, alimento, escuela para los niños, servicio de salud disponible, consejería, ayuda legal y asistencia policial. Para aquellos que llegan sin el dinero, sin el conocimiento del idioma, sin contactos, sin experiencia o sin empleo, tan necesarios para sobrevivir en el choque cotidiano con un ambiente alienado e inhóspito, la guía y los contactos a los cuales acceden por intermedio de la iglesia representan, para ellos, literalmente su salvación.

Si hay algo, sin embargo, que cambia la vida para el nuevo inmigrante que llega a una congregación hispana pentecostal de los Estados Unidos –más allá de todos lo señalado anteriormente, pero, mucho más que eso, cuando se han tomado junto con todos los aspectos previos- es la confianza, la expectativa y el aliento que recibe de sus nuevos correligionarios para embarcarse inmediatamente en por lo menos uno de varios posibles ministerios sagrados de la congregación. Asimismo, las Iglesias pentecostales pueden ser los únicos organismos (religiosos u otros) con una tradición de ayuda, no simplemente concebible, sino más bien ineludible, en que a un recién llegado apenas conocido (incluso uno con rasgos indecorosos para la mayoría común) se le puedan confiar responsabilidades difíciles, confiando en que el Espíritu Santo lo/la ayudará a enfrentar apropiadamente el desafío de convertirse de la noche a la mañana en capaces predicadores, misioneros, maestros, sanadores, consejeros, fundadores de iglesias o incluso pastores.

En este, y en varios otros sentidos, las iglesias pentecostales latinas operan, a menudo sin que nadie lo note, como escuelas de liderazgo, inculcando en sus miembros el aplomo, la

prestancia, la autoestima, el valor, así como el ejercicio y desarrollo de un gran número de sus propias capacidades e inclinaciones, dotando a estas cualidades de los dones y llamamientos divinos, reforzándolos en lo que son, como obligatorios y santos. Ésta puede ser la principal razón de por qué los pentecostales y antiguos pentecostales tienen mayor representación entre los líderes políticos hispanos en la región de Nueva York, entre los pastores latinos en las iglesias protestantes de las principales corrientes, y entre los profesores y estudiantes de programas de grado en religión y teología a través de los Estados Unidos, como lo reveló una encuesta informal que investigaba la carrera religiosa de los mismos¹⁷.

Las mujeres inmigrantes de América Latina (más claramente en el caso de aquellas que tienen que enfrentar dificultades de orden financiero, familiar, laboral, educacional y/o legal) encuentran en las congregaciones hispanas pentecostales uno de los pocos lugares donde probable y seguramente encuentran respeto, atención y ayuda. Eso les permite a muchas latinas pentecostales compensar y finalmente superar algunas de las desventajas de ser no solamente mujer en una sociedad sexista, sino, en muchos casos también, ser indocumentada, desempleada, madre soltera, una persona de piel oscura, hablante no nativa, y/o una persona analfabeta, con la ventaja agregada de desarrollo simultáneo, junto a sus capacidades de comunicación y liderazgo, de su autoestima y capacidad para sobrevivir creativamente en su nueva patria también¹⁸.

Conclusiones

Las congregaciones pentecostales latinas de los Estados Unidos desarrollan una muy importante labor –entre los excluidos y marginados por los trastornos de la globalización en su nativa América Latina, y además por la dinámica de la transnacionalización de la fuerza laboral- al promover y cultivar entre los inmigrantes un profundo sentido de ser receptores, portadores y proveedores de una misión sagrada; una misión que está antes, más alta, y que reemplaza a cualquier cosa vista como de valor en la cultura que nos rodea (sea esta cosa dinero, estudios, trabajo, atavío, posesiones, dicción, vivienda, vehículo, apellido, color de la piel, relaciones, origen patrio, estado legal o civil); una misión sagrada para ser puesta en acción diariamente, por el resto de nuestra vida, primero y ante todo entre los nuestros y en nuestro idioma. De ser un ‘extraño’, un ‘ilegal’, un ‘indocumentado’, un ‘espalda mojada’, un ‘sospechoso’ o, lo que es peor, un invisible ‘don nadie’, la experiencia del nuevo nacimiento en la iglesia pentecostal convierte al inmigrante en algo más que ‘alguien’: una persona importante, absolutamente única, escogida, llamada, elegida, impulsada, bendecida y protegida por Dios; alguien con una misión más importante que la de cualquier millonario, político, estrella de cine, doctor o profesor: ésta es mostrar a quien no lo conozca el camino de la salvación eterna.

