

**Un ensayo sobre sociología del pentecostalismo en clave política a partir de Christian Lalive D'Epina y El Refugio**

**A essay on sociology of the pentecostalismo in political key from Christian Lalive D'Epina and The Refuge**

Hilario Wynarczyk<sup>1</sup>

**Resumen**

Posteriormente Christian Lalive D'Epina enfoca las relaciones entre protestantismo y movilidad social, aspectos ecuménicos y una presentación de la teología de los pentecostales chilenos. Señala, como es característico de la sociología de los años 1960, los estudios de sociología de las minorías religiosas evangélicas en América Latina, sobre todo los pentecostales, han sido generalmente funcionalistas al centrar el análisis en la respuesta a la anomia producida por la modernización social. De esta manera los planteamientos teóricos estaría fuertemente imbricados en la sociología weberiana, marxista y funcionalista.

**Palabras claves:** sociología de la religión, huelga social, religión de los pobres, Lalive, d'Epina

**Abstract**

Later Christian Lalive D'Epina focuses the relations between Protestantism and social mobility, ecumenical aspects and a presentation of the theology of the Chilean pentecostales. It indicates, since it is typical of the sociology of the year 1960, the studies of sociology of the religious evangelical minorities in Latin America, especially the pentecostales, they have been generally functionalistas on having centred the analysis on the response to the anomia produced by the social modernization. Hereby the theoretical expositions it would be strongly overlapped in the sociology weberiana, Marxist and funcionalista.

**Key words:** sociology of the religion, social strike, religion of the poor, Lalive, d'Epina

## **Introducción**

*La religión cristiana ha sido utilizada simplemente  
para hacerles un lavado de cerebro  
a los negros norteamericanos. Les ha enseñado  
a buscar el cielo y el firmamento  
en el más allá, mientras que el blanco  
goza de su cielo aquí, en la tierra.*

Mohamed Ali, ex Casius Clay<sup>2</sup>

Considero que el estudio de mayor repercusión que nos dejó Christian Lalive D'Epinay en su etapa de trabajo de la década del 60 en el Cono Sur del Hemisferio Americano fue su libro “El refugio de las masas: estudio sociológico del pentecostalismo chileno”, con el auspicio del Consejo Mundial de Iglesias (1968a).

Quisiera referirme a esta investigación para dinamizar -a partir de ella- un enfoque sobre el contexto de producción del análisis sociológico y perspectivas con mayor o menor acento sobre las condiciones estructurales, para, finalmente, mencionar el tema de los actores y las acciones.

### **El refugio de las masas**

Dotado de una prosa que marca el primer título, el libro presenta la virtud de una formación sólida en los procedimientos de la investigación empírica. El capítulo inicial de *El Refugio* presenta las unidades de análisis que serán objeto de estudio, la muestra y las herramientas de colección de datos, con varias tácticas, la investigación participante entre ellas. Los siguientes capítulos trazan la historia del pentecostalismo chileno, las formas de la vida comunitaria y las prácticas de organización y gobierno. Hasta aquí los aspectos “duros” de la investigación.

Los capítulos quinto y sexto trabajan sobre las subjetividades de los pentecostales y un concepto sustancial: la existencia de una actitud de huelga social de los pentecostales frente a la política (basada en lo que Nietzsche llamaría -agrego yo- “la calumnia del mundo”).

Posteriormente Christian Lalive D'Epinay enfoca las relaciones entre protestantismo y movilidad social, aspectos ecuménicos y una presentación de la teología de los pentecostales chilenos.

Desde el punto de vista de su factura, la obra trasmite un ejemplo profesional de “severidad científica” (palabras de Míguez Bonino en el postfacio, página 273), y un ejemplo dinámico para otros investigadores expertos en sociología de la religión en nuestros países del Cono Sur: la sujeción al dato regulado por el método, la teoría y el trabajo arduo. Sin dudas el mejor camino alternativo frente a las generalizaciones con vértices en las teorías de moda, sin ninguna comprobación empírica.

El contexto histórico de la obra se inscribe en la segmentación de dos grandes momentos del protestantismo en Chile. Un primer momento ligado al siglo XIX y los comienzos del siglo XX, de formación de la nación chilena, y un segundo período de emergencia de masas proletarias. Podemos arriesgar con bastante certeza que lo mismo sucede en la Argentina, país

donde yo trabajo, y en otros de nuestro Continente. Pero solamente hasta aquí arriesgamos nuestro juicio a propósito de las semejanzas, que en el caso de Christian Lalive D'Épinay tienen el fundamento de haber trabajado también el sociólogo suizo en el conocimiento de las iglesias evangélicas de la República Argentina (véase 1970a y b).

