

IGLESIAS PROTESTANTES Y DEMOCRATIZACIÓN EN AMÉRICA LATINA. BREVES REFLEXIONES

Fernando Arlettaz

En este breve texto, esbozo de un trabajo mayor en curso, nos proponemos presentar algunas reflexiones en torno de las relaciones entre el pluralismo religioso y el desarrollo de los procesos democráticos en América Latina. Dado que se trata de un trabajo en germen, este texto sólo tiene la intención de ordenar y exponer, más o menos sistemáticamente, algunas intuiciones respecto de la relación entre los dos términos señalados en el título. Nos referiremos aquí al *pluralismo* en tanto ampliación del espectro religioso latinoamericano por la incorporación de los nuevos actores que son las iglesias protestantes. En razón del carácter esquemático de este trabajo, dejamos de lado otros aspectos del proceso de pluralización religiosa, como pueden ser la diversificación al interior del campo católico o la aparición y desarrollo de otros grupos religiosos no cristianos o cristianos no protestantes.

1. EL PROTESTANTISMO EN AMÉRICA LATINA

Es un hecho aceptado que a lo largo de los siglos XIX y XX el espectro religioso latinoamericano ha tendido a pluralizarse. Junto con otros factores (la pluralización interna del mundo católico, la llegada de inmigrantes de religiones no cristianas, etc.), el hecho sin duda más relevante a este respecto ha sido la incorporación al juego religioso de las diferentes iglesias protestantes.

La presencia de estos grupos en América Latina se asocia a dos procesos paralelos: la llegada de inmigrantes protestantes desde fines del siglo XIX y hasta mediados del siglo XX, y la actividad desarrollada por misioneros protestantes a lo largo del siglo XX y comienzos del XXI. En sus trabajos clásicos, Christian Lalive d'Épinay (1970:45-56; 1981:86-88), sociólogo reconocido por sus estudios sobre la religión en América Latina, elaboró una tipología de las iglesias protestantes que todavía conserva vigencia en lo fundamental. Existirían cinco tipos de iglesias protestantes latinoamericanas: 1) la *ecclesia* de inmigrantes, que acoge a los grupos inmigrantes étnicamente definidos y que busca preservar la cultura del país de origen y mantener los vínculos con las *ecclesias* de origen. 2) Las iglesias de inmigrantes *inyectados*: aquellos que por no llegar en un grupo

suficientemente numeroso no pudieron reconstituir sus iglesias de origen y se integraron a iglesias conversionistas, se integraron a la *ecclesia* de tipo 1 más próxima a su tradición, o se separaron de toda práctica religiosa colectiva; entre estos dos últimos grupos actuaron con mayor fuerza entre 1900 y 1930 las denominaciones estadounidenses de tradición luterana y calvinista que conforman las iglesias de esta categoría. 3) El protestantismo tradicional, es decir, las grandes denominaciones de los Estados Unidos (presbiteriana, episcopal, metodista) que se implantaron mediante la actividad misionera. 4) El protestantismo de santificación, que responde al tipo sociológico de la *secta establecida*, de origen esencialmente misionero (sociedades bautistas, adventistas, alianza cristiana, etc.), aunque en algunos casos también originado en inmigrantes que intentaron llevar su creencia fuera del círculo de origen. 5) El protestantismo sectario (utilizando el concepto de *secta* en el sentido propio de la teoría sociológica), autodenominado evangélico, que constituye la amplia mayoría del protestantismo latinoamericano y dentro del cual hay que ubicar el movimiento Pentecostal.

En Argentina, Uruguay y el sur de Brasil, el protestantismo de origen inmigrante fue en algún momento mayoritario, aunque hoy está en retroceso en relación con el protestantismo de misión, en especial el Pentecostal. En el resto de América Latina, el predominio del protestantismo de misión ha tenido el carácter de constante histórica.

2. EL CAMINO HACIA LA MODERNIDAD

Una primera pregunta que cabe hacerse, y que está relacionada con los procesos de democratización pero que no se identifica completamente con éstos, es la del grado en que esta pluralización religiosa ha contribuido al desarrollo de la modernidad en América Latina. Es muy difícil, y sería necesario un espacio bastante mayor que el aquí disponible, dar un concepto acabado de lo que es la modernidad. Simplificando bastante, diremos que asociamos aquí el concepto de modernidad con el desarrollo de una economía de mercado, la industrialización y la urbanización. Estos procesos tienen como condición, y son potenciados por, una creciente racionalización de las formas de vida y el consiguiente desarrollo de la ciencia y la técnica. Finalmente, en el costado institucional, la modernidad se asocia a la aparición y consolidación de Estados nacionales capaces de monopolizar la fuerza y de mantener estructuras burocráticas por medio de las cuales se ejerce el poder.

