

Pentecostalismo y minorías religiosas. Aportes a la sociología de la religión

César Rondón Palmera
UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA
cceronpal@yahoo.com

Este artículo pretende aportar algunos elementos que contribuyan a comprender las particularidades del pentecostalismo y señalar cómo la heterogeneidad que lo caracteriza es la guía metodológica para entender un movimiento religioso que se difunde ampliamente, con lo cual influye, de manera decisiva, en la diversificación y la recomposición del campo religioso en Colombia y en América Latina. Esto llama la atención sobre la necesidad de interpretar la diversidad de estos grupos sobre la base de la heterogeneidad cultural de los sectores populares, lo cual incide en el cariz que asumen y ofrece aspectos que matizan las interpretaciones generalizadas del pentecostalismo como religiosidad marginal. Reflexión que se sustenta en el estudio realizado a la Iglesia Pentecostal Unida de Colombia, en el cual se analiza el proceso de evolución y adaptación de una corriente del pentecostalismo hasta constituirse en una institución organizada, la cual debe tratarse como una minoría religiosa y no como una religión marginal.

Palabras clave: pentecostalismo, minorías religiosas, diversidad religiosa.

Pentecostalism and religious minorities. Contributions to the sociology of religion

This article intends to add some elements that contribute to understand the particularities of the pentecostalism and to indicate how the heterogeneousness that characterizes it is the methodological guide to understand a religious movement that is diffused extensively, and that influences, in a decisive way, in the diversification and recomposition of the religious field in Colombia and Latin America. The need to interpret the diversity of these groups on the base of the cultural heterogeneousness of the popular sectors is remarked in the paper. That need impacts in the appearance that the popular sectors assume and offers aspects that qualify the generalized interpretations of the pentecostalism as marginal religiousness. An approach that is supported in the study that was carried out in the Church Pentecostal United of Colombia, in which the process of evolution and adaptation of a current of the pentecostalism until it is constituted in an organized institution is analyzed, which should be treated as a religious minority and not like a marginal religion.

Key words: pentecostalism, religious minorities, religious diversity.

Introducción

En condiciones y circunstancias en las cuales el pluralismo, la fragmentación, la diversificación y la recomposición del campo religioso son las categorías constantes en las temáticas que abordan desde la sociología y, en general, desde las ciencias sociales el estudio de los fenómenos religiosos. Es obligado hacer referencia a una presencia que, sin duda, es de las que más aporta a esa caracterización: el pentecostalismo.

Pues si hay un elemento subrayable que lo define como movimiento religioso es su heterogeneidad. La cual indica una diversidad de formas organizativas y prácticas religiosas y expresa una gama de propuestas que señalan al investigador la perspectiva adecuada para ubicarse y comprender el dinamismo con el cual se disemina este movimiento.

En ese sentido, nuestro punto de partida para adentrarnos en el universo religioso pentecostal, el cual manifiesta una gran capacidad de adaptación y arraigo en diferentes contextos sociales y culturales, es a través del estudio de la Iglesia Pentecostal Unida de Colombia (IPUC).

1. Genealogía del movimiento pentecostal

En medio de un ambiente de efervescencia escatológica y ansiedad por recuperar prácticas de la iglesia cristiana primitiva, propiciadas por el movimiento de renovación que surge en los Estados Unidos durante la segunda mitad del siglo XIX, se actualizan los elementos religiosos que luego se convertirán en los componentes básicos del pentecostalismo: el milenarismo, la “glosolalia” (hablar en lenguas extrañas), los milagros y las sanidades, la adaptación de ideas proféticas y el renovado impulso misionero.

Contexto en el cual un gran número de nuevas denominaciones rescatan los principios de santidad del metodismo. Pero, a diferencia de éstos, promueven una ética sustentada en el hecho de que la “vida santificada” del creyente es una consecuencia de la unción especial por parte del Espíritu Santo conocida como “*Bautismo del Espíritu*”. Así, el pentecostalismo se manifiesta como un movimiento de renovación del metodismo, es decir, como una nueva corriente de santidad surgida en respuesta a la necesidad de revitalizar una propuesta ética de santificación que había perdido su capacidad de incidir efectivamente sobre el comportamiento de individuos y grupos insertados en nuevas relaciones y espacios sociales generadas por las actividades productivas de la sociedad industrial.

Los pentecostales admiten que, en el ámbito histórico, el movimiento se inicia en la Escuela Bíblica Bethel, dirigida por Charles Parham en Topeka (Kansas) el primero de enero de 1901. Y se le atribuye a Parham haber asignado al fenómeno significaciones simbólicas y escatológicas, debido a que era de suma importancia que la presencia “glosolálica” se iniciara el primer día del último siglo del milenio, y se restaura así la experiencia bíblica del Pentecostés en los tiempos modernos: de ahí el origen del nombre *pentecostal*.

La novedad de esta doctrina, en la cual el sentido de la santidad no se fundamenta en la práctica de la caridad cristiana, como en la espiritualidad del metodismo, sino en la presencia del Espíritu Santo, resulta muy atractiva a sectores sociales medios y bajos de la sociedad norteamericana, así como a una franja importante de inmigrantes pobres. Debido a que predica la posibilidad de acceder a un poder abrumador e instantáneo mediante una serie de experiencias religiosas: al ser tocada físicamente por la fuerza del Espíritu Santo, la gente cae en trance, ve bajar del cielo columnas de fuego, los enfermos resultan curados, y algunos comienzan a hablar en lenguas extrañas.

Estudiosos del tema plantean, además, como una de las causas de su rápida difusión, la influencia de las prácticas culturales de las comunidades negras. Expresadas en rasgos como la liturgia oral y espontánea, la teología narrativa y el testimonio personal, la participación colectiva en la oración y las decisiones, la inclusión de sueños y visiones en las formas privadas y públicas del culto, los ritos de curación mediante oraciones e imposición de manos y la extraordinaria fuerza del canto.

El pentecostalismo combina su doctrina del descenso del Espíritu Santo con una posición milenarista y una escatología dispensacionalista. Esta última, definida como una teoría que ofrece un esquema para interpretar la historia de la humanidad a partir de la Biblia; la cual es estimada como el único sistema hermenéutico válido y eficaz para entender las Escrituras.