El crecimiento del pentecostalismo en Chile estaría vinculado, de acuerdo con el estudio que comentamos, a la mutación social; sería una función de las condiciones estructurales en las que se forma un sector popular, el pueblo chileno. En el ámbito de una estructura social mutante, las conversiones pentecostales les brindarían a personas de algún modo cortadas de una comunidad a raíz de los procesos de cambio, una forma de adscripción a otra comunidad. En ésta, sin embargo, ciertos rasgos estructurales del entorno tradicional de origen se mantendrían constantes alrededor de la figura del pastor.

El tema se refiere básicamente a los emigrantes del campo a la ciudad. Como la hacienda, la comunidad pentecostal integra el hombre (sic) a un grupo de relaciones personales directas y de dependencia. En definitiva la comunidad pentecostal como sistema socializador es una metamorfosis del sistema social tradicional. En ella el pastor desempeña un papel parecido al del hacendado propietario de la tierra y es asimismo, de la comunidad hacia fuera, un agente relacionador (páginas 164 y 165).

Los políticos habrían advertido esa condición, que podríamos llamar patriarcal. A raíz de tal percepción, es que comenzaron a dirigirse a los pastores como potenciales recolectores de votos de una clientela. Traduciendo los hallazgos de Christian Lalive D'Épinay en 1968 a otro lenguaje, los políticos habrían visto en los pastores, unos agentes sociales que funcionan como punteros (lenguaje de Argentina) o *cabos* electorales (lenguaje del Brasil). Tales hallazgos se confirman para la investigación reciente en la Argentina (véase Wynarczyk 2006).

De acuerdo con ese criterio habría una tensión estructural entre el sistema pentecostal autoritario y la democracia como sistema político de la sociedad ambiente. En consecuencia, si el sistema político le abriese oportunidades de participación democrática a los sectores populares, el pentecostalismo (“una reconstrucción de la sociedad tradicional cuyo modelo dominante realiza idealmente”, *El refugio*, página 276), debería sufrir una regresión. Agreguemos ahora esto: solamente el laboratorio de la historia chilena debería permitirnos contrastar la hipótesis. Pero no ingresaremos en el tema.

Llegados a ese punto podemos sostener que resulta muy eficaz la metáfora del refugio y un buen hallazgo literario. Creo haber alcanzado a comprender toda su fuerza expresiva gracias a al hecho fortuito de haber tenido varias conversaciones con Daniel Santoro, un pintor del imaginario del peronismo argentino (usaremos la palabra peronismo como sinónimo de justicialismo), no contactado -entiendo yo- a la sociología de la religión. Sus cuadros retratan las creencias justicialistas de la primera hora en la posguerra 1945-1955, como un panteón mítico que constituye la leyenda del bosque justicialista. En ese vasto complejo de creencias, actúan personajes protegidos por la justicia social que emana del Estado, una tercera posición equidistante del comunismo y el capitalismo, y al mismo tiempo unos seres amenazantes. Este bosque, me dijo Daniel Santoro -y es aquí donde quiero poner el acento- era para el pueblo “el último refugio”. En ese espacio del imaginario colectivo había un pueblo (Juanito Molina, rescatado de la precedente obra pictórica de Berni, la mamá de Juanito Molina, los niños peronistas, las familias peronistas) una mujer que los cuidaba (Evita) y un demonio (el capitalismo, representado como un puma negro o serpiente enroscada en un árbol). Perón era algo así como un padre que administraba la “tercera posición” junto con Evita. Hasta aquí mi percepción “iluminatoria”.

Pero lo que significa para el análisis desde el interior del campo evangélico, surge en su plenitud del “Postfacio – comentario de un evangélico”, escrito por José Míguez Bonino. Dice (página 273): “La iglesia es refugio, con la doble connotación del término: el lugar donde hallamos seguridad y nos sustraemos del peligro, pero también el lugar desde el que rehusamos enfrentar y vencer aquello que nos amenaza”. Desde ese núcleo emerge para el teólogo -recordemos que el comentario de Míguez Bonino tuvo lugar en 1968- la contradicción de lo que es claramente un “ministerio al hombre oprimido” pero al mismo tiempo “parece ser un ministerio que lo inutiliza para transformar las condiciones de esa sociedad que continúa oprimiendo” (*op. cit.*).

### La preocupación por el refugio y el encuadre conceptual

La preocupación por este refugio, o mejor dicho, por su significado práctico, se inscribe en un contexto de producción de análisis de la realidad social latinoamericana en un momento de poderosas transiciones geopolíticas que siguieron a la posguerra, con emergencia de nacionalidades y movimientos sociales, así como paralelas preocupaciones institucionales a escala internacional, entre las cuales podemos incluir las que puso de manifiesto el Concilio Vaticano II.

