

sumario

Las diferencias entre los pentecostales y los protestantes históricos, permite a la autora, señalar las características, el origen y el desarrollo de los Pentecostales.

Además, señala, cómo particularmente en Brasil, han tomado fuerza y credibilidad en el contexto socio-religioso-cultural del país, lo que plantea seriamente nuevos desafíos en el lenguaje y la labor ecuménica.

**Los
Pentecostales:
cultura y
religiosidad
popular**

Lic. Regina Reyes Novaes

*Antropóloga y Profesora del IFCS/UFRJ,
investigadora asociada al Instituto de Estudos da
Religião - ISER. Brasileira*

medellín

1. Pentecostalismo: características principales

La literatura especializada, como se sabe, diferencia los pentecostales de los denominados protestantes históricos tanto por la época de origen y la procedencia geográfica como por ciertos énfasis doctrinarios. Para los protestantes históricos la referencia geográfica es Europa y el origen está marcado entre la Reforma del siglo XVI y el final del siglo XX¹. Para los pentecostales de cuna protestante, la referencia pasan a ser los Estados Unidos y el inicio del siglo XX. Fue en el nuevo mundo donde se sucedieron las múltiples aproximaciones culturales entre los movimientos avivalistas, desencadenados por trabajadores inmigrantes europeos, y la religiosidad negra norteamericana.

Las diferencias doctrinarias que marcan las discontinuidades entre protestantes históricos y pentecostales por momentos están centradas en relación al énfasis de sus doctrinas. Aunque cada vez más existen diferencias significativas entre las propias denominaciones consideradas pentecostales, de manera general, ellas comparten la espera de una Segunda llegada de Cristo y creen tener acceso, cotidianamente, a los dones y carismas del Espíritu Santo. El Espíritu Santo pasa a ser el eje de muchos atributos, tales como la cura de los males del cuerpo y del alma. En sus iglesias los pentecostales se expresan religiosamente a través del aplauso, de peculiares movimientos corporales, hablando lenguas extrañas (*glossolalia*), de exorcismos, de bendiciones y evocaciones.

¹ Fernandes, 1992.

En sus cultos, a través de los “testimonios”, los “creyentes” (como se los llama en Brasil) o “evangélicos”, dan a conocer sus problemas personales, donde predominan los de orden financiera, afectiva o de salud. Allí reafirman su pertenencia a las iglesias y se consideran apartados de las “cosas del mundo”.

En la vida cotidiana -en diferentes grados de acuerdo con la denominación- se pautan por la sobriedad en sus formas de vestir, por la condenación de los vicios y placeres del mundo. El proselitismo hace de cada pentecostal un evangelizador. Un militante que debe propagar su fe, en el sentido de un pastorado, en tesis accesible a todos. El denominador común entre los pentecostales parece ser, principalmente, a intensidad de la vida religiosa (gran presencia en los cultos y demás actividades promovidas por las Iglesias).

2. Pentecostalismo en el Brasil

El Brasil fue, desde el inicio, parte integrante del movimiento pentecostal mundial. De hecho, el pentecostalismo nace transnacional. La historia de las dos denominaciones más antiguas del Brasil, está relacionada con tres personajes: dos inmigrantes suecos y otro italiano que llegaron en la primera década de nuestro siglo, a tierra brasileña, vía los Estados Unidos. El italiano Luigi Francescon fundó la Congregación Cristiana del Brasil, en Recife (Estado de Pernambuco) en 1910. Los suecos Daniel Berger y Gunnar Virgen fundaron la Asamblea de Dios, en Belén (Estado del Pará) en 1911².

La expansión pentecostal en el Brasil según Freston (1994) puede ser pensada a través de tres momentos.

- Una primera onda comprende los años 1910-1950, época en la cual 80% de la población brasileña vivía en el campo, en esos años la expansión se realizó, sobretudo, a partir de

² Esta Iglesia posteriormente se unió a la denominación Asamblea de Dios, que en aquel momento se fundaba internacionalmente. Según los datos disponibles en el ISER (Instituto de Estudos da Religião-Rio de Janeiro), la Iglesia Asamblea de Dios es la mayor Iglesia Pentecostal del mundo. Las estadísticas varían de 5 a 8,5 millones de fieles.

la región Norte (a través de la Asamblea de Dios) y Noreste (Congregación Cristiana del Brasil). Tres énfasis principales: la *glossolalia*, o bautismo y la rigidez de las costumbres .