Además de estos elementos comunes que lo caracterizan como movimiento religioso, hay un aspecto doctrinal lo delimita en dos tendencias claramente definidas, cuya separación en *trinitarios* y *unicistas* se sostiene en el sentido con el cual administran el bautismo: los unos acuden a la fórmula de la trinidad, mientras los otros lo aplican sólo en el nombre de Jesús.

En términos generales, el pentecostalismo surge en un contexto de cambios estructurales en la sociedad norteamericana y de excitación religiosa propiciada por el movimiento de reavivamiento a finales del siglo XIX. Tras disemina en sectores bajos y medios de la población, quienes acogen esta propuesta promotora de un tipo de religiosidad pragmática que rescata las prácticas de las antiguas comunidades cristianas, radicaliza los contenidos protestantes al incentivar un comportamiento religioso emotivo y sin grandes construcciones teológicas, y exalta una ética moralizadora en franca crítica de la sociedad secular.

2. Presencia del pentecostalismo en América Latina

El fenómeno pentecostal en América Latina está atravesado por variables diversas que influyen en su desarrollo y en su evolución como movimiento religioso. Las cuales van a determinar la fisonomía que adquiere, así como las características y las actitudes que asume según los diferentes momentos y las condiciones sociales imperantes en cada contexto nacional.

Es necesario precisar que el pentecostalismo se hace presente en la región no como un movimiento organizado o una iglesia centralizada de modo institucional, sino como una corriente religiosa que propone el restablecimiento de unas creencias y unas prácticas de acuerdo con las tradiciones del cristianismo antiguo. Que además llega cargado con la emotividad y el proselitismo sectario que adquiere todo movimiento que se reconoce como reformador religioso y se proclama como restaurador de la verdadera fe.

Su ingreso, como nuevo actor del campo religioso, durante la primeras décadas del siglo XX, sucede en medio de la preponderancia absoluta de la Iglesia católica como institución hegemónica y la presencia minoritaria de las diferentes corrientes del protestantismo histórico, establecidas en la región desde mitad del siglo XIX. De esa manera, su proceso de introducción no se da en forma homogénea, sino con particularidades en cada país y en diversas etapas; pero, en la mayor parte de los casos, lo hace por mediación de las sociedades misioneras norteamericanas.

Los historiadores pentecostales señalan tres momentos en el desarrollo del pentecostalismo en América Latina: un pentecostalismo de implantación (1909-1930), un pentecostalismo de consolidación (1930-1959) y un pentecostalismo de expansión (1960-2003). Los cuales se hilvanan alrededor de la tesis en la cual se sugiere que las mentalidades pentecostales latinoamericanas han experimentado frente al catolicismo una evolución progresiva de rechazo, asimilación y distanciamiento.

a. La implantación del pentecostalismo

Chile en 1909, Brasil en 1910 y México en 1914 son los primeros países de la región en registrar casos de adopción de prácticas pentecostales, en un periodo caracterizado por la avanzada de diversos tipos de organizaciones misioneras norteamericanas, como las “Misiones de Fe”, de las llamadas “iglesias libres”, provenientes del movimiento protestante de santificación (Nazarenos, Ejército de Salvación, Adventistas del Séptimo Día, entre otros), las cuales sustentan sus propuestas en un fundamentalismo evangélico que sostiene un modelo conversionista que promueve, en esencial, una reforma de la vida individual, sin prestar mucha atención a las condiciones del contexto social. Fundamentalismo que se expresa en una orientación radicalmente anticatólica y anticomunista, en su visión pagana de la sociedad, así como en su nula relación con la corriente del protestantismo histórico.

En ese ambiente, despliega una actitud defensiva y contestataria frente a católicos y protestantes históricos. El anverso de esta situación, consistente en que se le haya anatematizado desde un principio como una religiosidad emocional y carente de un gran cuerpo teológico y doctrinal, es, sin embargo, quien redefine el esquema del paradigma protestante y accede a los sectores sociales a los cuales la Iglesia católica no ha podido llegar de manera efectiva.

b. Consolidación

Los procesos de cambio que las sociedades latinoamericanas experimentan, desde mediados del siglo XX, en el proyecto de implementar modelos de desarrollo que les permitieran involucrarse efectivamente en el carrusel de la economía mundial, promueve aperturas culturales que incentivan la expansión de las corrientes religiosas no católicas en la región, entre las cuales sobresale la evolución y consolidación del pentecostalismo.

Periodo en el cual este movimiento pasa a la ofensiva impulsado por la ideología que recibe del movimiento evangélico fundamentalista, a través de sus campañas de “evangelismo a fondo”, con dos ejes programáticos: el crecimiento numérico y el celo en la conversión evangélica. Campañas que constituyen el método masivo utilizado por este “protestantismo conversionista”, el cual es un movimiento vigoroso que surge en los años cincuenta planteando como premisa un modelo agresivo de evangelización y una posición anticomunista, como consecuencia de la persecución política promovida en los Estados Unidos en medio del ambiente generado por la guerra fría.

Actividad que, posteriormente, intentan canalizar los expertos norteamericanos en sus informes sobre los problemas de América Latina, en los cuales plantean la idea de que las sectas evangélicas son un instrumento adecuado para frenar ciertos agentes desestabilizadores en la región, entre los cuales incluye a la Iglesia católica, la cual, como corolario de los aires de renovación impulsados por el Concilio Vaticano II, asumió durante los años setenta y ochenta una postura crítica ante regímenes dictatoriales, como los de Chile y Brasil, y abre la posibilidad a la manifestación de un catolicismo con un compromiso más efectivo con los sectores sociales más pobres, como lo es la línea seguida por la Teología de la Liberación.

Propuesta de instrumentalizar los grupos evangélicos para ser utilizados como freno ideológico que genera, en amplios sectores de la sociedad y la intelectualidad latinoamericana, una actitud de reserva y prevención contra todos los grupos y movimientos religiosos de origen norteamericano, lo cual aporta argumentos para una amplia literatura que interpreta la dinámica del fenómeno religioso en América Latina como una avanzada estratégica norteamericana a través de las sectas religiosas fundamentalistas.

