

Ser evangélico en América Latina

Elementos para un análisis

Desde quienes en los años 60 analizaban el evangelismo como un «refugio» comunitario para las masas hasta quienes en los últimos años han promovido análisis multicausales, muchos han tratado de explicar el fuerte crecimiento de los grupos evangélicos durante las últimas décadas. Especialmente en sus variantes neopentecostales, el movimiento evangélico interactúa cada vez más con las nuevas tecnologías y ocupa espacios más «mundanos» de la sociedad. No obstante, ¿es posible un crecimiento lineal en detrimento de la población católica? Quizás no, pero lo cierto es que el catolicismo ya no tiene el monopolio del cristianismo en América Latina.

AIRTON LUIZ JUNGLUT

■ ¿Quiénes son los evangélicos? Fronteras y definiciones

Hace ya algún tiempo se habló en los medios académicos de la «revitalización de la religión» en el mundo contemporáneo. Se constató, algunas décadas atrás, que la religión, contrariando las previsiones de algunos «profetas» de la secularización (Karl Marx, Max Weber, Sigmund Freud, etc.), no estaba declinando, sino que una tendencia opuesta parecía mucho más visible. Generalmente, en los debates que problematizan esta cuestión, algunos fenómenos religiosos que vienen ocurriendo desde, por lo menos, mediados del siglo XIX son mencionados como prueba de ese proceso algo imprevisible: la expansión ruidosa del islamismo, el surgimiento del movimiento *New Age*

Airton Luiz Junglut: es profesor e investigador de la Pontificia Universidad Católica de Río Grande do Sul. Correo electrónico: <junglut.ez@terra.com.br>.

Palabras claves: evangelismo, pentecostalismo, protestantismo, religión, teología de la prosperidad, América Latina.

Nota: traducción del portugués de Claudia Solans.

y, lo que nos interesa aquí, el gran crecimiento del «rebaño» evangélico en América Latina; es decir que en el centenario paraíso tropical del catolicismo romano estaría ocurriendo una segunda Reforma.

El crecimiento de los grupos evangélicos en América Latina es, sin sombra de dudas, un fenómeno de gran magnitud y se presenta como una temática muy provocativa para quienes se abocan al estudio del rol de la religión en el mundo moderno. Sin embargo, antes de hablar de ese crecimiento, de los números que lo atestiguan, de las explicaciones en juego, se hacen necesarias algunas aclaraciones conceptuales. ¿Qué significa «evangélico»? ¿Qué nombra ese término, objetivamente?

En primer lugar, hay que deshacer una asociación incorrecta entre el término «evangélico» empleado en América Latina y el *Evangelical Movement* o «evangelicalismo», de donde se supone que ha surgido el primero. Aunque se puedan rastrear influencias de este último movimiento, que emergió en el protestantismo europeo en el siglo XVIII, sobre todo en los trazos identitarios contrabandeados a través de movimientos misioneros que viajaron desde Estados Unidos hacia el hemisferio sur, no se trata del mismo fenómeno. En EEUU, «evangélico», según David Stoll, es un individuo o grupo «conservador teológico

**En América Latina,
 «evangélico puede referirse a cualquier cristiano que no sea católico» ■**

que pone énfasis en la Biblia, en la salvación personal y en el evangelismo»¹. En América Latina, según este mismo autor, «evangélico puede referirse a cualquier cristiano que no sea católico»². En este agrupamiento que lo contrapone al catolicismo romano no entrarían, sin embargo, grupos que no posean alguna relación con la cristiandad heredera de la Reforma, como por ejemplo, las diversas iglesias ortodoxas orientales.

También quedan afuera algunos grupos que, aunque se hayan originado en el interior del protestantismo estadounidense, difieren demasiado de las posiciones teológicas asumidas por la cristiandad protestante. Se trata, principalmente, de los mormones (Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días), de los adventistas (Iglesia Adventista del Séptimo Día) y de los Testigos de Jehová (Sociedad de Biblias y Tratados Torre del Vigía).