Una señal decisiva del pentecostalismo en la historia del cristianismo en América Latina radica en verdad en su diaria demostración de que ‘cualquiera’ puede hacer, ser, construir y conducir una iglesia. No se necesita licencia de los poderes existentes ni una consagración por elites eclesiásticas: el Espíritu sopla de donde quiere y puede llamar y ordenar como siervo de Dios a cualquier inmigrante que Dios desee. Es insignificante para el Espíritu Santo si la persona escogida no tiene algunas de las señas que hacen a alguien respetable a los ojos del mundo. Después de todo, ¿no dicen las Escrituras en algún lugar que el primero será el último y viceversa? Si se pidieran pruebas, quizás pudiéramos hallarlas entre los excluidos y marginados por la dinámica de la globalización, y que ahora florecen en congregaciones hispanas pentecostales.

Bibliografía

- Alvarez, Carmelo (ed.). 1992. *Pentecostalismo y Liberación. Una Experiencia Latinoamericana*. San José, Costa Rica: Departamento Ecueménico de Investigaciones.
- Anderson, Robert M. 1992. *Vision of the Disinherited: The Making of American Pentecostalism*. Peabody, MA: Hendrickson Publishers.
- Boudewijnse, Barbara, André Droogers, and Frans Kamsteeg (eds.). 1998. *More than Opium: An Anthropological Approach to Latin American and Caribbean Pentecostal Praxis*. Lanham, MD & London: The Scarecrow Press.
- Bourdieu, Pierre, Jean-Claude Chamboredon and Jean-Claude Passeron. 1991. *The Craft of Sociology: Epistemological Preliminaries*. Trans. Richard Nice, ed. Beate Kraus. Berlin/New York: Walter de Gruyter.
- Burgess, Stanley (ed.). 2002. *International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*. Grand Rapids, MI: Zondervan.
- Campos, Leonildo Silveira. 1999. *Teatro, Templo e Mercado: Organização e Marketing de um Empreendimento Neopentecostal*. Petrópolis, São Paulo, São Bernardo do Campo: Editora Vozes, Simpósio Editora & UMESP.
- Caraballo, Jose. 1986. *A Certificate Program for Hispanic Clergy and lay Leaders in an Accredited Theological Seminary: A Case Study with Projections*. (Unpublished D.Min. thesis). Madison, NJ: Drew University.
- Cleary, Edward, and Hannah Stewart-Gambino (eds.). 1997. *Power, Politics and Pentecostals in Latin America*. Boulder, CO: Westview Press.
- Corten, Andre and Ruth Marshall-Fratani. 2001. *Between Babel and Pentecost: Transnational Pentecostalism n Africa and Latin America*. Bloomington and Indianapolis, IN: Indiana University Press.
- Cruz, Samuel. 2005. *Masked Africanisms: Puerto Rican Pentecostalism*. Dubuque, IO: Kendall/Hunt Publishing Co.
- Dayton, Donald. 1987. *The Theological Roots of Pentecostalism*. Metuchen, NJ: Scarecrow Press.
- Deck, Allan Figueroa. 1994. "The Challenge of Evangelical-Pentecostal Christianity to Hispanic Catholicism." In *Hispanic Catholic Culture in the United States: Issues and Concerns* (ed. Jay P. Dolan and Allan F. Deck). Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- De León, Víctor. 1979. *The Silent Pentecostals*. Taylors, SC: Faith Printing Co.