Esto es un aspecto que no puede obviarse, para obtener una mirada integral del asunto, pero que, de igual manera, no puede constreñir la interpretación y el análisis de un fenómeno de tanta complejidad, pues negaría a los receptores del discurso religioso su capacidad de asimilarlo, recomponerlo y adaptarlo de acuerdo con la realidad de su contexto.

c. Inobjetable expansión del pentecostalismo

Esta etapa representa para el pentecostalismo una expansión marcada por su propagación y su crecimiento, con lo cual alcanza las proporciones que hoy le conocemos. Lo relevante para señalar aquí, son las consecuencias políticas de las decisiones de amplios sectores de este movimiento religioso, que si bien no alcanza las dimensiones

de un movimiento social, influye con su apoyo en la elección de líderes políticos, por lo general, de los sectores más conservadores de la derecha: durante los años cincuenta y sesenta, a los populismos que se dieron en la región; en los años setenta a los regímenes militares, como en los casos de Chile y Guatemala, en cabeza de los generales Augusto Pinochet Ugart y Efraín Ríos Montt; y desde los años ochenta, cuando los apoyos se dan en mayor escala, a Alberto Fujimori en Perú, y a las grandes coaliciones en Brasil, que los llevan a tener representantes políticos propios.

Este cambio de actitud de algunos sectores pentecostales, que adquiere rasgos de politización, induce la hipótesis en la cual se plantea que en América Latina se ha generado una mentalidad de *“milicia pentecostal”*, configurada como la única fuerza considerable con capacidad para hacer tambalear el monopolio del campo religioso ejercido por el catolicismo, como lo ejemplifican los casos de Chile, Brasil y Perú, donde la expansión pentecostal ha obligado a la Iglesia católica a emprender acciones para contrarrestarla, así como también ha dado a ciertos gobiernos la posibilidad de ejercer el clientelismo político.

3. Pentecostalismo: ¿religión marginal o popular?

La interpretación más generalizada del fenómeno pentecostal en América Latina es la que lo define como un movimiento de tipo sectario que se difunde y crece entre los sectores pobres y marginados de la población: “los pentecostalismos constituyen en lo fundamental una religión de pobres surgida de la cultura de la pobreza”.

Aspecto que le confiere la característica de una religiosidad de la marginalidad, que florece en un contexto de acelerada transición estructural de sociedades rurales tradicionales hacia un proyecto de sociedades modernas, urbanas y capitalistas, con las conocidas consecuencias generadoras de ruptura y anomia colectiva: migraciones internas del campo a la ciudad, crecimiento demográfico, proletarización de amplios sectores de la población, descomposición de las redes tradicionales de socialización e implementación de nuevos valores simbólicos y culturales. Elementos que afectan de manera dramática los patrones religiosos y pone a individuos y colectividades en la imperiosa necesidad de buscar afinidades que les permitan encontrar y construir nuevas identidades de grupo, en sociedades que tienden a la masificación.

Al otorgársele esa procedencia, se le define como una religión esencialmente oral y sincrética, que rescata tanto la tradición cristiana milenarista como las prácticas de la religiosidad popular latinoamericana, atravesadas por el curanderismo, el recurso a los milagros y el chamanismo. Adopta una forma organizativa de tipo sectario, en la cual prevalecen liderazgos y modos de administrar el poder de carácter carismático y tradicional, y donde se establecen lazos de una firme solidaridad, que promueve un fuerte sentido de comunidad.

La tipología anterior, rescatada de los estudios de Lalive d'Épinay en los años sesenta, establece un paralelo con el modelo económico de la hacienda para definir los pentecostalismos como un tipo de “haciendas religiosas” en manos de pastores patronos, quienes establecen una trama de relaciones autoritarias. Definición que es válida para cierto tipo de pentecostalismo surgido en un contexto de marginalidad, pero no se puede hacer extensiva y unívoca para definir el pentecostalismo en su totalidad.

La dificultad de esta concepción marginalista es que asimila, en forma general, el concepto de cultura popular con el concepto de cultura de la pobreza, desconociendo la heterogeneidad cultural que abarca el concepto de lo popular y reduciéndolo a una subcultura específica, compuesta por inmigrantes, marginalizada y sometida a la desintegración y la anomia.

Por eso nuestro énfasis en rescatar lo popular en la religión pentecostal, por ser un concepto que además de recoger una multiplicidad de manifestaciones y una enorme heterogeneidad, se construye en una relación dialéctica con la religión y la cultura oficial. En ese sentido, al asimilarse como componente de la cultura de los sectores populares, constituye manifestaciones colectivas que canaliza a su manera las necesidades, las angustias y las expectativas que no encuentran respuestas adecuadas en la religión dominante y en las instituciones sociales.

De esa forma, se configura como una religiosidad cuya propuesta está hecha a partir de rupturas y continuidades con el catolicismo y con el protestantismo: al suprimir las prácticas devocionales católicas a los santos y a la Virgen, mantiene una línea de continuidad con el legado protestante; pero se inscribe en la corriente de la religiosidad popular latinoamericana, al rescatar elementos sincréticos, como la práctica de sanidades, milagros y exorcismos, así como por el hecho de rescatar de la Biblia el elemento más afín con la oralidad, como lo es el evento del Pentecostés.

Este último aspecto, como elemento que identifica su “teología del espíritu”, es de suma importancia porque reintroduce la experiencia de lo sagrado y, con ello, el reencantamiento del mundo, en la figura de un Dios vivo y actuante que derrama en forma constante bendiciones sobre sus fieles, a contracorriente de los contenidos racionalistas que, se supone, debe proponer una tendencia religiosa segregada del protestantismo.

4. Pentecostalismo y transformación religiosa en América Latina: diferentes lógicas de lo moderno

El notable crecimiento alcanzado por el pentecostalismo, inscrito en las transformaciones religiosas ocurridas en las sociedades latinoamericanas durante las décadas recientes, ha obligado a las ciencias sociales a interrogarse por las características y las particularidades de este movimiento y a inquirir por sus efectos directos sobre las sociedades.