- La Segunda, que comprende los años 1950-1970, el polo irradiador fue San Pablo y coincide con la urbanización y la formación de una sociedad de masas (por ejemplo, las denominaciones Iglesia Cuadrangular y Brasil para Cristo, Dios es Amor). En ésta hay un poco más de tolerancia con las costumbres y un destaque especial para la gracia divina. Se inicia una utilización regular de los medios masivos de comunicación.
- La última comenzó en el año 75 y tiene linaje carioca, coincidiendo con la modernización autoritaria del país, principalmente en el área de las comunicaciones, y también con la derrota del milagro económico (en ésta época fueron fundadas, por ejemplo, la Casa de la Bendición y la Iglesia Universal del Reino de Dios). En estas hay una cierta liberación de las costumbres, Se destacan las ofertas rituales de dinero, con una expectativa de mejoría de las condiciones materiales de la vida (la Teología de la Prosperidad), Y en el caso particular de la Iglesia Universal del Reino de Dios se establece una especie de "guerra santa" contra las religiones afro-brasileñas, donde se destaca una presencia del diablo, que en los cultos puede ser exorcizado.

El pentecostalismo brasileño es el producto que resulta de la convivencia e interacción de las Iglesias fundadas durante estas tres ondas. No sería correcto pensarlo a partir de uno solo de los momentos arriba citados.

3. Pentecostalismo en el Brasil: explicaciones

492

Los primeros interesados en buscar explicaciones sociológicas sobre la existencia de las innumerables pequeñas iglesias, que comenzaban a ganar visibilidad por todo el Brasil, fueron los estudiosos pertenecientes a otras Iglesias de tradición cristiana. La Iglesia Católica,

por los años 50 y 60, ya alertaba, en sus publicaciones, para los peligros de las “herejías modernas: el espiritismo, el pentecostalismo y la masonería”.

Ya en la década del 70 la Iglesia Católica solicitó la realización de varias investigaciones sobre las razones de la conversión de católicos al pentecostalismo. En el área académica, igualmente, surgieron varios estudios.

En estos estudios el crecimiento pentecostal fue explicado por el “crecimiento” de las ciudades debido a las migraciones internas y al éxodo rural dentro del contexto de la urbanización y la industrialización. A grosso modo, el migrante perdido en la gran ciudad, buscaba la conversión como un medio de tener acceso a la “comunidad de hermanos de fe”, reproduciendo, en una nueva situación los viejos mecanismos del clientelismo y conformismo político. Las fallas (de educación política y formación religiosa) explicaban el fundamentalismo y la función de las denominaciones pentecostales.

El pentecostalismo fue explicado también a través de conceptos provenientes del campo teórico marxista. Situado en el interior del “modo de producción capitalista” y, particularmente, incluido en “la formación económica y social brasileña”, el pentecostalismo reforzaría, en ésta perspectiva, la ideología dominante impidiendo la emergencia de una conciencia de clase³. Haciendo énfasis en las doctrinarias de “espera de la Segunda llegada de Cristo” y del “alejamiento de las cosas del mundo”, los pentecostales se negarían, siempre y en cualquier circunstancia, a participar de la política.

Sobre el aspecto político, es bueno recordar que, a partir de 1975, lo que realmente llamó la atención de los estudiosos fueron las Comunidades Eclesiales de Base, ligadas a la Teología de la Liberación. Estas, cuyo propósito central era unir Fe y Política, fueron estudiadas como espacios de resistencia y formación de cuadros políticos durante la vigencia del régimen político (1964-1984). En este contexto, el pentecostalismo que pasaba a tener visibilidad en

³ Por ejemplo ver Rolim, 1977.

las clases populares -además de extraño a una cultura y religiosidad brasileña- fue asociado a la "alienación" y como *locus* de la negación de la política, pensado en contraposición a las CEBs.

Lo que no quedaba claro, tanto en el primer diagnóstico (clientelismo/conformismo) como en el segundo (alienación), eran los términos de la comparación. Conformismo y alienación en relación a quien: ¿a los católicos en general, a los católicos de las CEBs que en aquella época comenzaban a tener visibilidad social? ¿En relación a los espiritistas, a los adeptos del candomblé y la umbanda? ¿O a la parcela minoritaria de los trabajadores que en, estos años empezaba organizarse en partidos y sindicatos?

Posteriormente, en el proceso de democratización del país, aparecieron los personajes evangélicos en los movimientos por las "elecciones directas", en los congresos para fundar Centrales Sindicales y en varios sindicatos de base. El caso de la senadora Benedita da Siva -mujer, negra, favelada e miembro de la Asamblea de Dios- es siempre citado. Casos como este -aunque vistos como excepciones- ayudaron a relativizar, en cierta medida, la ecuación pentecostalismo=alienación. Contribuyeron para cuestionar la existencia de una especie de "esencia" que tornaría las denominaciones pentecostales "naturalmente" en conservadoras o alienantes.

Pero, es bueno recordar, hacia los años 90, para los estudiosos que se interesaban por las cuestiones relativas a la identidad cultural nacional, el ethos del "mayor país católico del mundo" parecía *inmutable*. En realidad, en el campo religioso brasileño, otras alternativas religiosas no tenían condiciones reales de concurrir con la Iglesia Católica. En Brasil, puede observarse una combinación peculiar del catolicismo con las tradiciones "*afro*" así como con el espiritismo basado en la doctrina de Alan Kardec. Se puede decir que en el seno del catolicismo "vivido" prevaleció uno cierto patrón que no descartaba la doble pertenencia religiosa (ser espiritualista y católico, ser umbandista y católico, al mismo tiempo) o con prácticas paralelas (ser católico, en momentos de aflicción recurrir a otras prácticas adivinatorias o terapéuticas). De ésta forma, en la conformación de ésta sincretismo, el protestantismo histórico o de misión era visto como una religión de minorías. Y el pentecostalismo, Este



aparecía realmente como una alternativa religiosa extraña a la cultura brasileña.