- Díaz-Stevens, Ana María and Stevens-Arroyo, Anthony M. 1998. *Recognizing the Hispanic Religious Resurgence in U.S. Religion*. New York: Westview Press.
- Dominguez, Roberto. 1990. *Pioneros de Pentecostes*. Barcelona: Editorial Clie.
- Espinosa, Gaston. 1999. "El Azteca: Francisco Olazábal and Latino Pentecostal Charisma, Power, and Faith Healing in the Borderlands." *Journal of the American Academy of Religion* Sept., 67, 3: 597-616.
- Espinosa, Gastón, Virgilio Elizondo y Jesse Miranda. 2003. *Hispanic Churches in American Public Life*. Notre Dame, IN: Center for the Study of Latino Religion.
- Espinosa, Gastón. 2004. "Changements démographiques et religieux chez les hispaniques des États-Unis", *Social Compass* 51, 3: 303-320.
- Garma Navarro, Carlos. 1998. "Los estudios sobre pentecostalismo desde México", *Estudios sobre Religión (Newsletter de la Asociación de Cientistas Sociales de la Religión en el Mercosur)* 6: 7f.
- Gilkes, Cheryl Townsend. 1980. "The Black Church as a Therapeutic Community: Suggested Areas for Research into Black Religious Experience," *Journal of the Interdenominational Theological Center* Fall, 7, 1: 29-44.
- Glazier, Stephen (ed.). 1980. *Perspectives on Pentecostalism. Case Studies from the Caribbean and Latin America*. Washington, DC: University Press of America.
- Greeley, Andrew M. 1988. "Defection among Hispanics", *America* 30: 61s.
- Greeley, Andrew M. 1997. "Defection among Hispanics (Updated)", *America* 27:12s. 61-62.
- Hernández, Edwin. 1999. "Moving from the Cathedral to Storefront Churches: Understanding Religious Growth and Decline Among Latino Protestants," in *Protestants/Protestantes* (ed. David Maldonado). Nashville: Abingdon. 216-235.
- Hollenweger, J. Walter. 1997. *Pentecostalism: Origins and Development Worldwide*. Peabody, MA: Hendrickson Publishers.
- Kamsteeg, Frans H. 1998. *Prophetic Pentecostalism in Chile: A Case Study on Religion and Development Policy*. Lanham, MD & London: The Scarecrow Press.
- Lalive d' Epinay, Christian. 1969. *Haven of the Masses. A Study of the Pentecostal Movement in Chile*. London: Lutterworth.
- Maduro, Otto (ed.). 1999. *Journal of the American Academy of Religion* Sept., 67, 3 (articles on "Latino Religion"): 539-636.
- Maldonado, David (ed.). 1999. *Protestantes/Protestants: Hispanic Christianity Within Mainline Traditions*. Nashville: Abingdon Press.

Mariano, Ricardo. 1999. *Neopentecostais: Sociologia do Novo Pentecostalismo no Brasil*. São Paulo, Brasil: Edições Loyola.

Mariz, Cecília Loreto and Maria das Dores Machado. 1995. "Perspectivas sociológicas sobre o pentecostalismo e neopentecostalismo." *Revista de Cultura Teológica* (São Paulo) Oct.-Dec., III, 3: 37-52.

_____. 1994. "Alcoolismo, género e pentecostalismo." *Religião e Sociedade* (Rio de Janeiro) 16, 3.

Martin, David. 1990. *Tongues of Fire*. Oxford: Blackwell.

Novaes, Regina Reyes. 1985. *Os Escolhidos de deus: Pentecostais, Trabalhadores & Cidadania*. Rio de Janeiro: Cadernos do ISER 19/Editora Marco Zero.

Petersen, Douglas. 1996. *Not by Might nor by Power: A Pentecostal Theology of Social Concern in Latin America* (Preface by J. Míguez Bonino). Oxford: Regnum Books International.

Ramírez, Daniel. 1999. "Borderland Praxis: The Immigrant Experience in Latino Pentecostal Churches." *Journal of the American Academy of Religion* Sept., 67, 3: 573-596.