En esa indagación, la reflexión sociológica ha estado guiada por el cuestionamiento acerca de la relación entre el pentecostalismo y la modernidad latinoamericana. Es decir, las formas que adopta la conexión entre estas, formas religiosas, relativamente nuevas, y las sociedades latinoamericanas, donde la modernidad se ha afirmado de manera ambigua.

a. Una perspectiva neweberiana

El sociólogo Jean Pierre Bastian (1994, 1997) aborda esta problemática desde la pregunta sobre si la adopción de este tipo de prácticas religiosas viene aparejada con una racionalización de las creencias y los modos religiosos, igual a la que se presentó en el desenvolvimiento de la modernidad europea. Para ello acude a la ayuda del clásico esquema conceptual diseñado por Max Weber, en su estudio sobre el avance de la racionalidad en las sociedades occidentales, en el cual establece una correlación entre religión protestante y economía capitalista, para demostrar que la articulación de estos dos elementos configuraron la fisonomía de la moderna cultura capitalista.

Rescata de este esquema las dos dimensiones fundamentales de análisis, como son los efectos de la doctrina y los efectos de la organización religiosa, y realiza un paralelo con la situación latinoamericana al medir la relación entre pentecostalismo y desarrollo. Esto lleva a señalar que, desde la doctrina pentecostal, es muy difícil sostener la existencia de un fundamento ético que estimule una cultura racional y un comportamiento económico nuevo; por ser una religión oral que carece de un cuerpo doctrinal sistemático y escrito, debido a que no cuenta con teólogos formados en seminarios de categoría, sino en institutos bíblicos que ofrecen una formación fundamentalista y acrítica.

Por eso lo considera un movimiento más cercano a los catolicismos populares y, en esa forma, continuadores de la tradición oral de la cultura popular latinoamericana. Asunto que los diferencia de modo sustancial de la cultura y la religión protestantes, debido a que no asumen los elementos de racionalidad que éste propone. Es decir, que son ajenos a los aspectos que Weber señala como propiciadores de una ética del trabajo y del ahorro, como lo son la categoría luterana de *Beruf* (trabajo, vocación) y la categoría calvinista de *Predestinación*.

En cuanto a la otra dimensión del análisis, encuentra que las organizaciones pentecostales son entidades de carácter sectario, configuradas como un espacio de fusión, donde el discurso de la alabanza diluye la individualidad, impidiendo la individualización de las creencias; por lo cual se constituye como un movimiento de defensa comunitaria, en el que los sectores pobres encuentran un espacio de organización desde el cual hacen frente a la crisis social. Razón por la cual “en lugar de fomentar el espíritu religioso individualizado propio del capitalismo, la secta pentecostal fortalece un repliegue sobre la solidaridad local y familiar corporativista que lleva a acciones colectivas de defensa y de sobrevivencia”.

Este aspecto se interpreta como un efecto positivo en la vida cotidiana del pentecostal en condición de marginalidad social, al encontrar allí solidaridades efectivas que ayudan a paliar la crisis, pero que no le permiten generar una dinámica de cambio hacia un modelo protestante de individualización y de racionalización económica.

La conclusión a la cual conduce este análisis es que el mayor efecto de la doctrina y la organización se dirige hacia la Iglesia católica al someterla a un proceso de “*pentecostalización*”. Situación por la cual ésta acude a reavivar las prácticas devocionales y a estimular el desarrollo de la Renovación Carismática Católica, como medios de defensa para contener su avance. Pentecostalización del catolicismo que, según este autor, hace menos radical los límites entre uno y otro, como sí los fueron los que históricamente separaron a católicos y protestantes.

Desde esta perspectiva es sugiere interpretar los pentecostalismos como “*catolicismos de sustitución*”, definidos como una tentativa de recomposición del universo simbólico religioso en torno de la oralidad, con lo cual mantienen una continuidad con pautas culturales de larga duración. De esta manera, propone que el cambio religioso que experimenta la región es radical sólo en el sentido del pluralismo inobjetable y extendido, el cual se presenta como una gran competencia entre agentes productores de símbolos religiosos.

Esta perspectiva, si bien señala la dinámica y la orientación de los cambios religiosos que se están presentándose en la región, al precisar el carácter de continuidad del pentecostalismo con las tradiciones culturales populares latinoamericanas, parte de una interpretación equívoca de la cultura popular, al imponerles como esencia las herencias de un catolicismo inquisitorial hispánico.

Esencialismo que puede ser identificable con lo ingenuo, lo vulgar, lo no preparado, lo inmaduro cultural y políticamente, con lo “inmediatamente distinguible por la nitidez de sus rasgos”. Lo cual es el sustento de la tesis que identifica el auge de la religiosidad popular latinoamericana con el pasado colonial y, con ello, establece la relación causal entre tradición popular y religión católica como esencia de la cultura latinoamericana.

En esta dirección apunta el argumento de Bastian, en su acercamiento a la cultura latinoamericana, a la cual interpreta como “una cultura sellada por la Inquisición, que modeló el inconsciente colectivo de Iberoamérica durante más de tres siglos”, hasta plasmarse en una “cultura inquisitorial católica”. A partir de lo cual, afirma que los elementos presentes en el imaginario español al momento de la Conquista y la Colonia permanecen inmutables durante la historia del continente americano, convirtiéndose en el argumento de fondo en la persecución a los protestantes.

Planteamiento cuestionable, en razón a que los efectos de la presencia de la Inquisición en América Latina no tienen las mismas connotaciones que tiene para España y el resto de Europa. Porque la función de esta institución en la región es más de carácter político que religioso, es decir, que está orientada a vigilar y controlar la actuación de los sectores

altos de la sociedad colonial hispánica, más que a perseguir a los protestantes y los judíos, pues, tanto a unos como a otros, está vedado el paso a la América española.

Esta cultura inquisitorial católica, rígida e inflexible, contrasta con la América mestiza recuperada por Gruzinski (1995), en la cual reconoce el proceso de sincretismo religioso que se lleva a cabo en las sociedades coloniales de América Central, donde por medio de las imágenes del culto católico se filtran las imágenes de las deidades de los cultos indígenas y se traslapan valores de significado y de sentido de esos otros cultos a la práctica ritual católica.

Entonces, afirmar que nuestro rasgo esencial proviene de una “cultura inquisitorial católica” es negar la influencia del pensamiento liberal del siglo XIX, que promovió la división de poderes, validó la separación de la Iglesia y el Estado y aceptó la diversidad de cultos, y negar la heterogeneidad cultural de las sociedades latinoamericanas.

