

¿Fundamentalismo entre los Pentecostales?

HEINRICH SCHÄFER*

«¡Los pentecostales son unos fundamentalistas!» Este juicio es frecuente en la opinión pública. Muchos autores en los campos de la teología y de las ciencias sociales tienden también a diagnosticar «fundamentalismo» como una actitud generalizada en el pentecostalismo. Otros, de lo contrario, han comenzado a elogiar el movimiento pentecostal en general como la nueva alternativa religiosa en América Latina y encuentran el juicio de «fundamentalismo» nada más que un prejuicio ideológico de los tiempos pasados. Nos parece claro que no se puede juzgar a todos los pentecostales como fundamentalistas. Pero al mismo tiempo parece evidente que hay fundamentalismo *entre* los pentecostales.

* Henrich Schäfer es profesor en la UBL.

Como siempre, una buena respuesta depende de las definiciones que uno establezca de antemano, en este caso de «fundamentalismo» y de «pentecostales». En el presente artículo, queremos proponer una definición «fundamentalismo» que parte de la noción del poder. Además queremos introducir algunas distinciones al concepto de «pentecostalismo» que nos permiten indagar mejor sobre la pregunta si, y donde, hay fundamentalismo entre los pentecostales.

Nos basamos en un estudio de campo, hecho por este autor en Guatemala y Nicaragua en los años de 1985 y 1986, así como en observaciones de modo más general en toda América Latina durante los últimos años. De este modo el artículo contiene reflexiones ya publicadas y material nuevo. De los estudios anteriores se derivan algunas leyes de transformación socio-religiosa que pueden ayudar a comprender mejor las observaciones más recientes. Comenzamos con una definición del término de «fundamentalismo».¹ Luego examinamos de cerca a diferentes corrientes dentro del pentecostalismo, en su acepción más amplia. Finalmente, trataremos de interpretar un fenómeno importante de más reciente aparición: el discurso de la prosperidad en la clase media.

1. FUNDAMENTALISMO Y PODER ABSOLUTO

En la gestación de los movimientos fundamentalistas se trata, en primer lugar, de que los actores religiosos logren establecer una nueva relación con la realidad en que viven. Las personas experimentan algún tipo de crisis y ésta genera una necesidad de

1 Para informarse más a fondo sobre el desarrollo de este concepto, favor consultar Heinrich Schäfer: «Fundamentalism: Power and the Absolute», in: *Exchange*, Vol. 23, 1994, pp. 1-24.

una solución específica y, hablando de la religión, una necesidad específica de salvación. Esta necesidad tiene una relación íntima con las condiciones sociales de la vida, o sea: salvación eterna tiene un fuerte ingrediente de relevancia «temporal» como ya lo constata Max Weber y como siempre lo han sabido los buenos profesionales de la religión. En cuanto a todo esto el fundamentalismo es igual a la mayoría de las otras corrientes religiosas.

Se diferencia, según nuestra opinión, por dos operaciones adicionales. La primera cambia la percepción del otro y constituye, para los y las creyentes, su respectiva posición religiosa en la única posición que tiene la verdad *absoluta*. La otra operación es social y pretende imponer el poder de la propia posición religiosa sobre otras corrientes religiosas y la sociedad como tal.

El proceso cognitivo en el fundamentalismo transforma lo relativo en absoluto. Así genera inmediatez entre la experiencia humana y lo divino. Déjenos ejemplificar este proceso en el fundamentalismo clásico de los Estados Unidos del siglo XIX. Éste establece la inmediatez a través del concepto de razón. La llamada Teología de Princeton construía su doctrina del conocimiento, que es el eje y el punto de apoyo del fundamentalismo clásico, sobre la base del racionalismo empírico de Francis Bacon; ella por tanto postulaba una aprehensión sin obstáculos de la razón sobre la Escritura, entendida «literalmente», y concebía ésta última como un compendio de datos (empírico-) científicos acerca de Dios. Una concepción supranaturalista de lo divino objetivaba entonces las afirmaciones sobre Dios, el cielo, etc. (tomadas en el sentido de un realismo conceptual) en objetos y datos «sobrenaturales». De esa manera, la razón empírica (supuestamente libre de «precomprensiones» -Heidegger/Gadamer) pretendía mirar directamente al cielo y conocer objetivamente lo absoluto y verdadero, lejos de toda duda.

Ahora, si bien este fundamentalismo, el de los EE.UU. a finales del último siglo, generalmente es entendido como *el* fundamentalismo como tal, queremos introducir aquí algunas distinciones. Este fundamentalismo pivotea alrededor de una teoría racionalista sobre el modo de leer la Biblia. O sea, lo importante no es la Biblia, sino la teoría racionalista, Baconiana de leerla. Otros fundamentalismos cristianos se remiten también a la Biblia. No obstante es cierto que para este tipo de fundamentalismo la Biblia tiene un rol específico ya que es su objeto inmediato sin el cual su racionalismo no podría llegar a funcionar. En este sentido se podría siempre hablar de un fundamentalismo biblicista; en un sentido más estricto, propondría hablar de un fundamentalismo racionalista. Este se distingue de otros fundamentalismos que usan otros medios para absolutizar lo propio, ya sea por mediación de la razón, de la vivencia piadosa, de la infalibilidad *ex officio*, de la presencia del Espíritu Santo u otras instancias.