Hoy, pasado el período que llamamos de “transición democrática” y casi finalizando un tercer gobierno civil, las CEBs, a pesar de sus modificaciones internas, continúan siendo un punto de referencia en el interior del mundo de la política⁴, pero no proliferan entre los más pobres con el mismo ritmo que las denominaciones pentecostales cuyo crecimiento numérico es evidente.

De hecho, con más de 13 millones de adeptos, el pentecostalismo en el Brasil tiene más de 80 años y engloba centenas de “denominaciones” -organizaciones religiosas con diverso número de creyentes, pueden ser pequeñas, medias o grandes- autónomas o independientes entre sí. Podemos encontrar sus templos “en cada esquina” y a lo largo del país. En la actualidad, comprender sus significados y las repercusiones de este crecimiento en el seno de las camadas populares, es también un complejo desafío para las ciencias sociales. En este artículo enumeraré alguno de los aspectos de debate actual.

4. Pentecostalismo a la brasileña

Las denominaciones pentecostales citadas anteriormente, son de hecho, las más conocidas en el Brasil. A través de ellas apenas se da un ejemplo de la constante segmentación pentecostal que muestra entre los pentecostales, la tendencia reformista del cisma. Oponiéndose a la unidad universal católica, nuevas denominaciones son constantemente creadas a partir de “quebres” internos o de nuevas iniciativas de grupos o de personas. Herederas del principio del “sacerdocio universal”, a través del cual el adepto es un pastor en potencial, nuevas denominaciones producen constantemente nuevos pastores y nuevas modalidades de producir y reproducir líderes religiosos.

495

⁴ Cfr. Novaes, 1994.



En general, es importante destacar uno punto: entre las actuales denominaciones prevalecen aquellas que institucionalmente nacieron en el suelo nacional; con gente, recursos materiales y simbólicos locales. En otras palabras, al contrario de lo que piensan, el movimiento pentecostal no estableció relaciones de dependencia –en términos materiales o humanos- con matrices europeas o americanas tal como ocurrió con las denominaciones y misiones históricas.

Veamos, como ejemplo, el caso de Río de Janeiro. Una investigación, realizada en 1992 por el Núcleo de Investigación del ISER y coordinada por el antropólogo Ruben César Fernandes, en el área metropolitana de Río de Janeiro, se constató la existencia de 4.000 instituciones evangélicas en ésta área. Con el objetivo de evaluar el ritmo de ese crecimiento, se recurrió a los registros publicados en el Diario Oficial⁵ en los tres años anteriores. Los resultados del fueron sorprendentes: en esos años más de cinco nuevas iglesias fueron fundadas y registradas por semana, o sea, más de una iglesia por día útil. Entre las 710 Iglesias fundadas, durante tres años en la ciudad de Río de Janeiro y suburbios, 91,26% son pentecostales y de estas, el 80% estaban localizadas en las áreas más pobres. En otras palabras, en la región metropolitana de Río de Janeiro cuanto más pobre es la región, es menos católica y más pentecostal. En relación con el lugar, otro dato de la misma investigación llama la atención: entre 52 denominaciones allí descritas, 30 fueron creadas en Río de Janeiro, así se inauguraba una nueva denominación nacida en suelo carioca.

Es decir, los números que hoy se nos presentan, exigen que dejemos de pensar la alternativa religiosa, que llamamos pentecostal como exógena -por su origen norteamericana- y pasemos a considerarla como parte viva y constitutiva de la cultura brasileña. De hecho, la cuestión colocada en términos de “exógeno-autóctono” no parece contribuir de manera marcante para la comprensión de la opción pentecostal entre nosotros.

El pentecostalismo a la brasileña debe también ser analizado como un producto histórico singular. Quiere decir, como resultado

⁵ En el Brasil las instituciones religiosas que quieren institucionalizarse deben registrarse en un organismo del Estado. Este registro debe ser publicado en el Diario oficial que, en el caso del Censo Institucional Evangélico, se torno una fuente de investigación.



de un encuentro cultural entre los elementos del cristianismo universal –en la Europa reformada y en el nuevo mundo reavivado– en un territorio nacional históricamente construido como católico, con sus herencias indígenas y, religiosamente, marcado por la presencia de los pueblos africanos.