Esta concepción esencialista acerca de lo popular, y de la cultura en general, desconoce la extremada movilidad que encierra este concepto, que abarca diversas manifestaciones colectivas y engloba distintas categorías sociales, lo cual está asociado a la heterogeneidad social, laboral y productiva característico del capitalismo periférico, en el cual es decisivo el peso de la economía informal, que también poseen ciertos caracteres comunes, asociados con su situación de modo subordinada estructural, con los diversos mecanismos y estrategias de supervivencia, con las redes sociales de comunicación y solidaridades, y con las expresiones culturales.

Así, podemos entender la cultura popular como resultado de la apropiación desigual de los bienes económicos y simbólicos por parte de los sectores subalternos, que están constantemente haciéndose en una dialéctica de permanencia y cambio, de resistencia e intercambio. Porque estos sectores, como los define Luis Alberto Romero, “no son, en realidad, sino que están siendo” en un espacio donde se constituyen sujetos históricos.

Cultura popular que no puede confundirse con la “cultura de la pobreza”, categoría a la que acude Bastian, para definir y explicar las causas del dinamismo de los movimientos pentecostales en América Latina. Pues este concepto, acuñado por el antropólogo Oscar Lewis, hace referencia a una subcultura específica, compuesta por inmigrantes, marginalizada, y sometida a la desintegración y la anomia. Mientras que en los sectores populares hay variadas subculturas y muchas de ellas plenamente integradas a la sociedad capitalista moderna.

Al asumir lo popular como una categoría en extremo vaga y carente de límites precisos, Bastian retorna al clásico enfoque teórico de la pobreza y la marginalidad como categorías que explican el auge de las transformaciones religiosas en el continente, y desconoce los aportes que vienen realizando diferentes autores latinoamericanos en la construcción de una epistemología que dé cuenta de nuestra diversidad cultural y rompa con visiones etnocéntricas que tienden a interpretaciones homogeneizantes.

Además, contiene otro elemento discutible, en cuanto asume como imperativo la idea de que solo los protestantismos históricos son portadores de unos componentes

racionales y modernizadores. Lo cual sugiere que el desarrollo hacia mejores formas sociales únicamente son posibles a través de la aplicación de los contenidos de esta “cultura religiosa de la modernidad” como modelo único, que no admite alternativas.

Perspectiva de análisis que comprime la universalidad de la visión contenida en la propuesta weberiana, puesto que en la dirección con la cual Weber asume la reflexión sobre la racionalidad, siempre está presente una comparación rigurosa en la cual nos expone distintas racionalidades y matices de acuerdo con el sentido y las experiencias con los que las culturas asumen y resuelven sus formas de habitar y relacionarse en el mundo. Esto refrenda su lúcida conclusión, en la cual señala que la imposición y el dominio de la racionalidad de Occidente es un producto histórico, pero no necesariamente el modelo más deseable.

Por eso, al desplegar el recurso teórico-metodológico de los *tipos ideales*, deja sentados con precisión aspectos que son necesarios tener en cuenta, para no incurrir en distorsiones al momento de aplicar sus recursos al interpretar otras realidades igualmente complejas: que éstos obedecen a la construcción de un modelo ideal para interpretar la realidad social, en la cual, de modo excepcional, aparecen desplegados sus contenidos en estados puros. Que diversas situaciones esperadas, no siempre obedecen a un comportamiento de manera racional estricta, por lo cual en la mayor parte de las veces, tanto en las historias personales como en las colectivas, inciden en las elecciones y las decisiones elementos emotivos y lógicamente irracionales que desencadenan otra serie de eventos que reconfiguran el escenario deseado y obligan a flexibilizar el punto de reflexión del cual se parte.

b. Interpretación desde el pensamiento social latinoamericano

La perspectiva anterior refleja una posición etnocéntrica que se traduce en un “*modernocentrismo*”, el cual alude a que en los sectores populares la ausencia de modernidad obedece a la carencia de sus logros más preciados: el individualismo, el racionalismo y los bienes económicos. Categorías elevadas a condiciones necesarias para que estos sectores rompan con los lastres del pasado y se conviertan en auténticos ciudadanos modernos.

Asunto que trae a discusión el tratamiento dado a la relación entre lo popular y lo moderno, donde ha prevalecido la mirada de la cultura dominante que reconoce las formas culturales populares solo como un efecto de un ajuste a situaciones de desposesión o como una dependencia de las tradiciones a las que acuden para compensar las carencias. De allí que las cosmovisiones surgidas de ellas no sean tomadas como una forma diferente de problematizar la vida, sino como una simple herramienta de resolver dificultades.

Por eso la reflexión desde el pensamiento social latinoamericano invita a que se aborde la relación entre lo popular y lo moderno como una intersección de *matrices culturales*, que admita la existencia de puntos de vista divergentes en cuanto a la manera de percibir y apropiarse del mundo. En la cual se asuma lo popular como un concepto heterogéneo, donde el sujeto animador de las configuraciones culturales y los procesos sociales no se

conciba como unívoco y monolítico sino que varía en una amplia franja que va desde las clases trabajadoras urbanas hasta el mundo urbano subalterno y no proletario, las comunidades rurales y los grupos indígenas.

Matriz en la cual la religión popular parte de una plataforma cultural diferente, con la cual genera un sistema de simbolización de la experiencia personal y social distinta de la que estructura la experiencia moderna, a la cual se superpone de manera conflictiva en diversas lógicas de acción. Como lo ejemplifica el hecho de que mientras en las teorías que describen la religiosidad moderna se basan en la hipótesis de un sistema de filiaciones individuales, asumiéndola como una forma de enfrentar los efectos negativos de la individualización, la vida religiosa de los sectores populares está enlazada con los valores y la estructura familiar. Así mismo, mientras aquéllas parten de la idea de un sujeto que decide su opción en un mercado religioso, excluidas otras alternativas, éstas admiten filiaciones múltiples en la convivencia de distintas creencias.

Así, la heterogeneidad de las manifestaciones culturales de los sectores populares determina la heterogeneidad de los grupos pentecostales. En ese sentido, el desarrollo de la religiosidad popular pentecostal se plantea como una síntesis de elementos modernos y populares, configurándolo como fenómeno multidimensional que responde tanto a las tensiones religiosas de la modernidad como a la especificidad de las culturas populares y su relación conflictiva con el mundo moderno, e incluso a las demandas de una cultura global.