La operación misma de absolutizar lo propio, puede dividirse en tres pasos: primero el actor, a partir de sus intereses y necesidades, sale de su situación y entra en relación con una representación de lo divino; o sea, las personas leen la Biblia o el Corán, buscan una vivencia extática o alguna otra experiencia entendida como revelatoria. Esta representación de lo divino, de este modo, forma parte de su «mundo» emocional y racional. Es entonces que el actor entabla una relación inmediata con el objeto religioso (lo divino). La distancia entre el objeto y el sujeto (actor), que «experimenta» o «conoce», queda abolida: en la interpretación del texto sagrado, se proclama una supuesta inmediatez de la razón en vez de una conciencia hermenéutica; en el rito se practica la fusión extática en vez de la adoración. En un tercer momento el actor adjudica una nueva cualidad al objeto de su accionar religioso: la de lo absoluto. De esa forma el fundamentalismo rompe la diferencia categorial entre lo divino y lo humano, entre la fe y la visión inmediata, entre la confianza y la gnosis. El transforma lo propio (al fin y al cabo, las necesidades

y los intereses) de los actores en algo absoluto con validez universal: esto, primero, por acercarse al texto o a la experiencia sagrados a partir de precomprensiones (desapercibidas en la mayoría de los veces por los mismos actores) y determinadas por la propia posición (personal, social, política etc.) transformando así el texto o la experiencia en un espejo (si bien opaco) de los intereses propios; y, segundo, adjudicarle una validez absoluta y universal a esta experiencia cognitiva o emocional necesariamente particular. El fundamentalismo religioso (ya sea de corte protestante o católico) usa la alteridad sagrada (o sea Dios) como medio para reapropiarse de lo propio de manera nueva, o sea, como algo sagrado: el fundamentalismo sacraliza las propias opiniones, gustos e intereses, tanto los religiosos como los sociales.

Por tanto, lo otro y lo ajeno para el fundamentalismo nunca pueden ser sagrados; frente a lo propio, lo ajeno es siempre algo ilegítimo e impío. De ahí la estricta demarcación entre lo interno y lo externo en los círculos fundamentalistas. El propio interés por mantener o ampliar su propio radio de acción simplemente se *refleja* en sistemas religiosos fundamentalistas. La religión fundamentalista expresa los intereses sociales de sus adeptos, pero no los transforma. No existe una labor teológica que produzca una nueva cualidad de intereses, tal como sería el interés por la supervivencia del *otro* (en cuanto tal) o en una renuncia consciente al poder propio. La expresión religiosa de lo propio es más bien para las diferentes formas de fundamentalismo la única interpretación válida del mundo y por eso también la base para la única manera legítima de encontrarse en y con el mundo: ejercer poder sobre éste y asimilar sin miramientos lo ajeno a lo propio.

En sentido sociológico el fundamentalismo como concepto designa la transformación de una experiencia de crisis en otra de adquisición de poder. El fundamentalismo como modo operativo del conocimiento reconquista al nivel de los sistemas simbólico-religiosos la capacidad (el «poder») de actuar sobre el mundo, que

El fundamentalismo religioso transforma pues la experiencia de crisis social y personal en una experiencia religiosa de poder, en una nueva visión del mundo y en una nueva posibilidad de superación práctica de la crisis, dado el caso, inclusive a través de la búsqueda del poder social.

se encuentra amenazada en los campos social, económico, político y personal. Las relaciones sociales adquieren nuevos significados y los actores sociales entran en relaciones recíprocas diferentes. Por medio de la nueva interpretación religiosa de la condición social o personal se hacen accesibles a los creyentes nuevas perspectivas de acción frente a la crisis, nuevos medios para su superación e incluso una legitimación de medios antaño rechazados. De esta manera, en el caso del fundamentalismo religioso (como también en el caso de cualquier

otra religión) se trata de una técnica para la (re-) conquista simbólica y práctica de un campo de acción en el mundo. El elemento crucial propio del fundamentalismo es simplemente que en su reconquista religiosa de un campo de acción, los fundamentalistas, como se decía anteriormente, reclaman para sí una identificación con lo absoluto. Esta pretensión y la consecuente convicción les concede a ellos y a sus sistemas religiosos la capacidad de impactar decisivamente en situaciones de crisis especialmente profundas o en situaciones de contraste agudo entre una leve crisis y exigencias y metas desmedidas. Pero al mismo tiempo les confiere la tendencia a soluciones totalitarias a las crisis sociales.

El fundamentalismo religioso transforma pues la experiencia de crisis social y personal en una experiencia religiosa de poder, en una nueva visión del mundo y en una nueva posibilidad de superación práctica de la crisis, dado el caso, inclusive a través de la búsqueda del poder social. Y todo esto lo confiere sin que se interponga ninguna duda en cuanto a la legitimidad de los propios intereses y confiriendo el permiso (en casos hasta el deber) de erradicar intereses sociales y religiosos contrarios. De esa manera

bien podría designarse como medio para la reconquista simbólica del mundo en cuanto campo de acción absolutamente propio. Esto puede darse de diferentes maneras según el contenido de la mediación o según la situación social de los adeptos de las diferentes formas de fundamentalismo. Se sobreentiende que a base de esta definición se pueden detectar corrientes fundamentalistas en muchas religiones.

En el protestantismo centroamericano las estrategias fundamentalistas se han servido principalmente de la mediación de las tradiciones *evangelical*,² la pentecostal y la neopentecostal. Pero esto no quiere decir que cada una de estas corrientes religiosas sean fundamentalistas de por sí. Más bien hay que tener claro que el concepto de «fundamentalismo» que nosotros proponemos aquí describe una cierta manera de manejar las relaciones sociales. Esta manera puede darse, o no, en un determinado movimiento religioso, o una fracción de él, y en un determinado tiempo. Pero nunca es *idéntica* con «x» movimiento.

Por tanto, en este aporte no trataremos de identificar tal y tal grupo y tildarlo como «fundamentalista». Más bien trataremos de describir formas de praxis fundamentalistas y distinguirlas de formas de praxis no-fundamentalistas. Se trata, entonces, de describir y clasificar formas de praxis y no actores sociales en sí. Y esto puede tener la consecuencia de que la praxis de «x» movimiento religioso, que a primera vista parecía presentar visas de fundamentalismo, no se puede calificar así; y que algún otro movimiento (que se presenta «liberal» en muchos sentidos) resulte fundamentalista, según nuestra definición. Y también conlleva que la praxis de «x» movimiento pueda cambiar con el tiempo.

2 Con el término de «evangelical» nos referimos a iglesias que, como bautistas, nazarenos, la Alianza Cristiana y Misionera etc., comúnmente no se asocian al protestantismo histórico ni al movimiento pentecostal. En el inglés y en el portugués brasileño se llaman «evangelical» con este sentido específico.

