

# Hibridación y aflojamiento de fronteras entre evangélicos latinoamericanos<sup>1</sup>

*Paulo Barrera Rivera*

Universidade Metodista de São Paulo  
Grupo Interdisciplinar de Pesquisa em Sociologia do Protestantismo  
Pós-Graduação em Ciências da Religião

## Resumen

Las investigaciones contemporáneas en el campo religioso brasileño y latinoamericano muestran un inédito tránsito de personas, prácticas y creencias, de diferentes tradiciones religiosas. La facilidad para cruzar impunemente las fronteras se explica no sólo por la multiplicación de las opciones religiosas, sino también porque los sistemas religiosos se distancian de sus tradiciones. Un campo religioso híbrido fragiliza las fronteras religiosas, otorgando mayor autonomía a los sujetos religiosos. Este texto discute esa cuestión, a partir de la migración religiosa entre evangélicos latinoamericanos.

**Palabras-claves:** Evangélicos latinoamericanos, tránsito, hibridación, autonomía

## Abstract

Religious field in Brazil and Latin America shows unknown transit of persons beliefs and practices among different religious traditions. The rise of religious options explains only of incomplete way why people cross easily the religious borders. It occurs principle because, now, religious systems became estranged of their own traditions. The religious field hybrid weakens religious borders, conceding more autonomy to the individuals. This paper discusses these subject, starting from the religious migration among evangelical churches in Latin America.

**Keys-word:** Evangelical Latin Americans, transit, hybridation, autonomy.

Las investigaciones contemporáneas sobre el campo religioso brasileiro muestran la existencia de un tránsito religioso que es particularmente intenso entre los evangélicos. Estos no son los únicos que pasan las fronteras de su tradición religiosa para incursionar en territorio ajeno. También lo hacen por ejemplo los católicos hacia el protestantismo o pentecostales hacia el islamismo. Los transeuntes religiosos suelen ser bien acogidos pero, al mismo tiempo, nada garantiza una larga permanencia en el nuevo grupo. Se trata de un fenómeno que levanta importantes cuestiones en torno al peso de las tradiciones, las dificultades en la construcción y mantenimiento de identidades y también sobre el significado de lo religioso para los sujetos.

### **La construcción de las fronteras y la inestabilidad de la institución religiosa**

La construcción de fronteras culturales es un proceso que camina de forma paralela a la construcción de una tradición. Ese proceso es largo y se desarrolla junto con el grupo social que se siente parte de esa tradición. Ese sentimiento de pertenencia al grupo es uno de los elementos de la identidad. El segundo elemento de la identidad es la diferencia. Un sujeto se identifica como alguien que es parte de un grupo, el mismo que se diferencia de otros. El establecimiento de fronteras es entonces un largo proceso que resulta en la constitución de una tradición. Pero, es importante llevar en cuenta que ese proceso tiene un carácter político, en su sentido amplio, pues es administrado según parcelas de poder desigualmente distribuidas. En perspectiva bourdiana diríamos que las posibilidades de participar decisivamente en la definición de características culturales está en relación directa al grado de poder que se posee, al interior del grupo familiar o social (Bourdieu, 1979). No es necesario insistir aquí que ese poder está vinculado al acceso a los medios de difusión o imposición cultural. No interesa discutir aquí la relación entre

poder político y cultura. Lo que importa es señalar que en la definición de las fronteras culturales los grupos o personas con mayor capacidad de difusión o imposición cultural cumplen un papel de singular importancia y, por regla general decisivo.

Lo dicho anteriormente sirve para afirmar el rol protagónico de las élites político-culturales en la definición de las fronteras. Esa es una cuestión que se verifica con singular claridad en el campo religioso, especialmente cuando se trata de una religión de tradición. Con esta última expresión nos referimos a las religiones que definen su práctica y su doctrina, o en otros términos, sus mitos y ritos, a partir de su tradición de origen. En la construcción de la tradición religiosa, los líderes cumplen un papel decisivo y lo hacen de diferentes perspectivas. Por ejemplo, determinando cual es la verdadera versión de la tradición de origen (Hervieu-Léger 1987), estableciendo su correcta interpretación, definiendo las doctrinas reguladoras de las prácticas religiosas, estableciendo las reglas de fidelidad e infidelidad, de sanción y gratificación, de pertenencia y exclusión, etc.