El pluralismo religioso es una de las características de los Estados occidentales modernos. De hecho, la construcción de los Estados nacionales

en Europa debe mucho al intento de solucionar los conflictos religiosos derivados de la ruptura de la cristiandad. En este sentido, la pluralización religiosa en América Latina implica, en apariencia, un acercamiento al patrón europeo. Pero la apariencia no debe llevar a ver demasiadas similitudes. A nuestro criterio hay dos diferencias fundamentales entre la pluralización religiosa que se dio en Europa a comienzos de la modernidad y la que se dio a lo largo del siglo XX latinoamericano (además de la circunstancia obvia de los cinco siglos que separan la una de la otra). En primer lugar, el pluralismo religioso en Europa fue un fenómeno endógeno. En América Latina, en cambio, es el resultado de los procesos de inmigración y misión religiosa. En segundo lugar, no está claro que las fuerzas que desencadenaron la modernización europea, y que en la teoría sociológica clásica se asocian al desarrollo de las nuevas formas religiosas, estén presentes del mismo modo en los grupos religiosos latinoamericanos.

La primera diferencia no requiere demasiados comentarios. La Reforma protestante fue un proceso que se desarrolló en Europa, con actores europeos, y que llevó a la ruptura de la unidad cristiana europea. En América Latina, en cambio, la pluralización religiosa responde en buena medida a factores exógenos. Como vimos en el apartado anterior, el protestantismo llegó con los inmigrantes europeos, en un primer momento, o con los misioneros norteamericanos, un poco después. Desde luego no se trata de un proceso debido en su totalidad a factores externos, aunque sí en una proporción importante. Ha habido desarrollos religiosos propiamente latinoamericanos, como algunas formas de *revival* carismático en el seno de las nacientes iglesias protestantes. Por otra parte, aunque el germen de desarrollo sea externo, suele señalarse la existencia de factores endógenos que promovieron su expansión y desarrollo.

Donde se notan las diferencias más importantes entre los estudiosos del fenómeno es respecto del carácter modernizador del protestantismo en relación respecto de las estructuras sociales, económicas y políticas latinoamericanas. Son conocidas las tesis de Max Weber sobre el rol de la ética protestante en el desarrollo del capitalismo moderno. Sin embargo, no hay acuerdo acerca de si los elementos teológicos que promovieron el desarrollo del capitalismo occidental se encuentran efectivamente presentes en las iglesias protestantes latinoamericanas.

Desde una perspectiva histórica se recuerda el predominio de las ideas liberales entre las comunidades protestantes surgidas de la inmigración, lo que las habría convertido en un factor de modernización social y política a fines del siglo XIX y comienzos del XX (Bastian, 1997:101; Sosa, 2007). De cualquier modo, estos grupos han sido y son claramente minoritarios en el

espectro general de los grupos protestantes, de manera que para tener una perspectiva general conviene guiar la vista al campo del protestantismo de misión y, más especialmente, al movimiento Pentecostal.

Una primera interpretación podría llevar a situar el desarrollo del movimiento Pentecostal en la línea de una *protestantización* (en el sentido clásico) de América Latina. El desarrollo del movimiento Pentecostal vendría así de la mano de una creciente diferenciación funcional y racionalización de la vida que, como se sabe, caracterizan la modernidad política, económica y social. En esta corriente se ubica el sociólogo de la religión Peter Berger (2009:71) cuando, además de caracterizar al Pentecostalismo como *el más grande y más explosivo fenómeno* en la escena religiosa contemporánea, señala que reúne en sí los elementos de la ética ascética intramundana (trabajo duro, frugalidad, etc.) que en la sociología weberiana se asocian al desarrollo del *ethos* capitalista.

Sin embargo no es ésta una opinión unánime. El Pentecostalismo no es sólo mucho más exuberante que el protestantismo histórico europeo (paradigmáticamente, el calvinismo), algo que incluso Berger reconoce, sino que tiene una naturaleza diferente. El Pentecostalismo es, en primer lugar, una comunidad emocional. Hay una lógica (la lógica de la *emoción* y de la *alabanza*) que es diferente de la lógica del *hacer* del protestantismo clásico (Corten, 2005:177).