Esperamos obtener, finalmente, no clasificaciones sustanciales de movimientos religiosos, sino líneas de orientación para distinguir entre formas de praxis fundamentalistas y no-fundamentalistas dentro del campo pentecostal y neo-pentecostal

2. LA GUERRA ESPIRITUAL

Para la concepción fundamentalista de la experiencia espiritual (compartida por gran parte del movimiento neopentecostal en América Latina) vale el mismo principio empiricista que para el fundamentalismo clásico: experiencias religiosas tales como por ejemplo hablar en lenguas (*glosolalia*), danzar en el Espíritu, profetizar, hacer curaciones milagrosas, entre otras, se conciben como presencia inmediata del Espíritu Santo. Se concibe como acción «sobrenatural» de Dios, que a partir de lo «sobrenatural» irrumpe desbordando los límites de lo natural, tanto del sentimiento como de la razón, identificándose con los y las creyentes y dándoles participación en lo absoluto: por medio de la experiencia ellos «poseen» el Espíritu Santo. La idea es (según la tradición del movimiento de santidad Keswick) ser «lleno» del Espíritu y de su poder, más bien que ser purificado a través del Espíritu — como mantiene la tradición wesleyana.

«El que cree es salvo. Mas en algún culto (...) tendría que estar recibiendo la investidura del poder. (...) Un 80 por ciento (de la comunidad, HS) tiene al Espíritu Santo.» (Entrevista 92, Pastor) Un dentista neopentecostal de Guatemala relata: «Brotan nuevas lenguas, no es un emocionalismo, permanecen, me edifican, me hacen sentir que realmente yo soy un ente sobrenatural con Dios; creado a Su imagen y Su semejanza.» (Entrevista 58/87, dentista).

El empirismo subyacente —que funciona según las categorías de las ciencias naturales del siglo XVIII— no puede imaginarse la acción de Dios de otra manera que no sea extra- o sobrenatural,

ya que usa una concepción reducida de «natura» como referencia del actuar de Dios, y una concepción mecanicista del actuar de Dios frente a la «natura». Sus adeptos deducen por tanto a partir de la experiencia religiosa el conocimiento de un mundo «sobrenatural», o sea de una «realidad» en la que (y este es un nuevo paso) los conflictos del mundo «natural» son representados como conflictos «sobrenaturales».

Además: de la «realidad» de Dios se deduce, simplemente por lógica, la «realidad» de Satanás. Esto lleva a suponer un conflicto de fondo entre Dios y su adversario Satanás (que en su relación con los hombres es igualmente poderoso), así como entre sus respectivos poderes. Se construye una concepción maniqueísta del universo (si bien esto muchas veces se niegue explícitamente) que corresponde a una división maniqueísta entre los buenos y los malos de la película terrenal.³ Los y las creyentes participan en esta lucha a través de su identificación completa con el Espíritu: «Hermanos», dice un predicador, «estamos ante la realidad de los ministros del diablo con poderes extraordinarios y sobrenaturales. (...) ¡Y somos ministros de Dios, del Todopoderoso! ¡imagínes! Ahora, lo que yo creo, hermano, es que estamos a punto de un enfrentamiento a nivel mundial de los poderes satánicos, sus ministros, y los poderes genuinos de los ministros de Dios.» (Sermón 97, «Apóstob»)

En el plano «sobrenatural» se escinde el mundo entre el bien y el mal; ambos están en pugna. Y luego se identifican los actores «sobrenaturales» con otros «naturales». Lo otro, lo ajeno, resulta

3 Para un lector o una lectora ingenuo de la Biblia, la posición maniqueísta del fundamentalismo moderno podría parecer mucho como el apocalípticismo de Pablo, expresado p.e. en Rom. 8. Pero ¡lejos esté de nosotros creelo! Ya que en Pablo precisamente no hay identificación clara y definitiva de las fuerzas del Espíritu y de la *sarx* (carne) y mucho menos una identificación definitiva de actores eclesiales con una de estas fuerzas.

ser el adversario, mientras que lo propio se transforma en lo absolutamente bueno. Identificarse con el lado bueno de lo absoluto, poder cerciorarse de ello y sentirse revestidos de su poder, adquiere para los miembros un significado central: «Qué hubiera sido de Moisés y Aarón si ellos no llevan poderes, si sólo hubieran llevado palabra! En realidad, hermano, los poderes de Moisés y Aarón superaron a los poderes de los magos.» (Sermón 97) De ello se deduce: «No puedes ir a todas partes con autoridad a menos que la persona de Cristo sea una experiencia interior, las Escrituras te estén abiertas, tu entendimiento esté abierto y el poder esté sobre tu vida. (...) ¡Vayan al enfrentar a Satanás, vayan al enfrentar a los demonios, vayan al enfrentar a todas dificultades habidas y por haber! ¡Tomen poder!» (Sermón 106, «Apóstol») Este tipo de identificación fundamentalista llega a un extremo en los mensajes de los predicadores de la prosperidad en la tradición de Kenneth Copeland, quien afirma para sus feligreses «tu no tienes a Dios, tu eres Dios»,⁴ una afirmación de continuidad ontológica entre el ser humano (creyente) y Dios que con seguridad se basa más en las doctrinas del espiritualista Phineas Quimby que en la teología del apóstol Pablo.

Los conflictos sociales, representados en el plano «sobrenatural» como un antagonismo cosmológico fundamental, se proyectan (ahora comprendidos de esta nueva manera) a su vez sobre el plano social. «Guatemala tiene en sí misma su pueblo escogido. Satanás también tiene pueblo aquí, a Egipto. Esto es Israel y Egipto dentro de Gua-

*En el plano «sobrenatural»
se escinde el mundo entre el
bien y el mal; ambos están
en pugna. Y luego se
identifican los actores
«sobrenaturales» con otros
«naturales». Lo otro, lo
ajeno, resulta ser el
adversario, mientras que lo
propio se transforma en lo
absolutamente bueno.*

4 Cf. Lovett, Leonard: «Positive Confession Theology» in Stanley M. Burgess/Gary B. McGee (edd.): *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, Grand Rapids, MI: Zondervan, 1989, p. 719.

temala.» (Entrevista 118, mujer de negocios) La ganancia para la posición neo-pentecostal es que ahora la posición propia de los actores aparece como legitimada y autorizada por Dios. El poder recibido por el Espíritu se traduce en fuerza para luchar en medio de los conflictos presentes y se concibe como poder para imponer sus propios conceptos político-sociales sobre la sociedad: «¡Oh Señor del cielo y de la tierra, danos poder en la tierra! Porque el poder en el cielo no va a ser admirable tanto como aquí, amen!» (Sermón 109, «Apóstob»)