Resumiendo esta parte podemos decir que en la construcción de las fronteras religiosas la institución cumple un papel determinante. Esta afirmación no pretende disminuir o minimizar el protagonismo de los dirigidos. Lo que nos interesa es afirmar la ventaja que los líderes tienen, en relación a los dirigidos, en el trabajo de construcción de fronteras. Debe quedar claro que, según lo explicaba Weber, los “dominados” son siempre un polo de tensión con el poder religioso y, en todo caso, tienen parte de responsabilidad en el establecimiento del poder, porque le otorgan su legitimidad.

El campo religioso brasilero presenta fronteras cada vez mas difusas, en consecuencia, más fáciles de traspasar, pues los límites se han hecho menos visibles. Una de las principales razones de

ésto está en el hecho de que las instituciones religiosas redujeron significativamente su capacidad de delimitar sus propias fronteras religiosas. Esta cuestión se verifica por ejemplo en la rápida transformación litúrgica en gran parte del protestantismo histórico, pero la cuestión tiene que ver también con el debilitamiento general de las religiones para influir en la estructuración de la visión de mundo. Hay un efecto evidente de la secularización en la religión, en el sentido de explicación de fenómenos naturales o sociales que otra era explicados solo de manera religiosa.<sup>2</sup> Lo que queremos decir es que la pérdida de credibilidad de la religión tuvo también efectos en su capacidad para delimitar fronteras, porque ella no es más el único medio en la construcción de valores.

Volviendo al papel de los líderes religiosos en la construcción de fronteras, interesa mucho discutir la inestabilidad de las instituciones religiosas en el Brasil contemporáneo. Pero no se trata de un fenómeno particular del Brasil, o del protestantismo brasileño. Lo que acontece es que la sociedade contemporánea es una sociedad de cambios rápidos. Lo normal es el cambio. Lo único permanente parece ser el cambio. Vivimos, a grados diferentes, claro, en una sociedad regida por el imperativo de la mudanza, es la *société du mouvement*. En ese contexto de cambio constante todas las instituciones de tradición se ven impelidas a adaptarse a los cambios. Ese es un desafío con características particulares para las instituciones religiosas acostumbradas a la estabilidad, a rechazar el cambio, a procurar conservar la tradición. Hasta mediados del siglo XX las instituciones protestantes en Brasil eran mucho más estables. Eso puede verificarse en diferentes aspectos. Vamos a analizar la cuestión a través de dos perspectivas: la renovación litúrgica causada por “el corito” y la imprevisibilidad del “milagro”.

## **Inestabilidad en el culto protestante: del himnario al “corito”**

El culto protestante en América Latina siempre tuvo dos textos “sagrados”, que regían o expresaban materialmente la definición de su tradición: la Biblia y el Himnario. Comunmente la importancia del Himnario, junto a la Biblia, es algo que pasó desapercibido a los estudiosos del proterstantismo latinoamericano. Eran dos elementos importantes en la definición de las fronteras religiosas. Es claro que ambos textos estaban siempre expuestos a interpretaciones diversas. Siempre había la posibilidad de cambiar el sentido de un texto o de la letra de un himno, a pesar de que detrás de ambos estaba siempre la rígida doctrina, guardada celosamente y expresada en las “Confesiones de fe”. La Biblia cumplió un doble papel. Uno como referencia de identidad anti-católica. Diferentemente al catolicismo, los protestantes exigían que sus fieles leyesen la Biblia desde su conversión. La Biblia era como, la leche, indispensable para el crecimiento de la nueva criatura. Como resultado de esta herencia de la Reforma, los protestantes leían la Bibliua en casa y en los cultos, mientras que los católicos escuchaban las misas en latín. Esa distinción entre católicos y protestantes permaneció así hasta bien avanzado el siglo XX.

El outro pape cumplido por la Biblia fue como medio de diversidad, pues al ser el sermón siempre oral, podía unificar sentimientos pero también generar interpretaciones heterogeneas de la Biblia.<sup>3</sup> Ese problema no acontecía con el himnario pues los himnos eran para ser cantados y sentidos, y no para ser interpretados. El momento del loor, de la alabanza era mas emocional que racional. Si el sermón diversificaba las opiniones los himnos uniformizaban los sentimientos. En el protestantismo brasileño, como en la mayoría de los protestantismo en Américas Latina, el himnario fue por muchas décadas el mismo. Allí se modificaron