Como un cosmos teológico, la economía del sistema en el orden político se establecía entre los dos polos de la Guerra Fría. Pero los extremos del conflicto eran desde el punto de vista axiológico dos términos de una ecuación social, que podían admitir, precisamente porque eran sociales, diversos valores entre el bien y el mal.

En forma paralela, en los países del Cono Sur aparecen entonces estudios sociológicos especializados cuando el crecimiento pentecostal en los sectores populares resulta significativo. El factor político subyace en los análisis como el trasfondo contra el cual se desarrolla el discurso y con el cual continuamente converge. Es porque plantea preguntas.

Esta latencia del factor político y el encuentro convergente con el análisis se debe a que los estudios tratan de encontrar la significación funcional del movimiento evangélico, *en especial el creciente movimiento pentecostal*, para el sistema social de los estados-naciones en procesos de cambio y expuestos al desafío de la oferta ideológica disparada desde el campo religioso.

Las investigaciones se dirigen a comprender las relaciones entre la estructura socio-cultural y el crecimiento pentecostal en un doble movimiento causal en que la primera determina el segundo pero luego puede recibir sus impactos y consecuencias, perspectiva de análisis que se encuentra presente en *El refugio*.

Lo sintetizaríamos con los siguientes términos, introduciendo entre paréntesis un vocabulario ajeno al texto de origen. La existencia de problemas, necesidades y tensiones (variable independiente) sería un factor movilizador (de un proceso de conversión, variable dependiente) hacia un credo cuyo atractivo se encontraría en la capacidad de brindar respuestas y soluciones.

Pero la aceptación voluntaria del nuevo credo religioso también dependería de las continuidades culturales o la capacidad de traducción del credo al lenguaje social y cultural del país (y más a rigor tal vez cabría pormenorizar, del sector social pasible de convertirse en público blanco o *target*). La cultura actuaría como una variable interviniente-moderadora entre la necesidad y la aceptación de una oferta. Si las condiciones estructurales podrían empujar a la

búsqueda, el encuentro eficaz con la oferta estaría determinado por la capacidad de esta última de establecer una continuidad con la cultura de los potenciales conversos.

En esta línea de análisis, los sociólogos adoptaron una perspectiva en cierto modo estructuralista y paralela a la que sostuvieron en la economía los investigadores de la CEPAL, institución a cuyos trabajos Lalive D'Epinay se refiere. Los investigadores encuadraban el objeto en los procesos de modernización económica, política y social, la desintegración del sistema tradicional, y las tensiones en el marco de relaciones asimétricas donde existe en última instancia un polo opresor y otro oprimido. Esta bipolaridad es la malla básica del sistema, o al menos el aspecto del sistema que les preocupa a los investigadores.

Por tal motivo, los estudios inscriptos en este paradigma podrían clasificarse en general como del tipo *macro-estructural*, en alusión al hecho de que ponen el peso del análisis causal en la estructura social y cultural para explicar el crecimiento evangélico, y en última instancia las consecuencias ulteriores del crecimiento (segunda serie de variables dependientes) en el plano de las relaciones de poder donde se sitúan sectores populares, desaventajados en la sociedad nacional. El rol de los sujetos sociales colectivos se encuadra dentro de vías marcadas por esos factores correspondientes al plano de las grandes estructuras. No es posible decir que se trata de un enfoque de estructura-sin-sujetos. Pero hay algo de eso.

Los movimientos pentecostales eran interpretados como respuestas colectivas a la anomia proveniente de la destrucción del tejido social y las migraciones internas. Las personas buscaban algo parecido donde refugiarse. Las iglesias servían para volver a crear lazos sociales grupales y una nueva identidad para estratos sociales subalternos, aunque dejaban abierta, o mejor dicho, abrían la pregunta sobre cuál sería la nueva posición de los integrantes de estos estratos en el reparto de los beneficios de la sociedad nacional. Tres décadas más tarde, Bastian (1999) sintetiza esta percepción resumiendo que los estudios de sociología de las minorías religiosas evangélicas en América Latina, sobre todo los pentecostales, han sido generalmente funcionalistas (de hecho) al centrar el análisis en la respuesta a la anomia producida por la modernización social.

### **La estructura social como motor**

En la trastienda del análisis de D'Epinay, como en el de otros sociólogos latinoamericanistas de la década de los 60, se encuentra el contraste entre desarrollo-subdesarrollo en clave de materialismo dialéctico. Ambos términos del sistema se asocian como llaves maestras con los conceptos de centro y periferia, aunque no aparezcan explícitamente. Centro y periferia son los dos primeros actores estructurales del sistema. El centro puede ser un país, un grupo de países, una región, una provincia o un área urbana con capacidad de atraer y dislocar personas procedentes de áreas rurales.