De hecho, la expansión del Pentecostalismo en los años 80 y 90 aportó, a nivel doctrinal, tres importantes ingredientes: la curación divina, la guerra espiritual y la teología de la prosperidad, además de un debilitamiento del rigorismo moral. La teología de la prosperidad, sin embargo, no es una reedición de la ética protestante y de su moral de trabajo. Se trata de una sintaxis extraña a la lógica del *hacer*: el verdadero creyente toma posesión de la felicidad y de la prosperidad garantizados por el sacrificio de Jesús (Corten, 2005:177-180).

Esto no quiere decir que no existan similitudes con otros grupos protestantes. De hecho, el registro utópico evangélico se traduce en una particular connivencia entre los valores neoliberales de la libre competencia y los principios integralistas del retorno a la familia como célula del cuerpo social (Colonomos, 1996:94). Además, los movimientos carismáticos en general pueden ubicarse dentro de la categoría, fuertemente individualista y autónoma (y en este sentido moderna), de la religiosidad *a la carta*.

Pero más allá de estos factores, el Pentecostalismo parece ser más una forma de repliegue defensivo individual que una fuente de fuerzas transformadoras modernas. De hecho, el secreto de su éxito estriba en buena medida en la afinidad electiva entre el imaginario pentecostal y la

religiosidad de las masas rurales y suburbanas marginadas y en situación de precariedad (Bastian, 1997:98). Y esto sin contar además que el contexto en el que surge y se desarrolla el Pentecostalismo es el de una cultura del consumo de por sí hostil a la cultura ascética del trabajo (Parker, 2005:41).

3. PROTESTANTISMO Y DEMOCRATIZACIÓN

Una segunda pregunta tiene que ver con el rol de las iglesias protestantes en relación con el fortalecimiento de los procesos democráticos en la región. Ya se señaló el rol histórico desempeñado por las minorías protestantes originadas en la inmigración. Una explicación clásica podría haber llevado a predecir que la ampliación del campo protestante gracias al protestantismo de misión sería el primer paso hacia una mayor privatización e individualización de las creencias, que llevaría a su vez a una mayor separación entre lo religioso y lo político (que es como se sabe una de las características de las democracias modernas).

Sin embargo, no fue esto lo que sucedió. El movimiento Pentecostal se mimetizó con las estructuras tradicionales de autoridad y reprodujo de alguna manera el modelo patriarcal y patrimonial de la *hacienda*. El pastor protestante aparece así como el patrón de una clientela religiosa y el Pentecostalismo se convierte en un mecanismo clientelar de captación de votos (Bastian, 1997:101). Además, las iglesias evangélicas se han constituido en importantes grupos de presión.

Esta irrupción política de lo religioso sectario se explica, al menos parcialmente, por una afinidad electiva entre el Pentecostalismo y la cultura política latinoamericana. El neocomunitarismo pentecostalista nace en el seno de sociedades que son favorables a las relaciones de patronazgo y clintelismo. Los estilos de autoridad y los mecanismos de dominación están marcados por la recurrencia del autoritarismo, que hunde sus raíces en la herencia colonial y unas estructuras rurales durante mucho tiempo inmóviles. El caudillismo hacia arriba y el caciquismo hacia abajo son las dos modalidades de los mecanismos de dominación en el seno de las sociedades latinoamericanas. Es la escasez de los bienes vitales y la mediación necesaria para tener acceso a ellos lo que funda y mantiene la emoción neocomunitaria y el mecanismo neocorporativista de dominación política y religiosa de los pastores-patronos. La cultura política tradicional latinoamericana y el neocomunitarismo pentecostal llevan en sí una incompatibilidad con el primer enunciado político occidental: el contrato (Bastian, 1997:105-106; 2001:141; Corten, 2005:177).

Sin embargo, a pesar de este rol de reforzamiento de las estructuras tradicionales de poder, el Pentecostalismo puede jugar un papel parcialmente positivo en la medida en que su presencia ha servido para desestabilizar tanto el corporativismo de la acción estatal como el corporativismo de la Iglesia Católica (Bastian, 2001:141). En tanto que afirmación religiosa autónoma en relación con los grandes aparatos de regulación de las creencias que son el Estado y la Iglesia Católica, el Pentecostalismo ha contribuido a la pluralización de lo religioso (Hamui, 2005:39). Se habría producido así un relativo fortalecimiento de la sociedad civil a través de la ruptura del monopolio de los actores tradicionales en la producción de imaginarios sociales.