muy pocas cosas durante un largo tiempo. El himnario era una fuente de identidad, en ese sentido, un medio de construcción de fronteras. Y la frontera más decisiva era entonces el catolicismo. El hinario protestante permaneció así por mucho tiempo inmutable. Las primeras incursiones en esa estabilidad del himnario fueron causadas por el apareamiento de “los coritos”. El corito era una creación musical de autores contemporáneos, por regla general de autoría de algún hermano de la iglesia, no necesariamente de algún líder. La letra se inspiraba en la tradición protestante pero no se quedaba en los límites de la doctrina. Ya el hecho de que los autores no eran solo los pastores abría posibilidades para un relajamiento de la doctrina. Los coritos eran generalmente creación laica, por eso su ingreso al himnario fue difícil. Cuando el corito entró al himnario lo hizo apenas como un apéndice y fue necesario justificar su identidad con algunos versículos de la Biblia colocados inmediatamente después de cada corito. El corito tenía que pasar así por una suerte de censura. Eso se constata, por ejemplo, en el tradicional “Himnos y Cánticos del Evangelio”, usado por muchas décadas entre los evangélicos en Perú. En las ediciones de la década del 70 ya se incluyeron un apéndice con una colección de coritos.

Otro efecto del corito como elemento de relajamiento de fronteras y causante de inestabilidad fue su ritmo musical, siempre más alegre y dinámico en comparación con los himnos solemnes de la tradición protestante. Si los himnos promovían la contrición intimista o el refuerzo de la beligerancia de los “soldados de jesucristo” el ritmo de los coritos invitaba al movimiento espontáneo, al gesto menos pensado, a la libertad del movimiento corporal, comenzando por las manos. Los aplausos en el culto protestante son resultados de ese proceso. Los aplausos eran usados para marcar el ritmo. Evidentemente fue mucho más fácil la aceptación de las palmas en el culto pentecostal, donde las manos permanecían más libres por causa de que la Biblia no ocupaba tanto la atención

de los fieles durante el culto. Hoy los aplausos son comunes entre pentecostales y su uso es diverso, por ejemplo en la Iglesia Pentecostal Dios es Amor se acostumbra pedir aplausos para Jesús.

La música de los coritos generalmente no estaba escrita, siendo así más difícil su acompañamiento con algún instrumento. La ausencia de eso se suplía por el ritmo marcado con las palmas. Durante el culto protestante el o la fiel mantenía siempre una cierta rigidez del cuerpo y las manos se mantenían ocupadas o por la biblia o por el himnario. Diferentemente, el corito, de letra corta y por eso fácil de memorizar, dejaba libre las manos. Así, sin querer, el corito acabó influyendo en la liberación del cuerpo durante el culto e interfiriendo en la rigidez de la liturgia. Nos parece así justificado decir que el corito fue uno de los precursores en el aflojamiento de las fronteras protestantes, porque comenzó a circular por todas las iglesias protestantes, primero de forma oral y por eso su circulación fue ágil y escapó del control del liderazgo.

La estabilidad himnológica de los protestantes en América Latina hoy es cosa excepcional. Gran parte del protestantismo histórico ha sido obligado a una renovación litúrgica, en muchos casos al extremo de colocar en cuestión su identidad. Tampoco es un fenómeno exclusivo del protestantismo. La liturgia católica tiene hoy varias versiones y la del Padre Marcelo es siempre de lo más imprevisible. Las misas pueden comenzar, como es el caso del Padre Marcelo, con aeróbicos para Jesús; o terminar con reprensiones al demonio bien al estilo pentecostal, como en el caso de las misas del Padre Miguel Rodríguez en Lima.

Pero volvamos a la cuestión de las fronteras y la incapacidad institucional protestante para delimitarlas. Los constantes cambios litúrgicos presentan una institución cambiante, mucho menos estable. Es decir, la capacidad para delimitar fronteras se redu-

jeron también por el hecho de que las propias instituciones, reguladoras de la conservación de la tradición, se muestran ahora inestables. Hoy la institución religiosa difícilmente consigue transmitir una imagen de estabilidad, porque ella misma acepta la innovación, la renovación, el cambio. El corito por ejemplo, invadió la liturgia protestante y en muchos casos colocó el himnario tradicional en segundo plano, especialmente entre las generaciones más jóvenes. En muchos casos el himnario tradicional solo se mantuvo gracias a las protestas de la membrecía más antigua que reclamaba ante las libertades litúrgicas de los pastores más jóvenes. El efecto de una imagen inestable de los líderes tiene consecuencias obvias entre los miembros, pues estos se sienten más legitimados al cambio.