El antagonismo cosmológico introduce una estructura fundamental que contrapone lo bueno, lo propio, lo interno (individual y colectivo) a lo malo, ajeno y externo. Los cristianos y las cristianas neopentecostales representan, con sus intereses sociales (!), el espacio de lo interno. La cualificación de fuerzas sociales concretas, por tanto, sólo puede darse de manera deductiva y bajo un único criterio: demoníaco es todo aquello que se opone a los y las que tienen el Espíritu en el campo de sus relaciones externas y que debilita a sus personas. Por tanto los demonios están activos en todos los campos de la vida privada y pública. Pero siempre son algo externo: el mal está objetivizado en la figura del demonio, no es algo que el cristiano o la cristiana haga por el hecho de que sigue siendo «justo y pecador».⁵ El concepto del demonio, según las enseñanzas de la «guerra espiritual», garantiza que lo malo pueda localizarse siempre como algo fuera del ámbito cristiano y que este ámbito (de los que poseen el Espíritu Santo) como tal se concibe como un campo completamente santo. Esta construcción tiene varias consecuencias más. Previene a que las y los actores cristianos tendrán que responsabilizarse por sus actos, ya que los actos malos se pueden objetivizar en la acción de poderes ajenos. Además, de esta manera, los problemas que se den en las vidas

5 ...como lo dijera Lutero y como, según el arte exegético, corresponde muy bien al concepto paulino del asunto.

cristianas y los actos éticamente malos se pueden tratar directamente como problemas «espirituales» por los ministros según una única y fácil manera: el exorcismo. El exorcismo garantiza (si bien puede tener a veces algunos efectos positivos al nivel subjetivo en los y las creyentes —o quizás mejor: clientes) que se mantenga el concepto maniqueista del mundo y que se fortalezca cada vez más la dominación autoritaria de los «ministros» sobre los miembros. El hecho que éste (y no tanto la solución de los problemas reales) es el efecto primario para la praxis fundamentalista-neopentecostal resalta claramente cuando uno mira la teoría de las «raíces heredadas» del mal en este contexto. Se dice que una persona con problemas que no se resuelven por el exorcismo «x», tiene «raíces» del mal «heredadas» de sus antepasados. Éstas, a su vez, sólo pueden arrancarse por otros exorcismos etc... resultando en una praxis «pastoral» que apunta a mantener un sistema religioso con estricta separación de adentro y afuera, nosotros y ellos, bien y mal.

Dentro de un esquema fundamentalista, el exorcizar demonios sirve (junto a la concepción autoritaria de la dirigencia eclesíástica del Movimiento de Discipulado) para administrar autoritariamente el acceso a lo absoluto. La aspiración al poder social de los y las integrantes de este movimiento se refuerza a través de una escatología restaurativa o posmilenarista, que no conoce ruptura alguna entre la historia y el milenio, y que adjudica a la iglesia el poderío durante ese milenio.

Este fundamentalismo apela a la condición social de personas de clase media alta y de la clase alta, sobre todo de los sectores modernizantes. Desde mediados de los años setenta, estas clases se sienten amenazadas en sus posibilidades de ascenso social por múltiples y violentos conflictos así como por una recesión económica fuerte. Los adversarios sociales de estos círculos que propugnan la industrialización neoliberal, son por una parte la vieja oligarquía terrateniente, que en muchas partes controlaba el

ejército, si bien no el Estado, y por otra parte el movimiento popular en la forma de sindicatos, asociaciones campesinas, movimientos indígenas y guerrillas. La decadencia económica y los conflictos han provocado en esta clase hondas heridas psíquicas y han gestado perturbaciones, que se sanan y resuelven por medio de la espiritualidad neopentecostal en el marco del anteriormente esbozado sistema de creencias. La absolutización de lo propio en el marco de una «guerra sobrenatural» o «guerra espiritual» a la vez del simultáneo apoderamiento, conduce los problemas sociales hacia su solución en el campo simbólico-religioso y crea las condiciones subjetivas para una praxis social ofensiva, por cierto fundamentalista en el sentido estricto de la palabra. En cuanto que este fundamentalismo involucra y distorsiona el discurso teológico sobre el Espíritu Santo, podríamos hablar más específicamente de un fundamentalismo pneumatológico.

3. EL RAPTO DE LA IGLESIA

Una imagen completamente distinta ofrecen las iglesias pentecostales tradicionales, que laboran casi exclusivamente entre las clases bajas. Aquí sin embargo es muy importante distinguir entre el tipo de la «agrupación establecida» (generalmente grandes iglesias misioneras de los Estados Unidos, como por ejemplo las Asambleas de Dios -*Assemblies of God*) y la simple «agrupación» (comunidades autóctonas independientes de escaso tamaño).⁶ La situación de los y las creyentes en ambos tipos es casi igualmente desesperante. La depresión económica y los conflictos militares golpean directamente a la población pobre en forma de desempleo, enfermedad y mortalidad infantil, creciente escasez hasta el grado

⁶ Utilizo el concepto de «agrupación» como sinónimo del término sociológico «secta», para evitar toda polémica. El concepto simplemente enuncia la forma institucional de la iglesia.

de la miseria, violencia militar, tortura y prácticamente una exclusión total de la participación política.

«Hace quince, veinte años no hemos visto la matanza y la pobreza y todo. (...) En el mundo entero está empeorando todo.» (Entrevista 29, mujer indígena). La condición de vida aquí se caracteriza por una absoluta desesperanza de cara al mundo y a la propia estancia en él, así como por una incapacidad total de articularse para protestar y cambiarlo.