Las ciudades que actúan como centros, atraen individuos que, desencajados de las estructuras de producción tradicionales (para Lalive D'Epinay: *la hacienda*), buscan el modo de continuar viviendo. Muchos de estos individuos, expulsados de una parte y atraídos por otra, se sitúan en *espacios de transición* entre cultura tradicional y cultura moderna, en las adyacencias de las ciudades. Su estado es de transición en la medida en que no se integran plenamente al sistema de producción moderno. En esta nueva situación los migrantes experimentan la ruptura de la unidad social del orden (podríamos decir el "cosmos") representado por la hacienda. La

cosmología binaria (tierra-cielo) inherente al pentecostalismo permite establecer una esperanza (imaginaria) para la situación dualista social de oprimidos y opresores que tiene lugar en el contexto social urbano en el que se insertan los que del campo emigran a la ciudad en Chile. Los oprimidos pueden liberarse (imaginariamente) de esta situación de opresión en el mundo (dominado por Satanás de acuerdo con el marco interpretativo de la realidad que les ofrece el pentecostalismo) y ascender a un espacio donde hay nuevamente una integración. Esta vez en una unidad cosmológica con Dios. Pero el proceso simbólico tiene una consecuencia práctica: en este mundo real y concreto los creyentes se cortan del espacio de la política. (¿Un espacio del cual siempre estuvieron cortados?).

Pero enfoquemos la cultura y su papel en todo esto. El factor cultural como sistema de organización cognitiva de los actores, se sitúa (de acuerdo a mi interpretación ya adelantada) como una variable interviniente o moderadora, y lo hace en tres sentidos. **En primer término**, como la base de resonancia e inserción de nuevos sistemas de creencias (las conversiones eran posibles gracias a las continuidades culturales entre las formas sociales de dominación en las unidades rurales de producción y el caudillismo inherente a la comunidad pentecostal, es decir, entre la cultura de la hacienda y la cultura de la congregación, centradas ambas en el vértice de un patronazgo). **En segundo término**, como el elemento cognitivo que permitía adaptar el sistema de la personalidad a los cambios en el sistema social (las víctimas de los procesos de afluencia social reorganizan su comprensión del mundo y alcanzan un control simbólico -o imaginario- de su mundo de vida, Schäfer 1993). **En tercer lugar**, como un marco cognitivo que en el plano de los sujetos podía dar o negar, iluminar u obturar, una conciencia de sí en su situación real social, y podía luego, contribuir a dinamizar o frenar la acción en la historia como proceso de búsqueda de justicia por medios políticos.

## La religión de los pobres

Acompañando los desarrollos de sociología del crecimiento pentecostal en América Latina (que en gran medida tuvieron lugar bajo la influencia de la teoría marxista y fueron iniciados por investigadores europeos como D'Epainay y Willems), existió en el contexto norteamericano también, un ciclo de producción de estudios sobre el crecimiento pentecostal, que tomaba como eje explicativo el **cambio en la estructura social y la anomia**.

La coincidencia es un dato significativo. Pero los académicos norteamericanos encuadraban los hechos en la perspectiva de la teoría de la deprivación (*relative deprivation*, frustración relativa), que hunde sus raíces en otra forma de sensibilidad teórica, desarrollada en su país<sup>3</sup>. En cualquier variante de los análisis, una cosa queda clara: **la religión de los pobres**.

La estratificación de las iglesias del arco protestante de acuerdo con el nivel socioeconómico de sus integrantes y la pertenencia de los pentecostales a los sectores inferiores de la escala, son hechos sobre los cuales existe un amplio consenso a partir precisamente de los estudios que tuvieron lugar en la escena norteamericana. Allí donde aparecieron los primeros estudios empíricos sistemáticos sobre el tema, los datos mostraron que el pentecostalismo surgió y creció asociado a la pobreza y grupos étnicos situados en la base de la escala social.

A partir de esta constatación alrededor de la formación de pequeñas "sectas" cristianas, Niebuhr (1929: 198-215) instala muy tempranamente el concepto de "iglesias de los desheredados". Los estudios de Pope (1942, 1948) constatan mediante datos de campo que "en determinadas sectas pequeñas [...] estos movimientos se inician entre los muy pobres" (véase

también Argyle 1966: 52, 173-174). Goldschmidt (1948) verifica en California que en un 84 % los pentecostales eran trabajadores no especializados, en contraste con el 15 % para los bautistas y el 1 % para los congregacionalistas (véase Argyle 1966: 172).