Por otro lado, no se puede pretender que los términos «protestante» y «evangélico» sean equivalentes. Como ya observó Antonio Gouvêa Mendonça, el

1. David Stoll: *¿América Latina se vuelve protestante? Las políticas del crecimiento evangélico*, edición digital, Nódulo, Madrid, 2002, p. 15.
 2. *Ibíd.*, p. 15.

término «protestante» es más restringido y se refiere, la mayoría de las veces, a los grupos históricamente vinculados a la tradición reformista iniciada en el siglo XVI: luteranos, calvinistas, anglicanos, metodistas, presbiterianos, congregacionales, Ejército de Salvación, etc. En tanto, en la categoría «evangélico» están incluidos estos grupos e incluso otras denominaciones que no se definen como protestantes, aunque puedan haber heredado de aquellos muchos rasgos teológicos, litúrgicos, organizativos, etc. En este sentido, los bautistas son los que más exigen una desvinculación del «protestantismo». Según Mendonça, ellos «no se sienten ligados directamente a la Reforma, sino que se afirman como anteriores a ella al identificarse [con] las creencias y prácticas de los primitivos cristianos del Nuevo Testamento»³. Otro problema, según este autor, son los pentecostales. No hay duda de que, desde el punto de vista teológico y eclesiástico, se puede percibir a los pentecostales como un grupo incluido entre los protestantes. Pero hay mucha resistencia del segmento «histórico» de esta rama de la cristiandad en admitirlos como «miembros de la familia», mientras que los pentecostales tampoco asumen una identidad protestante⁴.

De esta forma, menos problemático en su capacidad de agrupar todas estas tradiciones, el término «evangélico» es más utilizado para designar esa modalidad de la cristiandad occidental, tanto en el mundo académico como desde el sentido común.

■ Las iglesias evangélicas latinoamericanas: modelos clasificatorios

Los especialistas siempre buscaron construir modelos clasificatorios de los grupos o los movimientos evangélicos locales y transnacionales instalados en la región. Estos modelos o tipologías, generalmente estructurados a partir de líneas de tiempo, intentan mapear la creciente diversificación denominativa que resultó de los variados procesos por los cuales el rebaño evangélico viene creciendo en esta parte del mundo. Se trata siempre de una tarea complicada, teniendo en cuenta las notables diferencias nacionales de estos procesos distribuidos en una extensa área continental compuesta por 20 países y dos colonias⁵.

3. Mendonça incluye en esta situación a los «menonitas», seguidores de Meno Simons (1492-1559). Antônio G. Mendonça: *Introdução ao protestantismo no Brasil*, Loyola, San Pablo, 1990.

4. *Ibíd.*, p. 19.

5. En algunos de estos países donde el proceso de crecimiento evangélico se dio en forma más intensa y compleja, como por ejemplo en Brasil, ya se suman varios intentos clasificatorios construidos por investigadores del campo evangélico en las últimas décadas. Recientemente, Eduardo Paegle contabilizó nueve sistemas de clasificación del campo evangélico brasileño producidos por los siguientes especialistas: Antônio Gouvêa Mendonça, Ari Pedro Oro, Paul Freston, Ricardo Mariano, Israel Belo de Azevedo, José Bittencourt Filho, Magali do Nascimento Cunha, Paulo Siepierski y Gedeon Alencar. Eduardo G.M. Paegle: «A 'macdonaldização' da fé: o culto como espetáculo entre os evangélicos brasileiros», tesis de doctorado, Universidad Federal de Santa Catarina, 2013.

Tratándose de América Latina, es posible componer un modelo más general que tome en cuenta algunas observaciones recurrentes de importantes analistas de este campo religioso. Así, es bastante común la mención de un primer movimiento evangélico llegado a través de sucesivas olas migratorias desde Europa, al cual se da el nombre de «protestantismo de inmigración»⁶, «iglesias de trasplante»⁷ o «iglesias étnicas»⁸. Estos grupos generalmente son descriptos como poco afectos a promover la conversión, y su expansión, cuando ocurre, se basa únicamente en el crecimiento vegetativo de su membresía. Forman parte de esta clase algunos grupos de luteranos venidos de Alemania, anglicanos y metodistas llegados de Inglaterra y, en menor escala, menonitas de varias procedencias.

Otra clase de iglesias se agrupa, generalmente, bajo el título de «protestantismo de misión». Son aquellas denominaciones evangélicas que fueron implantadas en América Latina mediante el trabajo de misioneros vinculados a iglesias históricas (metodistas, presbiterianas, bautistas, etc.). En algunas clasificaciones, aparecen como un subgrupo dentro de un conjunto mayor denominado «protestantismo histórico», en el que también estarían, como otro subgrupo, los mencionados «protestantes de inmigración».

Finalmente, en un tercer gran grupo denominado «pentecostalismo», están incluidas aquellas denominaciones vinculadas de alguna forma al movimiento estadounidense de Topeka (Kansas), ocurrido en 1901. Este movimiento promovió la renovación del medio protestante norteamericano poniendo especial énfasis en una supuesta relación directa y personal de Dios con los creyentes mediante el llamado «bautismo en el Espíritu Santo», que posibilitaría la experiencia frecuente y cotidiana de milagros, curas de enfermedades, profecías, glosolalia, etc.