Esta perspectiva se contrapone a ciertas ideas difusionistas de cultura, que se satisfacen en identificar trazos recurrentes entre concepciones y prácticas pentecostales desparramadas por el mundo. Siguiendo este camino es común acentuar el carácter modernizador del “individualismo” pentecostal, contraponiéndolo a la “cultura brasileña”. Pero, ¿cuál sería la concepción de cultura subyacente a ésta afirmación? Ahí, los aspectos clasificados como “culturales” acaban circunscriptos al dominio del folklore o al dominio del pasado.

Sin embargo, si consideramos la cultura como la producción constante y dinámica de redes de significados, con producción de sentidos en el presente, cabe indagar sobre las razones y las emociones a través de las cuales se explican aquellos que se convierten y experimentan hoy esa opción religiosa.

5. Pentecostalismo y religiones populares

En el estudio de Carlos Rodrigues Brandão (1978) en la ciudad de Mont-Mor, provincia de San Pablo y en la investigación realizada por mí en Santa María, provincia de Pernambuco⁶, se trataba de inserir la opción pentecostal en el proceso de constitución y cambios en el interior del campo religioso brasileño. En estos casos de estudio, la doble pertenencia religiosa era común, podía observarse la presencia de espiritas o adeptos de las religiones afro-brasileñas, los cuales no quebraban sus lazos con el catolicismo. Se puede decir que en el seno de las clases populares, fue el pentecostalismo el que introdujo la concurrencia religiosa explícita a través de la exigencia de conversión y exclusividad. En este contexto, por lo tanto, “los creyentes” construyen su identidad religiosa justamente por oposición al catolicismo, de donde la mayoría proviene.

497

⁶ NOVAES, 1980.



Por otro lado, algunos autores iniciaron la comparación entre el pentecostalismo y las religiones afro-brasileñas. Me acuerdo que Fry e Howe (1975) acentuaban las diferencias entre las experiencias de vida de aquellos que optaron por el pentecostalismo o por la Umbanda en la provincia de San Pablo. Otro recorte fue presentado por Aubrée (1984), que aproximó experiencias de adeptos de Xangô en Recife con experiencias de adeptos del pentecostalismo, de manera original, a través de la noción de trance.

También, focalizando los cambios en el interior del campo religioso, surgieron los trabajos sobre la “guerra santa” entre pentecostales y afro-brasileños⁷. Mirando estas investigaciones podemos determinar rupturas en la religiosidad popular, a través de procesos de conversión religiosa al pentecostalismo.

En un trabajo reciente⁸, la autora sugiere que en determinadas denominaciones pentecostales, se presenta un determinado componente que es central en la “cultura católica brasileña”, a saber: una “manera de absorber las novedades y de operar transformaciones”. Afirmando que “las religiones llamadas afro-brasileñas se constituyeron en relación estrecha con el catolicismo” y focalizando la idea de “sacrificio” como un punto de encuentro entre las tres tradiciones. La autora se refirió, también, a la capacidad de “invención” ritual de la iglesia Universal del Reino de Dios buscando, al mismo tiempo, sus conexiones con la experiencia católica y con el Candomblé (tal como fueron explicitadas por sus entrevistados). A través de este enfoque -respecto a las rupturas experimentadas por un tipo particular de conversión- identificó también ciertas continuidades en el nivel de las creencias entre católicos, anteriormente adeptos del Candomblé, que luego se convirtieron al pentecostalismo⁹.

⁷ SOARES, 1993.

⁸ BIRMAN, 1995.

⁹ É importante fazer notar que tais continuidades/descontinuidades são virtualidades de processos específicos nos quais se produzem encontros e desencontros culturais. Por exemplo, há um estudo no Chile que sublinha os pontos de continuidade dos pentecostais com a religiosidade mapuche e, sobretudo sua importância na reelaboração-preservação da identidade étnica dos indígenas. (cfr. ORO E SÉMAN, 1998).

De hecho, hoy el cuadro es todavía más complejo. Mariz y Machado (1994) compararon y observaron zonas de aproximaciones, antes impensables, entre los carismáticos católicos y pentecostales. Resta saber, cual es el rol que el uso de los medios de comunicación, pasan a representar en este cuadro de continuidades y rupturas del pentecostalismo, con la llamada "cultura popular católica brasileña"¹⁰.

6. Comunitario-popular o de masas y mías?

Como ya vimos, las primeras Iglesias pentecostales usan hoy principalmente la radio y, a veces, la televisión para transmitir sus mensajes. Las nuevas denominaciones se caracterizan por el intensivo uso de los medios de comunicación de masa. De ésta forma, la inmensa propaganda, los libros, la publicidad radial y televisiva, para diferentes sectores abundan en Brasil.

Esta evidencia, muchas veces, induce a la conclusión de que es el "poder económico" (que garantiza el acceso a la medio) el verdadero factor explicativo para el "espantoso" crecimiento pentecostal.

De hecho si comparamos el uso pentecostal de los medios, entre católicos y evangélicos notamos una significativa diferencia. La Iglesia Católica se ocupa constantemente, en producir su unidad universal entre las diferentes corrientes internas y, al mismo tiempo, ha demostrado sus dificultades de lidiar con el ritmo y con la lógica de los medios de comunicación. En cuanto esto sucede, la segmentación y la autonomía de las denominaciones protestantes, históricas y o pentecostales, favorece su visibilidad y el uso ágil de los medios de comunicación¹¹.