El mismo efecto de inestabilidad se verifica entre los pentecostalismos. La cuestión puede ser analizada desde ángulos diversos. Vamos a hacerlo a partir de un fenómeno común en los cultos pentecostales que se nos presenta como evidente indicador de inestabilidad: el milagro.

### **Del sermón al milagro**

Un elemento común utilizado por los pentecostalismos más recientes para atraer la atención de sus clientes es la oferta de milagros. Se ofrecen arreglar problemas familiares, económicos, de salud, problemas laborales, conyuigales, etc. Según la propaganda neopentecostal, no hay problema que no pueda ser resuelto por Dios. Por eso, el milagro siempre “está esperando” a quien lo necesita, según rezan las ofertas publicitadas incansablemente en radio y televisión. Pero el milagro es siempre imprevisible, es siempre nuevo, en caso contrario dejaría de ser milagro, dejaría de ser extraordinario y se tornaría común. Es por eso que consideramos el milagro como un elemento de inestabilidad que relativiza la rigidez de la doctrina y de las exigencias éticas resultantes de ella y

expresadas en la predicación. Sabemos bien que tanto la doctrina como la ética cumplen importante función demarcadora de fronteras. La doctrina es siempre cerrada, definida, resistente al cambio. El milagro rompe con esa rigidez, genera desorden, porque introduce elementos imprevisibles, incontrolables. Podría decirse que hoy en los cultos pentecostales son los milagros los que otorgan legitimidad al culto. Un culto sin milagros no es reconocido, no es atractivo y es considerado una debilidad, falta de poder, poco espiritualidad, etc.

De otro lado, el milagro es también una oferta común de la gran mayoría de pentecostalismos. El milagro no identifica, no crea fronteras. Al contrario, contribuye a borrar las fronteras, porque acontece en todas las iglesias pentecostales. Pero, es necesario también colocar esta cuestión en un sentido más amplio, sobre la función de la novedad en los cultos pentecostales. Estas iglesias han tenido éxito escapando de la rutina. El análisis sociológico del poder religioso muestra lo inevitable de la rutina conforme se avanza en la institucionalización. Pero ya hemos visto como las instituciones viven una inestabilidad constante, lo que las deja más preparadas para escapar de la rutina. Los líderes pentecostales muestran una gran preocupación por tener siempre algo nuevo en los cultos: nuevos milagros, nuevas ofertas, nuevas revelaciones, nuevos objetos, nuevos eventos, etc. Todo eso es el fondo lo mismo, pero presentado como nuevo. Con gran habilidad los pastores consiguen siempre anunciar algo nuevo. Los nuevos productos religiosos nunca permanecen por mucho tiempo. Luego de algunas semanas son reemplazadas por nuevos productos, de tal manera que en el culto se tiene siempre algo nuevo. El contraste con el protestantismo tradicional es enorme, pues sus cultos trabajaban siempre en favor de la repetición, de la recuperación o rememoración de la tradición. Mientras el protestantismo trabajaba para mantener la tradición, lo viejo, lo fundamental, el pentecostalismo

trabaja lo contrario; es decir, la búsqueda de lo nuevo. La novedad en el centro del culto genera inevitablemente inestabilidad, y no solo de las personas más también de la propia institución.

## Fronteras frágiles y “compromisos” múltiples

La fragilización de las fronteras entre los protestantes se explica también por la crisis de reproducción de la tradición religiosa. El protestantismo se valía de todo un sistema bien organizado para transmitir sus verdades entre una generación y otra. Ese sistema funcionaba de manera eficaz logrando constituir familias protestantes. La sociedad contemporánea transformó las relaciones al interior de las familias haciendo que los individuos se tornen más autónomos en relación a la familia, en cuanto a sus decisiones y preferencias. Para las generaciones más jóvenes fue menos problemático pertenecer a otra iglesia, diferente de la iglesia de la familia. Para los hijos y nietos de protestantes es más difícil percibir las fronteras religiosas entre una iglesia y otra. La razón principal es que ellos no pasaron por la formación doctrinal rigurosa que formó y forjó la identidad protestante de las primeras generaciones.