Por otra parte los mismos estudios establecen la correlación entre religión y posición social en un sentido dinámico. El trabajo de Boisen (1955) muestra que “iglesias enteras cambian su enfoque religioso cuando la mayoría de sus miembros han cambiado de posición social” (página 173). Estas relaciones son analizadas y confirmadas por Yinger (1957) y otros estudios (Anderson 1979; mucho después Martin 1990).

El resultado más sorprendente de los estudios pioneros en esta materia, producidos hasta la década del 50, es la clara estratificación de las iglesias protestantes (Argyle 1966: 172)<sup>4</sup>. Queda constatado a partir de entonces que las iglesias que forman el arco del campo evangélico se distribuyen siguiendo una línea asociada con posiciones sociales de los colectivos que las componen. Y el crecimiento del pentecostalismo presentó las mismas características vinculadas con las posiciones inferiores de la escala social en sus ramificaciones del Tercer Mundo y los países del Cono Sur. Lo afirmó un reconocido pentecostal mexicano, alguien que sabe de lo que habla a partir de su propia inmersión en el escenario social: “Todos aceptamos que los pentecostales en América Latina pertenecen mayormente a los estratos más bajos de la sociedad” (Gaxiola 1977: 59).

### La huelga social y el mañana imaginado

Los estudios del pentecostalismo sobre datos empíricos detallados y una metodología sociológica en países del Cono Sur, producidos por Willems (1967, también 1964) y D’Epinay (1968a, también 1968 b y c; 1975 a, b y c) se constituyeron en *puntos de referencia clásicos* sobre el fenómeno que tenía lugar en sectores populares. Una indicación clara de la adquisición de este carácter, es que el trabajo de Lalive D’Epinay fue tomado en consideración veinte años más tarde por latinoamericanistas destacados: Rouquié (1987) y Touraine (1988).

Cristian Lalive D’Epinay en su preocupación por entender las consecuencias del crecimiento pentecostal legó al ambiente académico especializado el concepto de “huelga social”, lograda metáfora referente al apolitismo de las iglesias pentecostales como una ideología del orden y la conservación, coetánea pero a la vez antagónica con la expansión de los socialismos. El pentecostalismo, en esta perspectiva, le brinda a la protesta social un contenido religioso y anuncia un Reino de Dios inminente, de naturaleza sobrenatural, por contraste con el “mundo”, al que su ética social condena.

Sus resultados en *El refugio* fueron pesimistas acerca de la función político-social de esos evangélicos, pero dejaron abiertas las posibilidades en un plano imaginario para escenas ulteriores. Podemos preguntarnos en efecto, si las hipótesis que surgen de *El refugio* quedaron verificadas por el laboratorio de la historia y si el pentecostalismo podría llegar a ser un factor de mutación “progresista” en otros contextos. Willems encontraba en el pentecostalismo elementos favorables al cambio en la medida en que se integrase como un actor social en procesos de transición democrática. Willems también se refería a las potencialidades revolucionarias del pentecostalismo, pero obviamente en un plano imaginario.

La preocupación última (en mayor o menor medida explícita), consiste en saber si el movimiento pentecostal puede tornarse una fuerza a favor de los explotados; o si puede actuar

como un elemento colaboracionista de los sistemas tradicionales autoritarios y de explotación social.

En una lectura de la realidad a la vez cristiana y marxista, los sociólogos relacionados con el protestantismo histórico en la década del 60 activan la cuestión de la sal (evangélica) y el opio (marxista): ¿puede ser el pentecostalismo, sal y luz de los sectores sociales desfavorecidos por el sistema de distribución de los recursos en la sociedad civil? ¿puede ser el opio de los postergados adscritos a una “falsa conciencia”?

### Funciones políticas y conclusiones metodológicas

Para conectar las ideas precedentes con nuestro punto de origen en el trabajo de Christian Lalive D’Epinay, son útiles, a mi entender, unas conclusiones relacionadas con la estrategia de investigación.

La vigencia del dilema sobre los efectos políticos del crecimiento pentecostal en América Latina, en términos de bueno para la democracia y el desarrollo o retrógrada forma de corporativismo y autoritarismo, continúa activa, atraviesa casi toda la literatura especializada, y posiblemente el hecho se debe, más que a los datos, a las perspectivas de los propios investigadores (Drogus 2000) y los *momentos* o etapas de los procesos de formación de sistemas democráticos en los que proyectan los datos (Freston 2001).