Cuando se lo toma separadamente, este grupo puede ser dividido en tipologías que dan cuenta de sus diversidades internas. Por ejemplo, Paul Freston ve el pentecostalismo brasileño como un desarrollo en tres olas históricas que producen identidades diferentes: la primera, a partir de la segunda década

6. Jean-Pierre Bastian: «The Metamorphosis of Latin American Protestant Groups: A Socio-Historical Perspective» en *Latin American Research Review* vol. 28 N° 2, 1993; D. Stoll: ob. cit.; José Míguez Bonino: *Rostros del protestantismo latinoamericano*, Nueva Creación, Buenos Aires, 1995.

7. Waldo L. Villalpando (ed.): *Las iglesias del trasplante. Protestantismo de inmigración en la Argentina*, Centro de Estudios Cristianos, Buenos Aires, 1970; Jesús García-Ruiz: «Cristianismo y migración: entre 'iglesias de trasplante' y 'estrategias de acompañamiento'» en *Amérique Latine. Histoire et mémoire*, Les Cahiers ALHIM N° 20, 2011; J. Míguez Bonino: ob. cit.

8. J. Míguez Bonino: ob. cit., p. 7.

del siglo xx, con énfasis en las experiencias del «bautismo en el Espíritu Santo» y en la glosolalia; la segunda ola, que se desarrolló en las décadas de 1950 y 1960, que promovía la cura divina; y, por último, las iglesias de la tercera ola, surgidas en las décadas de 1970 y 1980, con el acento en los rituales de exorcismo⁹. Ricardo Mariano, a su vez, habla de tres categorías que, en lo esencial, corresponden a las de Freston: pentecostalismo clásico, deuteropentecostalismo y neopentecostalismo, pero aún recuerda, con una cuarta categoría (históricos renovados) a aquellas iglesias «históricas» que adhirieron al pentecostalismo y, a partir de ello, sufrieron severas transformaciones¹⁰.

■ Los números del crecimiento evangélico en América Latina

Un reciente informe del Pew Research Center, titulado «Religión en América Latina: cambio generalizado en una región históricamente católica»¹¹, fue publicado para su consulta en noviembre de 2014. Se trata de una muy importante y actualizada investigación sobre pertenencia religiosa realizada entre octubre de 2013 y febrero de 2014, entre 30.000 personas de 18 países, un área que alberga a 95% de la población total de América Latina.

Esta investigación confirma el crecimiento vertiginoso del sector evangélico en esta parte del mundo que, en 2014, alcanzó el 19% de la población frente a 69% de católicos.

Solo para tener una idea del grado de aceleración de este crecimiento en las últimas décadas, se estima que en 1910 94% de los latinoamericanos era católico y solo cerca de 1%, evangélico. En 1950 los evangélicos alcanzan el 3% y los católicos permanecen en el 94%. En 1970, los católicos descienden a 92% y los evangélicos suben a 4% de la población. Se advierte, por lo tanto, que el gran impulso de crecimiento (15%) ocurrió en un periodo de poco más de 40 años. Es decir, gran parte del movimiento de deserción del catolicismo en dirección a las iglesias evangélicas ocurrió «en el espacio de una vida», como destaca el mencionado informe del Pew Research Center.

La investigación del Pew Research Center confirma el crecimiento del sector evangélico en esta parte del mundo que, en 2014, alcanzó el 19% de la población ■

9. P. Freston: «Protestantes e política no Brasil: da constituinte ao impeachment», tesis de doctorado en Sociología, Instituto de Filosofía y Ciencias Humanas, Unicamp, 1993.

10. R. Mariano: «Neopentecostalismo: os pentecostais estão mudando», tesis de maestría en Sociología, Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias Humanas, Universidad de San Pablo, 1995.

11. Pew Research Center: *Religion in Latin America: Widespread Change in a Historically Catholic Region*, <www.pewforum.org>, 2014.

Es importante también el dato que permite certificar el rol del pentecostalismo en el crecimiento evangélico, ya que la investigación muestra que un promedio de casi dos tercios de los evangélicos (65%) se identifican como pentecostales. Otros datos interesantes de la investigación:

- en América del Sur, donde la presencia de la Iglesia católica es mayor, Brasil es el país con la mayor proporción de evangélicos, con 26%, y Paraguay tiene la menor, con 8%;
- en general, 84% de los adultos latinoamericanos relatan que fueron criados como católicos, 15% más que la cantidad de aquellos que actualmente se identifican como católicos;
- en una media regional, 83% de los evangélicos afirma frecuentar la iglesia por lo menos una vez al mes, en comparación con 62% de católicos que concurre con esa frecuencia. Los evangélicos son también más propensos que los católicos a leer los textos bíblicos.

