

El refugio de las masas: recepción de la obra de Lavive D'Epinay en Brasil¹.

The refuge of the masses: receipt of Lavive D'Epinay's work in Brazil

Ricardo Mariano²

Resumen

El Refugio de las Masas, publicada en Brasil por la editora Paz e Terra en 1970, se le considera una obra clásica por investigadores brasileños, definió las grandes líneas que hasta hoy inspiran el debate sobre el protestantismo latinoamericano como un problema sociológico. Aunque inspiró varios investigadores brasileños, el trabajo de D'Epinay repercutió, en especial, sobre las discusiones de tres temas: 1) el crecimiento pentecostal en Brasil; 2) la función del protestantismo en fase de la transición de la sociedad tradicional para la moderna; 3) la alienación política del pentecostalismo.

Palabras claves: pentecostalismo, sociología de la religión, teorías religiosas, Lavive, d'Epinay.

Abstract

The Refuge of the Masses, published in Brazil for the publisher Paz and Terra in 1970, considers him to be a classic work for Brazilian investigators, it defined the big lines that up to today inspire the debate on the Latin-American Protestantism as a sociological problem. Though it inspired several Brazilian investigators, D'Epinay's work reverberated, especially, on the discussions of three topics: 1) the growth pentecostal in Brazil; 2) the function of the Protestantism in phase of the transition of the traditional society for the modern one; 3) the political alienation of the pentecostalismo.

Key words: pentecostalismo, sociology of the religion, religious theories, Lavive, d'Epinay.

Introducción

En los agradecimientos de *El refugio de las masas: estudio sociológico del protestantismo chileno*, el sociólogo suizo Christian Lalive D'Epinay revela que realizó una “aproximación no-teológica de un movimiento religioso”, o sea, asegura haber escrito una obra, especialmente, de sociología de la religión. Tal afirmación del autor se vuelve comprensible, y tal vez necesaria, al tenerse ciencia de que D'Epinay, al escribirla, conjugaba los papeles de investigador académico y religioso – o teólogo, como asevera el líder protestante Joel Cajardo en el prefacio del libro –, encargado por el Consejo Mundial de Iglesias (CMI) de elaborar una investigación sociológica sobre el protestantismo latinoamericano, investigación que efectuó, entre 1965 y 1966, con el apoyo de Esceal (Estudios Sociológicos del Cristianismo Evangélico Latinoamericano), aplicando cuestionarios y realizando pesquisa de campo y levantamientos sociográficos en Chile (César, 1973: 20-21). De ahí la observación de que la encomienda del CMI a D'Epinay, elaborada en un contexto eclesiástico y universitario, tenía “en vista una estrategia religiosa” (Fernandes, 1977: 59).

No obstante tal dualidad, *El Refugio de las Masas*, publicada en Brasil por la editora Paz e Terra en 1970, se le considera una obra clásica por investigadores brasileños (Oliveira, 1975; Mariano, 2001; Montero, 2003; entre otros). “Junto al estudio de Emilio Willems³, que compara la conversión al protestantismo en Chile y en Brasil – afirma Paula Montero (2003: 39) –, el trabajo de D'Epinay definió las grandes líneas que hasta hoy inspiran el debate sobre el protestantismo latinoamericano como un problema sociológico”. En suma, D'Epinay y Willems delimitaron los núcleos temáticos de varias de las principales investigaciones realizadas posteriormente sobre los evangélicos en Latinoamérica.

La obra magna de D'Epinay no podría haber tenido mejor recepción en la antropología y sociología de la religión realizadas en Brasil. Recepción que se restringió, en buena medida, a los investigadores del protestantismo y del pentecostalismo, sobre los que *El refugio de las masas* tuvo considerable influencia al final de los años 60 y en las décadas de los 70 y 80. Cumple observar que el artículo “El debate entre sociólogos a propósito de los pentecostales”, de autoría del antropólogo Rubem César Fernández (1977), fue el único trabajo académico de un investigador brasileño a efectuar un análisis sistemático, aunque sumario, de los principales temas abordados por D'Epinay en este libro, comparándolas a las interpretaciones presentes en *Followers of the new faith*, también clásico, de Emilio Willems.

Aunque inspiró varios investigadores brasileños, el trabajo de D'Epinay repercutió, en especial, sobre las discusiones de tres temas: 1) el crecimiento pentecostal en Brasil; 2) la función del protestantismo en fase de la transición de la sociedad tradicional para la moderna; 3) la alienación política del pentecostalismo. Son estos los temas que trataré en este artículo, buscando mostrar, sin la pretensión de hacer un trabajo exhaustivo, la influencia teórica inicial de D'Epinay y, en seguida y de modo sucinto, el desdoblamiento, las críticas y los cambios de esas interpretaciones en la antropología y sociología de la religión al respecto de los pentecostales en Brasil.

La expansión pentecostal

Los libros de D'Epinay (1970) y de Willems (1967) constituyeron las principales influencias teóricas sobre los trabajos de Candido Procopio Camargo (1968; 1973) y Beatriz Muniz de Souza (1969; 1973), investigadores que, al lado del mismo Willems, realizaron los análisis sociológicos pioneros sobre las características y la expansión del pentecostalismo en Brasil. D'Epinay (1970: 60) defiende la tesis de que “el pentecostalismo se presenta como respuesta religiosa comunitaria al abandono de grandes camadas de la población, abandono provocado por el carácter anómico de una sociedad en transición”. D'Epinay y los demás investigadores citados sitúan su análisis de la expansión protestante en el contexto histórico marcado por el proceso de modernización social, esto es, el pasaje de la sociedad agraria, basada, especialmente en Brasil, en la mono-cultura de exportación, modelo económico en crisis desde el principio de los años 1930, para la sociedad urbana e industrial. Basados en concepciones teórico funcionalista, todos emplearon la noción de anomia, queriendo demostrar las funciones de “integración” y “ajustamiento” social de esa religión en el medio urbano y en las áreas de frontera. En vista de la anomia provocada por los intensos procesos de cambios sociales, culturales y económicos ocurridos a partir de la década de 1930 – esto es, industrialización, urbanización y migración de grandes contingentes rurales para las ciudades –, una religión formadora de comunidades fraternales (no importa si más o menos jerárquicas) se presentaba como vía de “integración social” de los estratos pobres, urbanos y marginados oriundos de las regiones agrarias dominadas por el latifundio y por las oligarquías tradicionales. De los estratos pobres, los inmigrantes de origen rural, por su inadecuación cultural delante de los desafíos de la vida en el medio urbano y su necesidad de reconstruir un sistema significativo de relaciones primarias en una sociedad atomizada, estarían todavía más sujetos a los problemas resultantes del cambio sociocultural, como la anomia, y, por consiguiente, más vulnerables a la predicación pentecostal. De ahí el gran flujo migratorio asociado a la rápida urbanización haber sido interpretado por esos investigadores como uno de los procesos que más favorecieron el éxito proselitista del pentecostalismo en las grandes ciudades.

Como respuesta a la anomia, según esos investigadores, el pentecostalismo recrea modalidades de contacto primario preexistentes en la sociedad tradicional, afirma lazos de solidaridad entre los hermanos de fe, incentiva el auxilio mutuo en los planos material y espiritual, promueve amplia participación del fiel en los cultos, reorienta, mediante la re-socialización religiosa, su conducta, sus valores y su visión de mundo conforme los estrictos preceptos bíblicos predicados e impuestos por su comunidad sectaria, los cuales son – por lo menos para Willems, Camargo y Souza – funcionales en relación con las normas de acción de la sociedad capitalista emergente. Con su función “nomizadora”, en los términos puntuados por Peter Berger (1985), el pentecostalismo capacita al inmigrante para enfrentar la anomia, la pobreza, la ruptura con la comunidad de origen, las agruras de los empleos de baja calificación, la indiferencia burocrática, los efectos angustiantes de los abruptos cambios socio-culturales y del impersonalismo típico de las interacciones sociales en los centros urbanos.