Rolim, Francisco Cartaxo. 1995. *Pentecostalismo: Brasil e América Latina*. Petrópolis: Vozes.

Stevens-Arroyo, Anthony. 2003. "Correction, Si; Defection, No", *America* 189, 1.

Stoll, David. 1990. *Is Latin America Turning Protestant? The Politics of Evangelical Growth*. Berkeley, CA: The University of California Press.

Tapia, Andrés. 1991. "Viva los Evangelicos." *Christianity Today* Oct., 28: 16-22.

Tapia, Andrés. 1995. "Growing Pains." *Christianity Today* Feb., 6: 38-41.

Vásquez, Manuel. 1999. "Pentecostalism, Collective Identity, and Transnationalism among Salvadoreans and Peruvians in the U.S." *Journal of the American Academy of Religion* Sept., 67, 3: 617-636.

Vásquez, Manuel. 1999. "Pentecostalism, Collective Identity, and Transnationalism among Salvadorans and Peruvians in the U.S.", *Journal of the American Academy of Religion* 67, 3.

Villafañe, Eldin. 1993. *The Liberating Spirit: Toward an Hispanic American Pentecostal Social Ethic*. Michigan: Eerdmans Publishing Co.

¹* Traducción del inglés al español: Teólogo, Profesor y Pastor Metodista Reginaldo Saavedra Parra. Docente Universidad Arturo Prat. Iquique.

Sociólogo y filósofo de la religión (n. Venezuela 1945) vive en los EE.UU. desde 1987. Enseña desde 1992 en la Universidad de Drew (en Madison, Nueva Jersey), donde es profesor de Cristianismo y mundo y el cristianismo de América Latina.

² Supported by the Ford Foundation, this was a sub-project within the larger *Newark Project*, a research, field education, and community advocacy program founded and directed from within Drew University (Madison, New Jersey) by the anthropologist Karen McCarthy Brown. The team, led by Otto Maduro, was integrated by then Drew students Samuel Cruz, Ricardo Ramos, and Charles Perabeau, plus the Brazilian exchange student Orivaldo López. The funding lasted for almost two years and the team lasted, with ups and downs, until 2001. Some aspects of the project have been individually pursued by some of the team members, with significant limitations of time and funds, up to the present time (July 2006). A first research report, concluded in 2003, should appear in English as a chapter of a volume edited by Karen McCarthy Brown on religions outside of the institutions in the city of Newark.

³ Two of the team members grew up in Puerto Rican Pentecostal families, and were by now ministers in non-Pentecostal denominations (one Reformed, the other Methodist). The other two students were born and raised in Protestant denominations where they were now ministers as well (one U.S. Nazarene; the other Brazilian Baptist) and both had some familiarity with Pentecostals. Myself, the only layperson in the team, was born and raised in Venezuela, in a Roman Catholic culture, and had only a cursory knowledge of Pentecostalism. From the start we tried to have a team with women as at least half of its members; unfortunately, none of the several potential women research assistants invited had time to join the team during the two years of its activity. Only Lyanna Ríos, a senior in Drew's College of Liberal Arts, could find enough time to interview near one third of the Latina/o Pentecostal ministers in Newark before he team dissolved in 2001-2002.

⁴ Carlos Garma Navarro (1998) notes the influence of a premature acceptance of the secularization model in a generalized neglect of Pentecostalism among social scientists in Mexico (but his judgment could easily be extended to almost all of Latin America, with possibly the sole exception of Brazil), and how such preconceptions crumbled down under the weight of the first field research projects on the Pentecostal phenomenon.

⁵ In this, as in several other points, I am inspired by Pierre Bourdieu's work, especially by his sociological epistemology (1991), with the durkheimian insistence on sociological knowledge requiring a deep disposition and an endless effort to discern and critique the preconceptions hindering and substituting for an approximate, provisory knowledge of the social context.