■ Causas y efectos del crecimiento evangélico en América Latina

Dado el presumible impacto sociocultural de un fenómeno religioso de esta magnitud en América Latina, a fines de la década de 1960 comenzaron a publicarse análisis sociológicos que buscaron inventariar tal transformación. Entre los pioneros que formularon hipótesis sociohistóricas de mayor envergadura se encuentra el sociólogo suizo Christian Lalive D'Épinay, quien entre 1965 y 1966 realizó investigaciones sobre el crecimiento del protestantismo pentecostal en Chile y publicó en 1968 uno de los clásicos sobre el tema: *El refugio de las masas. Estudio sociológico del protestantismo chileno*¹².

La tesis principal de este autor es que el pentecostalismo chileno «se presenta como una respuesta religiosa comunitaria al abandono de grandes capas de la población; abandono provocado por el carácter anómico de una sociedad en transición»¹³. Se trata, como puede percibirse, de una perspectiva esencialmente «funcionalista», en la que el pentecostalismo aparece como una «respuesta» sociológicamente eficiente para mitigar los problemas enfrentados por sectores sociales chilenos debido a transformaciones traumáticas. De esta forma,

[el pentecostalismo] ofrece a la población una sociedad de sustitución que le resulta atractiva, porque se conforma a un modelo conocido, pero renovándolo. A nuestro modo

12. Editorial del Pacífico, Santiago de Chile, 1968.

13. *Ibíd.*, p. 47.

de ver, el éxito de esta secta, que sucede a los fracasos de denominaciones misioneras más antiguas, descansa sobre la relación continuidad/discontinuidad que hunde el pentecostalismo en la sociedad y la cultura ambientes: es porque la sociedad pentecostal aparece, desde ciertos ángulos, radicalmente diferente de la sociedad chilena, y desde otros, muy semejante a ella, que esta denominación religiosa ha proporcionado una respuesta posible y eficaz a las necesidades del pueblo.¹⁴

Este estudio empieza, entonces, a inspirar nuevas reflexiones en otros cuadrantes de América Latina pero, también, a suscitar reacciones críticas. Ricardo Mariano, quien hizo un relevamiento detallado de las críticas de varios especialistas dirigidas a esta perspectiva, recuerda, entre otros puntos, que D'Épinay terminó por elaborar «un tipo de explicación que trata la expansión pentecostal como variable dependiente, como a remolque de fenómenos exteriores»¹⁵.

Como alternativa crítica al funcionalismo adoptado por D'Épinay –corriente que en esa época era ruidosamente acusada de ser una sociología de cuño conservador–, Francisco Cartaxo Rolim, con un sesgo marxista, va a alertar acerca del conflicto de clases existente detrás de las determinaciones socio-políticas que estimulaban la alta adhesión al pentecostalismo en Brasil y, por extensión, en toda América Latina. Según Ricardo Mariano, «Rolim comparte con los funcionalistas (...) la idea de que la expansión pentecostal está favorecida por contextos socioeconómicos que acarrear marginalidad social y económica». Pero, a diferencia de análisis funcionalistas como los de D'Épinay, que focaliza en «los cambios socioculturales derivados de la modernización socioeconómica», Rolim prefirió enfatizar «las esferas política y económica, como la dominación de clases, la opresión social y patronal, la pobreza. Con todo, ambos análisis convergen al percibir el pentecostalismo como 'respuesta' (o solución) a problemas sociales e individuales»¹⁶.

**D'Épinay y Rolim convergen
al percibir el pentecostalismo
como «respuesta» (o solución)
a problemas sociales
e individuales ■**

Posteriormente, dos décadas después de que D'Épinay disparara el alerta sociológico sobre la expansión evangélica en América Latina, entran en esce-

14. *Ibíd.*, p. 70.

15. R. Mariano: «Sociologia do crescimento pentecostal no Brasil: um balanço» en *Perspectiva Teológica* N° 119, 1-4/2011, p. 17.

16. *Ibíd.*, p. 20.

na otros dos investigadores que vuelven a encender el debate sobre este fenómeno: el antropólogo estadounidense David Stoll y el sociólogo británico David Martin. En 1990 publican, respectivamente, *Is Latin America Turning Protestant?*¹⁷ y *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*¹⁸, en los cuales examinan exhaustivamente esa expansión y sugieren que en América Latina está en proceso una «explosión protestante» que tendría el efecto de una nueva Reforma, favorecedora de una modernización de la civilización de esta región del mundo, históricamente equivalente a la que promovió el protestantismo en Europa y América del Norte desde el siglo xvi.