La llegada de los grupos pentecostales ha producido un nuevo modelo de configuración del campo religioso. El Pentecostalismo ha puesto efectivamente en cuestión, por primera vez, la hegemonía cultural católica desde una perspectiva de masas. En lugar del modelo hegemónico católico, el pentecostalismo propone en su accionar externo un modelo pluralista competitivo (Freston, 2010:19), aunque hacia el interior reproduzca formas clientelares de poder. La formación de partidos evangélicos responde a esta misma lógica, intentando desplazar a la Iglesia Católica de su relación privilegiada con el Estado, y movilizandando las bases de la misma manera que la Iglesia Católica lo hace con las suyas (Bastian, 1997:109).

Incluso podría pensarse, en un sentido que recuerda a Tocqueville, que un mayor compromiso de los individuos con su iglesia es una forma de compromiso que fortalece la sociedad civil. Por otra parte, aunque reactiva formas tradicionales y no democráticas de poder (el ya nombrado modelo de pastor-patrón autoritario) y aunque parece muy ligado a los rasgos culturales tradicionales, el Pentecostalismo en América Latina puede también constituir un modo de progresismo político, al incluir elementos de protesta contra la modernidad.

En definitiva, quizás el destino de América Latina sea el de una mayor democratización, pero por un camino diferente al de las democracias occidentales. Tal vez la vía sea la de una democracia de pluralismo corporativo (Bastian, 1995:37-38) o la de una democracia en la que las iglesias traducen imaginarios políticos, en lugar de traducir las expectativas de la esfera privada en la esfera pública, como sucede con la sociedad civil en las democracias occidentales (Corten, 2005:182-183).

4. BREVES CONCLUSIONES

A modo de conclusión provisoria puede sugerirse lo siguiente:

1. La pluralización del espectro religioso en América Latina implica una pluralización de las voces de la sociedad civil. Esta transformación es a primera vista positiva desde el punto de vista de la construcción democrática en la medida en que contribuye a la desmonopolización del discurso público.

2. Sin embargo, el recurso a prácticas clientelares por parte de muchos (desde luego, no todos) de los nuevos actores pone en guardia contra la visión ingenua que podría sugerir que la pluralización produce un fortalecimiento automático de la sociedad civil en el sentido de la creación de una sociedad civil plural y transparente semejante a las de las sociedades desarrolladas.

3. Ante esta situación, dos estrategias son posibles. La primera es insistir en que los procesos de modernización y democratización de las sociedades se comportan de modo universalmente uniforme, y buscar consiguientemente la manera de transplantar los modelos de las sociedades civiles de los países centrales en América Latina. La segunda es asumir que el camino anterior no es posible (tal vez ni siquiera deseable) y que la democratización de América Latina requiere pensar vías acordes con las características de las sociedades latinoamericanas.

5. REFERENCIAS

Bastian, Jean-Pierre (2001): *Pluralisation religieuse, pouvoir politique et société en Amérique Latine*, en *Pouvoirs*, número 98, pp. 135-146.

Bastian, Jean-Pierre (1997): *Minorités religieuses et confessionnalisation de la politique en Amérique Latine*, en *Archives des sciences sociales des religions*, número 97, pp. 97-114.

Bastian, Jean-Pierre (1995): *Églises et démocratie en Amérique Latine: une relation équivoque*, en *Autres Temps*, número 45, pp. 30-38.

Berger, Peter (2009): *Faith and Development*, en *Global Society*, número 46, pp. 69-75.

Colonomos, Ariel (1996): *Utopies de la communautarisation transnationale: les évangélistes en Amérique Latine*, en *Quaderni*, número 28, pp. 83-96.

Corten, André (2005): *Société civile en question: pentecôtisme et démocratie*, en *Tiers-Monde*, número 46-181, pp. 167-183.

Freston, Paul (2010): *As duas transições futuras: católicos, protestantes e sociedade na América Latina*, en *Ciencias Sociales y Religión*, número 12, pp. 13-30.

Hamui Sutton, Alicia (2005): *Respuestas religiosas latinoamericanas a los ajustes socio-culturales de la globalización*, en *Confines*, número 1/2, pp. 35-43.

Lalive d'Épinay, Christian (1981): *Dépendance sociale et religion. Pasteurs et protestantismes latino-américains*, en *Archives de sciences sociales des religions*, número 52-1, pp. 85-97.

Lalive d'Épinay, Christian (1970): *Les Protestantismes latino-américains. Un modèle typologique*, en *Archives de sciences sociales des religions*, número 30, pp. 33-57.

Parker Gumucio, Cristián (2005): *¿América Latina ya no es católica? Pluralismo cultural y religioso creciente*, en *América Latina Hoy*, número 41, pp. 35-56.

Sosa Siliézar, Carlos Raúl (2007): *Aporte misionológicos del protestantismo liberal en América Latina*, en *Teología y cultura*, número 8, pp. 47-59.