Al sintetizar elementos de la tradición reformada, con elementos de la cultura urbana moderna y elementos de la cultura popular, el pentecostalismo estructura un sistema de creencias en el que los sujetos pentecostales reconocen su identidad específica frente a otros grupos religiosos y su manera de relacionarse con el entorno social.

5. El pentecostalismo en Colombia: acercamiento desde la Iglesia Pentecostal Unida

Ubicada en ese marco de referencia se registra la corriente pentecostal que evolucionará hasta convertirse en la Iglesia Pentecostal Unida de Colombia (IPUC), la cual se estructura como una institución organizada que persigue racionalmente fines concretos y soporta una propuesta religiosa.

Historia de una evolución

a. Entrada débil y arraigo difícil

La vertiente pentecostal que luego será la Iglesia Pentecostal Unida de Colombia (IPUC), entra al país por mediación de los misioneros norteamericanos, quienes arriban en 1932, enviados por la misión estadounidense “Buenas Nuevas”, y se establecen en el

departamento de Santander, donde permanecen durante cinco años, y después, en 1937, son relevados por una nueva pareja de misioneros de apellido Larsen, provenientes de la Iglesia Asambleas Pentecostales de Jesucristo, de Canadá.

Proceso enmarcado en el contexto de las transformaciones graduales en la fisonomía del país: la implementación de las políticas modernizadoras del Estado, agenciados por las políticas de los gobiernos liberales al asumir el poder en el período 1930-1946; los avances en la economía y la industria, que da impulso a nuevos actores sociales, como la clase obrera y sectores de la burguesía; el auge de las luchas campesinas por la propiedad de la tierra y el desarrollo del sindicalismo; así como la entrada de varias agencias e iglesias misioneras.

Sin embargo, la fuerte ascendencia católica limita las condiciones para que prosperen y arraiguen estos movimientos, lo cual está indicado por el lento proceso para captar prosélitos y en la poca capacidad para abrir nuevas sedes. En 1940 realizan la segunda ceremonia de bautismos, en 1942 abren una sede en Barranquilla. y sólo en 1954 llegan los primeros misioneros a Bogotá.

El aspecto que contribuye a que este proceso empiece a extenderse es la fusión de la *Iglesia Asambleas Pentecostales de Jesucristo*, del Canadá, y la *Iglesia Pentecostal Incorporada*, de los Estados Unidos, en 1945. De esta fusión proviene el nombre de *Iglesia Pentecostal Unida*, la cual asumirá las funciones de supervisar la actividad evangelizadora y enviar y sostener al cuerpo de misioneros en Colombia. Así, al adquirir una mejor estructura administrativa y financiera, utilizan el país como punta de lanza para trasladar misioneros nacionales a España y otros países de América Latina, como Ecuador y Bolivia.

De esta forma, la implantación del pentecostalismo en el país se caracteriza por desarrollarse bajo la tutoría de las agencias misioneras norteamericanas y desplegarse como un fenómeno esencialmente urbano; similar al proceso que se presenta en otros países de la región, como Chile y Brasil, pero a diferencia de éstos, es un fenómeno lento y tardío lo cual se explica desde la asincronía en que se implementan los procesos de modernización capitalista en la región, sobre todo el fenómeno urbano. Mientras Chile y Brasil se urbanizan desde principio de siglo XX, Colombia sólo hasta avanzados los años cincuenta, estimulado por el ingrediente de la violencia, acelera el desarrollo de la dinámica urbana.

Esto sucede aunado a la estructuras de pensamientos conservadores fortalecidos por la Iglesia católica, como institución portadora del patrimonio religioso que garantiza la unidad y la identidad de la nación, la cual despliega, desde los años treinta, una estrategia de recuperación de la influencia social atenuada durante el período de gobierno liberal, mediante la reorganización de las obras de acción social, a través de la Acción Social Católica., consistentes en la creación de una serie de estructuras católicas paralelas en los espacios clave de la sociedad y por medio de la sistemática tarea de informar y denunciar la incidencia perniciosa de los grupos protestantes en el país.

Factores que aportan pautas para entender por qué el pentecostalismo, durante este período, no tiene en el país las mismas dimensiones sociales ni el crecimiento acelerado que alcanzó en otros países de América Latina.

b. Nacionalización y crecimiento de una iglesia

El momento importante en la evolución de la IPUC lo imprime su nacionalización en el año de 1967, como consecuencia de la separación de las iglesias norteamericanas que conformaban la Iglesia Pentecostal Unida, las cuales deciden continuar cada una en forma independiente. Una vez consumada la ruptura, la Iglesia Pentecostal Unida, con sede en San Louis, Estados Unidos, propone a finales de 1966 a los líderes colombianos en Bogotá asumir la autonomía administrativa de la iglesia en Colombia y dejar a los misioneros extranjeros como consejeros.

En noviembre de 1966 nombran al pastor Domingo Zúñiga como presidente de la Iglesia Pentecostal Unida de Colombia y lo ratifican en la asamblea general de pastores celebrada en junio de 1967. A partir de esa fecha los cargos directivos y las funciones religiosas y administrativas pasan a ser desempeñadas por colombianos. Algunos misioneros extranjeros en desacuerdo con los alcances de su trabajo como consejeros forman otra iglesia, la cual recibe el nombre de Iglesia Pentecostés Unida Internacional, y así reproducen el pentecostalismo en Colombia.

Nacionalización que se inscribe en un contexto en el cual las pautas introducidas por nuestra *modernización periférica* y el factor endógeno de la “*violencia*” son elementos catalizadores que aceleran la fractura de modelos tradicionales y conducen a la transformación de la sociedad colombiana en una sociedad más urbanizada y más industrializada. Proceso que reproduce el esquema básico del capitalismo emergente al incentivar un fuerte proceso migratorio que acentúa la disparidad estructural entre la oferta de mano de obra y la incapacidad del sector productivo para absorberla y engancharla al engranaje económico, lo cual propicia la informalización y la marginalidad de un amplio sector de la población.

Transformaciones estructurales que configuran nuevas relaciones sociales, imponen otras dinámicas culturales y abren espacio a una mayor movilidad religiosa, la cual se caracteriza por la fragmentación del campo religioso como consecuencia del acentuado pluralismo, como lo ejemplifican dos eventos importantes que marcan pauta tanto en el catolicismo como en el protestantismo evangélico.