En un contexto de elevada migración y de drásticas transformaciones de la estructura social, las comunidades pentecostales cumplen la función de reconstruir las relaciones primarias y la identidad perdida de los que recorrieron el trayecto rural-urbano. Para Willems (1967), el pentecostalismo desempeña función de adaptación de los estratos sociales desfavorecidos, desarraigados de los tradicionales modos de vida rural, los cambios socioculturales que surgen de la desintegración de la estructura social tradicional y de la “emergencia de una civilización industrial” en Brasil. La crisis del sistema oligárquico y de la cultura tradicional, por desarraigar las masas y propiciar progresivo avance en la democratización de la sociedad, principalmente en los centros urbanos, donde el poder de las oligarquías se hace sentir menos, favorece la apostasía

religiosa y la aceptación social del pentecostalismo. De manera que, cuanto más avanzadas sean la movilidad geográfica y el desarraigo cultural de la población de origen rural y cuanto más desarrolladas la industrialización y la urbanización, mayor será la expansión pentecostal. Distantes de su “comunidad personal”, libres de los controles sociales tradicionales de la *hacienda* y, al mismo tiempo, en estado de anomia, inseguros y privados de su previa identidad social, los inmigrantes buscan filiarse a grupos con los cuales poseen afinidad emocional, les posibiliten reconstruir “nueva comunidad personal”, basada en un “significativo sistema de relaciones primarias”, y que los equipen con nueva identidad social (Willems, 1967: 83, 125). La religión pentecostal, entonces, se incumbe del papel de darles nuevas comunidades, disciplina, valores adecuados a la vida en los centros urbanos, seguridad psicológica y económica (Willems, 1967: 86).

Apoyándose en las interpretaciones de D’Epinay y de Willems, Procopio Camargo (1973: 10) asevera que la difusión del pentecostalismo (y de la umbanda) en las camadas urbanas pobres constituye “respuesta religiosa a la situación de anomia y privación para segmentos poblacionales desarraigados de formas tradicionales de organización económica y social”. Después de referirse a las “serias dificultades” de los inmigrantes en acomodarse “a los patrones de comportamiento adecuados a la sociedad urbana”, Camargo explica que “el análisis funcional sociológico a respecto del pentecostalismo presenta como punto central el entendimiento de esta religión (...) como forma de re-orientación de la conducta, en términos sacros, de los que se encuentran despreparados para participar de modo efectivo en la sociedad urbano-industrial” (Camargo, 1973: 147). En razón de esto, enfatiza las dos funciones desempeñadas por el pentecostalismo: de integración social y de naturaleza terapéutica (Camargo, 1973: 147).

Para Beatriz Muniz de Souza, en *A experiência da salvação: pentecostais em São Paulo*, el pentecostalismo ajusta los individuos a la sociedad moderna, substituyendo relaciones de contacto primario presentes en la sociedad tradicional, libertándolos de una condición anterior de anomia y conformándolos a las frustraciones causadas por enfermedades y dificultades de relación social (Souza, 1969: 18). Destaca la función terapéutica (la sanidad como factor de atracción de virtuales conversos) y la moral puritana (que prescribe al creyente como actuar y relacionarse en la sociedad) como factores de la expansión pentecostal (Souza, 1969: 163, 166, 170).

Críticas a la perspectiva funcionalista

A partir de mediados de los años 70, varios investigadores hicieron restricciones y críticas a la perspectiva funcionalista a respecto del crecimiento pentecostal.

Comparando umbanda y pentecostalismo, Peter Fry y Gary Howe (1975: 84-85) critican las teorías de Lalive D’Epinay, Emilio Willems, Procopio Camargo y Beatriz Muniz de Souza, afirmando que, “en vez de investigar la manera por la cual esta integración se da, en términos de efectos reales de la filiación religiosa, presentan sus argumentos de ciertos estereotipos sociológicos basados en dicotomías clásicas tales como *folk*-urbano, orden-anomia, marginación-integración”. Fry y Howe (1975: 85) alertan para el hecho de que “los inmigrantes rurales ni siempre sufren de profundo choque cultural, ni son totalmente ignorantes a respecto de problemas de la ciudad cuando llegan; ellos frecuentemente siguen redes de parentesco (...) no podemos aceptar el uso del concepto de ‘integración’ por causa de la distinta dicotomía *folk*-urbano y porque esta implica que la ciudad es en un sentido una entidad homogénea y consistente dentro

de la cual es posible integrarse.” Argumentan todavía que “la urbanización y la industrialización afectan el modo por el cual cualquier individuo (sea inmigrante o no) se relaciona con la sociedad a su alrededor” (Fry y Howe, 1975: 85).

Rubem César Fernandes (1977: 56) corrobora tal crítica: “A pesar de la falta de datos, Willems y Lalive atribuyeron una obviedad a la tesis de que las religiones populares en expansión eran compuestas sobretudo de inmigrantes”. Hace referencias también a la “existencia de estratificaciones y redes de poder bien formadas al interior de las favelas”, para donde se desplazan buena parte de los inmigrantes, recibidos, en general, por conocidos, amigos, parientes, familiares (Fernandes, 1977: 56). Fernandes se suma igualmente a las interpretaciones que, a mediados de 1970, constataban “‘ya estamos *todos* en el capitalismo’, lo que implica deshacerse de conceptos reveladores de una ‘transición’”, destacando que “el esquema evolucionista de lo ‘tradicional a lo moderno’ sufre el desgaste de una filosofía de la historia ya superada” (Fernandes, 1977: 56-57).

Rubem Alves teje críticas a los presupuestos y desiderata de los estudios funcionalistas a respecto de la expansión del pentecostalismo y de la umbanda.

“El problema de un abordaje funcionalista”, según él, “se encuentra menos en el funcionalismo, como tal, que en la tentación de hacer la transición de lo funcional para lo deseable, de lo descriptivo para lo ético. Esto se torna evidente cuando el abordaje funcionalista se encuentra acoplado a una filosofía del desarrollo histórico que ve en la modernización, industrialización y secularización, procesos inevitables y deseables. (...) Si el crecimiento del pentecostalismo y la umbanda es un indicio de que las poblaciones de inmigrantes rurales se están integrando a la ciudad, debería ser reconocido como índice del acelerado proceso de liquidación de los residuos sacros de nuestra sociedad. Tal postura ideológica es denunciada por Bosi, cuando afirma que ‘fuera de la integración funcional en la esfera ‘desarrollada’ la ciencia sólo veía ‘anomia’ y ‘regresión’’. (...) Tales religiones populares, por lo tanto, no pueden ser interpretadas como sencillos mecanismos de integración de lo rural a lo urbano” (Alves, 1978: 126).

En la opinión de Alves (1978: 126), esas religiones “son mecanismos ideológicos de dominación”. Simpatizante de la Teología de la Liberación y de las agremiaciones políticas de oposición al régimen militar brasileño – que, para su pesar, buscaba y encontraba apoyo en líderes evangélicos –, consideraba las iglesias pentecostales, por sobretudo, “empresas de sanidad divina” administradas “según normas empresariales de la organización capitalista” (Alves, 1978: 136-138).

En *Os escolhidos de Deus: pentecostais, trabalhadores e cidadania*, Regina Novães (1985: 9) busca “relativizar la idea del inmigrante perdido en la ciudad grande y que encuentra en la asociación pentecostal una forma de sustituir las redes de relaciones primarias dejadas en el local de origen”. Cuestiona igualmente la clasificación de inmigrantes atribuida descuidadamente a los creyentes que se convirtieron después de ya estar viviendo hace varios años fuera de la tierra natal (Novaes, 1985: 122). En ese sentido, la investigación realizada por John Page (1984: 89-140), a pesar de limitarse a una denominación, coloca en jaque la tesis que asocia inmigración rural-urbana, ruptura de la comunidad personal, choque cultural y anomia a la expansión pentecostal. En la investigación de cuatro congregaciones de la iglesia Brasil para Cristo en favelas de la Zona Norte de Rio de Janeiro, Page revela que: el tiempo medio entre la inmigración para la ciudad y la conversión llevaba a cabo 25,2 años; solamente 11,9% habían inmigrado solos; apenas 4,4% no conocían a nadie en Río antes de migrar, mientras los demás tenían parientes (50,6%), amigos y parientes (21,3%), amigos (16,3%), patrones (6,9%, caso de

empleadas domésticas); 44,4% migraron para Rio para quedarse en la casa de parientes, 3,8% en las proximidades de la casa de parientes, 6,3% en la casa de amigos, 1,9% en el vecindario de la casa de amigos, 38,1% fueron para la casa del patrón o se quedaron en sus cercanías (empleadas domésticas); 41,9% se cambiaron para Rio ya con empleo conseguido previamente; de los que encontraron empleo después de llegar a la ciudad, 22,5% lo hicieron por intermedio de parientes y 15,6%, de amigos. De la misma manera, en investigación efectuada en la ciudad de Belém, estado de Pará, a mediados de los años 90, Andrew Chesnut (1997: 22) concluyó que la inmigración rural-urbana no explica la filiación evangélica, una vez que la mayor parte de sus informantes – 75,1% de los cuales eran inmigrantes – se adhirieron al pentecostalismo antes de migrar para la capital del estado de Pará.