⁶ Brazil, with 188 million, and Mexico, with over 107 million inhabitants, are the two largest Latin American countries. Colombia, with a bit over 43 million in 2006, would be then the fourth Latin American country in terms of population, right after the U.S., whose population of Latin American origin reached 44 million in 2006. <http://www.census.gov/Press-Release/www/2006/nationalracetable3.pdf> accessed 6/29/06).

⁷ The case of Farmingville (in Long Island, New York), elicited even a film, whose webpage might be a good starting point for anybody interested in issues of the ic immigration to the U.S. <http://www.pbs.org/pov/pov2004/farmingville/about.html> (accessed 6/29/06).

⁸ For more information on Hispanic Catholics see the webpage of the Secretariat for Hispanic Affairs of the U.S. Conference of Catholic Bishops: <http://www.usccb.org/hispanicaffairs/demo.shtml#2> (accessed 6/29/06). See Stevens-Arroyo (2003) for a less optimistic version of the percentage of Latina/o Catholics in the U.S., and, more recently, Espinosa (2004) for very complete data and an acute analysis of the different estimates of the religious affiliation of U.S. Hispanics.

⁹ The well-known Roman Catholic sociologist of religion Andrew Greeley, on the basis of the *General Social Survey*, affirmed in 1988 that near 60,000 Latinas/os abandoned annually the Roman Catholic church in order to join Evangelical and Pentecostal churches (1988: 61f.), an estimate repeated by him in 1997, whereas Edwin Hernández (Maldonado 1999: 216) echoes the opinion that this might be the most significant change of religious affiliation since the Reformation. See again Espinosa (2004) for a critical analysis of such statistical estimates.

¹⁰ “Si l'on met tout ensemble, les catholiques et protestants hispaniques qui se rattachent au courant pentecôtiste/charismatique représentent actuellement 28% (9,2 millions) de l'ensemble de la population hispanique aux Etats-Unis” (Espinosa: 2004: 312).

¹¹ A good sample of what Newark was religiously at the beginning of the 20th century might be obtained by just a cursory glance at this website: <http://virtualnewarknj.com/churches/index.htm> (accessed 6/30/06).

¹² Only two of the priests celebrating these 26 weekly masses in Spanish were actually native speakers of the language themselves, and both were from Colombia, the Latin American country with the highest yield of ordinations to the Roman Catholic priesthood.

¹³ Newark has a Portuguese community with a history dating back at least to the mid-20th century. From the 90s on, the Portuguese neighborhood (the Ironbound) started welcoming a growing Brazilian immigration, which introduced new dynamics and tensions there. The Luso-Brazilian community in Newark had in 1990 near 10% of the city's population (21,342) and about 5% of the Portuguese-speaking community in the entire U.S.A. With the equivalent of only ¼ of the members of the Spanish-speaking population of Newark, the Luso-Brazilian community in that city enjoys, however, the targeted service of half of the Roman Catholic masses, 1/3 of the Roman Catholic churches, and not less than ¼ of the non-Catholic Christian churches (information collected from a wide array of written and oral sources by Orivaldo Pimentel Jr.).

¹⁴ The interviews for the 18 life stories were made by Samuel Cruz and Ricardo Ramos. Samuel Cruz interview eight Pentecostal or former Pentecostal ministers in New Jersey and New York, (2 women and 6 men) between 6/23/99 and 10/3/00, only one in Newark proper. Ricardo Ramos interviewed one pastor and 9 laypeople (5 women between 31 and 54 years of age; 4 men between 26 and 61 years old), all active members of a Newark Pentecostal church (Centro Evangélico Pentecostés, 37 South Street between Broad and Orchard Streets). My reflections in this essay owe a lot to those interviews as well as to the conversations I had since 1999 with the other members of our research team: Samuel Cruz, Ricardo Ramos, Charles Perabeau, and Orivaldo Pimentel Jr.