Según Martin, las naciones de América Latina siempre mostraron interés en la incorporación de «algunas de las formas culturales de Gran Bretaña, Estados Unidos y Alemania, con la esperanza de compartir lo que parecía ser el movimiento en dirección al progreso». En este sentido, sectores más radicales de las elites locales vislumbraban en el protestantismo uno de los

Los intentos de promover estas transformaciones «protestantizantes», con todo, muchas veces fueron seriamente obstaculizadas por leyes, nacionalismos locales, rechazos a extranjerismos, etc. ■

agentes culturales impulsores de las avanzadas sociedades del Atlántico Norte. Los intentos de promover estas transformaciones «protestantizantes», con todo, muchas veces fueron seriamente obstaculizadas por leyes, nacionalismos locales, rechazos a extranjerismos, etc. La situación habría empezado a cambiar en la década de 1930, cuando «una revolución económica mucho más vasta comenzó a avanzar en América Latina y la impulsó en dirección de la industrialización y urbanización mundial».

Con todos los problemas sociales y situaciones «anómicas» ocurridos durante y como consecuencia de esa transición, el protestantismo, ahora en su formato pentecostal, encontró la oportunidad histórica de expandirse eficazmente en la región. Se convirtió en un proveedor eficiente de «nuevas orientaciones, nuevos significados, de una nueva dignidad individual, de nuevas redes de apoyo, de nuevas oportunidades de liderazgo (...), de modo que la reorientación ofrecida por el protestantismo evangélico creció en poder y adhesión, especialmente en Chile y en Brasil, pero también en lugares como Guatemala y Jamaica»¹⁹.

17. University of California Press, Berkeley, 1990.

18. Blackwell, Oxford, 1990.

19. *Ibíd.*, p. 106.

Stoll, a su vez, argumenta que las iglesias evangélicas que crecen en América Latina proporcionan a los pobres un nuevo tipo de grupo social que les permite enfrentar los infortunios causados por las violentas transformaciones sociales y la indiferencia burocrática del Estado frente a ellas. Como consecuencia de esa adhesión, surgiría una vida comunitaria estructurada «sobre una base mucho más estable, al superar la adicción de los hombres al alcohol, al refrenar la licencia sexual masculina y al establecer a las autoridades eclesiásticas como a una especie de corte de apelación para las mujeres agraviadas»²⁰. Para el autor, los grupos populares tienen en las iglesias evangélicas algo así como «un ejercicio utilitario, en el que los marginados se adaptan al desarrollo capitalista, organizándose en sociedades de beneficencia». Ellas serían «una nueva forma de organización social, con su propia lógica poderosa»²¹.

Es necesario, sin embargo, observar que Stoll y Martin, aunque generalicen sus interpretaciones para toda América Latina, focalizaron sus investigaciones en América Central, región que presenta una situación un tanto distinta de aquella observada en América del Sur, sobre todo en el llamado Cono Sur (Argentina, Brasil, Chile, Paraguay y Uruguay), lo que no deja de sembrar dudas sobre sus conclusiones.

Detrás de esta nueva fase de análisis interpretativos del crecimiento evangélico en América Latina, protagonizada por Martin y Stoll, es posible notar que todavía aparece con fuerza la idea de una «protestantización» modernizadora de esta área continental. A esta idea, rechazada por muchos especialistas por su reduccionismo, puede contraponerse el argumento (como lo hace Mariano) de que el crecimiento evangélico en América Latina, teniendo como punta de lanza el pentecostalismo, en lugar de producir rupturas modernizadoras, tiende a entrar en simbiosis con lo que allí encuentra. Según este autor,

a medida que empieza a formar sincretismos, a independizarse con relación a la influencia de las matrices religiosas norteamericanas, a promover sucesivos reacomodamientos sociales, a abandonar prácticas ascéticas y sectarias, a penetrar en nuevos e inusitados espacios sociales, a asumir el estatus de una gran minoría religiosa y a anhelar prestigio y reconocimiento social, tiende cada vez menos a representar una ruptura con la cultura ambiente.²²

20. Esta y todas las citas de este autor, en español en el original [N. de la T.].

21. D. Stoll: ob. cit., pp. 25-26.

22. Ricardo Mariano: «O futuro não será protestante» en *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião* vol. 1 N^o 1, 9/1999, p. 90.