Muchas de las grandes iglesias misioneras pentecostales ofrecen aquí orientarse hacia el rapto inminente de la Iglesia, que la sacará del mundo. Estos cristianos transmutan su experiencia, de que la alteridad (el pecaminoso «mundo») les niega a ellos todo derecho de existir, en la esperanza de que la alteridad (el «mundo») será pronto negada por lo propio: el rapto de la Iglesia hacia el cielo y la aniquilación del mundo. Con ello la experiencia fundamental de que el mundo es completamente malo y de que niega la posibilidad de vivir se convierte en sí misma en condición de la esperanza salvífica: «La misma Biblia lo dice de que cuando el fin del mundo se acerca, todo esto acontecerá. Tiene que haber guerra, tiene que haber violencia, tiene que haber muchas cosas. Y muchos van a sufrir de hambre, porque no hay para donde. Entonces Cristo dijo: 'Cuando veis estas cosas ya es porque el reino del Señor está cerca.' (Mk 13, 29).» (Entrevista 12, trabajador informal indígena) Más drástico aún: «¿Qué haríamos nosotros, esperando la venida de Cristo y de repente ya no hay guerra y viene abundancia de comida? ¡Entonces seríamos mentirosos y haríamos mentiroso a Dios!» (Entrevista 41, celador)

Con esto, ante todo, se toma en serio la desesperación frente a las condiciones de vida. Y se posibilita a quienes son afectados a soportar con dignidad una situación que se experimenta como inexorable. Cuando, a partir de la experiencia de desesperación completa, se deduce aquí lo absoluto como promesa, esto todavía

no da lugar para diagnosticar fundamentalismo. Esta cautela se confirma en cuanto que la mayoría de los miembros de estas iglesias no consideran aún consumada su unión con lo absoluto: más bien se encuentran en una expectativa escatológica premilenarista,⁷ lo que quiere decir que esperan ardientemente la Segunda Venida de Cristo. De esta manera, bien pueden perder su salvación, si no obran con temor y temblor para salvarse (según lo plantea el Arminianismo que ellos sostienen).⁸ Además no existe la pretensión de ejercer el poder sobre la sociedad u otros movimientos religiosos, sino más bien el afán de separarse de todo lo que se considera «mundo». Y todo esto implica que solamente con un pequeño cambio de la situación social, se pueden también transformar los elementos de esta doctrina escatológica de salvación y se abre hacia lo otro, hacia «el mundo». Cuando se vislumbran posibilidades de actuar a favor de la sobrevivencia o de mejorar las condiciones de vida, la separación estricta del mundo mengua y el rapto de la Iglesia ya no se espera tan inmediatamente. De este modo, la teología se acomoda a las posibilidades de actuar, abriendo levemente una perspectiva hacia el futuro en la tierra. Así este sistema teológico no está de por sí herméticamente cerrado frente a lo ajeno. Pero las perspectivas históricas de acción siempre quedan limitadas y, por tanto, relativas y sin la pretensión de poder absoluto.

*Estos cristianos
transmutan su
experiencia, de que la
alteridad (el pecaminoso
«mundo») les niega a ellos
todo derecho de existir, en
la esperanza de que la
alteridad (el «mundo»)
será pronto negada por lo
propio: el rapto de la
Iglesia hacia el cielo y la
aniquilación del mundo.*

7 Es importante y necesario distinguir la ardiente fe premilenarista del frío dispensacionalismo sistemático. Ver Heinrich Schäfer: *Protestantismo y crisis social en América Central*. Costa Rica: DEI, 1992, pp. 29 sigs, sobre todo 32 y 39.

8 Tan sólo sea aquí anotado que dicho Arminianismo no ejerce del todo la función de una “ley que mata”, sino la de un “evangelio” que confiere dignidad.

No obstante, una identificación fundamentalista de lo propio con lo absoluto puede ciertamente darse. Esto se da, por ejemplo, cuando se abren perspectivas de transformación del mundo, de cambiar la situación desesperante. Sin embargo no se aprovechan, porque la expectativa del rapto inminente en conexión con la negación generalizada del mundo se mantiene firme aún entonces; es decir, cuando la praxis religiosa premilenarista se petrifica como praxis religiosa y pierde su relación con la demanda de salvación de los sectores marginados, más bien respondiendo a los intereses de la institución religiosa como tal y de sectores sociales ligados a esta institución y su papel social o político como tal. Tal proceso se dio durante los años 80 en Nicaragua, bajo presión de la dirigencia de las Asambleas de Dios.

Para este desarrollo hacia una postura fundamentalista juega un papel central el hecho de que las teologías pentecostales oficiales a menudo ya han dejado tras de sí desde hace tiempo la fuerte efervescencia y la carencia de sistematización bíblica que caracteriza al premilenarismo de las clases bajas, y han comprimido la expectativa anhelante en el rígido esquematismo del modelo epocal dispensacionalista de Darby y de Scofield. Desde su elaboración, este modelo se prestó para domesticar la imprevisibilidad y el anhelo ardiente e incalculable de los premilenaristas, pues los sectores académicos e institucionales ligados al dispensacionalismo no tienen ningún interés ardiente en el fin de la historia. El dispensacionalismo más bien resulta ser una teoría fría del estancamiento de la historia que legitima el estatus quo y sus instituciones religiosas. En el caso de que el premilenarismo auténtico se vuelva dispensacionalista, en la fresca expectativa del inminente fin de los tiempos, se vuelve un fundamentalismo escatológico.

Los portadores del modelo dispensacionalista de las épocas históricas son (igual que en el fundamentalismo bíblicista o racionalista) sobre todo las autoridades eclesiásticas, los pastores y algunos laicos de la clase media. Pero cuando la membresía se

deja guiar por este modelo en su situación desesperanzada y por eso no percibe las oportunidades objetivas para cambiar su situación social, habrá que hablar en sentido estricto de una absolutización de la propia posición (como Iglesia). No obstante, queda claro que se trata de un concepto enajenado de lo propio en cuanto que se refiere a los laicos. Los ministros tendrán sus propios intereses criados para mantener el esquema intelectualista del dispensacionalismo.