A pesar de todas las críticas que le fueron dirigidas en las décadas de 1970 y 1980, la teoría sociológica funcionalista sobre el crecimiento pentecostal fue, en parte, retomada al inicio de la década siguiente. Dos investigadores extranjeros fueron los responsables por esa, digamos, re-edición de las perspectivas teóricas de D'Epinay y Willems. Sucedió mediante la publicación, en 1990, de dos libros: *Tongues of fire: The explosion of protestantism in Latin America*, de autoría de David Martin, y *Is Latin America turning protestant?: The politics of evangelical growth*, escrito por David Stoll. No obstante sus limitaciones, ambas publicaciones, cabe destacar, estimularon la investigación sobre el pentecostalismo en Latinoamérica.

Francisco Cartaxo Rolim (Rolim, 1985: 10), en *Pentecostais no Brasil: uma interpretação sócio-religiosa*, cuestiona los análisis funcionalistas, sustituyéndolos por una interpretación de orientación marxista, teniendo en vista “presentar la religión pentecostal como determinada por las relaciones sociales de clase”. Para Rolim (1985: 12), el pentecostalismo se presenta como “respuesta” a los intereses de clase de las “camadas pobres”. La “estructura económica” capitalista, que subordina, expropia y oprime a las camadas pobres, condiciona los intereses religiosos y la necesidad de salvación de los virtuales conversos al pentecostalismo. De modo que la filiación de las masas pobres al pentecostalismo deriva de su exclusión social producida por el capitalismo, en la medida en que, para el autor, existe un “nexo orgánico entre las contradicciones inherentes a nuestra sociedad capitalista y el fenómeno pentecostal” (Rolim, 1985: 354).

Con seguridad, hay semejanzas entre la “situación anómica” de los estratos pobres y, en especial, de los inmigrantes, enfatizada en los trabajos funcionalistas, y la “indigencia” de las camadas pobres radicada en la “opresión económica y social”. Pues tanto el capitalismo opresor descrito por Rolim presupone los procesos de industrialización, urbanización y migración, cuanto estos aquel. A pesar de sus diferencias teóricas, ambos análisis defienden que la filiación al pentecostalismo ocurre en contextos sociales en los cuales los individuos se encuentran en posición desfavorecida o en situación de marginalidad social y económica. En ambas, el pentecostalismo fue apuntado como “respuesta” para los problemas sociales de esos individuos. En este aspecto específico, las nociones de anomia e indigencia convergen. La noción de indigencia, a pesar de basada en una perspectiva que ve la religión como opio del pueblo, presenta connotación política y denota la posibilidad de superación de las injusticias y desigualdades sociales en este mundo por la vía religiosa – vía que nada tiene de marxista. Al paso que la noción de anomia, a su vez, remite para la posibilidad del convertido encontrar solución individual para sus problemas de sentido y privación social. Solución que puede presentarse en la forma de refugio contra la anomia – por medio de la construcción de comunidades de tipo tradicional en plena metrópolis (D'Epinay, 1970) – y como medio de integración funcional a la moderna sociedad emergente (Willems, 1967; Camargo, 1973; Souza, 1969).

André Droogers (1992: 62, 64, 79), en su evaluación de las principales teorías sobre la expansión del pentecostalismo brasileño y chileno, critica la unilateralidad de cada una de ellas, derivada, según él, de la parcialidad científica, de las preferencias ideológicas y de las idiosincrasias de los investigadores. En su lugar, propone la elaboración de un “abordaje ecléctico” que sistematice los diversos modelos teóricos – una vez que, en su manera de ver, es “posible encontrar algo positivo en cada modelo” –, a fin de componer un “mosaico” explicativo de ese fenómeno religioso. Explicaciones generales y unívocas de la expansión de esa religión, sin duda, se muestran reduccionistas, por la simple razón de que son diversas las variables que compiten para su suceso o fracaso. La propuesta de un “abordaje ecléctico”, sin embargo, no asume las consecuencias del hecho de que, frecuentemente, las teorías se contradicen, se oponen, se basan en presupuestos, premisas y principios a veces antagónicos. Al reunirlos, cualquiera que se empeñe en avanzar hasta sus últimas inferencias lógicas difícilmente tendrá como evitar entrar en contradicciones insolubles.

Las teorías funcionalistas y marxista, como se puede observar, responsabilizaron prioritariamente los cambios y los problemas macro-estructurales de la sociedad por las alteraciones en las elecciones religiosas de parte de la población, en especial de los estratos más pobres y de los inmigrantes rurales. De hecho, tales factores externos y los cambios económicos, sociales y culturales pueden alterar los valores y los intereses materiales e ideales asociados a las clases sociales, lo que puede contribuir para convertirlos más o menos receptivos a determinada promesa religiosa. Una nueva vertiente teórica encabezada por los investigadores norteamericanos Rodney Stark, William Brainbridge, Laurence Iannaccone y Roger Finke, pasó a darle primacía a los factores internos para explicar la expansión pentecostal en Brasil. Sin descuidar de la influencia de factores externos – en especial la relación entre Estado e iglesias, la libertad y tolerancia religiosas –, se busca explicar el crecimiento o el decrecimiento de cualquier grupo religioso dando mayor importancia al análisis e investigación de sus acciones, de su mensaje (y de la recepción de ésta por sus destinatarios), de su organización institucional, del desempeño de sus agentes religiosos y de sus técnicas y estrategias de evangelismo (Mariano, 2001).

Los problemas enfrentados por los individuos en lo cotidiano (sean la anomia, la indigencia etc.) y el hecho de haber muchos millones de brasileños y latinoamericanos desafortunados no pueden ser interpretados como las “causas” del crecimiento pentecostal. Lo que no quiere decir que el pentecostalismo no se ayude de esa situación. Por lo contrario. Toda iglesia pentecostal trata los individuos afligidos por infortunios como excelentes “albos” de su proselitismo, considerando tales oportunidades como las más propicias para abordarlos, atraerlos, cautivarlos, persuadirlos, reclutarlos y, por fin, convertirlos, ya que tienden a ser más receptivos y vulnerables a la predicación religiosa que promete la resolución de sus problemas, mediante, en este caso, la oferta y el consumo de determinados servicios mágico-religiosos y la filiación al grupo que los produce y ofrece.

Pero la adhesión religiosa resulta de la actividad proselitista del grupo religioso, una vez que son sus agentes laicos y clericales que, por diferentes medios evangelísticos, como la intensificación de la oferta de bienes de salvación mágicos, aprovechan las “ocasiones” propicias para abordar, cautivar, persuadir y reclutar a los que no creen. Esto es, aquellos que son atraídos o que se dirigen a las iglesias pentecostales con el objetivo de resolver sus problemas, antes de

hacerlo, atienden a un apelo, un llamamiento de ese movimiento religioso, cuyo mensaje y propaganda, personal o midiática, enfatizan justamente su especialización y eficacia en la superación de los infortunios materiales y espirituales que acometen sus virtuales adeptos. Nadie adhiere al pentecostalismo sencillamente porque se encuentra enfermo, por ejemplo. No se trata de eso. Es la enfática promesa pentecostal de sanidad divina que llama la atención del enfermo, atrae su interés y puede llevarlo a optar por la filiación, a partir de su ingreso y de su progresiva socialización en la comunidad religiosa. Es la propaganda de ese mensaje o de la oferta de ese servicio mágico-religioso que atrae los individuos a las iglesias pentecostales y, eventualmente, desencadena su proceso de conversión.

Funciones del pentecostalismo

D'Epinay, Willems y Camargo sostienen perspectivas distintas en lo que respecta a la relación entre pentecostalismo y cambio socio-cultural y modernización. Según D'Epinay (1970), la religión pentecostal representa un intento de reconstrucción de la “sociedad señorial” para las camadas pobres, lo que implica una relación de continuidad con la tradición cultural de Chile. Al mismo tiempo, evalúa existir una relación de discontinuidad entre pentecostalismo y cultura chilena. No obstante, su interpretación, en oposición a la de Willems, enfatiza la relación de continuidad, estableciendo inmediata asociación estructural entre la hacienda, núcleo de la sociedad tradicional, y la comunidad pentecostal, que reproduce “el modelo paternalista de familia ampliada”, basado, “como el de la *hacienda*, sobre los conceptos antitéticos: opresión y protección, arbitrariedad y gracia. En resumen: tiranía y paternalismo” (D'Epinay, 1970: 210-211). El pentecostalismo, en su opinión, no representa un avance rumbo a la modernidad capitalista, pero “se inspira en la sociedad tradicional”, se configura como “esfuerzo de restauración”, “elemento de resistencia al cambio”, “se presenta como reconstitución especializada (si bien que puramente religiosa) de una sociedad moribunda”, además de ser “el heredero de las estructuras del pasado más de que el precursor de la sociedad emergente” (D'Epinay, 1970: 221, 228).