La formación doctrinal cumplía un rol decisivo en la delimitación de las fronteras religiosas y hoy podría decirse que los protestantes no cambiaron sus énfasis doctrinales característicos. De hecho el liderazgo no aceptaría cambios en la doctrina, ella debe continuar siendo la misma. Lo que acontece es que esa doctrina no es asimilada por las nuevas generaciones, lo que revela una crisis de la transmisión protestante.<sup>4</sup> La experiencia religiosa para las nuevas generaciones está más vinculada con la emoción circunstancial que con la formación doctrinal. Ese tipo de demanda religiosa de experiencias del momento no requiere de grande preparación de los pastores. Los pentecostalismos contemporáneos preparan a sus pastores de manera muy práctica, rápida y barata.

Las iglesias históricas invertían muchos recursos en la preparación de sus pastores. Los pentecostalismos de hoy no necesitan de esa preparación desde el momento en que el culto no tiene más como hecho central la predicación y sí la promoción de experiencias religiosas extraordinarias: milagros exorcismos, glosolalia, loor, etc. Entonces la relativización de la importancia de la doctrina comienza ya con el relajamiento de la formación de los pastores. Las iglesias evangélicas con más éxito en las últimas décadas carecen de un centro de formación teológica o seminario, así por ejemplo la Iglesia Pentecostal Dios es Amor, La Iglesia Universal del Reino de Dios y la Iglesia Renacer en Cristo. Las dos primeras son iglesias que surgieron en Brasil y se expandieron en la mayoría de los países de América Latina

A fronteras frágiles corresponden compromisos efímeros. Los individuos se aproximan y se distancian de una iglesia con gran facilidad. Eso ya se hizo normal. El paso de una iglesia a otra no es más algo traumático. La circulación religiosa alcanzó legitimidad. Pero la pertenencia religiosa, aunque de corta duración, requiere siempre de fronteras más o menos claras que permitan a las personas sentirse parte de un grupo religioso, por lo menos temporalmente. La diferencia está en que esas fronteras son construidas por los propios sujetos. La definición de las fronteras no es más exclusividad de las autoridades religiosas. Los individuos definen, escogen sus fronteras y ellos mismos deciden cuando abandonarlas para construir otras. Las fronteras no dejaron de existir pero no son más duraderas. Ellas dependen de los intereses y preferencias de los individuos. Esto significa que las fronteras dejaron de ser límites y quedaron apenas como referencias eventuales, como distintivos de identidades pasajeras. El último censo en Brasil (2002) mostró un aumento de los “sem religião”. Para algunos esa es la más clara señal del avance de la secularización. Sin embargo es necesario preguntarse lo que significa ser un “sin religión” para

personas que constantemente transitan y para quienes es común vivir períodos de areligiosidad, en el sentido de no estar formando parte de un grupo religioso, períodos en los que no se frecuenta determinada iglesia. Así, nuestra sospecha es que siempre hay posibilidades de que un buen número de evangélicos se encuentre viviendo un período de “sin religión”, que sería el corto período entre el abandono de una iglesia y la incorporación en otra.

Los compromisos religiosos múltiples simultáneos son también otro fenómeno inédito en el protestantismo. La fidelidad al grupo religioso en el cual se inició la vida evangélica, la “nueva vida”, es cosa que va quedando en el pasado. La existencia de doble, triple o múltiple pertenencia se verifica en la observación de campo (Nogueira, 2001) Diferente de los compromisos alternados o secuenciales que en la década del 50 ya se verificaba en el Brasil, especialmente por causa del tránsito del protestantismo histórico hacia el pentecostalismo, seguido de retornos a la iglesia de origen, hoy es fácil encontrar itinerarios religiosos con múltiples paradas en diferentes iglesias, por regla general pentecostales. La movilidad entre esas iglesias tiene diferentes causas que van desde la mudanza de domicilio que sería una explicación muy razonable, hasta el simple gusto de las personas: “no me gusto el culto”, o las personas, las ropas, el pastor, el templo, el horario, etc. Lo que está fuera de duda es la libertad con la cual las personas escogen sus preferencias. Los argumentos más razonables, como por ejemplo el de la distancia no siempre son los factores decisivos. Por ejemplo, en el Barrio de Rudge Ramos en São Bernardo (SP) hay un amplio local donde funcionaba años atrás una imprenta. El local es muy apropiado para servir de templo y está a apenas una cuadra de la avenida principal. En los últimos 5 años ese local ha servido de templo a tres iglesias diferentes: “Comunidade da Graça”, “Internacional da Graça de Deus” y “Renacer en Cristo”. Las dos primeras se trasladaron después de unos dos años a otro local que

ofrecía mejores condiciones. Lo que nos interesa señalar es que la mayor parte de los clientes de estas iglesias no vive en el barrio. La mayoría viene de otros lugares. Los días de culto las calles alrededor del templo son abarrotadas por los autos de los “fieles”. Durante el culto la iglesia cuenta con guardas para cuidar los carros. Luego de finalizado el culto, las calles vuelven a su normalidad. Es posible decir entonces que no solo son los fieles que circulan, sino también las iglesias, buscando nuevos locales, mejores o más adecuados. Esta es otra señal de inestabilidad.