En lo que se refiere a la pneumatología, es notorio en la mayoría de las agrupaciones pentecostales establecidas que he estudiado, que el discurso sobre el Espíritu Santo y sendas manifestaciones en el culto tienen poca importancia. A menudo se asocia al Espíritu Santo con el ministerio como tal o con la obediencia a la autoridad eclesiástica: «Y yo, en cuanto a la manifestación del Espíritu Santo, en todo el tiempo de mi perseverancia (en la iglesia, HS) he tratado de someterme a Dios, pero solamente he recibido la unción. Ahora, la manifestación, o sea el bautismo del Espíritu Santo, no lo hemos contemplado en la iglesia.» (Entrevista 53, habitante de un barrio marginal) Estos creyentes ven la “unción” como una forma menor de la acción del Espíritu, no tan “fuerte” como la “presencia” en, por ejemplo, la *glosolalia*. Esta última muy raras veces era experimentada por miembros comunes. Más bien se dio en los seminarios cerca de los momentos en que los seminaristas iban a ser ordenados, o bien ocurría en momentos ordenación de diáconos. En total, parece que según este planteamiento, el Espíritu no actúa muy libremente en la comunidad, sino se dirige por orden jerarquía.

4. NUEVA VOZ

En cuanto a la concepción de la presencia del Espíritu Santo, las pequeñas agrupaciones pentecostales independientes se diferencian claramente. Entre ellas el Espíritu Santo ocupa un lugar

central, en la forma de la *glosolalia* y del éxtasis durante el culto. Generalmente las iglesias son muy pequeñas y el desarrollo doctrinal está muy vinculado a las condiciones en que vive su membresía y es por lo tanto flexible y plural. Voy a seleccionar a continuación el ejemplo de una pequeña congregación indígena campesina, que experimenta, de cara a la miseria creciente y a la represión militar, la imposibilidad de llevar una vida cotidiana más o menos regulada y un enmudecimiento total. No se distingue de las condiciones de la mayoría de los grupos que vimos en el tercer capítulo de este aporte.

La experiencia religiosa de la presencia del Espíritu Santo en el culto coloca a las y los miembros en una nueva relación con su experiencia cotidiana, puesto que les pone en contacto con el absoluto. Pero no de tal manera que absolutice o exalte una posición de un relativo poderío social, tal y como lo hemos visto en iglesias neopentecostales de clase media alta. La experiencia del Espíritu en el culto más bien contradice la experiencia de una negación total de posibilidades de vida y de acción en la cotidianidad de las y los miembros.

«Entonces las mujeres entraron en oración y sintieron la presencia del Espíritu Santo. Una hermana, que hablaba en lengua, hasta habló en inglés, inglés o no sé,⁹ yo no puedo, hermano, como se llama pues, no puedo explicarlo, solamente Dios lo sabe, ¿verdad? Entonces, como le digo yo pues, de que, allí es donde se sienta la presencia de Dios.» (Entrevista 14) Dios por tanto todavía está presente en un mundo completamente impío; aún se le puede hablar en la *glosolalia*. Simultáneamente, la *glosolalia* es una

9 Es probable que el entrevistado hable de «inglés», porque para él este idioma representa paradigmáticamente a todas las lenguas no-guatemaltecas y deberá pertenecer, por tanto, al contexto de vida del entrevistador. Quizás ello también connota, que la glosolalia implica ponerse en pie de igualdad con la cultura dominante.

transformación simbólico-religiosa del enmudecimiento que se vive en una experiencia de articulación vocal. Una vez que los miembros se han habituado a esta habilidad de articulación simbólica, la pueden (al darse las oportunidades) también transformar en competencia de comunicación en el campo de las relaciones sociales.

*La experiencia del
Espíritu en el culto
más bien contradice
la experiencia de una
negación total de
posibilidades de vida
y de acción en la
cotidianidad de las y
los miembros.*

Por ejemplo, en un culto que yo visité, el predicador interrumpió a unas mujeres en oración extática, porque él quería predicar «la Palabra de Dios». Las mujeres inicialmente cedieron a su fuerte intervención, pero al finalizar el culto un grupo de miembros de la comunidad (sobre todo estas mujeres) le exigió al pastor que en el futuro se abstuviera de semejante comportamiento. Un miembro de la comunidad comentó luego: «...es muy necesario de que se deja la libertad al Espíritu Santo, que obra en cada uno de nosotros o en la congregación de la que estamos. Totalmente, que si va a suceder lo mismo como en aquél tiempo, todos reunidos en una casa, cuando vino el, como se llama, la tempestad, dice la palabra. Vaya. Ahí fueron todos bautizados, dice. Hablaron ya diferentes lenguas, porque ellos estaban dejando el Espíritu de Dios que obra en medio de ellos. Pero si hay uno, que dice: `¡No, momento, momento, momento!`, pues Dios no va a obrar. Ya uno, pues, no es espiritual, sino que ya es puro carne. Carne es de lo que uno dice de que: `No, porque yo tengo que predicar.» (Entrevista 14) La *glosolalia* se perfila de este modo como una protesta simbólica en contra de la prohibición de hablar por parte de una instancia autoritaria y como fuente de capacidad para hablar aún más allá de los límites de la Iglesia.

Orando en lenguas y sintiendo la presencia de Dios en la comunidad, acontece la absolutización de la capacidad de *Dios* (!) para hacerse presente en la condición humana de perdición y de

muerte y para dar palabra a los mudos. Para esta experiencia religiosa, Dios sin embargo permanece en su alteridad y no es subsumido como lo propio. Aun cuando la comunidad se opuso a la interrupción de la oración en lenguas por parte del predicador, empero la presencia del Espíritu no se considera posesión del que cae en éxtasis, sino que permanece un regalo de Dios en una ocasión determinada: «Por eso se necesita dejar el Espíritu de Dios en libertad, para que podamos pues obtener de lo que Dios nos regala. Porque no es una cosa comprada ni vendida, sino que únicamente es gratuita. ¡Regalada!» (Entrevista 14) En esa forma la presencia del Espíritu, a pesar del acto de identificación con el Espíritu durante el éxtasis, no se transforma en la base de un dualismo cosmológico especulativo entre Dios y Satanás, entre lo interno y lo externo (por más que naturalmente también pueda hablarse de Satanás). Por el contrario, el Espíritu vincula lo interior con lo exterior, el corazón de la y el creyente con la creación de Dios,¹⁰ como subraya un interlocutor indígena en base a una visión que tuvo: «Entonces de lo que más a mi me toca (en la Escritura, HS) es esto: En el principio, Dios hizo los cielos y la tierra, formó el hombre, formó la mujer. Pero el Espíritu de Dios se movía sobre la faz de la tierra; pero hoy se está moviendo en cada corazón, porque hablamos con Dios, porque cantamos a Dios (...)» (Entrevista 14) Podría ser que este giro del pensamiento acerca del Espíritu Santo hacia la creación sea una especialidad indígena, pueda que no. De todas formas: Se ve que en las iglesias pentecostales pequeñas existe esta posibilidad de darle un giro hacia lo universal y creacional a la pneumatología. Para nuestro interlocutor, por lo menos, el Espíritu de Dios es de alcance cósmico y muy íntimo a la vez.