Por reconstruir comunidades basadas en valores y tipos de dominación y sociabilidad en proceso de transformación y extinción, esa religión tiende a expandirse solamente mientras no se termine la transición para la modernidad. Pues, con el triunfo de esta, la anomia causada por el proceso de transición al capitalismo deberá retroceder y, con ella, el apelo pentecostal. Juan Sepúlveda (1992: 84) afirma que, posteriormente, D'Epinay revió en parte su tesis inicial al asumir que “la idea de transición es ilusoria”. Pues, en la medida que la sociedad chilena pasa a integrar el sistema capitalista mundial, “lo que parecía un rasgo transitorio de una sociedad en cambio se torna una característica estructural de una sociedad dependiente. Así, la crisis a la cual el pentecostalismo parece ofrecer respuesta no es una crisis transitoria, sino permanente” (Sepúlveda, 1992: 84).

El pentecostalismo, asegura D'Epinay (1970: 236-237), liberta al converso de vicios, sobre todo del alcoholismo, restaura la familia y enseña una forma de ascetismo. Pero recusa extrapolar la tesis weberiana – sobre la ética protestante y el espíritu del capitalismo – para Latinoamérica. En su forma de ver, el creyente pentecostal no parece “dotado del espíritu de empresa y de iniciativa”; y el protestantismo, en su simbiosis con la cultura latinoamericana tradicional, no introduce una ética de trabajo, ni proporciona éxito socio-económico a sus adeptos superior al conjunto de la población (D'Epinay, 1970: 239-240). Niega que el ascetismo

pentecostal propicie ahorro y valorización de la actividad económica; rechaza la idea de que la movilidad económica individual pueda aumentar la riqueza o transformar el desarrollo nacional (D'Epinay, 1970: 237-246). En contraste con la visión de Willems, para D'Epinay el pentecostalismo es conservador y autoritario, nada teniendo de modernizador y democratizante.

Willems (1967: 13) asevera que el protestantismo histórico desempeñó papel activo, pero limitado, en el proceso de transformación modernizante en Brasil, con su ética puritana, su contribución para la redefinición de los métodos pedagógicos y de los principios y objetivos educacionales, su difusión de nociones de higiene y buena alimentación, sus modernas técnicas agrícolas. En su entendimiento, el protestantismo, al mismo tiempo que emerge en el país como subproducto de los cambios que afectaron la estructura social y los valores brasileños, como la inmigración europea y la progresiva secularización de la cultura, constituía un baluarte del liberalismo norteamericano. Willems presenta el pentecostalismo antes como un grupo que se suma al (y se beneficia del) proceso de cambio socio-cultural, de ruptura de los fundamentos de la tradición (quiebra de los controles sociales de los inmigrantes) y de democratización del país. A pesar de valorizar la democratización del acceso a lo sagrado y a la jerarquía eclesiástica promovida por el pentecostalismo, la imagen que Willems esboza de los creyentes pentecostales constituye casi un retrato negativo de los protestantes históricos. Para el autor, los pentecostales tienen orgullo de ser incultos y poco preparados para cualquier tarea intelectual, no cultivan ideales de avance económico y profesional, son indiferentes o antagónicos a los progresos educacionales y se contentan meramente con la capacidad de leer la Biblia (Willems, 1967: 136, 189, 219). De ruptura, destaca la “primacía de los laicos” en las sectas pentecostales en oposición a la tradición clerical católica, reconoce su rechazo a valores convencionales tradicionales (como los criterios de *status*, riqueza, extracción familiar, educación), enfatiza el cambio de comportamiento del creyente resultante de su adhesión al sistema ético protestante, revela la paridad ética de la conducta de ambos sexos frente a Dios (Willems, 1967: 113-173). Al mismo tiempo, juzga existir continuidad cultural entre catolicismo popular y pentecostalismo, apuntando que las creencias católicas en experiencias místicas, posesiones, milagros, espíritus del mal, hechiceras y demonios facilitaron la expansión pentecostal (Willems, 1967: 133-135).

La interpretación de D'Epinay se asemeja a la de Willems en lo que se refiere a los elementos de discontinuidad de ese movimiento religioso en relación a la cultura chilena – dado que, para ambos, el pentecostalismo constituye una sociedad sin clases, que, al contrario del sacerdotismo católico, ofrece a todo fiel acceso a las fuerzas sobrenaturales y, con eso, abre camino a cada uno para las funciones dirigentes. Defiende, sin embargo, ser “dudoso considerar el pentecostalismo como factor positivo de transición que capacite al individuo para el ejercicio de la responsabilidad en la sociedad moderna”, una vez que el creyente pentecostal se encuentra sometido a un poder grupal y religioso autoritario de tipo tradicional (D'Epinay, 1970: 209-211).

En vista de la tendencia histórica de secularización de la sociedad brasileña y de la reducción de la visión sacral del mundo, cada vez más restricta a los “residuos agrarios económicamente atrasados”, Camargo (1973: 9-11) se propone a elucidar el rápido y acentuado crecimiento demográfico e institucional de la umbanda y del pentecostalismo, religiones densamente sacras, en las regiones metropolitanas industrializadas, las cuales, justamente por el hecho de ser las más modernas, constarían, según su interpretación de la teoría weberiana de la secularización, entre las menos favorables a la proliferación de religiones mágicas. Su reflexión sobre la expansión del pentecostalismo recorre, grosso modo, idéntico itinerario explicativo de Willems: modernización/ inmigración/ anomia/ conversión/ integración. El pentecostalismo, en su opinión, constituye un “mecanismo transitorio” de ajuste e integración de una población desarraigada social, geográfica y culturalmente, que, marginada en las ciudades, vive en situación

de anomia y de privación social (Camargo, 1973: 9-10). Mecanismo transitorio porque, en las palabras de Paula Montero (1999: 354), Camargo considera “el abandono de la visión sacral del mundo como inherente al avance de la vida urbana y de la educación formal”.

Camargo (1973) observa que las propias adhesión y conversión a la religión pentecostal implican racionalización de la acción religiosa, ruptura con una orientación de vida de tipo tradicional y, por lo tanto, modernización. Como observan Pierucci y Prandi (1996: 9-20), Camargo, siguiendo las huellas de Weber, interpreta la conversión religiosa como un proceso de “internalización” por el fiel de normas y valores religiosos, generalmente en tensión con los valores de la sociedad inclusiva, que, después de debidamente incorporados por medio de largo proceso de re-socialización, pasan a orientar y reglamentar su conducta. El concepto de internalización presupone la acción de “asumir concientemente un determinado comportamiento religioso y, en el mismo movimiento, este distinguirse en oposición a la religión tradicional” (Pierucci y Prandi, 1996: 12). Tal acción voluntaria y conciente implica la racionalización del actuar religioso, modo de relacionarse con lo sagrado que provoca la ruptura con la biografía y el pasado pré-conversión por romper con y oponerse al tradicionalismo religioso, basado en las costumbres y tradiciones aprendidas de manera irrefletida, generación tras generación (Pierucci y Prandi, 1996: 12). Así, también la adhesión a religiones más mágicas (como la pentecostal) se transforma fuente de racionalidad, aunque eso ocurra solamente en la medida en que su expansión se dé mediante la adhesión conciente, voluntaria y reflexiva, característica motriz de la racionalización de la acción religiosa. En la concepción weberiana, esbozada por Camargo, tal ruptura con una orientación de vida de tipo tradicional representa siempre más un paso rumbo a la modernidad, teniendo en vista que, para Weber (1983: 37), “el oponente más importante” del espíritu del capitalismo, o del racionalismo moderno occidental generado por las sectas del protestantismo ascético anglo-sajón, consiste justamente en el “tradicionalismo”.

A pesar de eso, paradójicamente, Camargo (1973: 148-149) afirma: “No ejercieron los pentecostales, como a las del protestantismo, funciones compatibles con la modernización, presentándose como forma de internalización religiosa tendiente a acomodar los conversos al estilo de vida de la sociedad en rápido proceso de urbanización”. Tal afirmación se debe a la evaluación de Camargo acerca de la alienación y del conservadurismo político de los grupos pentecostales, que trataremos mas adelante.