Solamente podemos contestar las preguntas aquí emergentes, y desde el principio presentes, por medio de estudios empíricos muy enfocados al estilo del clásico concepto mertoniano de “teorías de rango medio”, donde las explicaciones estructurales del marco teórico constituyen un primer escalón de análisis pero suponen posteriormente dotar al sistema de agentes individuales y colectivos y preguntas acerca de lo que hacen, dejan de hacer, y cómo lo hacen<sup>5</sup>.

En este escalón es imprescindible estudiar específicamente en qué medida y de qué forma los pentecostales pasan (o no pasan) por procesos de afluencia social ascendente luego de su conversión, cómo votan, qué opinan de ciertos ítems de política, economía, justicia, moral, en qué medida participan en política, qué hacen cuando participan en política. También corresponde preguntarse si el pentecostalismo corta a los actores de la política o al pentecostalismo se incorporan individuos ya previamente desligados de la política.

La funcionalidad de los movimientos religiosos en procesos de democratización debiera situarse tomando en consideración las *fases* o momentos de estos procesos. Algunos movimientos pueden contribuir más en una fase de transición o inauguración democrática y otros en una fase de consolidación democrática. Si bien las características autoritarias del liderazgo de algunos movimientos religiosos levantan la duda sobre su verdadero “potencial emancipatorio” (Hannigan 1990), los grupos evangélicos conservadores quizás pueden hacer un aporte a la constitución de relaciones pluralistas en la medida en que defienden sus intereses en la sociedad civil, inclusive sus intereses corporativos (Casanova 1994, Freston 2001, Wyncarczyk 2006, Witte Jr. 1993, De Gruchy 1995, Gaskill 1997, Diamond 1997, Fine & Rai 1997, Rudolph & Piscatori 1997).

Llegados a este punto, existen elementos para pensar que los estudios deben recortarse a escala nacional y solamente después pasar a comparaciones. No es posible colocar en una misma caja conceptual a los metodistas pentecostales de Chile, los pentecostales de la Argentina y la bancada evangélica (mayormente pentecostal y neopentecostal) del Brasil.

También éste es un legado -indirecto- del trabajo que en los 60 realizó Lalive D'Épinay cuando minuciosamente planificó y realizó su investigación en Chile y otros estudios en el Cono Sur del Continente.

### *Bibliografía*

- ANDERSON Robert Mapes. 1979. **Vision of the disinherited. *The making of American Pentecostalism.*** New York and Oxford: Oxford University Press.
- ARGYLE Michel. 1966. **Conducta religiosa.** Buenos Aires: Paidós.
- BASTIAN Jean-Pierre. 1999. **Los partidos políticos confesionales evangélicos y su relación al Estado en América Latina.** In: *Estudios Sociológicos de El Colegio de México*, XVII (49): 153-173. Primera versión en 1997: **Minorités religieuses et confessionnalisation de la politique en Amérique Latine.** In: *Archives des Sciences Sociales des Religions* 93 (enero-marzo): 97-114.
- BOISEN A.T. 1955. **Religion in Crisis and Custom.** Nueva York: Harper. BRADFIELD Cecil David. 1979. **Neo-Pentecostalism: A Sociological Assessment.** Washington: University Press of America. //// enfoque deprivation theory Glock.
- CASANOVA José. 1994. **Public religions in the Modern World.** University of Chicago Press.
- D'ÉPINAY Christian Lalive. 1968 (a). **El Refugio de las masas. *Estudio sociológico del protestantismo chileno.*** Santiago de Chile: Editorial del Pacífico.
- D'ÉPINAY Christian Lalive. 1968 (b). **The Pentecostal “Conquista” in Chile.** In: *Ecumenical Review.*
- D'ÉPINAY Christian Lalive. 1968 (c). **La iglesia evangélica y la revolución latinoamericana.** In: *CIDOC Informa*, Documento 78, Cuernavaca, México.
- D'ÉPINAY Christian Lalive. (y equipo). 1970 (a). **¿Evangelización o inmigración? *Geografía social del protestantismo.*** In: Villalpando Waldo Luis (ed.), Lalive D'Épinay Christian & Epps Dwain C. *Las iglesias del trasplante. Protestantismo de inmigración en la Argentina.* Buenos Aires: Centro de Estudios Cristianos, CEC. Páginas 58 – 96.
- D'ÉPINAY Christian Lalive. 1970 (b). **¿Acomodación o reforma?. *Hacia una sociología de las iglesias de inmigración en la Argentina.*** In: Villalpando Waldo Luis (ed.), Lalive D'Épinay Christian & Epps Dwain C. *Las iglesias del trasplante. Protestantismo de*

- inmigración en la Argentina*. Buenos Aires: Centro de Estudios Cristianos, CEC. Páginas: 161 – 176.
- D'EPINAY Christian Lalive. 1973. **Religión e ideología en una perspectiva sociológica**. Puerto Rico, 1973.
- D'EPINAY Christian Lalive. 1975 (a). **Religion, dynamique social et dépendence: les mouvements protestants en Argentine et au Chili**. Paris: Mouton.
- D'EPINAY Christian Lalive. (coord.). 1975 (b). **Dependencia y estructura de clases en América Latina**. Buenos Aires: Megapolis.
- D'EPINAY Christian Lalive. 1975 (c). **Sociedad dependiente, clases populares y milenarismo: posibilidades de mutación de una formación religiosa en una sociedad en transición**. In: *Dependencia y estructura de clases en América Latina*. Buenos Aires: Megapolis.
- DROGUS Carol Ann. 2000. **Religious pluralism and social change: coming to terms with complexity and convergence**. In: *The Latin American Research Review*, vol. 35, Nro. 1: 263-265.
- DE GRUCHY John. 1995. **Christianity and Democracy**. Cambridge University Press.
- DIAMOND Larry (ed.). 1997. **Consolidating the Third Wave Democracies**. Baltimore: Johns Hopkins University Press. Páginas: XV – XIX.
- ENGEL Lothar, KAMPHAUSEN Erhard, LINZ Johanna & LANGE Ingrid (eds). 1993. **Christlicher Fundamentalismus in Africa und Amerika. Historische Wurzeln – Erfahrungen – Problemanzeigen – Texte, Fallstudien und Stellungnahmen zu einem Seminar in der Missionsakademie**. Weltmissions heute Nr. 13. Hamburg: Evangelisches Missionswerk (EMW).
- FINE Robert & RAI Shiran. 1997. **Understanding civil society: a preface**. In: *Democratization*, volumen 4, Nr.1. Páginas: 1-6.
- FRESTON Paul. 2001. **Evangelicals and politics in Asia, Africa and Latin America**. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- GASKILL Newton. 1997. **Rethinking Protestantism and Democratic Consolidation in Latin America**. In: *Sociology of Religion*. Vol. 58, Nr.1. Páginas: 69-91.
- GAXIOLA Manuel J. 1977. **Pentecostal ministry**. *International Review of Missions (World Council of Churches)*. Vol. LXVI (Nr. 261). Páginas: 57 – 63.
- GAXIOLA Manuel J. 1994. **La serpiente y la paloma. Historia, teología y análisis de la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús, la denominación pentecostal más antigua de México (1914-1994). Segunda edición (corregida y aumentada)**. México: Libros Pyros.

- GERLACH Luther P. & HINE Virginia H. 1970. **People, power, change. *Movements of social transformation.*** Indianapolis – New York: The Bobbs-Merrill Company.
- GERLACH Luther P. & HINE Virginia H. 1968. **Five factors crucial to the growth and spread of a modern religious movement.** In: *Journal for the Scientific Study of Religion* (7). Páginas: 23-40.
- MADURO Otto. 1982. **Religion and social conflicts.** Orbis: Maryknoll, 1982.
- GLOCK Charles Y. 1964. **The role of deprivation in the origin of religious groups.** In: Lee Robert (ed.). *Religion and social Conflict.* New York: Oxford University Press. Páginas 34 sgs.
- GLOCK Charles Y. (ed.) 1973. **Religion in sociological perspective: essays in the empirical study of religion.** Belmont: Wadsworth.
- GLOCK Charles Y. & STARK Rodney. 1965. **Religion and society in tension.** Chicago: Rand McNally.
- HANNIGAN John A. 1990. **Apples and oranges or varieties of the same fruit? The new religious movements and the new social movements compared.** In: *Review of Religious Research* 31 (3) marzo. Páginas: 246 – 258.
- LEE Robert (ed.). 1964. **Religion and social Conflict.** New York: Oxford.
- MARTIN David. 1990. **Tongues of Fire. *The Explosion of Protestantism in Latin America.*** Oxford: Basil Blackwell.
- NIEBUHR Helmut Richard. 1959. **The social sources of denominationalism.** Nueva York Meridia n. (E.O. 1929, New York: Henry Holt and Company).
- POBLETE Renato & O'DEA Thomas F. 1960. **Anomie and the “quest for community”: the formation of sects among the puerto ricans of New York.** In: *American Catholic Sociological Review*, 21, primavera. Páginas 18-36.
- POPE Liston. 1942. **Millhands and preachers: a study of Gastonia.** New Haven, CT: Yale University Press.
- POPE Liston. 1948. **Religion and class structure.** *Annals of the American Academy of Political and Social Science.* Marzo.
- ROUQUIÉ Alain. 1987. **Amérique Latine. Introduction á l'Extreme Occidente.** París: Seuil.
- RUDOLPH Susanne & Piscatori James (eds.). 1997. **Transnational religion and fading states.** Boulder, Colorado: Westview Press.