En 1968 se reúne en Medellín la Segunda Conferencia del Episcopado Latinoamericano (Celam II), la cual constituye una relectura y una aplicación de los contenidos del Concilio Vaticano II a la realidad de América Latina. En ella se enfatiza que la Iglesia católica está al servicio del mundo, principio que al ser aplicado a una realidad de exclusión se convierte en incentivo para gran número de cristianos que abogan por cambios y justicia social, como es el caso de la Teología de la Liberación, que contribuye con sus

reflexiones a la estructuración de una “Iglesia popular” latinoamericana. Posición que al ser ampliamente cuestionada por la jerarquía eclesiástica colombiana genera agudas diferencias con el sector del clero que opta por los procesos de cambio social.

Mientras tanto los protestantes implementan, durante 1968, la campaña de evangelismo a fondo siguiendo el modelo de evangelización aplicado en diversos países de América Latina desde la década del cincuenta. Veinte organizaciones evangélicas trabajan en el propósito de hacer notoria su presencia en el país, mediante grandes actos públicos y la incisiva visita puerta a puerta que les permiten lograr los objetivos de su campaña: el crecimiento numérico de la membresía y la revitalización del movimiento en el ámbito nacional.

Movilidad religiosa que unida a las transformaciones sociales y culturales contribuye a la expansión del pentecostalismo en Colombia. En ese sentido, la socióloga Ana Mercedes Pereira, (1996,1998) plantea la hipótesis de que el pentecostalismo se estructura en un momento de transición social mediatizado por el fenómeno de la violencia y por los inconclusos procesos de modernización implementados en el país. A lo cual añade la frustración de muchos sectores sociales frente a la oferta religiosa católica, así como la crisis de legitimidad de los partidos tradicionales: los dos agentes alrededor de los cuales se generan criterios de identidad nacional.

Sin embargo, durante la década de los años noventa el pentecostalismo, representado en este caso por la IPUC, presenta un índice significativo de crecimiento. En esa dirección, la Constitución de 1991 es, objetivamente, un factor coyuntural determinante en el crecimiento del pentecostalismo y de los otros movimientos e iglesias de confesión no católica, en cuanto que introduce en el país unos nuevos principios legales en materia de libertad religiosa y un reconocimiento formal de nuestra diversidad cultural.

Además, la Asamblea Nacional Constituyente abre un espacio de participación, que motiva la organización política de diversos grupos cristianos, quienes, ante la circunstancia de apertura política, encuentran el margen de maniobra con el cual incidir directamente en el diseño de las políticas públicas en materia religiosa. Condición que los lleva a organizarse y establecer alianzas con diferentes movimientos religiosos, entre ellos los pentecostales, y de esa manera lograr un reconocimiento como comunidades religiosas y como movimiento social.

Pero es, en esencial, el entusiasmo misionero de la IPUC, sustentado en la obediencia al mandato bíblico de predicar el evangelio por todos los lugares de la Tierra, estimulado por la agresiva dinámica evangelizadora introducida por el protestantismo evangélico, el que produce unos resultados que se traducen en un crecimiento numeroso de las congregaciones y la feligresía en el país y en una gran presencia de misioneros en el exterior.

Así, se erige además en institución reproductora del pentecostalismo, pues contempla en su política misionera otorgar la independencia a toda congregación en el exterior que alcance cierto grado de organización y madurez. De ahí que a finales de los años

noventa le conceden la autonomía a la iglesia en los Estados Unidos, la cual pasa a llamarse *Iglesia Pentecostal Unida Latinoamericana* (IPUL).

6. Conclusión: la IPUC un pentecostalismo de adaptación

La heterogeneidad cultural, reflejada en la heterogeneidad de los grupos religiosos pentecostales, es el concepto con el cual se han enfatizado los matices por tener en cuenta al momento de hacer una reflexión que involucre la diversidad religiosa. Pues el primer escollo conceptual con el que tropezamos, al estudiar y reflexionar sobre la IPUC, es que esta manifestación religiosa no cabe en los parámetros con los cuales se define al pentecostalismo como una religión de pobres y marginados. Apreciación a la cual se arriba después de hacer una revisión de sus orígenes, de la composición social del sector que la conforma, así como en el desenvolvimiento de su actual forma de organización.

Esta iglesia, en cuanto expresión particular de la gama de los pentecostalismos, se inscribe la tipología que en América Latina se define como *pentecostales clásicos*. Es decir, como la tendencia descendiente en línea directa del pentecostalismo norteamericano de principios del siglo XX, la cual en su proceso de evolución y adaptación, producto de algo más de sesenta años de estar presente en el país, le han permitido adquirir la fisonomía de una institución cimentada que empieza a desplegar una dinámica de crecimiento.

Así, al asimilarse a una estructura organizativa de tipo *presbiteriano*, adquiere la configuración típica de *iglesia*; pero en los contenidos de su doctrina y en su práctica social, asume ciertos comportamientos propios de una *secta*. Lo cual acerca los bordes de las definiciones propuestas por las tipologías polares del modelo *iglesia-secta*, como se les entiende en la sociología comprensiva, al tomar caracteres de ambas definiciones. Esto nos permite afirmar que la IPUC se aproxima más a la tipología “denominación”, pues acepta y comparte el discurso dominante, tiene una estructura burocrática definida, así como una clara racionalidad en la consecución de sus objetivos.

En ese sentido, he aquí los aspectos concretos que dan soporte a su criterio de identidad. El reconocerse como una *iglesia misionera*, sustentada en principios *unicistas*; en los cuales la prédica y el bautismo lo administran sólo en el nombre de Jesús. El promover una religiosidad con un sentido escatológico *premilenarista* y *dispensacionalista*, amparado en un literalismo bíblico. Y el agenciar un discurso y una práctica religiosa *conversionista de santificación*, centrada en la regeneración moral y espiritual del individuo; por lo cual descuida la atención al entorno social y genera un desinterés por participar en formas organizativas que involucren la preocupación por procesos sociales más allá de los estrictamente religiosos.

Elementos doctrinales que la ubican como un *pentecostalismo de tipo fundamentalista*, conservador en cuanto a lanzarse a establecer relaciones con lo social y más aún con lo

político. Puesto que en lo concerniente a sus contenidos, comparte con la mayor parte de los pentecostales la misma postura *de pacto y no cuestionamiento del orden establecido* y de amoldamiento al entorno social. De ahí que su interpretación de la crisis social la asume como una “*señal de los tiempos*”, más acorde con su posición premilenarista.

En esa dirección hay que anotar que la IPUC se alimenta de una doble afluencia ideológica conservadora: de un lado, las bases de su esquema teológico propias del fundamentalismo evangélico, que la definen de manera evidente como conservadora; de otro lado, la asimilación del carácter conservador de la cultura colombiana, que, a juicio del pastor Celestino Forero, es el aporte nacional a la consolidación de su identidad como “iglesia”.

La amalgama de estos elementos refuerzan su *ethos* conservador, que se manifiesta en el débil trabajo ecuménico, el no pertenecer a ninguna forma organizativa interdenominacional, su escasa relación con otros grupos pentecostales, incluso unitarios, y la poca capacidad de tolerancia hacia otras manifestaciones religiosas.

De acuerdo con los lineamientos anteriores, considero que la categoría que nos permite una mejor interpretación de la IPUC es el de reconocerla como un *pentecostalismo de adaptación*, en el cual se conjugan valores sociales, endógenos y exógenos, que permiten la integración sobre principios de identidad común, que facilitan la resistencia y la adaptación de sus integrantes a las innovaciones y los ajustes de las dinámicas sociales.

Esto se apoya en una ética de convicción que revierte a la sociedad personas disciplinadas y respetuosas del orden, portadoras de una idea emblemática, como es “*adápdate y pórtate bien*”; que les facilita acomodarse a los requerimientos funcionales del sistema y les otorga cualidades personales, como la responsabilidad laboral, el cumplimiento, la presentación personal, etc., que ofrecen ventajas comparativas para el mejoramiento de las condiciones de vida, así como posibilidades de ascenso social.

Ahora, si bien toda religión es comunitaria por antonomasia, he querido señalar los valores y los principios en torno de los cuales se congrega la IPUC y el tipo de acción social que genera. Es un espacio que ofrece a sus miembros la posibilidad de adquirir una identidad y reconocerse como sujetos históricos alrededor de un criterio religioso, como lo es el cristianismo, reivindicado en la forma de cristianismo pentecostal, en el cual hombres y mujeres rehacen sus sistemas de significación con base en valores cristianos.

Por último, quiero subrayar que la IPUC no puede ser identificada como un pentecostalismo marginal, pues está conformada por diversos sectores sociales y tiene una estructura administrativa sólida donde hay una clara jerarquía de funciones y una planificación racional de los fines por conseguir. Por eso, es necesario entenderla como una minoría religiosa y no como una religiosidad marginal.

Referencias bibliográficas

- BASTIAN, Jean Pierre (1997). *La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- _____ (1994). *Protestantismos y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- BERGER, Peter L. (1971). *El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión*. Buenos Aires: Amorrortu.
- BIDEGAIN, Ana María (1994). *La pluralidad religiosa en Colombia. Arte, cultura y democracia*. Bogotá: Instituto para el Desarrollo de la Democracia Luis Carlos Galán Sarmineto.
- DE BUCANA, Juana (1995). *La Iglesia Evangélica en Colombia. Una historia*. Bogotá: Asociación Pro Cruzada Mundial,
- BOURDIEU, Pierre (2000). *Cuestiones de Sociología*, Madrid: Istmo.
- BUTLER Flora (1976). *Cornelia. Pentecostalism in Colombia, baptism by fire and spíri*. London: Associated University Presses.
- CAMPOS, Bernardo (2002). *Experiencia del espíritu. Claves para una interpretación del pentecostalismo*. Quito: Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI).
- DEIROS, Pablo (1992). *Historia del cristianismo en América Latina*. Buenos Aires: Fraternidad Teológica Latinoamericana.
- DE ROUX, Rodolfo (1983). *Una iglesia en estado de alerta. Funciones sociales y funcionamiento del catolicismo colombiano. 1930-1980*. Bogotá: Servicio Colombiano de Comunicación Social.
- GALINDO, Florencio (1994). *El "fenómeno de las sectas" fundamentalistas. La conquista evangélica de América Latina*. Navarra: Verbo Divino.
- GARCIA CANCLINI, Néstor (1989). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Ciudad de México: Grijalbo.
- GRUZINSKI, Serge (1995). *La guerra de las imágenes: de Cristóbal Colón a Blade Runner: 1492-2019*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- HERNANDEZ, David y FORERO, Eduardo (2002). Síntesis histórica de la Iglesia Pentecostal Unida de Colombia. En anexo, *Santa Biblia*. Bogotá: Sociedades Bíblicas Unidas.
- JARAMILLO, Jaime Eduardo (1997). Cultura, espacio público y uso del tiempo libre. En *La Localidad 18*. Bogotá.
- LOZANO, Carlos A. (1995). *Persona, religión y Estado. Reflexiones sobre el derecho a la libertad religiosa*. Bogotá: Defensoría del Pueblo.
- MARTÍN-BARBERO, Jesús (1987). *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*, Ciudad de México: G. Gili.
- PARKER, Cristian (1993). *Otra lógica en América Latina. Religión popular y moderniza-*

ción capitalista. Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica.

_____ (1996) El pentecostalismo: nuevas formas de organización religiosa en los sectores populares. Origen, evolución y funciones en la sociedad colombiana, 1960-1995, En *Historia Crítica*, No. 12, Bogotá.

PEREIRA, Ana Mercedes (1998) La pluralidad religiosa en Colombia. Iglesias y sectas, En *Nueva historia de Colombia*, Vol. IX. Bogotá: Planeta.

POLLAK-ELTZ, Angelina y SALAS, Yolanda (Comps.) (1998). *El pentecostalismo en América Latina: entre tradición y globalización*. Quito: Ed. Abya-Yala.

SEMAN, Pablo (1997). Religión y cultura popular en la ambigua modernidad latinoamericana, *Nueva Sociedad*. No. 149,. San José de Costa Rica.

TROELTSCH, Ernst (1967). *El protestantismo y el mundo moderno*, Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

_____ (1983). *Ensayos sobre sociología de la religión*. Madrid: Taurus.

_____ (1977). *Economía y sociedad*, Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

WEBER, Max (1999). *Ética protestante y el espíritu del Capitalismo*, Madrid: Albor.