Paul Freston actualizó el debate al colocar en discusión los límites posibles del crecimiento de la población evangélica en América Latina ■

Por fin, más recientemente, otro especialista, Paul Freston, actualizó el debate al colocar en discusión los límites posibles del crecimiento de la población evangélica en América Latina. En un ejercicio que incluye las variables de ese crecimiento, así como los posibles obstáculos para este, Freston habla de una «transición protestante», de un momento dado en un futuro próximo en que esta modalidad de cristianismo, al estancarse y dejar de crecer, sufrirá transformaciones internas. Sus proyecciones se inician con el análisis del caso brasileño:

creo que el techo protestante, en el caso brasileño, se alcanzará en dos o tres décadas. Hay dos factores para esto. Primero, el declive católico tendrá un límite; hay un núcleo sólido que no va a desaparecer, y en Brasil ese núcleo constituye más o menos de 25% a 30% de la población. En segundo lugar, el protestantismo recibe actualmente poco más de una de cada dos personas que abandonan el catolicismo. En otras palabras, por las tendencias actuales, nunca habrá una mayoría protestante en Brasil. Además, la Iglesia católica está aprendiendo (lentamente, es verdad) a competir mejor y a diversificar su adhesión. Con eso, es difícil imaginar que la población que se declara católica caiga por debajo, digamos, de 40%, lo que colocaría un techo de más o menos 35% a las aspiraciones protestantes. Pero otra posibilidad es la de un techo protestante por debajo de eso, determinado no solamente por la reacción católica, sino también por los prejuicios frente a la propia imagen evangélica: escándalos, liderazgos autoritarios, promesas incumplidas, imagen política negativa y capacidad limitada de realizar transformaciones sociales (al contrario de las transformaciones individuales, en las cuales el pentecostalismo es muy exitoso). Tendríamos, en ese caso, un techo protestante en algún punto entre 20% y 35%. Podemos prever, entonces, un futuro religioso brasileño con un catolicismo más reducido (tal vez un poco menos de la mitad de la población) pero revitalizado y más practicante y comprometido, un protestantismo grande pero estabilizado (y muy fragmentado), y un sector considerable de religiones no cristianas y de personas «sin religión».²³

Ya para el caso de América Latina en general, el autor proyecta la siguiente situación:

[En] América Latina en general, tendríamos un futuro religioso pluralista en el que el catolicismo mantiene su posición de mayor confesión religiosa (y aún con una mayoría de la población en algunos países, pero no en otros) y con privilegios sociales y políticos residuales (aún más, porque el protestantismo será incapaz de crear instituciones

23. P. Freston: «As duas transições futuras: católicos, protestantes e sociedade na América Latina» en *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião* N° 12, 10/2010, pp. 24-25.

representativas sólidas, y ninguna denominación estará en condiciones de rivalizar aisladamente con la institución católica). Pero habrá variaciones significativas de un país al otro. Con seguridad, la distancia con la Europa latina aumentará, pues además del pentecostalismo sólido habrá un amplio sector no religioso pero sin el secularismo europeo. Con la estabilización numérica, todo cambiará para el protestantismo. Habrá un porcentaje cada vez mayor de miembros natos y de conversos más antiguos, y con eso habrá más demandas al sistema educativo y de otros tipos de líder eclesiástico. Habrá menos triunfalismo y mayores expectativas en el campo de la actuación social, y la interacción con las otras religiones cambiará radicalmente. Habrá también otras maneras de relacionarse con la política.²⁴

■ La naturaleza del crecimiento evangélico en América Latina

Martin parece tener razón cuando afirma que «la religión evangélica que ahora se extiende de Norte a Sudamérica es principalmente pentecostal»²⁵. Es innegable que el crecimiento de los grupos evangélicos en esta región del mundo solo comenzó a ser significativo cuando ocurrió la «explosión» de iglesias vinculadas a la rama pentecostal. Pero, a diferencia de lo que sugiere esta afirmación, tal vez no sea tanto el origen norteamericano el que deba ser recordado en el análisis del éxito de esta expansión. El pentecostalismo de origen norteamericano fue introducido en América Latina a comienzos del siglo XIX junto con otras modalidades evangélicas mediante sucesivas olas misioneras. Su crecimiento, a lo largo de unas seis décadas, fue apenas levemente mayor que el de los grupos «históricos», fueran ellos de «inmigración» o de «misión». El momento de la «explosión», según todo indica, parece haber ocurrido cuando ese pentecostalismo comenzó a independizarse de las matrices estadounidenses y empezaron a desarrollarse modalidades más autóctonas, formatos en mayor sintonía con los contextos locales donde se instalaba. Se trata de cambios que se extienden a la forma en que esos religiosos se relacionaron con la sociedad y la cultura circundantes, lo que es tanto causa como consecuencia de esa expansión numérica. Eso ocurre, inicialmente, con la paulatina minimización del tradicional rigor puritano y del notorio sectarismo de una parte considerable de los grupos vinculados a esa modalidad evangélica en las últimas décadas. Pero, además de esto, son varios los motivos que engrosan esa tendencia hacia lo autóctono: al convertirse en una gran minoría religiosa, estos grupos, antes organizados en pequeñas comunidades de creyentes, fueron perdiendo la capacidad de imponer reglas de comportamiento restrictivas, sobre todo en las iglesias que empezaron a realizar

24. *Ibíd.*, p. 25.