10 Podría ser que este giro creacional de la pneumatología sea una especialidad del contexto indígena. Pero para poder decirlo con seguridad, sería necesario analizar más en detalle el material de las iglesias independientes así como fuentes orales de la religión maya contemporánea..

Estos cristianos demarcan lo que está al interior de la Iglesia de lo externo, ubicado en el mundo antagónico a la vida, y esperan ardientemente la «segunda venida del Hijo del Hombre» en un sentido premilenarista. Pero esta demarcación no implica una condena generalizada del mundo como creación o una demonización de lo otro y ajeno. El significado teológico de la pneumatología extática de estas iglesias se hace más bien patente a partir de su referencia a una condición de vida, en la que la misma supervivencia física está en cuestión; ella por tanto connota al Espíritu el significado de «vida», en vez de «poder», tal y como sucede en iglesias neopentecostales. El Espíritu Santo que está en el corazón (expresión íntima de la identificación de la y el creyente con lo absoluto) es al mismo tiempo el Espíritu creador, por tanto el Espíritu que creó lo ajeno, lo externo, lo otro. En consecuencia, el Espíritu no habita únicamente dentro de la propia Iglesia, sino que está en todas partes donde «hay santificación» (Entrevista 14), esto es, donde la vida humana se oriente completamente hacia el Dios de la vida.

Este énfasis en la vida caracteriza una espiritualidad de los oprimidos y las oprimidas que es eficaz como estrategia de reconquista del mundo; pero no de tal forma que ella contemple al mundo como subordinado a lo propio, que se postularía en forma absoluta, ni que excluya a lo otro, lo ajeno, desde una posición de poder religioso (o político). La auto-exclusión del mundo que puede observarse en estas iglesias, puede a primera vista despertar la impresión de un fundamentalismo; pero ella es necesaria para fundamentar una identidad espiritual orientada hacia la vida en un contexto de muerte. Por supuesto que es posible que estas agrupaciones se desvíen hacia posturas fundamentalistas, en forma similar a como acontece en los grupos establecidos. Pero la espiritualidad de la vida abre también la posibilidad de un camino hacia un ecumenismo de la supervivencia y de la solidaridad, un ecumenismo de los oprimidos y las oprimidas.

5. PROSPERIDAD Y CLASE MEDIA ACTUAL

En los últimos años se ha observado una difusión del neopentecostalismo de corte fundamentalista en clases sociales con menos posibilidades de acción y menos perspectivas de ascenso social que la clase media alta. Esto obedece a varios factores muy distintos. Un factor importante por el lado de la oferta religiosa nos parece ser la presencia fuerte de predicadores neopentecostales en la televisión. Esta presencia coincide con una creciente importancia de la construcción medial del mundo en el imaginario de la población latinoamericana en general, pero sobre todo en la clase media. Por lo menos en personas con predisposición religiosa, la fuerte presencia medial del discurso de la prosperidad y de la guerra espiritual contribuye, de este modo, al cambio de su modo de ver el mundo y de actuar en él. Y la imposición de estas lógicas religiosas sucede, gracias a la omnipresencia de la televisión, más allá de los límites denominacionales y los límites sociales.

En cuanto a los límites denominacionales, este hecho ayuda a explicar el fenómeno de la «neopentecostalización» de muchas denominaciones históricas o *evangelicales*. Si los pastores no

Por lo menos en personas con predisposición religiosa, la fuerte presencia medial del discurso de la prosperidad y de la guerra espiritual contribuye, de este modo, al cambio de su modo de ver el mundo y de actuar en él.

retoman elementos de los discursos religiosos dominantes (que se escuchan y se ven por doquier como audiciones y visiones milagrosas desde el cielo televisivo con sus predicadores estrellas) la praxis eclesial de sus congregaciones deja de tener sentido para las clases tradicionalmente adherentes al protestantismo histórico y *evangelical*. Así, el surgimiento de la así llamada «tercera ola» (nombre de mercadeo directo para esta tendencia creado en el laboratorio del marketing

religioso del escritor religioso C.P. Wagner) puede entenderse como una estrategia de sobrevivencia institucional de denominaciones *evangelicales* ante el desafío del neopentecostalismo.

En cuanto a que la omnipresencia televisiva de los exorcistas y prosperadores trasciende los límites sociales hacia las clases media, media-baja y baja tendremos que distinguir el impacto que tiene en estas diferentes capas sociales. Según nuestra observación en los últimos años, la recepción de los mensajes neopentecostales entre la clase baja no va mucho más allá de él de la telenovela: crea imágenes de como tiene que ser el mundo y legitima las contradicciones sociales. Constata, pues, que a la riqueza se connota la bendición y el poder del Espíritu Santo y a la pobreza el actuar de los demonios y el pecado. Pero difícilmente sucede que este discurso contribuye a que se forme una asociación religiosa entre los marginados y las marginadas. Ni existe mucha probabilidad de que gente de los cinturones de miseria se sienta autorizada y apta para pisar los pisos pulidos en los templos cristalinos de los ricos, pasando los guardias, a veces armados, en las puertas y trepando por parqueos privados llenos de limusinas. No hay muchos que se atreven a comprarse una camisa blanca nueva con su pantalón azul y un teléfono celular de puro plástico para colocárselo en el cinturón y pagar así su tiquete de entrada a los reinos del poder y de la prosperidad visibles (si bien nunca alcanzables).