¹⁵ I don't want by any means to suggest that Pentecostal Latina/o congregations (in Latino America or the U.S.A.) are free from conflicts, asymmetrical relations, dynamics of domination, collusion with the powers that be, or reproduction of the dominant relations in the larger society (in terms of gender, class, race, sexuality, etc.). I just want to emphasize in this essay *one* of the multiple aspects I see as important to understand the Pentecostal growth among Latina/o immigrants in the U.S. I can only wish that other researchers criticize and complement this approach with analyses of those aspects (and other not mentioned here) which I have deliberately glossed over in this essay – and which I recognize as being at least as important, if not more, than those highlighted by me here.

¹⁶ I am alluding to the works on Latin American Pentecostalism not only by Emilio Willems (1967) and Christian Lalive d'Épinay (1968) but, more recently, among others, those of Francisco Cartaxo Rolim (1980), Regina Reyes Novaes (1985), David Stoll (1990), David Martin (1990), André Droogers e.a. (1991), Luis Scott (1991), Felipe Vázquez (1991), Carmelo Alvarez (1992), Cecilia Mariz (1992), Carlos Garma (1992), Pablo Wright (1992), Jean-Pierre Bastian (1993), Maria das Dores Machado (1994), Matthew Marostica (1994), Patricia Fortuny (1994), Manuel Gaxiola (1994), Alejandro Frigerio (1995), Renee de la Torre (1995), Elizabeth Juarez (1995), Ari Pedro Oro (1996), Leonildo Silveira Campos (1996), Douglas Petersen (1996), Daniel Míguez (1997), Edward Cleary y Hannah Stewart Gambino (1997), Frans Kamsteeg (1998), Pablo Semán (1998), Patricia Moreira (1998), Ricardo Mariano (1999), and André Corten (1999); and, in the case of U.S. Hispanic Pentecostalism, those of Eldin Villafañe (1993), Manuel Vásquez (1999), Gastón Espinosa (1999), Daniel Ramírez (1999), and Samuel Cruz (2005). We could indeed underscore, in each of the following points in the second part of this essay, the connections with one or more of these works – an effort that will at best be left for another occasion, given the time and space constraints under which I write this essay.

¹⁷ While we were doing our research in Newark in 1999-2000, the Rev. Samuel Cruz (then a doctoral candidate at Drew) did an informal survey among Hispanic pastors in his denomination, the Reformed Church in America, discovering, to his utter surprise, that, like him, the overwhelming majority of Latina/o pastors in the RCA had been Pentecostal at least through their childhood. He immediately launched a rapid survey of Hispanic political leaders in New York city, finding quite a similar pattern: despite a Roman Catholic majority among New York Hispanics, half or more of the Latina/o leaders in New York politics are either Pentecostal or former Pentecostals. My own familiarity with the Hispanic Theological Initiative (HTI, a national and ecumenical scholarship program for graduate Latina/o students in religion and theology), with the Hispanic Summer Program (HSP, a national, ecumenical educational program in religion and theology for Latina/o seminarians), with the meetings among minority faculty of U.S. seminaries hosted by the Association of Theological Schools (ATS), and with the Methodist seminary where I teach, has allowed me to carry on parallel informal surveys in those other contexts with very similar conclusions, too.

¹⁸ One of the most pervasive preconceptions about Hispanic Pentecostal churches among middle-class researchers without a Pentecostal background is their supposed patriarchal, anti-feminist character. My provisional, tentative conclusion in that respect is that such character is not any more marked in Latina/o Pentecostal churches than in the larger culture or the mainstream churches (with the probable exception of some 'liberal' white middle-class churches more or less open to women's leadership, usually restricted to professional white women, frequently under a white male pastor). For immigrant working women – and/or women of 'lower' social, economic, educational or ethnic background – Hispanic Pentecostal churches often tend to be, on the contrary, *less* patriarchal or 'anti-feminist' than most other institutions in the larger U.S. society. These churches, when the partner is not a regular member of the congregation, might go as far as providing women in abusive relations with a more consistent support than the one they are likely to get, under similar circumstances, in more

'mainstream' churches.