- SCHÄFER Heinrich 1993. **Herr des Himmels gib uns Macht auf der Erde. Fundamentalismus und Charismen: Rückeroberung von Lebenswelt in Lateinamerika.** In: Engel *et al.* 1993. Versión en español con algunas modificaciones, 1997: **¡Oh Señor de los Cielos, danos poder en la tierra! Fundamentalismo y crismas: La reconquista del campo de acción en América Latina.** *Mesoamérica*, junio (número 33), páginas 125-146.
- SMILDE David A. 1998. **“Letting God govern”: supernatural agency in the Venezuelan Pentecostal approach to social change.** In: *Sociology of Religion*. Volumen 59, número 3. Páginas: 287-303.
- TEETER FLOYD David. 1978. **Neo-pentecostalism and spiritual deprivation.** Pacific Lutheran University. *Edited by University Microfilms International.*
- TOURAINÉ Alain. 1988. **La parole et le sang. Politique et société en Amérique Latine.** París: Odile Jacob.
- VILLAFANE Eldin. 1996. **El espíritu liberador. Hacia una ética social pentecostal hispanoamericana.** Buenos Aires – Grand Rapids: Nueva Creación & Eerdmans.
- WILLEMS Emilio. 1964. **Protestantism as a factor of cultural change in Brasil.** In: *Economic Development and Cultural Change*, Nr. 3, Páginas: 321-333.
- WILLEMS Emilio. 1967. **Followers of the new faith. Culture, change and the rise of protestantism in Brazil and Chile.** Nashville: Vanderbilt University Press.
- WITTE Jr. John (ed.). 1993. **Christianity and democracy in global context.** Boulder: Westview Press.
- WYNARCZYK Hilario. 2006. **Partidos políticos evangélicos conservadores bíblicos en la Argentina: formación y ocaso 1991-2001.** In: *Civitas, Revista de Ciências Sociais*. Porto Alegre: Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Volumen 6, número 2 (julio – diciembre). 2006. Páginas: 11 – 42.
- YINGER J. Milton. 1957. **Religion, society and the individual.** Nueva York: Macmillan.

<sup>1</sup> Buenos Aires, Argentina. El autor es doctor en sociología. Profesor de metodología y taller de tesis en la Universidad Nacional de San Martín, UNSAM, Escuela de Economía y Negocios y Escuela de Posgrado. Cofundador e integrante de la Asamblea Directiva del CALIR, Consejo Argentino para la Libertad Religiosa. Participa de las actividades de la Asociación de Cientistas Sociales de la Religión en el Merco-Sur, ACSRM, y la Red Latinoamericana de Estudios Pentecostales, RELEP.

<sup>2</sup> Reportaje de Alex Haley en *Reportajes de Play Boy*. Reproducido por *Revista Veintitrés*, 17 marzo 2005, volumen 7, número 349. Original: *Los reportajes de Play Boy*, Buenos Aires: EMECÉ, 1982.

<sup>3</sup> En este ciclo de producción era especialmente aplicado el enfoque de Glock y Stark, basado en una escala de tipos y niveles de deprivación (Glock 1964, Glock & Stark 1965, Glock 1973, Bradfield 1979, Teeter 1978). Estos enfoques fueron asociados también con la teoría del conflicto (Lee 1964).

<sup>4</sup> La contribución de Argyle es muy interesante para contar con una sistemática de las relaciones entre religión, características sociales y otras variables “ambientales” que podrían influir sobre la religión.

<sup>5</sup> Villafañe (1996: 117-141) brinda pistas para acceder a estudios sociológicos que tratan de modelizar el crecimiento del movimiento pentecostal, aunque particularizan el enfoque en pentecostales de los Estados Unidos. Su contribución es útil para una sistemática de los encuadres conceptuales prevalecientes. El propio Villafañe hace un tratamiento de las funciones sociales de lo que él llama la “iglesia protestante hispana”, refiriéndose de hecho al pentecostalismo como una iglesia de los oprimidos (op. cit. 91-98). Estos trabajos de sistematización reconocen antecedentes contemporáneos al trabajo de Christian Lalive D’Epinay, en Poblete & O’Dea 1960, Gerlach & Hine 1968 (“*Five Factors Crucial to the Growth and Spread of a Modern Religious Movement*”) y Gerlach & Hine 1970. Posteriormente, entre otros: Maduro 1982, Levine 1995, Smilde 1998.