El hábito de la pretensión más bien reside en los actores sociales de la clase media. Y es por ello que los tele-estrellas tienen impacto fuerte allí. El efecto sobre la clase baja es un efecto secundario, si mucho. En los diferentes sectores de la clase media, por el otro lado, encontramos una condición de vida que se comprende a partir del descenso y de la amenaza de desaparición de, p.e., los medianos productores nacionales por los efectos de la transnacionalización neoliberal. Al mismo tiempo se está

perdiendo de manera acelerada la confianza en la clase política, dada su corrupción e ineficacia frente los mismos desenvolvimientos que amenazan la existencia de toda una clase social. En breve: los actores de clase media están perdiendo sus perspectivas de reproducción económica y política frente a amenazas incontrolables; pierden la viabilidad de su vida acostumbrada. Pero no pierden sus pretensiones habituales de ascenso social ni del todo sus posibilidades de actuar. Todo esto se da a la vez que en el discurso religioso publicitado se difunden las promesas del ascenso rápido y milagroso así como de un combate efectivo a los huestes del mal que ocasionan tantos problemas.

La condición de las clases medias actuales tiene algunas semejanzas con la de la clase media alta y partes de la clase alta en Guatemala durante los ochentas. Pero hay diferencias importantes también. En aquellas condiciones se veían salidas colectivas como, por ejemplo, un nuevo gobierno «cristiano» que erradique militarmente a la guerrilla y contrarreste política y policialmente a los terratenientes tradicionales y sus matones (todo ello por supuesto con líderes eclesiales, «profetas», «jueces» etc. en los oficios políticos claves para imponer las reglas del reino, o sea sobre todo las del Antiguo Testamento). Ahora, sin embargo, hay poca esperanza en la viabilidad de este tipo de salidas. Queda, por tanto, la promesa individual: sálvese quien pueda. Y unos lo podrán con el poder del Espíritu Santo aniquilando los «demonios» de la pobreza, de la corrupción y, sobre todo, de la ineficiencia. El hecho de que las posibilidades de acción de estos actores se reducen siempre más al nivel individual de la persona y de la empresa en competencia, conlleva que también el radio de la acción salvífica del Espíritu Santo (o de otro actor divino) se redefine más al nivel individual. De este modo, la promesa de la prosperidad puede alcanzar niveles de relevancia más altos en el discurso religioso que el concepto de la «guerra espiritual», relegando la operación exorcista al aniquilamiento de todos los

hábitos individuales contrarios a una ética abnegada de trabajo y de ascesis.

A modo de hipótesis se pueden constatar dos leyes de transformación del discurso religioso neopentecostal en la clase media: mientras menos posibilidades de acción política quedan, más individualista se vuelve el discurso exorcista. Mientras menos expectativa real de prosperidad exista, más fuerte se vuelve el elemento de la ética ascética en el discurso de la prosperidad. Esta última regla conduce a que hay un límite crítico entre las clases media y baja en el cual el discurso de la prosperidad se vuelve problemático o más bien inviable; es este el límite bajo del cual ya no existe la posibilidad de mejorar significativamente su situación económica y social. Es a partir de allí donde crece la plausibilidad de la esperanza ardiente en la segunda venida del Señor.

En el caso de estos procesos en el neopentecostalismo ¿podríase hablar de fundamentalismo según nuestra definición? Dijimos que fundamentalismo se da cuando la propia posición socio-religiosa se absolutiza y se combina con la pretensión de imponerla sobre otras posiciones socio-religiosas. Esto es un criterio para medir observaciones concretas, pero no permite juzgar categóricamente que todo el neopentecostalismo de clase media (-baja) *es* fundamentalista. El criterio, no obstante, se puede afinar de la siguiente manera según el campo de nuestro interés. Permite decir que una tendencia al fundamentalismo se da cuando se pueden observar, entre otros más, los siguientes factores. La identificación con el poder y la presencia del Espíritu Santo conlleva una seguridad absoluta e incondicional de que la promesa de prosperidad se cumple para uno individualmente.

Al mismo tiempo conlleva una distinción entre bendición de unos y maldición de otros que asigna la bendición prosperante a miembros de determinado grupo religioso y la maldición de la pobreza al pecado de los y las pobres y a la acción de «x» demonios

sobre ellos, o sea a otro grupo religioso. Con esto último absolutiza la propia posición y pretensión a costo de la exclusión categorial de ciertos sectores de la posibilidad de una mejoría económica. Además no apunta a la erradicación o reducción de la pobreza, ya que «pobres siempre habrá entre vosotros»; sino que apunta a la legitimación de la propia pretensión a la riqueza. Finalmente, un fundamentalismo de la prosperidad se terminaría de constituir cuando la propia pretensión a la prosperidad («bendición») utilice la legitimación mencionada («los pobres son pobres porque no tienen a Dios...») para propugnar sus intereses, viendo otros actores sociales sólo como competencia y sin tomar en cuenta o bien destruyendo a los mecanismos sociales de la solidaridad. O sea que la religión de la prosperidad se vuelve fundamentalista siempre y cuando la voluntad de auto-afirmación económica y social conlleva una actitud que permita o que busque que se destruyan las posibilidades de reproducción económica y social del otro.

6. ¿SON FUNDAMENTALISTAS LOS PENTECOSTALES?

Pues como tales: ¡no! Pero sí hay fundamentalismo entre ellos, como lo hay entre otros también. Un juicio al respecto depende sobre todo de los criterios que uno tenga para observar a casos concretos. Nuestro criterio es el que «fundamentalismo» es una

«Fundamentalismo» no es una característica esencial de un movimiento dado, sino más bien puede darse en ciertas etapas para desaparecer en otras.

praxis religiosa que absolutiza una determinada posición en el campo religioso y busca a imponer la lógica de los respectivos actores sobre el resto del campo religioso y/o sobre toda la sociedad. Según este criterio, la praxis de «x» movimiento religioso puede clasificarse fundamentalista, o no, según sea su práctica. En este sentido, el autor calificaría mucho de lo que se ve

en el movimiento neopentecostal como fundamentalista. Sin embargo, siempre hay que tomar en cuenta las relaciones del grupo en cuestión con otros actores del campo religioso y social. Además, tal juicio sólo vale para un período histórico determinado. «Fundamentalismo» no es una característica esencial de un movimiento dado, sino más bien puede darse en ciertas etapas para desaparecer en otras. Por ello es cuestión de cada uno y de cada una de estudiar la propia praxis religiosa y la de otros para formarse responsablemente una opinión acerca de ella.