En una rápida observación de campo, realizada para detectar las preferencias religiosas de personas jóvenes entre evangélicos en São Bernardo do Campo, encontramos una relación estrecha entre fronteras frágiles y compromisos efímeros. Se formularon las siguientes tres preguntas: que iglesias evangélicas ha frecuentado en los últimos 5 años? la segunda: cuál fue la razón para cambiar de iglesia? La tercera: cuándo y dónde se hizo “crente”? Las respuestas más frecuentes están siempre vinculadas a la simple preferencia por las ofertas musicales. La mayoría de los jóvenes comenzó a frecuentar alguna iglesia pentecostal después de haber escuchado un “show gospel”, que es una presentación pública de diferentes bandas musicales. Generalmente los asistentes pagan para entrar, pero los precios suelen ser módicos. Dentro de la categoría “gospel” puede incluirse los ritmos más variados que circulan en el mercado musical brasileño: rock, pagode, country, samba, etc.<sup>5</sup> Es solo con el estilo renovado y juvenil del Padre Marcelo que la Iglesia Católica en Brasil consiguió captar mayor atención de los jóvenes.

Otra cuestión verificada en nuestra observación de campo fue la siguiente. Los jóvenes que no se aproximaron a las iglesias evangélicas por la seducción musical lo hicieron buscando salida a situaciones límites o solución para problemas difíciles como enfermedad o vicio con drogas. Es curioso constatar que quienes en-

tran a la iglesia en situaciones límite, tienden a permanecer por más tiempo, aunque el compromiso no es para toda la vida. De 30 jóvenes entrevistados 18 pasaron por más de 2 iglesias, 8 por más de una y solo 4 permanecen en la misma iglesia. En 6 casos las personas cambiaron de iglesia simplemente porque la iglesia de su preferencia se mudó a outro lugar. En ese caso fue la iglesia que mudó primero.

No sorprende tampoco el hecho de que la mayoría de los entrevistados no sabía dar razón sobre su conversión. La experiencia de conversión no tiene para ellos la fuerza que tenía en los protestantes. Se entraba al mundo protestante pasando por la experiencia de conversión. Su significado podría resumirse en una experiencia traumática de ruptura con un pasado pecaminoso y el inicio de una “nueva vida”. La conversión no se repetía. Podría haber reconciliación de las ovejas descarriadas, el retorno de los que se desviaron del camino. Con el pentecostalismo, la conversión solo se consideraba legítima cuando era seguida por el bautismo en el Espíritu. En los pentecostalismo más recientes las frecuentes experiencias extraordinarias en los cultos acabaron relativizando la importancia de la conversión. Así, la experiencia de entrada en determinado grupo religioso perdió su fuerza identitaria, pues las personas pueden experimentarlas en varias iglesias. En ese sentido podemos decir que entrar y salir se ha convertido el práctica común. Pasar las fronteras no significa, para los individuos, cometer alguna falta.

### **Hibridación del campo evangélico y autonomía del sujeto religioso**

Los pentecostalismos más tradicionales mantienen su rigidez y exigen de sus miembros fidelidad exclusiva. Ese es el caso de las Asambleas de Dios, La Iglesia Pentecostal Dios es Amor y la

“Congregação Cristã do Brasil”, entre otras. Pero las posibilidades de control por parte de los líderes son cada vez menores. Una de las principales razones de esa incapacidad institucional para mantener sus fieles es externa a las propias instituciones. El campo religioso evangélico es hoy un campo con perfiles difíciles de distinguir, se presenta con aspectos amorfos a los ojos de los individuos. Es muy difícil saber quién es quién entre los evangélicos. Eso no solo por la gran cantidad de pequeñas iglesias en un mismo barrio sino también por la gran semejanza en sus manifestaciones externas, objetivas, visibles; es decir en los cultos. Vamos a analizar esa cuestión en la ciudad de Rio Grande da Serra, donde realizamos pesquisa de campo. Realizamos nuestra observación en 2 de las villas de ese municipio: Vila Figueredo que es el centro y Vila Santa Teresa. Algunos de nuestros entrevistados se tornaron luego eficaces informantes, no solo de sus propias biografías religiosas más también de sus familiares.