Diametralmente distinto del pentecostalismo, asevera Camargo, el protestantismo histórico “desempeñó función innovadora tendiente al cambio social” hasta la Segunda Guerra Mundial, cuando perdió su carácter innovador por acomodarse al “*ethos* católico predominante en la cultura brasileña” (Camargo, 1973: 144-145). Y cuál sería la principal innovación social efectuada por el protestantismo en Brasil? En la huella de Willems, Camargo destaca al pionerismo del sistema educacional protestante, que, por ser más capacitado a desarrollar las habilitaciones necesarias a las exigencias de los nuevos papeles exigidos por la emergencia de la sociedad urbano-industrial, habría servido como “vehículo de ascensión y movilidad social” para sus beneficiarios (Camargo, 1973: 139-147).

Posteriormente, David Martin (1990) retomó la temática weberiana presente en los trabajos citados, alardeando que América Latina estaría pasando por una especie de “reforma protestante”, cuyas implicaciones sociales, económicas y políticas serían semejantes a las ocurridas en Europa del siglo XVI. Martin interpreta la ascensión evangélica en Latinoamérica como continuación de la dramática confrontación cultural y geopolítica entre los mundos anglo-americano e hispanico. Teniendo esa confrontación como fondo histórico del análisis, contrapone la cultura anglo-americana, en su entender, no jerárquica, esto es, promotora de principios sociales fraternos e igualitarios, la cultura latinoamericana, basada en una organización social

jerárquica (Dixon, 1996: 480). Difícil dejar de notar en esa comparación, como observa Daniel Miguez (1998), la presencia de viejos prejuicios del llamado Primer Mundo en relación con los latinos. De un lado, la cultura anglo-americana y su religión protestante pacifista y promotora del desarrollo individual, cultural, económico y de valores no-jerárquicos, de otro, la “cultura latinoamericana” (expresión que intenta homogeneizar, como si fuera posible, la diversidad cultural existente en el Sur de Rio Grande) fundamentada en comportamientos autoritarios, ideales militaristas y patriarcales (Martin, 1990: 12).

La comparación de Martin es indigesta y desfavorable para los latinos. Asocia el machismo latinoamericano, enfatiza Miguez (1998), a la violencia de género, al alcoholismo, a la irracionalidad en la economía, bien como al vicio del juego, a la promiscuidad y a la prostitución femenina (Martin, 1990: 71). Falta poco para que el retrato del latino que emerge de su obra se equipare al estigmatizado estereotipo de personajes mexicanos – violentos, depravados, hedonistas, inaptos para el cálculo racional y el trabajo metódico – representados en muchas películas del farwest de Hollywood. En su visión, el pentecostalismo disemina una ética con potencial para transformar la moral individual, la cultura, la política y la economía latinoamericanas. Para el autor, la religión evangélica desempeña papel que se puede rápidamente calificar como redentor, civilizador, modernizador en Latinoamérica. Tal perspectiva, cumple observar, reproduce el ideario misionero protestante de que su misión salvífica constituye una misión civilizadora y modernizante.

Al reeditar la tesis de Weber sobre el calvinismo y la de Halévy acerca del metodismo, Martin, a pesar de afirmar que las evidencias de la relación entre pentecostalismo y suceso económico son recientes y fragmentarias, defiende que los indicios de esa correlación sólo no son mayores y más visibles porque la lógica cultural de participación, voluntarismo, autogobierno e iniciativa personal promovida por la religión pentecostal todavía se encuentra en estado latente en los países sudamericanos. Esa religión, asegura, desarrolla habilidades y virtudes en sus seguidores, que pueden tornarlos más aptos a la movilidad social. El pentecostalismo, provee una arena para el ejercicio de habilidades de expresión, oratoria, organización, comunicación y liderazgo, estimula la participación, la iniciativa personal, el voluntarismo (habilidades que pueden ser aplicadas en la administración de negocios o transformadas en iniciativa económica), crea estructuras terapéuticas, instituciones educacionales y de recreación, inculca disciplina, ética de trabajo, sobriedad, puntualidad, honestidad, parcimonia, rechaza el alcohol, el machismo y la promiscuidad masculina, promueve el auto-estima, el sentido de valor personal, construye redes protectoras de apoyo mutuo. Tales valores, habilidades y virtudes individuales, para el autor, promueven el fortalecimiento de la democracia y de la racionalidad económica capitalista en Latinoamérica.

En 1993, David Stoll y Virginia Garrard-Burnett co-editaron el libro *Rethinking protestantism in Latin America*. En él, Garrard-Burnett (1993: 199-210), en la huella de Martin, evalúa que la expansión del movimiento pentecostal consiste en una reforma en el sentido más literal de la palabra: reforma religiosa, social y política de Latinoamérica. Reforma que, según la autora, es portadora y difusora de los mismos efectos modernizadores generados y difundidos por las sectas del protestantismo ascético anglo-sajón desde el siglo XVI.

Tal asociación entre pentecostalismo y modernidad constituye eje temático de la investigación sociológica dotado de un ánimo infatigable. Tanto es que fue retomado en el libro *Struggle for the spirit: Religious transformation and popular culture in Brazil and Latin America*, de David Lehmann (1996: 17, 225), para quien el pentecostalismo, aunque fundamentalista, actúa como “catalizador de la modernidad” en Latinoamérica, además de ser un

extraordinario emprendimiento de conquista cultural, comandado por organizaciones religiosas transnacionales, empeñado en modificar la cultura popular latinoamericana.

Tales obras buscan, sobretudo, definir los papeles que los evangélicos y sus organizaciones eclesásticas desempeñan en la modernización y democratización del país. Retoman la vieja preocupación intelectual acerca de la superación del Brasil arcaico, tema central en el pensamiento social brasileño desde finales del siglo XIX y recurrente, en especial, a partir de los años 30 del siglo pasado, con la publicación de *Raízes do Brasil*, del historiador Sérgio Buarque de Holanda (1999). En esta obra, Holanda convoca Max Weber para “explicar el atraso de la sociedad brasileña” y, al mismo tiempo, reivindicar la ruptura con nuestro pasado y nuestras tradiciones, sobre todo con la herencia del patrimonialismo ibérico, “como paso necesario para la conclusión de los procesos de cambio social que llevan a lo moderno” (Vianna, 1999: 174).

Contrastando con tal perspectiva, por otro lado, para varios investigadores brasileños que profesan la fe evangélica, o son ex-adeptos de ese movimiento religioso, en los días de hoy nada más resta en su religión de la vieja “ética protestante”, fuente original del protestantismo ascético promotor del proceso de racionalización de la conducta; proceso que, para Weber, condujo a la modernidad occidental, a la secularización y a la ciencia. Esos investigadores, ya sean porque desean el rescate histórico de la ética puritana (el ascetismo intra-mundano), ya sea porque condenan vehementemente el capitalismo excluyente, ya sea porque implícitamente tenían las CEBs como parámetro ejemplar de simbiosis entre fe cristiana y acción política progresista, emiten severas críticas al conservadurismo teológico y a la ética pietista protestante. Acusan el protestantismo brasileño de adoptar ética y mentalidad alienantes, conservadoras, fundamentalistas, dogmáticas, de aislamientos, autoritarias, pasivas. En la opinión de Rubem Alves (1978: 134-135), la virulencia de críticas como estas, en especial aquellas formuladas originalmente durante la dictadura militar, surge del hecho de que “los cientistas [brasileños] que se dedicaron a hacer un análisis crítico del Protestantismo son, todos ellos (en la medida en que los conozco), ex-pastores, ex-seminaristas, ex-líderes laicos forzados a dejar sus funciones. (...) Los trabajos, sin excepción, buscan las relaciones del Protestantismo con los procesos de invasión cultural e ideológica que marcaron la expansión colonial norteamericana. El protestantismo es analizado como una ideología represora, totalitaria, capitalista, que se encuentra en casa en un Estado capitalista y totalitario”. En su opinión, el protestantismo ascético descrito por Weber ni siquiera aportó en Brasil (Alves, 1982: 127). A pesar del autor disociar el protestantismo brasileño de la ética ascética y, por consecuencia, de la opresora racionalidad instrumental capitalista, conviene observar que dos libros de Alves, *Protestantismo e repressão* (1979) y *Dogmatismo e tolerância* (1982) constituyen verdaderos ajustes de cuentas con un pasado religioso vivenciado como represivo y dogmático.

Para finalizar ese tópico, cabe observar que aunque aquellos que se oponen a la asociación entre protestantismo brasileño y modernidad tienen sus análisis sobre el campo protestante norteadas por la discusión de la concepción modernizadora de matriz weberiana y, de cierto modo, por la propia propaganda ideológica protestante, que hace mucho alardea la afinidad de su religión con la modernidad capitalista.

Alienación pentecostal

D'Epinay (1970: 205, 227) acusa el pentecostalismo de omisión social, de alienación y de ser una “fuerza *apolítica* más favorable al pasado y al orden de que al futuro”. Destaca su aculturación a la religiosidad popular y su adaptación a la mentalidad de los pobres. Asegura que

el pentecostalismo preserva el tradicional ejercicio de poder autocrático del sistema oligárquico latinoamericano, creando la figura del “pastor-patrón”. Pues ese movimiento religioso tiene “enseñanza basada sobre la ruptura con el ‘mundo’; organización cuyo eje son las relaciones personales cara a cara; individuo sometido a la voluntad del grupo; sumisión ante de los que detienen la autoridad y, sobretodo, ante el pastor; comunidad que tiende a hacer lo más efectiva posible la separación de la sociedad ocupando la totalidad del tiempo libre del fiel”; “rasgos” que, a su vez, “definen un sistema social muy cercano del sistema tradicional” (D’Epinay, 1970: 208-209). Por lo tanto, como afirma Fernandes (1977: 57), D’Epinay descubre un foso estructural entre la religiosidad pentecostal y el compromiso político. Para el sociólogo suizo, al mismo tiempo que el pentecostalismo ofrece a las clases dominadas un refugio contra la anomia y el desarraigo social, “inculca en ellas la ideología de la no participación en las actividades políticas, alienándolas, así, de la sociedad que las oprime y contra la cual ellas no reaccionan” (Oliveira, 1975: 39-40). Su evaluación perentoria es que esa religión refuerza el *status quo* y es alienadora (Mariz, 1995: 37).

En Brasil, la interpretación de D’Epinay hizo eco en la perspectiva de los investigadores brasileños. Camargo (1973: 149) asevera que el pentecostalismo, por desempeñar “funciones eminentemente conservadoras” y – tal como ocurre con el fundamentalismo norteamericano – por su “alienación política”, no da “chance para el apareamiento de modalidades contestatarias al *status quo*”. En plena vigencia de los años duros de la dictadura militar, conservadurismo y alienación políticos componían un comportamiento despreciable – especialmente para Camargo, miembro del Cebrap, institución académica que desde su formación se erigió contra el régimen dictatorial. En contraste con la jerarquía católica insurgida contra la tortura, el autoritarismo y la supresión de las libertades democráticas, los líderes pentecostales continuaban, ajenos, empeñados en ampliar sus iglesias, luchar con demonios, ofrecer compensaciones psicológicas de carácter personal y pietista, soluciones mágicas y terapéuticas. A la alienación y al conservadurismo, Camargo añade el carácter sectario del moralismo pentecostal, que “dirige su crítica a lo que entiende por ‘mundanismo’ y ve en el progreso, que necesariamente trae cambios de papeles y de comportamiento, un obstáculo a la realización de sus patrones éticos” (Camargo, 1973: 153). Considerando que, para el autor, el pentecostalismo es constituido por la amalgama de visión mágica de mundo, conservadurismo político, sectarismo y moralismo sectario, no causa sorpresa su conclusión de que ese movimiento religioso se opone al progreso y a la modernización.

Algunos años antes, en septiembre de 1968, a tres meses de la edición del Acto Institucional número 5, marco del endurecimiento de la dictadura militar brasileña, Camargo, en el prefacio del libro de Beatriz Muniz de Souza (1969), se mostraba relativamente optimista en relación con el potencial político del asociativismo pentecostal. Decía:

“Las sectas pentecostales representan, no obstante se caractericen por intensa sacralidad, una versión internalizada de religión. Así, los pentecostales abandonan la pasividad de la orientación de vida de tipo católico-tradicional, adoptando forma religiosa que supone: opción personal y voluntaria; dramático sentido de coherencia en relación a las normas y al comportamiento; participación en la liturgia y disminución de la distancia social entre el laicato y el clero. Estos rasgos constituirían, en germen, las bases formadoras de una conciencia política independiente de las estructuras tradicionales y capaz de llevar a una actuación intensa” (Souza, 1969: 12).

Independientemente de su perspectiva weberiana, hay que notar que Camargo, para determinar la función que el pentecostalismo desempeña “en el proceso de desarrollo

nacional”, da preferencia claramente a la dimensión política. Lo que define si una religión ejerce función social conservadora o modernizadora, a su vez, es, sobretudo, el modo por el cual se posiciona efectivamente en la esfera política, si a la derecha o a la izquierda. En ese sentido, en 1973, año de la publicación de *Católicos, protestantes e espíritas*, la práctica política pentecostal – que se limitaba a ser pasiva o activa pro régimen militar – no daba margen a dudas cuanto a la conclusión acerca de la función social de esa religión: conservadora. Esto porque el asociativismo pentecostal, hasta entonces, no resultara en la formación de una “conciencia política” actuante y autónoma de las “estructuras tradicionales”.

La conexión que Camargo establece entre alienación y función conservadora de la religión, de un lado, y entre oposición política al régimen militar y función religiosa modernizadora, de otro, se vuelve aún más evidente cuando se atenta para su evaluación – concebida a mediados de 1968 – de los cambios que estaban ocurriendo en el catolicismo brasileño: “La Iglesia Católica en Brasil, en algunos segmentos, viene radicalmente alterando sus funciones tradicionales de conservación e integración a la estructura de la sociedad. Pasa así a participar, activamente, en el proceso de modernización del país y comparte con organizaciones políticas progresistas – estudiantiles, obreras y campesinas – la responsabilidad por los cambios en la estructura socio-económica de la nación” (Souza, 1969: 13). No es el caso de hacer una exégesis del texto, tal es su claridad: la Iglesia Católica, en su entendimiento, sólo pasa a ejercer funciones modernizadoras en Brasil a medida en que participa del frente de oposición a la dictadura militar.

El hecho es que hasta el final de la década de 70 los pentecostales brasileños, con raras excepciones, se auto-excluyeron deliberadamente de la política partidaria. Para evitar la concupiscencia de la carne, combatir la corrupción mundana y mantenerse en el camino estrecho de la salvación, los espacios legítimos de actuación de los creyentes se restringieron, en buena medida, a la iglesia, a la casa y al trabajo (Brandão, 1980). De ahí que las obras sociológicas pioneras interpretaron el pentecostalismo como pasivo, alienado y conservador en el campo político.

A mediados de la década de 80, entretanto, grandes iglesias pentecostales brasileñas rompieron con su tradición quietista, ingresando de modo organizado en el juego político partidario. El marco de ese cambio ocurrió en la Asamblea Nacional Constituyente, cuando la cúpula eclesiástica de la Asamblea de Dios, temiendo que la nueva Carta Magna restringiera su libertad religiosa y restableciera la Iglesia Católica como religión oficial del Estado, movilizó sus bases pastorales y lanzó candidaturas oficiales en la mayoría de los estados brasileños, consiguiendo elegir 13 diputados federales. Con eso, de la legislatura de 1982 para la de 1986 el número de diputados federales pentecostales saltó de dos para 18, crecimiento de 900%, que, sumados a los 14 diputados protestantes electos, formó un grupo de 32 evangélicos (Pierucci, 1989; Freston, 1993). Para mensurar la dimensión del suceso pentecostal en el pleito de 1986, basta observar que, entre 1910 y 1982, esos religiosos eligieron apenas cinco diputados federales. Hasta entonces la representación política de los evangélicos en el Congreso Nacional había sido mayoritariamente efectuada por presbiterianos (36 diputados federales), bautistas (25), luteranos (15), congregacionales (9) y metodistas (9), concentrados en las regiones Sudeste y Sur, en especial en los estados de São Paulo, Rio de Janeiro y Rio Grande do Sul (Freston, 1993). En la legislatura de 1987 a 1990, ocurrió, por lo tanto, un cambio radical en la representación política de los evangélicos en la Cámara Federal: los parlamentarios pentecostales se tornaron mayoría, asumiendo por la primera vez el protagonismo político en el campo evangélico. Protagonismo que se mantuvo en las legislaturas siguientes, sobre el liderazgo de las iglesias Asamblea de Dios y Universal del Reino de Dios.