25. D. Martin: *ob. cit.*, p. 42.

cultos espectaculares de masas en sus templos; al diversificarse institucional y socialmente, comenzaron a abarcar cada vez más segmentos de clase media que, en general, son poco afectos a las conductas rigoristas y puritanas; al

Estos grupos comenzaron a abarcar cada vez más segmentos de clase media que, en general, son poco afectos a las conductas rigoristas y puritanas ■

adoptar nuevas estrategias proselitistas y, sobre todo, al insertarse en inusitados e inesperados espacios sociales –tales como los medios electrónicos y la política partidaria– en detrimento de su sectarismo previo, tuvieron que acomodarse a las presiones, reglas y exigencias de esas instituciones mediáticas y políticas; al optar cada vez más por el marketing, se vieron

obligados a adaptar sus cultos, creencias y prácticas religiosas a las demandas, siempre diversificadas, de individuos interesados en la solución mágico-religiosa de sus problemas cotidianos. Con eso, se van volviendo cada vez más indistintos de la cultura y sociedad circundantes.

Se puede decir, inclusive, que en diversos casos se fortalece una imprevista, y aparentemente paradójica, fascinación de muchos individuos y grupos evangélicos por la mundanidad que los envuelve. Fascinación que se expresa en cierta avidez por apropiarse de todo aquello que, producido para finalidades mundanas o no religiosas, se muestra simbólica y estéticamente seductor, movilizador de atenciones, consumible en gran escala, racionalizador de esfuerzos. Multimedios, marketing, computación, internet, artes visuales, moda, estética moderna, músicas profanas, estilos y comportamientos de vanguardia, rápidamente son incorporados, resemantizados o instrumentalizados individual e institucionalmente por creyentes y grupos evangélicos para potenciar al máximo la prédica y divulgación del Evangelio.

Es necesario, sin embargo, no dejar de lado algunos otros factores que también pueden ser enumerados como causas de esas transformaciones, pero que desautorizan el exceso de entusiasmo con la adopción de una relación de causalidad lineal y simplista entre crecimiento cuantitativo y esa liberación evangélica hacia áreas de la mundanidad. Factores como, por ejemplo, la natural influencia «destradicionalizante» de las nuevas generaciones que se suceden en el interior de las iglesias más tradicionales; las transformaciones resultantes de influencias teológicas foráneas; la inevitable modernización que las instituciones evangélicas sufren por navegar en un mundo históricamente muy dinámico, etc., ayudan a engrosar el caldo de una desconcertante complejidad de factores, difícil de ser aprehendida a través de esquemas

causales heurísticamente económicos. También agrega complejidad a este cuadro el hecho de que varios grupos evangélicos siguen una ruta diferente, o sea, construyen su capital simbólico en el rechazo a la falta de tradición envolvente y prefieren, por el contrario, mantener distancia de la seductora mundanidad.

Varios científicos sociales han investigado las particularidades y sobre todo las consecuencias de la expansión de este vigoroso movimiento religioso en América Latina. Las investigaciones y observaciones de campo permiten ver que, en territorios como los de la política partidaria²⁶, deportes como el fútbol²⁷ y ritmos y estilos de musicalidad profana²⁸, todos ellos anteriormente no solo deshabitados sino también repudiados y demonizados –en razón de su mundanidad– por esos religiosos, ingresan los evangélicos pentecostales y de modo cada vez más intenso, participativo, visible, vocal.

Esto aumenta el impacto social y cultural que la adhesión a los grupos evangélicos provoca en los imaginarios, en los valores y en las prácticas de grupos e individuos excluidos de la sociedad brasileña. Sea por la valoración de la autonomía empresaria y la desvalorización del trabajo asalariado promovidos por los difusores eclesiásticos de la «teología de la prosperidad» en los templos neopentecostales²⁹; sea como resultado de los discursos disciplinarios e higienizadores dirigidos a las familias de los estratos más pobres por los pastores³⁰; sea por el impulso ético operado por el incesante combate mágico-religioso contra las drogas y el alcohol³¹, la religión evangélica ha dejado marcas profundas en porciones significativas de los segmentos más pobres de la sociedad latinoamericana, por donde ella se disemina.

26. P. Freston: «Evangélicos na política brasileira» en *Religião e Sociedade* vol. 16 N° 1/2, 1992; R. Mariano: «Neopentecostalismo: os pentecostais estão mudando», cit., Ari Pedro Oro: «Políticos e religião no Rio Grande do Sul - Brasil» en *Horizontes Antropológicos* vol. 7 N° 15, 7/2001.

27. A.L. Jungblut: «Entre o evangelho e o futebol: um estudo sobre a identidade religiosa de um grupo de Atletas de Cristo em Porto Alegre», tesis de maestría en Antropología Social, Universidad Federal de Rio Grande do Sul, 1994.

28. A.L. Jungblut: «A salvação pelo rock: sobre a 'cena underground' dos jovens evangélicos no Brasil» en *Religião & Sociedade* vol. 27 N° 2, 12/2007; Pablo Semán y Guadalupe Gallo: «Rescate y sus consecuencias. Cultura y religión: sólo en singular» en *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião* vol. 10 N° 10, 10/2008.

29. P. Freston, «Evangélicos na política brasileira», cit.; R. Mariano: «Neopentecostalismo: os pentecostais estão mudando», cit.

30. Maria das Dores Campos Machado: *Carismáticos e pentecostais: adesão religiosa na esfera familiar*, Autores Associados / ANPOCS, Campinas, 1996.

31. Cecília. L Mariz: «Libertação e ética: Uma análise do discurso de pentecostais que se recuperaram do alcoolismo» en Antônio Antoniazzi et al.: *Nem anjos nem demônios*, Vozes, Petrópolis, 1994.

Es temprano aún para saber si, como algunos sostienen, todo eso dará como resultado un proceso inexorable de «protestantización» de América Latina. Las próximas décadas dirán si se trata de un mero brote pasajero de «protesta simbólica» contra una modernidad inconclusa vivida en estas regiones, o si estamos, efectivamente, frente a un cambio inexorable y profundo del paisaje religioso existente en América Latina. Así y todo, lo cierto es que, ocurra lo que ocurriere, no tendremos nunca más el casi absoluto monopolio católico al que se asistía otrora. El «protestantismo», aunque no se torne mayoritario, vino para quedarse y ya no puede ser ignorado en su impactante agencia sociocultural en la región. ☐

REVISTA MEXICANA DE
**POLÍTICA
EXTERIOR**

Mayo de 2015

México, DF

Nº 104

GOBIERNOS LOCALES: ACTORES INTERNACIONALES

PRESENTACIÓN: **José Antonio Meade Kuribreña**, La internacionalización de las ciudades. **Miguel Ángel Mancera Espinosa**, Ciudades al mundo. INTRODUCCIÓN: **Emilio Suárez Licona y Eugène D. Zapata Garesché**, Gobiernos locales: actores internacionales. ARTÍCULOS: **Alain Le Saux**, Un siglo de internacionalización de los gobiernos locales. **Leonardo Díaz Abraham**, La acción internacional de los gobiernos locales. Evolución teórica para consolidar la práctica. **Jean Pierre Malé y Carla Cors**, Las relaciones «internacionales» de las ciudades y los gobiernos locales: autonomía, especificidad y potencial de cambio. **Eugène D. Zapata Garesché**, Las alianzas de ciudades y gobiernos locales como germen de un mundo nuevo. **Lilia Rodríguez**, La agenda local en la ONU y los Objetivos de Desarrollo Sostenible. **Jorge A. Schiavon**, Una década de acción internacional de los gobiernos locales mexicanos (2005-2015). **Xavier Tiana Casablancas**, Profesionalizar la acción exterior del gobierno local: el caso del Área Metropolitana de Barcelona. **Rodrigo de Oliveira Perpétuo**, Acción internacional para la sustentabilidad local. **María Luisa Zapata Trujillo**, Comunicación y diálogo: elementos esenciales de la Medellín global. ENTREVISTAS: **Mauricio Rodas Espinel**, Quito, ciudad centro del mundo y su camino hacia Hábitat III. **Cuahtémoc Cárdenas Solórzano**, La irreversible internacionalización de la Ciudad de México. Entrevista de Eugène Zapata Garesché. GOBIERNOS LOCALES: ACTORES INTERNACIONALES: Una mirada fotográfica a un siglo de activismo municipal, 1913-2015. NOTAS SOBRE DIPLOMACIA MEXICANA: **Miguel ángel Echegaray**, César Garizurieta: diplomacia y picaresca política. RESEÑAS.

Revista Mexicana de Política Exterior es una publicación cuatrimestral del Instituto Matías Romero, Secretaría de Relaciones Exteriores. República de El Salvador Núms. 43 y 47, Col. Centro, Del. Cuauhtémoc. México DF, CP 06080. Tel.: (55) 36 86 50 00 Exts. 8268 y 8247, (55) 36 86 51 63 y (55) 36 86 51 48. Correo electrónico: <imrinfo@sre.gob.mx>. Página web: <www.sre.gob.mx/imr/>.