Podemos decir, que los pentecostales sacan ventaja del lugar destacado que la televisión ocupa en el tiempo libre de las clases

¹⁰ SANCHIS, 1992.

¹¹ Para un cuadro general de la relación de los pentecostales con los medios de comunicación de masas, ver ORO (1992).

populares en Brasil. Para quien mira un programa evangélico, no siempre están claras las diferencias entre denominaciones y, de ésta forma, aunque las iglesias no tengan intención de “cooperación” o de “ecumenismo” inter-denominacional, en el balance final, unas iglesias pueden favorecer a otras en relación a la repetición -de manera similar- de los mensajes bíblicos.

Es verdad también que unas pueden denigrar la imagen de las otras, sobre todo cuando hay escándalos como los que involucraron a Edir Macedo, obispo de la iglesia Universal del Reino de Dios, dueño de un canal de televisión, acusado de corrupción y enriquecimiento ilícito. Pero justamente porque, en contraposición a la unidad sacramental y la jerarquía católica, las denominaciones pentecostales son muchas, como las Iglesias locales autónomas y diversas, no hay escándalos que puedan alcanzar -al mismo tiempo y de la misma forma- a todo el conjunto. Siempre es posible particularizar y decir: “acá es diferente”. O, generalizar y concluir por oposición a las religiones dominantes: “esto no es otra cosa, que persecución de los poderosos contra los creyentes (evangélicos)”.

Todavía, es preciso hacer ciertas mediaciones antes de relacionar el crecimiento del pentecostalismo con el uso de los medios masivos de comunicación. A partir de entrevistas y de observaciones de campo, podemos decir que entre la televisión y aquellos que se convierten existen:

- 1) otras opciones religiosas que se colocan en su universo religioso,
- 2) la variedad de iglesias pentecostales locales de denominaciones diferentes,
- 3) y las personas ya convertidas, junto a su “testimonio”, pertenecientes a las redes de relaciones personales, de vecindad, parentesco y amistad.

En otras palabras, más allá de los medios de comunicación, existen dispositivos culturales preexistentes, redes y relaciones personales que llevan a los cultos “los que están sufriendo”, “los afligidos”. Si este acercamiento, se convertirá en adhesión, dependerá de otro abanico de factores.

En fin, personas de diferentes segmentos de las clases populares no escuchan las emisiones de radio o no miran los programas de televisión, como si fuesen hojas de papel en blanco donde simplemente son impresas imágenes proselitistas. La idea de que en un movimiento de “única mano”, la mídia uniformiza a la sociedad, borrando las diferencias entre las personas con experiencias e identidades diversas, trae consigo la prejuiciosa hipótesis de que los espacios populares son espacios vacíos de relaciones sociales y totalmente predisuestos a la manipulación. Sin embargo, lo que puede observarse es que, al consumir tales emisiones, cada cual las interpreta a partir de su propia posición de clase, trayectoria de vida, valores, experiencia religiosa y necesidades del momento.

En ésta perspectiva, sin descartar el peso del uso de la mídia en el crecimiento pentecostal, es preciso apuntar para otros mecanismos, valores, ambigüedades y sentimientos -socialmente contruidos a lo largo de nuestra historia económica, política y cultural- que puedan predisponer la conversión al pentecostalismo.

7. Bebidas, drogas y otras heridas de la exclusión social

No podemos afirmar que el pentecostalismo en el Brasil crece *apenas* entre la clase trabajadora, ya que existen entre sus adeptos grupos y personas definidas como de “clase media” y hasta como “empresarios”. Pero, puede observarse a simple vista, y confirmarse por las investigaciones, que es justamente en las áreas sociales más pobres donde las Iglesias pentecostales brotan con mayor fuerza.

En estos espacios el uso excesivo de alcohol puede ser incluido entre los graves problemas de convivencia social. Situaciones de desempleo y miseria generan sufrimiento e impotencia y favorecen el alcoholismo. El uso de bebidas exagera el “machismo”¹² que se

¹² Vários autores já chamaram a atenção para a questão de mudanças nas relações de gênero quando um dos conjuges ou o casal se converte. Os estudos mostram que, a despeito do discurso patriarcalista, através do engajamento na “comunidade de irmãos” modificam-se práticas e aumenta o espaço de autonomia das mulheres em relação aos maridos. Ver sobre o assunto: NOVAES, 1985; MARIZ E MACHADO, 1994, TARDUCCI, 1994).

manifiesta a través de la violencia física de los hombres contra sus mujeres e hijas. Así como el alcoholismo puede producir otros dramas familiares cuando mujeres alcohólicas dejan de representar un “puerto seguro” en muchos hogares, donde no se puede contar con la presencia masculina. De cierta forma, el alcoholismo toca la dignidad de todo un segmento social y estigmatiza, por extensión, a los pobres en general. Así, no es de extrañar que la conversión al pentecostalismo, como demuestran algunas investigaciones, pueda haberse tornado una estrategia cultural para “dejar de beber”, para recuperar la autoestima, representando una especie de recurso de recomposición familiar¹³.

Veamos ahora dos ejemplos: uno histórico, años 60, otro actual, años 90.

1. Como ejemplo histórico podemos citar hechos registrados en el interior de las Ligas Campesinas. En los años 60, Francisco Julião, abogado de las asociaciones de trabajadores rurales en el nordeste brasileño, conocidas como Ligas Campesinas, observó el efecto positivo del estilo de vida adoptado por los “creyentes/evangélicos” en el interior de aquellas asociaciones. En una entrevista publicada en un diario brasileño, el abogado expresó:

Me preocupaba mucho el problema del alcoholismo porque el aguardiente era una gran aliada del latifundio. El campesino tenía sed desde la mañana, el capataz le daba unos tragos. El sujeto tomaba aquellos tragos de bebida para calentarse para comenzar el trabajo, para poder tener más actividad. Esto desmoralizaba, muchos se viciaban, caían borrachos y el poco dinero que ganaban, para comprar harina de mandioca y carne, se destinaba a la bebida (...) Los evangélicos no tomaban, no fumaban y solo tenían una familia, entonces los campesinos querían que los protestantes fuesen los presidentes o secretarios de las Ligas porque tenían orgullo de saber que su presidente no se embriagaba, tenía solo una familia, aunque

¹³ MARIZ, 1994.

ellos tuvieran varias y se emborrachasen. Tenían orgullo de saber que su presidente era un hombre serio. Muchos protestantes fueron verdaderos conductores de las Ligas.

En Pernambuco, en los años 60, el presidente de la Liga Campesina de Jaboatão, era un “evangélico”. Otro ejemplo es, João Pedro Teixeira, también converso y presidente de la Liga campesina de Sapé, en la provincia de Paraíba, asesinado en una emboscada en 1962, debido a su intensa actividad entre los trabajadores de la región¹⁴. Manuel de Conceição, líder campesino de Maranhão, fue torturado y exiliado después del golpe de Estado militar de 1964. Es otro ejemplo siempre citado y recordado. Podemos decir, entonces, que en aquella coyuntura favorable a la movilización política el modelo de comportamiento adoptado por los conversos no era extraño al grupo al cual pertenecían, apenas radicalizaban disposiciones morales y éticas preexistentes.

2. Como ejemplo actual podemos focalizar las áreas pobres de las grandes ciudades, dominadas hoy por el narcotráfico. Actualmente en Río de Janeiro, ciertas áreas llaman la atención como espacios de crecimiento de denominaciones pentecostales y también, como áreas dominadas por el tráfico de drogas. En un artículo publicado en 1985, Alba Zaluar analizando la carrera de los “bandidos”, en el barrio suburbano carioca, llamado Cidade de Deus, escribió: *“las pocas historias de regeneración que escuché contar, describían sesiones de cura en iglesias pentecostales o una conversión radical y dramática a la iglesia de los evangélicos, lo que implicaba el abandono de las cosas del diablo (las fiestas, la bebida, el samba, la umbanda, los amigos asaltantes, el arma de fuego, etc.)”*

De hecho, actualmente ésta iniciativa de “devenir evangélico” para dejar el mundo del crimen, sin miedo de las represalias parece generalizarse. Ciertamente, en estas conversiones se mezclan sentimientos religiosos, con ánimo de oportunidad o podría decirse,

503

¹⁴ Sobre la trayectoria de João Pedro teixeira ver la película de Eduardo Coutinho, titulada: “Cabra Marcado Para Morrer”.

hasta "oportunismo". Esto porque con la conversión, a través de la *gracia de Dios, se renace*, se puede comenzar una nueva vida y olvidar todo lo que se hizo y principalmente, todo lo que el converso, vio a otros hacer.

La prensa ha divulgado casos de conversión de jefes de diversas facciones del tráfico, entre las cuales la más conocida es la facción llamada Comando Vermelho (Comando Rojo) En el número 1 de la Revista Vinde, "A revista Gospel do brasil", de noviembre de 1995, destacó en su tapa la siguiente noticia: *José Carlos Gregório, el Gordo, ex-líder del Comando Vermelho, cuenta como se convirtió.*

De la misma forma, se tornan conocidos casos de familias en las cuales conviven hijos ligados al tráfico y otros que buscan insertarse en el mercado de trabajo. Algunas madres al referirse al "destino" de sus hijos consideran las dos alternativas: ser evangélico o ser bandido. Recolecté el relato de una madre que se refería a la forma como fue resuelto un conflicto entre grupos ligados al tráfico, que involucraba a su familia. Según su relato, hicieron un acuerdo: algunos hijos quedarían en la favela (villa miseria) y deberían "pasar para la Iglesia de los evangélicos" y otros tendrían que "desaparecer" y buscar otro lugar para vivir.