A pesar de eso, cumple observar que la Congregación Cristiana en Brasil y Dios es Amor, dos de las mayores denominaciones pentecostales, se mantienen completamente apartadas de la política partidaria. Además de eso, hay muchos pastores y fieles de la Asamblea de Dios y de otras iglesias pentecostales que se mantienen opuestos al activismo político defendido por sus cúpulas eclesiásticas. De ahí que, 20 años después del ingreso de la denominación en la política partidaria, una de las tareas del Consejo Político Nacional de la Convención General de las Asambleas de Dios en Brasil (CGADB) consiste en “promover la concientización política de los miembros de las Asambleas de Dios” sobre la necesidad de elegir parlamentarios de la Asamblea. Muchos pentecostales, por lo tanto, no adhirieron al proyecto político corporativo de sus líderes, ya sea por principio religioso o ético, ya sea por opción política, ya sea por temer los eventuales efectos dañinos de esa participación sobre sus denominaciones. Los varios escándalos envolviendo parlamentarios evangélicos refuerzan, para muchos creyentes, el acierto de la posición pentecostal tradicional de mantener la separación entre iglesia y política. Delante de eso, parece ser superestimada la obediencia electoral del rebaño pentecostal. La adhesión de los fieles a las indicaciones políticas de los líderes pastorales no sólo no es automática, como, en verdad, continúa siendo objeto de intensa campaña y movilización a cada pleito y, por eso, de polémicas en ese medio religioso.

No obstante el apoliticismo de ciertas iglesias y de la resistencia de muchos pastores y fieles, la acentuada expansión demográfica de los pentecostales, su activismo político, su suceso electoral y su disposición de participar en los poderes públicos acabaron por tornar esos religiosos actores importantes en el juego político local y nacional en las últimas dos décadas. Actualmente, ya no es más posible comprender la vida política y la democracia brasileña sin considerar la actuación política de los evangélicos, incluso por medio de cuadros parlamentarios y partidos políticos propios, como el Partido Republicano Brasileño (PRB), creado y liderado por miembros y políticos de la Iglesia Universal.

Diferente de lo que ocurrió en las elecciones para la Constituyente dos décadas atrás, hoy no causan mayores sorpresas a quien quiera que sea la movilización política pentecostal, los invariables apoyos electorales que conceden a candidatos a la presidencia de la República y a los gobiernos estaduais y municipales, ni sus alianzas y transacción fraudulenta con autoridades gubernamentales. A cada pleito, su participación política y electoral es considerada como cierta, evidente, que no se puede escapar. Por su relevancia, se transformó pauta obligatoria de la gran prensa. En el conjunto, no es más vista como algo insólito, sorprendente, “folclórico”, inocuo, ilegítimo. Aunque sea objeto de prejuicios (de los cuales reclaman los evangélicos), cause ciertos temores y desagrado a muchos, especialmente a los defensores de la laicidad estatal, la participación pentecostal en la política partidaria ya fue, puede decirse, “naturalizada” en la opinión pública. Es cada vez más asumida como algo que es parte de la dinámica de la democracia y como una especie de recurso que compone parte de la acción estratégica de ese grupo religioso minoritario en busca de poder, recursos, privilegios, reconocimiento, legitimidad, frente a un mercado religioso competitivo y dominado por una religión hegemónica, como el brasileño.

La cultura política brasileña contribuye decisivamente para naturalizar e, incluso, reforzar el activismo político pentecostal. En ese sentido, basta observar la enorme receptividad que esos religiosos encuentran por parte de los candidatos, partidos y gobernantes de todos los colores ideológicos. A cada pleito, el apoyo electoral del rebaño evangélico es disputado ávidamente por candidatos a cargos legislativos y ejecutivos, incluyendo, invariablemente, la mayoría de los que compiten a la presidencia de la República. Los gobernantes, por su vez, cobran apoyo político a sus mandatos en cambio de la concesión de recursos públicos para enmiendas de parlamentarios

evangélicos, del establecimiento de políticas públicas en conjunto con iglesias, de la modificación de la legislación etc. Así, el creciente activismo político pentecostal no sólo no enfrenta mayores obstáculos en lo cotidiano de la democracia nacional, como es requerido, estimulado, cobrado y negociado por la clase política brasileña. Eso ha tenido como efecto inmediato reforzar, incrementar y legitimar la presencia, la participación, la influencia, el poder de presión y de negociación de esos agentes religiosos en la esfera pública, espacio en el cual también actúan intensamente por medio de sus emisoras y redes de radio y televisión. La desprivatización política de ese movimiento religioso, por lo tanto, no cuenta solamente con la disposición de los líderes pentecostales para participar de la política. Se cuenta también con el intrépido empeño de candidatos, partidos y gobernantes para enredarlos en el juego político-partidario, en las relaciones de clientelismo, en fin, en el sistema de representación.

Ejemplo emblemático de eso, aunque uno entre tantos otros, fue la campaña electoral del Partido de los Trabajadores a la presidencia de la República en 2006 haber establecido como una de sus prioridades la conquista del voto evangélico. Para ese efecto, Lula participó de reuniones y eventos públicos con evangélicos, contó con comités de campaña destinados a ese segmento religioso, pidió votos y oraciones y prometió crear un “canal directo” con la comunidad evangélica⁴. En carta enviada a los evangélicos, Lula prometió ampliar los trabajos en conjunto en el área social del gobierno federal con las iglesias evangélicas.⁵ En un encuentro con 30 cantantes evangélicos, que fueron al Palacio Alvorada ya en la segunda vuelta para manifestar apoyo a su reelección – evento organizado por el obispo y senador Marcello Crivella, sobrino del líder de la Iglesia Universal del Reino de Dios –, el presidente candidato destacó: “Quiso Dios que fuera ese, que era llamado de demonio, que fuera allá a sancionar el Código Civil que permite total libertad de religión en este país”.⁶ Según la propaganda del sitio del Partido de los Trabajadores, el Gobierno Lula “sancionó la ley que garantiza la libertad de culto en el país”, refiriéndose a la alteración del Código Civil – medida propuesta y defendida por el Frente Parlamentario Evangélico –, que mudó la personalidad jurídica de las organizaciones religiosas⁷. La sanción presidencial del Proyecto de Ley que alteró el Código Civil fue accionada sistemáticamente por Lula para persuadir los líderes evangélicos sobre los beneficios que tuvo en su primer mandato. Entre tales beneficios, reportaje del periódico *Folha de S. Paulo*, del 18 de junio de 2006, revela que el Gobierno Lula concedió emisoras de radio y televisión para iglesias y parlamentarios evangélicos.

El Frente Parlamentario Evangélico, creada el 18 de septiembre de 2003, de carácter supra-partidario y supra-denominacional, tiene “como misión influenciar las políticas públicas del gobierno, defendiendo la sociedad y la familia en lo que dice a respecto a la moral y a las buenas costumbres”, afirma el diputado João Campos, su vice presidente.⁸ En la legislatura pasada, de 2003 a 2006, el Frente Parlamentario Evangélico, con 60 miembros, formaba el tercer mayor frente parlamentario del Congreso Nacional. En la actual legislatura, ese frente se redujo de tamaño, quedando abajo de 50 parlamentarios, debido a los efectos electorales negativos de los escándalos de desvío de recursos públicos envolviendo un senador y 27 diputados evangélicos en 2006.

El Frente Parlamentario Evangélico no detiene el poder de obligar a sus miembros a votar uniformemente y ni se propone a eso. En verdad, los diputados evangélicos tienden a votar de forma relativamente homogénea, superando su heterogeneidad y competencia denominacional y partidaria, apenas en votaciones relativas a la defensa de la moral cristiana, como el aborto, la unión civil de homosexuales, el consumo de drogas, además de aquellas envolviendo intereses institucionales y corporativos, entre los cuales los relacionados a la prensa electrónica. En los demás casos, sus miembros siguen orientación partidaria, las dinámicas del proceso legislativo, o

razones de foro íntimo. A pesar de no ser obligados por el Frente a votar uniformemente, los diputados evangélicos son supervisados por los coordinadores políticos de las iglesias, en especial, Asamblea de Dios, Iglesia Universal y Evangelio Cuadrangular. La creación del proyecto Ciudadanía AD Brasil en 2001 por la Comisión Política Nacional de la CGADB constituye claro intento de los líderes de la Asamblea de Dios, denominación con cerca de 10 millones de miembros en Brasil, de controlar la actividad parlamentaria de sus representantes políticos, medida que tiende a reforzar aún más su corporativismo. Difundido en las iglesias pentecostales activas políticamente, tal corporativismo, en general, defiende la necesidad de “hermano votar en hermano” para asegurar los intereses religiosos y materiales de las denominaciones evangélicas, defenderlas de amenazas a la libertad religiosa, a la familia y a la moral bíblica, moralizar la vida pública y llevar la “sal” y la “luz” del Evangelio al parlamento.

Con eso, cayó por tierra la discusión académica sobre la alienación política de esos religiosos en Brasil y en la mayoría de los países de Latinoamérica. Al mismo tiempo, sin embargo, tuvo inicio el debate acerca del papel del activismo político de las iglesias pentecostales y de sus representantes parlamentarios para la democracia brasileña y latinoamericana. Debate que se relaciona directamente a las cuestiones sociológicas referentes al crecimiento pentecostal en el continente y a su corolario, esto es, a la pluralización del campo religioso, a la libertad y tolerancia religiosas, a la relación entre Estado e iglesias y entre política y religión, al declino cultural, político y religioso de la hegemonía católica, a los efectos del uso religioso de la prensa electrónica en la esfera pública. Preguntas y debates académicos que aún hoy se benefician de la inspiradora obra de Lalive D’Epinay sobre el pentecostalismo en Chile.

Referencias bibliográficas

ALVES, Rubem A. A volta do sagrado: os caminhos da sociologia da religião no Brasil. *Religião e Sociedade*, 3, out., 1978, p. 109-141.

_____. *Protestantismo e repressão*. São Paulo: Ática, 1979.

_____. *Dogmatismo e tolerância*. São Paulo: Paulinas, 1982.

BERGER, Peter L. *O Dossel Sagrado: Elementos para uma sociologia da religião*. São Paulo, Paulinas, 1985.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Os deuses do povo*. São Paulo: Brasiliense, 1980.

CESAR, Waldo A. *Para uma sociologia do protestantismo brasileiro*. Petrópolis: Vozes, 1973.

CAMARGO, Candido Procopio F. de. Religiões em São Paulo. In: MARCONDES, J. V. (Org.). *São Paulo: Espírito, povo, instituição*. São Paulo: Pioneira, 1968.

_____. (Org.). *Católicos, protestantes, espíritas*. Petrópolis: Vozes, 1973.

CHESNUT, R. Andrew. *Born again in Brazil: the pentecostal boom and the pathogens of poverty*. New Brunswick, New Jersey e Londres: Rutgers University Press, 1997.

D'EPINAY, Christian Lalive. *O refúgio das massas*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1970.

DIXON, David E. The new protestantism in Latin America: remembering what we already know, testing what we have learned. In: FERNANDES, Rubem César. *Novo Nascimento: os evangélicos em casa, na igreja e na política*. Rio de Janeiro: ISER (mimeo), 1996, p. 479-492.

DROOGERS, André. Visões paradoxais de uma religião paradoxal: modelos explicativos do crescimento do pentecostalismo no Brasil e no Chile. São Bernardo do Campo: IMS-Edims, *Estudos de Religião*, 8, 1992, p. 61-83.

FERNANDES, Rubem César. O debate entre sociólogos a propósito dos pentecostais. *Cadernos do ISER*, 6, março, 1977.

FRESTON, Paul. *Protestantes e política no Brasil: da Constituinte ao impeachment*. Campinas, Tese de Doutorado em sociologia, IFCH-Unicamp, 1993.

FRY, Peter Henry, HOWE, Gary Nigel. Duas respostas à aflição: umbanda e pentecostalismo. *Debate e Crítica*, 6, jul., p. 75-94, 1975.

GARRARD-BURNETT, Virginia. Is this Latin America's reformation?. In: STOLL, David & GARRARD-BURNETT. *Rethinking protestantism in Latin America*. Philadelphia: Temple University Press, 1993, p. 199-210.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 26. ed., São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

LEHMANN, David. *Struggle for the spirit: religious transformation and popular culture in Brazil and Latin America*. Oxford: Polity Press, 1996.

MARIANO, Ricardo. *Análise sociológica do crescimento pentecostal no Brasil*. São Paulo, Tese de Doutorado em Sociologia, FFLCH-USP, 2001.

MARIZ, Cecília Loreto. Perspectivas sociológicas sobre o pentecostalismo e o neopentecostalismo. *Revista da Cultura Teológica*, n. 13, 1995, p. 37-52.

MARTIN, David. *Tongues of fire: the explosion of protestantism in Latin America*. Oxford: Blackwell, 1990.

MIGUEZ, Daniel. Qué puede agregarse a los clásicos?: buscando nuevos horizontes a los estudios sobre el pentecostalismo Latinoamericano. Newsletter de la Asociación de Cientistas Sociales de la Religión en el Mercosur, n. 6, 1998.

MONTERO, Paula. Dilemas da cultura brasileira nos estudos recentes sobre as religiões. In: MICELI, Sérgio. (Org.). *O que ler nas Ciências Sociais no Brasil*. São Paulo: Anpocs, 1999.

_____. Max Weber e os dilemas da secularização: o lugar da religião no mundo contemporâneo. *Novos Estudos Cebrap*, 65, 2003, p.34-44.

NOVAES, Regina Reyes. *Os escolhidos de Deus: pentecostais, trabalhadores e cidadania*. Rio de Janeiro: Marco Zero e Cadernos do ISER, 19, 1985.

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de. Movimentos carismáticos na América Latina: uma visão sociológica. *Cadernos do ISER*, n. 5, nov. 1975.

PAGE, John. *Brasil para Cristo: the cultural construction of pentecostal networks in Brazil*. New York: Tese de doutorado em antropologia, New York University, 1984.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Representantes de Deus em Brasília: a bancada evangélica na Constituinte. *Ciências Sociais Hoje*, 1989. São Paulo: Vértice / Revista dos Tribunais, ANPOCS, 1989, p. 104-132.

PIERUCCI, Antônio Flávio, PRANDI, Reginaldo. *A realidade social das religiões no Brasil: religião, sociedade e política*. São Paulo: Hucitec, 1996.

ROLIM, Francisco Cartaxo. *Pentecostais no Brasil: uma interpretação sócio-religiosa*. Rio de Janeiro: Vozes, 1985.

SEPÚLVEDA, Juan. El crecimiento del movimiento pentecostal en América latina. In: ALVAREZ, Carmelo (Ed.), *Pentecostalismo y liberación: una experiencia latinoamericana*. San José, Costa Rica: DEI, 1992, p. 77-88.

SOUZA, Beatriz Muniz de. *A experiência da salvação: pentecostais em São Paulo*. São Paulo: Duas Cidades, 1969.

STOLL, David. *Is Latin America turning protestant?: the politics of evangelical growth*. Berkeley: University of California Press, 1990.

VIANNA, Luiz Werneck. Weber e a interpretação do Brasil. In: SOUZA, Jessé (Org.). *O malandro e o protestante: a tese weberiana e a singularidade cultural brasileira*. Brasília: UnB, 1999, p. 173-193.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. 3ª ed. São Paulo: Pioneira, 1983.

WILLEMS, Emilio. *Followers of the new faith: Culture change and rise of protestantism in Brazil and Chile*. Nashville: Vanderbilt University Press, 1967.

¹ Traductora: Cecilia Castillo Nanjarí. Pastora de la Misión Iglesia Pentecostal, Chile; Postgraduada en Teología e Historia por la Universidad Metodista de São Paulo (UMESP); Graduada en Derecho por la Universidade Metodista de São Paulo (UMESP); Participó durante el período de 2000 a 2007 del Grupo Consultivo del Consejo Mundial de Iglesias y Pentecostales e integrante y fundadora de la Organización No Gubernamental “Entre Nós” especializada en asesoría, educación e investigación en género y raza en Brasil.

² Ricardo Mariano es doctor en sociología por la Universidad de São Paulo, profesor del Programa de Post-Grado en Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica de Rio Grande do Sul e investigador de CNPq.

³ Emilio Willems, sociólogo y antropólogo alemán que permaneció entre 1936 a 1949 en Brasil, es autor de *Followers of the new faith: Culture change and rise of protestantism in Brasil and Chile*. El libro de Willems se editó en 1967, un año antes de la publicación de *El refugio de las masas*, sin embargo, nunca recibió traducción para el portugués. Ya el de D’Epinay se publicó en francés, inglés, español y portugués.

⁴ *Folha de S. Paulo*, 18/8/2006.

⁵ <http://politica.dgabc.com.br/materia.asp?materia=546212>

⁶ *Folha de S. Paulo*, 10/10/2006.

⁷ <http://www.lulapresidente.org.br/noticia.php?codigo=504>

⁸ <http://www.joaocampos.com.br/site?pg=materia.php&id=111>