Las iglesias en estas villas están tan próximas unas de las otras que la influencia de prácticas y creencias de diferente procedencia es inevitable. Las personas que nos relataron su biografía religiosa siempre habían pasado por más de dos o tres iglesias y el paso entre una y otra no significaba necesariamente renegar de la anterior. La génesis de las creencias religiosas, con mayor o menor importancia en la vida cotidiana de las personas, es de procedencia variada. Ser evangélico es aceptar una gama variada de creencias o doctrinas de diferentes iglesias. Nos parece muy curiosa la hegemonía alcanzada por el término “crente”. Por regla general las personas no se llaman evangélicas sino “crentes”. El término “evangélico” resulta de cierta utilidad a los estudiosos del fenómeno religioso porque permite expresar un campo más amplio que el de “protestante”; pero de todas maneras no deja de ser una simplificación de un campo sumamente variado. Un “creyente” es resultado de múltiples influencias evangélicas. Un “creyente” es clara expre-

sión de un producto híbrido, pues en su formación se encuentran influencias de origen diversa.

Rio Grande da Serra es una de las ciudades periféricas del Grande São Paulo. Está entre Santo André, Mauá y Riberão Pires. Abriga algunos de los barrios más pobres de esta región. Sus calles apenas empedradas o sin pavimentar y las casas semiconstruidas ya son un indicio del nivel social y económico de sus pobladores. Tiene apenas tres escuelas y un “minihospital”. En nuestras primeras visitas ya nos llamó la atención la concentración de iglesias evangélicas en poco espacio. Observamos en las dos Villas las siguientes iglesias: 2 iglesias de la “Pentecostal Deus é Amor”, dos de las “Assambleas de Deus”, dos de la “Congregação Cristã do Brasil”, una del “Evangélio Quadrangular” una de la “Universal do Reino de Deus”. Además hay iglesias de los Testigos de Jehová, Mormones, y varias pequeñas iglesias pentecostales con nombres muy particulares como por ejemplo una llamada “Sinos de Belém”. La concentración de iglesias ya resulta obvia. Una de nuestras informantes, que manifiesta haber pasado por la mayoría de esas iglesias, además de la Renovación Carismática Católica y reuniones espíritas y se declara no ser nada pero que le gustan todas, hizo la siguiente afirmación: “Aqui las iglesias están una encima de la otra. Yo no sé porque no se junta todo y se hace una sola iglesia”.

Domingo por la mañana y después al final de la tarde, los “creyentes” se cruzan en las calles yendo cada uno a la iglesia de su preferencia. La asistencia a los cultos es mucho mayor de mañana. En los cultos de tarde siempre hay menos gente. Caminando por las calles un domingo al final de la tarde, en torno de las 7 de la noche, horario en que comienzan los cultos, observamos la diferencia con los cultos de mañana. Pasamos al frente de una panadería donde hay “batucada”<sup>6</sup> y con mucha más gente que en dos iglesias pentecostales de las proximidades. Uno de nuestras informantes comenta: “nesta hora a padaria ganha de longe das igrejas”.

La Congregação Cristã do Brasil es la más antigua y la que reúne a más fieles. Su templo típico tiene mayor visibilidad que las otras iglesias evangélicas. Analisemos las dificultades de esta iglesia para mantener la fidelidad en una familia específica. Se trata de la familia de Doña Maria. Ella tiene 83 años y vino a São Paulo do Ceará, estado del noreste brasileño. El marido también era de Ceará y su trabajo era venta ambulatoria de temperos. Doña Maria se convirtió en esa iglesia a donde fue llevada por uno de sus hermanos, también migrante de Ceará. Doña Maria tiene revelaciones y sueños en los cuales interpreta los avatares de la familia. Una de sus hijas, Antonia, que creció desde niña en la Congregación, se apartó de la iglesia cuando se casó. Cuando estuvo cerca de morir con una anemia cebera sintió necesidad de volver a la iglesia pues veía en la enfermedad un mensaje de Dios. En un sueño Doña Maria recibió la revelación de que su hija se sanaría si prometía ser fiel a Dios frecuentando la Congregación. Una vez superada la enfermedad la hija dejó de ir a la iglesia. Ella manifiesta que no va por falta de tiempo y parece ser una explicación muy comprensible pues trabaja de noche, de lunes a sábado, en una fábrica de la Kolynos. Doña maria reclama constantemente del peligro de jugar con los designios de Dios.