Quando, por exemplo, en la favela de Vigário Geral, Río de Janeiro, hubo una terrible masacre, en la cual fueron fusiladas 21 personas, la prensa no informó cuantos católicos, candomblecistas, umbandistas o espíritas estaban entre los muertos. Los católicos y próximos al "pueblo santo" o del espiritismo, involucrados o no con las actividades del tráfico, no fueron identificados en términos de religión. Pero, los diarios, los programas de televisión, dieron destaque al hecho de que ocho personas de las asesinadas, pertenecían a "una misma familia de evangélicos". Estos evangélicos -término cada vez más usado por la prensa para designar a los protestantes e inclusive los pentecostales- fueron presentados como víctimas de la "guerra del tráfico". Si leemos entre líneas, su religión aparecía tanto como prueba de inocencia criminal (no eran traficantes) como una forma de responsabilizar a la policía (los traficantes no matarían a los creyentes) que cuando entra con su aparato a las favelas reprime a todos los moradores, no respetando los derechos elementales de la ciudadanía.



Ciertamente no es solamente una imagen positiva la que está presente en la prensa. A los “pastores”, generalmente, sin formación escolar y teológica, se les reserva la desconfianza del charlatanismo y de la “manipulación” de la buena fe popular. A sus seguidores, se les atribuye el estigma de la ignorancia o de cierta ingenuidad que, al fin y al cabo, descalifica su opción religiosa. Pero, es importante subrayar, así mismo que este atributo religioso distintivo, con todas sus ambigüedades, todavía funciona para la opinión pública como modo de evitar que se homogenicen estos espacios como “lugares que solo tienen bandidos”.

Algunos años atrás, a través de trabajos sociológicos y antropológicos, para combatir los prejuicios de clase y la violencia policial, se insistía en mostrar que en los morros de Río de Janeiro existían *trabajadores*. Hoy tal vez por falta de perspectivas de trabajo para los jóvenes, o quizás por la imagen socialmente compartida de que los evangélicos “abandonan las cosas del diablo” aparece otra calificación distintiva: “ser evangélico” o como se los llama en Brasil “ser creyente”. Y no casualmente, en Vigário Geral, después de la masacre arriba citada, la casa de los evangélicos asesinados fue elegida como sede de una organización cultural y educativa “sin fines lucrativos” llamada Casa de la Paz.

Esta situación social, sabemos bien es producto del narcotráfico internacional, de mezquinos intereses políticos y económicos, de la corrupción interna de la policía brasileña, así como del desempleo estructural que también ataca países del “sur”. Sus efectos se potencializan en los espacios donde hay ausencia de instituciones escolares y políticas de salud como es el caso de las favelas y los barrios periféricos. Pero, si la conversión religiosa en estos espacios se torna un recurso cultural, ya sea para recomponer la autoestima, o para sobrevivir socialmente.

O sea, por una peculiar conjugación de factores, las clases populares están valiéndose de la alternativa de la conversión para hacer frente a la exclusión social y a la ausencia de mecanismos que garanticen derechos de ciudadanía en las áreas controladas por el tráfico. Utilizan, en verdad, la imagen social y religiosa que los evangélicos construyeron y que todavía tienen ante la sociedad que se ve como católica. Una conversión religiosa al pentecostalismo



debe, entonces, ser incluida en las estrategias de sobrevivencia que se tornaron parte integrante de una "cultura de urgencia" que se construye en áreas pobres y violentas de nuestro país.

8. Para concluir: una valoración positiva de los sincretismos y las diferencias como camino para el diálogo interreligioso

En el Brasil, por mucho tiempo, la categoría "sincretismo" tuvo apenas una connotación negativa. En un país de tradición católica, ser "sincrético" parecía solamente aportar falla o fallas de evangelización. En este contexto el sincretismo en el Brasil aparecía como una característica básica de la religiosidad popular. Como las supersticiones del catolicismo rústico, o "animismo" de las religiones afro-brasileñas y el fundamentalismo pentecostal eran siempre citados como resultados del sincretismo.

Hay estudiosos que se proponen pensar alternativas religiosas, antes acusadas o descalificadas como "sincréticas", como resultados históricos de procesos de inculturación (en lenguaje teológico) o como resultados de encuentros interculturales (en lenguaje antropológico). En este contexto las ideas de falta e falla son sustituidas por los encuentros culturales que producen nuevas e híbridas posibilidades religiosas.

A través de ésta última vertiente, a mi modo de ver, se puede visualizar una posibilidad de diálogo entre católicos, evangélicos y pentecostales de diferentes denominaciones. Un reconocimiento de las diferencias, donde cada alternativa religiosa puede ser vista como producto histórico y una experiencia espiritual particular, es un primer paso para hacer fluir una comunicación entre aquellos que se reconocen como cristianos. A partir de allí se puede construir un espacio de consenso para la unidad en la diversidad.

506

Pero con todo respeto a los pentecostales, en este tipo de diálogo, ha de tenerse en cuenta su gran diversidad. El catolicismo se dirige a la sociedad y propone caminos para el ecumenismo a través de una única jerarquía eclesiástica. De las organizaciones religiosas pentecostales, por sus características de constantes

segmentaciones y énfasis en las comunidades locales, no se debe esperar “posicionamientos” ecuménicos generales.

En cuanto a la Iglesia Católica ésta tarea de diálogo se presenta a través de su unidad institucional, los pentecostales nunca lograron contar con una representación de todos. Es decir, es preciso evitar, consciente o inconscientemente, pensar en un diálogo a través del modelo institucional católico.

Pero, sin duda, si reconocemos el entrelazamiento del pentecostalismo en el seno de las transformaciones actuales de la cultura brasileña, si también consideramos el papel de la conversión en las trayectorias individuales de ciertos líderes políticos y, todavía, si observamos la presencia de denominaciones pentecostales en situaciones de violencia urbana encontraremos caminos para poder evaluar mejor las repercusiones del crecimiento pentecostal. Y, lo más importante, serán encontrados caminos para conocer y reconocer en otras experiencias religiosas valores fundamentales del cristianismo.

Los puntos de partida para una comunicación entre cristianos pueden ser varios: con unos es posible empezar directamente por la experiencia espiritual, con otros por la búsqueda de soluciones para el sufrimiento inmediato; con otros por la búsqueda de justicia e libertad. Estas son algunos puntos que pueden evitar un ecumenismo burocrático, o una vía única para hacer ecumenismo. Es verdad que la vía de aproximación entre aquellos que hablan de ecumenismo puede romper las fronteras con los “hermanos separados”, pero ésta misma vía puede establecer nuevas fronteras y limitaciones. Por ejemplo pueden aparecer limitaciones en el diálogo con aquellos “que dicen ser pentecostales y en verdad son umbandistas”. En este caso en el Brasil estas Iglesias de la tercera onda, particularmente la Iglesia Universal del Reino de Dios. No hay cómo ignorarlas, y justamente allí es donde está el desafío ecuménico de estos años 90.

Bibliografía

- AUBRÉE, M. “Les orixá et le Saint-Esprit au secours de l'emploi (deux stratégies socio-économique dans le Nordeste brésélien)” *Cahier de Sciences Humaines*, 23(2), 1987, 261-272.

BRANDÃO, C.R., "O número dos eleitos: Religião e Ideologia religiosa em uma economia agrária no Estado de São Paulo". *Revista Religião e Sociedade*, 3, out.79.

BIRMAM, PATRÍCIA, *Sacrifice, possession et invention pentecostiste au Brésil* (a ser publicado).

FERNANDES, R.C. "O debate entre sociólogos a propósito dos pentecostais", *Cadernos do ISER*, 6, março de 1977.

_____, "Religiões populares: uma visão parcial da Literatura Recente" in *Boletim Informativo de Ciências Sociais*, ANPOCS, 1984.

_____, "Governo das Almas" *Revista do Rio de Janeiro*, 2, UERJ, 1993.

FRESTON, P., *Protestantes e Política no Brasil: da constituinte ao Impeachment*, Tese de Doutorado, UNICAMP, SP, 1993.

FRY, P. E HOWE, G., "Duas resposta à aflição : Umbanda e Pentecostalismo" *Revista Debate e Crítica*, SP. Hucitec,1975.

MARIZ, C. "Alcoolismo, Gênero e Pentecostalismo", *Religião e Sociedade*, 16/3, 1994.

MARIZ, C. E MACHADO, M.D. "Sincretismo e Trânsito Religioso: comparando carismáticos e pentecostais". *Comunicações do ISER*, 45, 1994.

NOVAES, R. *Os escolhidos de Deus. Trabalhadores, Pentecostais e Cidadania..* Ed. Marco Zero, 1985.

_____, "Pentecostal Identity in Rural Brazil" *Social Compass*, 41, sept, 1994.

ORO, P. "Religions Pentecôtistes et moyens de communication de masse au Brésil", *Social Compass*, 39 (3), 1992.

ORO, P E SEMÁN, "Os pentecostais nos países do Cone-Sul: Panorama e Estudos" in *Religião e Sociedade*, v.18/1, 1997.

ROLIM, F.C., "A propósito do pentecostalismo de forma protestante".
Cadernos do ISER, 6, 1977.

TARDUCCI, M. "Las mujeres en el movimiento Pentecostal: liberación
o submisión", in FRIGERIO (ORG). El pentecostalismo en la
Argentina, Buenos Aires, CEAL, 1994.

Dirección del Autora:
Instituto de Estudos da Religião - ISER
Ladeira da Glória, 93 - GLÓRIA
22211-120 - Río de Janeiro - RJ
BRASIL
Tels: (5521) 5 56 5004 / 5 56 59 23
Fax: (5521) 5 58 37 64
E-mail: iser@ax.apc.org