La abuela de la familia, es decir Doña María, también tuvo un sueño que revelaba una desgracia familiar. Poco tiempo después uno de los nietos fue asesinado. La experiencia tan chocante para todos no consiguió llevar a la familia a ser fieles de la Congregación. Apenas dos de las nietas, Marta y Rossana, hermanas del asesinado asisten esporádicamente a los cultos de la Congregación, pero también visitan otras iglesias pentecostales como por ejemplo la “Deus é amor” y las “Assembleias de Deus”. Ellas van a los cultos esporádicamente, cuando perciben que están “precisando mudar”. El único nieto con el que Doña Maria se siente contenta es Ney, que se convirtió durante sus años en la cárcel donde cumplía

condena por delito no aclarado de robo de carro. Ney se convirtió en la cárcel con el trabajo evangelístico de las Asambleas de Dios. Por su buena conducta consiguió salir antes del tiempo previsto el año 2001. Él es el único de la tercera generación que se declara “crente” y permanece fiel. Está reintegrándose a la vida social en Rio Grande da Serra y aún no há decidido que iglesia será la suya. Él quiere ser miembro de las Asambleas, pues con ellos se convirtió estando en la cárcel, pero está enamorado de una chica que es fiel de la Congregação y ya le manifestó que no quiere cambiar de Iglesia. El dilema de sudentidad religiosa, para este joven de la tercera generación en la familia, incluye elementos sentimentales y no solo religiosos.

## Conclusión

Ser evangélico en América Latina hoy, diferentemente del protestantismo de la primera mitad del siglo XX, no significa conocer las fronteras que delimitan una pertenencia religiosa. El discurso de las iglesias no consigue construir identidades religiosas permanentes, facilitando la libertad de las personas para escoger, según sus preferencias o intereses del momento, la iglesia que mejor le convenga. Los compromisos religiosos en un campo cada vez más híbrido tienden a ser de corta duración, teniendo a las personas, y no más a las intituciones, como los principales animadores de la construcción de fronteras religiosas, temporales y frágiles. Fronteras siempre expuestas a los imprevistos de la vida de las personas.

## Notas

<sup>1</sup> Texto presentado en el III Congreso Europeo de Latinoamericanistas. Amsterdam, 3 al 6 de julio de 2002

<sup>2</sup> Discutimos ampliamente esa cuestión en el capítulo III de Barrera (2001)

<sup>3</sup> Willaime señala esa carácter ambiguo en el protestantismo, que jugaba en favor de su precariedad sociológica (1992)

<sup>4</sup> Esa es la cuestión central de nuestro trabajo *Tradição, transmissão e moção religiosa. Sociologia do protestantismo contemporâneo na América Latina* (2001)

<sup>5</sup> Vease sobre esto la Disertación de maestría de Jacqueline Zirolto (2002) sobre la comercialização de la música “gospel” por parte de la “Igreja Renascer em cristo”

<sup>6</sup> Música popular animada por tambores y guitarras.

## Bibliografía

BARRERA, Paulo.

2001. *Tradição, transmissão e emoção religiosa. Sociologia do protestantismo contemporâneo na América Latina*, São Paulo, Olho d'Água.

BOURDIEU, Pierre.

1979. *La Distinction. Critique social du jugement*. Paris, Minuit.

HERVIEU-LÉGER, Danièle.

1993. *La religion pour mémoire*, Paris, Cerf.

IBGE, Instituto Brasileiro de Geografia e Estadística, Censo, 2002, ISER, 1998. *Novo nascimento. Os evangélicos em casa, na igreja e na política*, Rio de Janeiro, Mauad.

NOGUEIRA, Lísias.

2001. “Católicos mas nem tanto”, Texto presentado en las XI Jornadas sobre alternativas religiosas en América Latina, “Crisis de lo religioso o religión en la crisis?“, Santiago, octubre de 2001.

PRANDI, Reginaldo.

1999. “Religião, biografia e conversão: escolhas religiosas e mudanças da religião”. Texto apresentado mas IX Jornadas sobre alternativas religiosas na América Latina, Rio de Janeiro.

WILLAIME, Jean-Paul.

1992. *La précarité protestante. Sociologie du protestantisme contemporaine.*  
Paris, Labor et Fides.

WEBER, Max.

1984. *Economía y Sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica.