

Tiempo, historia y nación: el corto-circuito de los pentecostales*

Marion Aubrée
CRBC/CEIFR-EHESS/PARIS

Desde los años 70 existe, entre los socio-antropólogos, una amplia corriente de pesquisas sobre los “movimientos sociales”. Diversos investigadores estudiaron, entre otras cosas, la manera como los integrantes de estos movimientos están participando en la construcción de un nuevo tipo de ciudadanía. Esta noción de “movimientos sociales”, pensada y analizada en particular por el sociólogo A. Touraine¹, hace de estos los agentes de expresión de los conflictos internos a una determinada sociedad. En América latina, su cristalización corresponde al periodo 1970/80 en que las dictaduras militares, que muchas veces substituyeron regímenes políticos socializantes, impedían cualquier expresión política democrática. Esta situación política favoreció la implantación de diversas asociaciones de base que tentaban defender intereses inmediatos de las capas sociales menos protegidas, tanto en el medio rural, cuanto en el urbano. En una primera fase, estos grupos visaban más a resolver problemas sectoriales de la vida diaria (alfabetización, invasión de tierras, construcciones comunitarias o instalación de saneamiento) que problemas globales. Fueron vistos como portadores de una dinámica propia de la sociedad civil que respondía a una lógica específica e escapaba, de esta manera, a lo que Bourdieu llama el “campo político”. Por esto fueron llamados “movimientos sociales”. Sin embargo, paralelamente con estas asociaciones se desarrollaron otros grupos cuya preocupación mayor era la afirmación pública de un conjunto de valores referentes a una identidad particular y no más a una ciudadanía, en cuanto esta es una afirmación de derechos civiles para todos. Según Michel Wiewiorka², entre lo que caracteriza estos movimientos está la constitución de comunidades homogéneas fundadas sobre tradiciones axiológicas reconocidas por todos los miembros, cosa que en muchos casos acarreta criterios de entrada restrictos u la expulsión de los que, alejándose de la ética comunitaria, pondrían en peligro la unidad del grupo. Esta dinámica de agrupamiento la encontramos fundada en bases étnicas, como es el caso de algunas alas del movimiento negro en Brasil y de movimientos indígenas en otros países pero es, antes que todo, en el campo religioso que se dió desde veinte años la mayor expresión de estos “movimientos comunitarios”, los cuales difieren –y mucho– de los “movimientos sociales”.

Este artículo va a tratar de un aspecto particular –la estructuración del Tiempo y la percepción de la Historia en la visión de mundo de una corriente religiosa que, desde treinta años conoció un desarrollo muy expresivo en América Latina y en la cual un gran número de los grupos que la integran responden a las características de estos “movimientos comunitarios”. Se trata de la corriente neo-evangélica pentecostal.

* Ponencia presentada en la Reunión anual del Proyecto Identidades y movibilidades, CIESAS-ICANH-IRD México DF, 11-13 de noviembre 2003
 (versión aumentada de un artículo publicado en portugués en 1996 en *Religião e Sociedade*)

Después de los tres siglos de hegemonía de la Iglesia Romana en las colonias establecidas por los reyes muy católicos de la península ibérica, el protestantismo empezó a implantarse lentamente a partir del incio del siglo XIX, favorecido por la independencia política de la mayoría de las colonias ibero-americanas. En un primer momento su más importante función fué la de sustentar la identidad cultural anterior de grupos de migrantes europeos instalados en el Nuevo Mundo, como fueron por ejemplo luteranos y calvinistas venidos de Alemania y de Escandinavia o anglicanos oriundos de Inglaterra. Pero, en esta época, como la separación entre la Iglesia y el Estado no constaba en las recientes constituciones, estos cultos nuevos no fueron reconocidos oficialmente. En consecuencia,, participaban de la esfera de lo privado y, por lo menos en el caso de Brasil, no tenían derecho a ninguna manifestación pública. Poco a poco la libertad de culto fué reconocida a lo largo del siglo XIX en casi todos los países. Entonces, los protestantes salieron de sus grupos de familia para edificar sus templos y lugares de oración. En esta época, encontrabanse en América Latina unicamente los grupos bautistas, presbiterianos, anglicanos, metodistas y luteranos. Estas denominaciones e iglesias³ tenían una audiencia bien reducida porque la población del subcontinente latino-americano era considerada, en su mayoría absoluta, como integrante de la iglesia católica, mismo cuando sus practicas devocionales se alejaban bastante de los canones romanos. Me parece importante señalar que entonces los protestantes, a pesar de la afirmación de una especificidad religiosa, hacían todo para integrarse en el sistema social global de los países donde vivían. En dichas iglesias, tanto las doctrinas como las prácticas tendían hacia la construcción de un individuo responsable y de un ciudadano democrático, siguiendo así el modelo que se había desarrollado a partir de la dinámica socio-cultural europea en la cual el protestantismo tuvo un papel importante.

Se trataba entonces de “religiones de salvación”, tal como las definió Max Weber en su Sociología de la Religión, que practicaban una vida ascética, una moral y una ética estricta y que, a partir da afirmación de esta identidad primordial permitía a sus fieles integrarse a la nueva nación en que se encontraban y asumir algunas de las novedades que las transformaciones de la sociedad circundante les imponía. En la mayoría de los casos su posición política era progresista y favorable a la democracia ; así que, con la excepción del Méjico de Porfirio Díaz, estos grupos por lo general tomaron posiciones de ciudadanía sin comprometerse con el poder de Estado. En esto se diferenciaron claramente de la religión católica la cual, en esta época, con sus grandes rituales, sus relaciones con los gobernantes y su discurso conformista de separación entre lo temporal y lo espiritual, apoyaba el status quo social y político. Por fin, estas iglesias del protestantismo histórico, cuando hacían algún proselitismo, se dirigían más hacia los individuos que a las masas y, en consecuencia, reclutaban solamente un pequeño volumen de nuevos adeptos.

El neo-evangelismo

Entre 1880 y 1920 entraron por varios puntos del subcontinente los primeros misionarios perteneciendo a los grupos neo-evangélicos. El surgimiento de tales grupos nuevos estaba ligado a las dinámicas de reavivamiento que se produjieron entre 1840 y 1880 en casi todas las iglesias reformadas establecidas en los Estados Unidos de América, así como a las “revelaciones” que florecieron durante el siglo XIX en este mismo país⁴. Se trataba, en todos los casos, de comunidades cristianas renovadas que promovían una interpretación literal de la Biblia –livro considerado por ellos como fuente de la Verdad, en particular en su segunda parte (Nuevo Testamento). Sin embargo, cada uno de estos grupos desarrollaba una exegesis propia en relación a los textos sagrados que

acarretaba una diversidad de características originales. A pesar de esta fuerte afirmación de sus diferencias doctrinarias, todos ellos compartían un mismo objetivo : evangelizar los territorios que ignoraban esa “Verdad” y cuyos pueblos –en la visión de estos cristianos “renovados”– se dejaban abusar por “supersticiones arcaicas”. Esta última expresión se encuentra, hasta ahora, en la boca de los creyentes brasileños que estudié anteriormente –y la escuché recientemente, tal cual, de varios evangélicos de la Costa Chica de Oaxaca. Se la utiliza para hablar de toda religión no cristiana o, más bien, no reformada, en la medida que el catolicismo, con sus santos, sus gracias y sus indulgencias, es así calificado por los integrantes del movimiento neo-evangélico, en particular por los pentecostales.

Por ende, ya en esta época, los inmensos territorios que se extienden en la parte sur del continente americano aparecieron como un espacio privilegiado de expansión de esta “Buena Noticia” reformulada por los del Norte. Así recomenzó, en las jóvenes naciones meso-americanas, andinas y del litoral atlántico, las misiones evangelizadoras neo-cristianas cuyos pastores tenían, a nivel familiar y cotidiano, una vida que en todo se asemejaba a la del ciudadano común con quién cruzaban. Este último elemento iría, con el pasar de los años, tomar una importancia cada vez mayor relativamente al sacerdocio, lo cual al contrario de lo que pasa con el padre católico, no exige el celibato.

Los grupos neo-evangélicos que podemos observar hoy son, por lo general oriundos de estas misiones o brotes nacionales de una u otra de estas raíces. Ellos se distinguen de las denominaciones e iglesias reformadas tradicionales por el hecho de practicar un proselitismo intensivo, haciendo “campañas de evangelización” en plazas públicas, hospitales o prisiones, y afirmándose como emisarios de la renovación cristiana o, más recientemente, como la “punta avanzada de la modernidad en América Latina”, por referencia a los Estados Unidos y por oposición a los “arcaísmos” mencionados encima⁵. Es importante notar que esta auto-representación no toma en cuenta el hecho de que apoyan en un fundamentalismo que fomenta una vuelta a los ensenamientos de la Biblia y al funcionamiento supuesto de las primeras comunidades de fieles que siguieron los discípulos de Jesús. Por otra parte, imponen a sus adeptos una ética cotidiana que retoma elementos generalmente considerados como los más reaccionarios de la cultura occidental la cual les sirve, cada vez más, de referencia profana⁶.

En un trabajo anterior⁷ establecí una tipología de los diferentes grupos que integran esta onda misionaria que está difundiendo en los países latino-americanos. Ella comporta tres categorías de neo-evangélicos que tienen un mismo objetivo escatológico (crear el Reino de Dios en la tierra) pero se diferencian por una parte en razón de sus orígenes, doctrina y modo de funcionamiento y, por otra parte, en función de los espacios sociales o geográficos en los cuales desarrollan su esfuerzo misionario. Tenemos, primero, lo que yo llamé de iglesias o sectas “reveladas” y que son las tres mencionadas encima (Mormones, Adventistas y Testigo de Jeová). En segundo lugar vienen las iglesias y sectas de pentecostes que registraron en los últimos veinte años tasas de crecimiento jamás vistas y arrebañan en la actualidad el mayor número de fieles ligados al protestantismo. La tercera categoría es formada por las “misiones por la fé” ; estas son bastante diversificadas y tuvieron destinos diferentes según los países donde se implantaron⁸.

En Brasil específicamente, país donde se encuentra el mayor número de protestantes latino-americanos, la dinámica pentecostal de los años 1980 fué tal que R. Mariano considera que existen ahora en esta corriente tres categorías cronológicas relacionada con la fecha de apareamiento de las denominaciones y la dinámica de transformación/adaptación cultural del movimiento. El las

llama “pentecostalismo clásico”, “pentecostalismo neoclásico” y “neopentecostalismo”⁹. Yo, personalmente, considero solamente el pentecostalismo y el neopentecostalismo porque, en mi análisis, no existe entre las dos primeras categorías determinadas por este investigador prácticamente ninguna diferencia en la doctrina, en la ética y en los rituales e porque todas ellas desde veinte y cinco años que las observo practican la cura divina, utilizan intensamente la radio y hacen un evangelismo itinerante lo que, según Mariano, constituiría las características diferenciales de la segunda categoría. Al contrario, estoy totalmente de acuerdo con dicho autor para decir que los integrantes del neopentecostalismo diferencianse mucho de los anteriores por ciertas modificaciones teológicas y, en particular, por su tendencia de “acomodación al mundo” que elimina la mayor parte de las restricciones éticas, consideradas antes como base necesaria de la “sanctificación” de la vida, y su uso intenso, para la conquista de parte del mercado de los bienes simbólicos, de todos los medios de comunicación de masa —en particular la televisión— lo que crea una verdadera ruptura con la iconoclastia tradicional de esta corriente. Por fin, veremos que todas las transformaciones realizadas a partir de este último avatar del pentecostalismo también produjo una cierta mutación en la percepción del tiempo.

LA VISION PENTECOSTAL DE LA HISTORIA

La base etnográfica de los análisis que siguen es la parte pentecostal del campo religioso y social de Brasil pero todo permite pensar que muchas de las conclusiones decorrientes dellos son válidas para gran parte de las urbes de otros países de América Latina¹⁰. Efectivamente, en las metropoles las comunidades religiosas, más allá de ser el lugar de experiencia de lo sagrado, asumen también un papel importante en la reconstrucción o reestructuración de las identidades individuales y colectivas deliquescentes. En estos casos, la adopción de un sistema simbólico bastante rígido, como es el caso del modelo pentecostal, permite a los adeptos alejarse de las tendencias anómicas ligadas a transformaciones sociales aceleradas.

Establecer una genealogía de estos grupos queda muy difícil para la mayoría de entre ellos, por un lado porque el ritmo de las cisiones y divisiones es bastante rápido y, del otro, porque el elemento genealógico poco les importa hasta ahora a los creyentes y, mismo a sus jerarquias que, rarisimas veces tuvieron una formación teológica. La convicción de participar de la “religión verdadera” y de buscar el sentido de su vida en el Libro que contiene la palabra divina elimina todo cuestionamiento sobre las peripecias históricas de la doctrina. Grosso modo se puede decir que dichos grupos se inscreven en una tradición calvinista/metodista, con puntos en comun tales como la creencia en la elección divina, la exclusividad de la Biblia como fuente de Verdad y de Luz, la iconoclastia y, encima de todo, el papel preponderante del Espiritu Santo en cuanto mediador entre el cielo y la tierra. Su ética puede ser brevemente resumida de la forma siguiente : respetar la autoridad y seguir los ensinamientos de las jerarquias, evitar los contactos con personas de otras religiones a no ser para evangelizarlas, ayudar a sus hermanos de fé. Del punto de vista ritual, todos practican la oración en comun, momento de exaltación y efervescencia durante el cual se produce la tan deseada “glossolalia”, o sea el “hablar en lenguas” lo cual, entre todos los dones del Espiritu Santo, es el mas común pero también el más indispensable poraque abre las puertas para la obtención de todos los otros que son siete más y pueden ser acumulados¹¹. Son también estos momentos de oración colectiva que dan lugar a los rituales de cura divina. Los otros momentos ritualizados que reunen toda la comunidad son la “confesión pública” y la Cena.

Para terminar esta breve exposición de algunas características del pentecostalismo, debemos añadir que en el Brasil dichos movimientos reclutan entre las personas más carentes que viven en favelas. No obstante, podemos observar en la “jerarquía formal” de las más antiguas iglesias y denominaciones (Asamblea de Dios, Batista Renovada, Evangelio Cuadrangular, Presbiteriana Independiente, etc.) fenómenos evidentes de ascensión social y encontramos, hoy en día, entre los pentecostales algunos empresarios.

Una larga práctica de observación y de contacto con estos grupos me permitió poner en evidencia varios elementos específicos que contribuyen para crear su identidad en el panorama religioso brasileño. Entre estos elementos podemos enfatizar una relación específica a la estructura del tiempo que reviste una particular importancia si admitimos, con Gurevitch que “el sentido del tiempo es uno de los parámetros esenciales de la personalidad”¹². En el caso de los pentecostales veremos que este parámetro tiende a reforzar una dinámica de transformación cultural impuesta al pueblo por los que los dominan. La dinámica en cuestión deriva del modelo occidental, positivista, a partir del cual se impuso una visión lineal del tiempo que fue muy bien analizada por varios autores.

Nota-se claramente que, desde el principio de la colonización de las Américas hasta —por lo menos— la primera mitad del siglo XX, existió en estas regiones un hiato intransponible (? ? ?) entre dos percepciones del tiempo. La primera, a la cual acabo de mencionar, es lineal y enfoca pasado, presente y futuro como una secuencia progresiva y evolucionista (de lo peor para lo mejor). Ella se instituyó definitivamente en Europa durante el periodo del Renacimiento y fue, en América Latina, la visión de los gobernantes y, también, de todos los migrantes venidos de Europa en los siglos XIX y XX. La segunda —por la cual no estoy muy segura que los términos “circular” o “cíclica”, generalmente utilizados, sean totalmente adecuados para calificarla— es una percepción en la cual el tiempo presente subsume tanto al pasado, en una memoria viva de lo que fue, como al futuro en cuanto proyección de lo que será posible a partir de lo que es. Esta segunda percepción, en la cual el presente ocupa el lugar más importante, pertenece a todos los pueblos que tuvieron que reconstruir su memoria colectiva a partir de fragmentos de la propia historia, sea porque ellos fueron desterrados de su lugar nativo (los esclavos), sea porque su identidad ancestral les fue confiscada (los pueblos indígenas).

Estas dos percepciones del tiempo siguen una línea de fractura social más o menos idéntica a los estratos sociales bien diferenciados formados, por un lado, por las oligarquías y las clases medias y, del otro lado, por la inmensa mayoría de los pueblos, generalmente mestizos y pobres. Considero que una de las especificidades de las naciones latino-americanas decorre del hecho que la dinámica social-histórica¹³ a partir de la cual se creó su imaginario colectivo tiene como base la tensión entre aquellas dos percepciones del tiempo y que dicha tensión informó y continúa de informar su historia moderna a través de la incomprensión mutua de las propuestas sociales o políticas hechas por los integrantes de una y otra categoría. Veremos, a seguir, como los pentecostales se inscriben en esta tensión.

Al corazón de la experiencia individual de cada converso al pentecostalismo existe un momento fundador de su nueva condición y es cuando públicamente el “acepta Jesús como Señor” (fórmula consagrada). Esta aceptación es considerada como la toma de conciencia de su condición de elegido del Señor, o sea alguien diferente de los otros miembros de la sociedad global en la cual vive. A partir de esto se instaura en su vida una ruptura con la historia personal que antecedió esse

momento y todos los pentecostales que me contaron el momento de su conversión utilizan expresiones como “haber nacido a la vida verdadera” o “haber nacido de nuevo”. La ética, ya mencionada, que acompaña esta nueva vida va favorecer el sentimiento de ruptura en la medida en que, particularmente en Brasil, las prohibiciones promovidas por ella entran en choque inmediato con la mayor parte de los costumbres diarios de la sociedad circundante. Tomaremos como ejemplo la interdicción hecha al creyente pentecostal de jugar fútbol, de mirar la televisión, de ir a la playa o de danzar, entre otras. Es importante decir que esta ética es tan rígida en algunos grupos que ciertas personas no la suportan y se retiran de las comunidades apesar de los elementos positivos que la vida nueva puede haber traído para ellas. También pueden ser expulsados de su comunidad de creencia por haber fallado en la aplicación de aquellas reglas rigurosas.

Todavía, un otro elemento desta ética trata del hecho de excluir las relaciones con personas de otras religiones a no ser para evangelizarlas. Queda evidente que esta ley no se aplica inmediatamente y estrictamente en la vida cotidiana pero, quién observa puede verificar que, después de tres o cuatro años de fidelidad a su comunidad, la mayor parte de los pentecostales mantienen exclusivamente amistades evangélicas de su propia denominación o de otra próxima. La Biblia lida (o escuchada y memorizada por los analfabetos) pasa a ser la referencia única de explicación del mundo y el lugar de culto deviene el centro espacial alrededor del cual gira toda la vida, en particular en el caso de las mujeres¹⁴.

Veamos ahora la estructura del tiempo tal cual aparece en los discursos de las jerarquias denominacionales o sectarias. El pasado, constantemente evocado en los templos y salones de oración, es el momento fundador del mito cristiano, la vida y los ensinamientos de Cristo, tales como fueran descritos (en los Evangelios) o tales como fueran reelaborados por los discípulos y sus sucesores (Epístolas de Paulo) en la segunda parte de la Biblia sin que sean tomadas en cuenta las varias modificaciones y reescrituras de los textos entre los primeros tiempos y el cuarto século, momento en que fueron elaboradas las versiones más o menos definitivas. Esta referencia bíblica es fuertemente afirmada como siendo universal e intemporal, única respuesta válida para las interrogaciones de los pueblos de nuestra época actual. Así, relativamente al pasado nunca escuche, en las pregaciones ninguna referencia a los acontecimientos de la historia nacional ou internacional de las épocas más recientes. Solamente se habla del pasado bíblico que oblitera el pasado más próximo y, siempre, serve de ejemplo para el presente en lo cual se da la importancia máxima a la perspectiva escatológica, tanto a nivel colectivo (advento del Reino de Dios) cuanto a nivel individual (salvación y morada edénica en la Gloria de Dios).

En el discurso relativo al presente, tratase de demostrar que la sociedad englobante esta en perdición y que esta perdición es debida a las “religiones arcaicas y supersticiosas” que todavía existen en este mundo y que los pentecostales van erradicar “con la ayuda de Dios”, en un futuro supuestamente indeterminado pero imaginado por los entrevistados como relativamente próximo. Como lo dice anteriormente, el catolicismo está incluido en esta grande “barredura” (balayage) ??? y, con él, uno de los símbolos nacionales contra lo cual los evangélicos (no solamente pentecostales) luchan en todos lugares y todas oportunidades desde muchos años. Se trata de la Fiesta de Nuestra Señora Aparecida do Norte (oficialmente patrona del Brasil desde 1931 y equivalente simbólica de la Guadalupe mejicana). Su celebración es día de feriado nacional y ella es una de las figuras bien amadas del catolicismo popular. Según un estudio hecho por R.C.Fernandes, su santuario, ubicado en el Estado de São Paulo recibe en ciertos domingos hasta 300.000 romeros (al igual que la Villa de Guadalupe). Mismo que esta santa negra —figura simbólica cuya imagen fué descubierta en los

parajes del río Paraíba en 1717— sea muy ligada por la historia y por el mito al pueblo brasileño, ella es reyectada por el pueblo evangélico e puesta por sus fieles en la vasta categoría de las supersticiones.

Por último, el futuro —tiempo de salvación y de gloria— inscribe-se incessantemente en el cotidiano através de las numerosas profecías hechas, en la corriente pentecostal como en otras, por los miembros eminentes de las comunidades protestantes, profecías definidas por Rubem A. Alves como “los diarios, con fecha de ayer, sobre los acontecimientos de mañana”¹⁵. Así, el futuro toma una importancia mayor que los otros tiempos y alimenta los relatos utópicos proclamados por la jerarquía a los cuatro cantos de los templos y muchas veces bien más lejos con la ayuda de potentes altavoces. Estos relatos permiten a una clientela, asediados por los inmensos problemas socioeconómicos de su vida cotidiana, recobrar ? ? ? ? una esperanza que las dificultades tienden a diluir cada vez más. Aquí es importante sublinar que los relatos hechos por los fieles durante los numerosos círculos de oración que se suceden a lo largo de la semana cuentan encuentros maravillosos, en particular con la figura de Jesús, que se pasaron en su vida presente. Esto está en fase con la dimensión mágico-milagrosa (gratificación inmediata) que aparece através de este y otros rituales¹⁶ entre los adeptos de toda esta corriente religiosa, pentecostal y neopentecostal, mismo que —como analiza F. Pierrucci— las más recientes denominaciones neopentecostales promueven una “legitimidad de las soluciones mágicas en su práctica religiosa” que las más antiguas toleraban pero no fomentaban. Tenemos aquí un signo claro de la pregnancia del substrato cultural anterior a la conversión y esto puede ser una explicación para la movilidad significativa, en un primer tiempo, de los fieles de las primeras (pentecostales) hacia las segundas (neopentecostales).

A partir de esto se puede decir que está vigorando en estos grupos el tipo de consciencia histórica analizada por G. Pattaro que “no solamente puede abrir el presente para el futuro pero que, de una cierta forma, ofrece una significación eficaz al presente através del futuro que se realizará gracias a la indudable intervención de Dios” (op.cit.).

Esta visión del tiempo, orientada hacia el futuro, crea ciertas empatías entre la estructura del tiempo tal como aparece en el discurso de algunos gobernantes (visión lineal) y el pueblo pentecostal. Así, en Brasil, cuando los militares dieron su golpe de estado, en 1964, su auto-representación fué la de “salvadores de la patria” y esta visión implicaba que todo lo que era anterior a ellos no valía nada. Es importante observar que, por paradójico que sea, recuperaron de esta forma uno de los lemas (axiomas ? ? ?) de quienes se declaraban enemigos (la “tabula rasa” del himno La Internacional) lo cual implica, también, una negación del pasado y una exaltación del futuro. Durante los años 70 y 80 esta exaltación de lo que es por venir fué vertida sin cesar sobre la sociedad brasileña através de anuncios televisivos que repetían con mucha frecuencia : “Este es un país que va enfrente”. Entonces vimos producirse un fenómeno interesante : los fieles pentecostales, hundidos que estaban en un discurso que celebraba la importancia del futuro, mismo que no comprendieran los objetivos de los militares ni sus designios para el porvenir del país, estaban simbólicamente preparados para aceptar este discurso y seguir las indicaciones de los generales en relación a las elecciones que se realizaron en el final de este periodo. Efectivamente, los creyentes del movimiento de Pentecostes votaron masivamente para los candidatos de los militares en las elecciones de 1982 y de 1986. Ma parece que tenemos con esto un buen ejemplo de la manera como dos sistemas de discurso, basados sobre una visión temporal común, pero difundidos por agentes (gobernantes y pastores) que trabajan en “campos” (político y religioso) diferenciados pueden surtir efectos políticos convergentes.

Veamos ahora, frente a esta percepción del tiempo lo que puede significar para los pentecostales la “historia nacional”, o sea los acontecimientos y los personajes que tuvieron o tienen hasta hoy una cierta importancia en la construcción de la identidad nacional y participaron, de una manera u otra, de la elaboración de una memoria colectiva.

Como ya lo dije, la observación me enseñó que no se hace referencia a esta dimensión histórica nacional en los discursos pentecostales que pude escuchar en los templos e reuniones comunitarias, tampoco en las entrevistas individuales. Lo más que se puede consignar en este particular son algunas referencias puntuales ligadas a un pasado muy próximo, tales las últimas elecciones o los escándalos políticos que alimentaron los comentarios generales durante los meses que antecederon las conversas en cuestión. Dichos acontecimientos son utilizados para mostrar que si la persona que erró tuviese sido evangélica no tería caído en estas trampas. Además, como ya fué notado, los símbolos que fueron construidos durante lustros son rechazados con mucho vigor por la inmensa mayoría de los creyentes en la medida que, en su visión de mundo, contribuyen para la alienación del pueblo en relación a una figura u otra, tales como N.S. Aparecida o el Padre Cícero —que son los más citados— y que, según los pentecostales “no fueron creados por Dios sino por los hombres” (esta frase fué pronunciada en forma idéntica, relativamente a las dos figuras citadas, por varios integrantes de la Asamblea de Dios, de la Batista Renovada y de una pequeña secta oriunda de la segunda denominación).

Cuanto a los personajes de la historia nacional, son totalmente ignorados porque, dicen los creyentes : “No hicieron nada de bueno para el pueblo”. Cuando se les propone algún nombre de quiénes tiene fama de haber hecho alguna “cosa buena para el pueblo”, como son el Presidente Vargas o Miguel Arraes en Pernambuco, las respuestas de los que sabían alguna cosa acerca de ellos fueron que, se tratando del primero, él no amaba a Jesús ya que cometió suicidio y que el segundo era un comunista y que, por esto mismo, no podía hacer nada de bueno ya que los comunistas “no acreditan en la fuerza de Jesús”. Fuera estos dos ejemplos, algunas veces fué citado espontáneamente el nombre del ex-gobernador Roberto Magalhaes, con comentarios laudativos porque es un evangélico, mismo que no pertenezca a la misma denominación que los que hablaban. En un país tan imenso como es Brasil, con una grande disparidad social y unas reivindicaciones de identidad regional, en las cuales los costumbres específicos y los hombres ilustres de la región tienen un papel importante, el sistema pentecostal tiende a representarse a sí mismo como universal y atemporal y promueve un apagamiento de los eventos de la historia regional y nacional. En todo caso, los análisis me permitieron notar que, en el discurso de los pentecostales, no aparece el tipo de relación familiar con “el gobernador” o “el presidente” que tiende a considerar esas figuras de la política como muy próximas y a personalizar su relación virtual con ellas. En el pentecostalismo, el objeto de esta proximidad familiar es la figura de Jesús. Así, el criterio de valoración de los hombres ilustres, pasados o presentes, es la conformidad de sus comportamientos y de sus discursos o escritos con lo que los pentecostales consideran ser la “actitud verdadera”. En todo esto sus principios difieren bastante de la apreciación de muchos compatriotas suyos y, así, resulta difícil para ellos compartir las mismas referencias que sirvieron para alimentar la construcción de esta “historia nacional”. Una tal actitud de los pentecostales tiende a diluir la dimensión de identidad colectiva y acentúa la ruptura con la sociedad circundante anteriormente fundada sobre el hecho de pertenecer a la misma nación.

En la construcción del imaginario colectivo relativo a la nación o a la región —que por ser menos vasta es más aprehensible— otro elemento importante es la producción artística (música,

literatura y artes plásticas o visuales). La primera es practicada en particular por los jóvenes creyentes que tocan guitarra y cantan mucho durante los cultos. No obstante, la música practicada en estos ámbitos excluía en forma drástica, hasta muy recientemente, todo o que tenía a ver con percusiones —o sea la tan rechazada batucada que conota directamente con las tradiciones afro-brasileñas— a pesar de ser dicha música uno de los fundamentos de la originalidad musical brasileña. En lo que toca a las artes visuales, la exclusión es total por la doctrina iconoclasta del movimiento pentecostal.

Relativamente a la literatura, debemos decir que la lectura assídua de la Biblia no deja mucho tiempo para aprofundar otras obras. Sin embargo, pude ver en las estantes de uno u otro creyente, autobiografías de personas que fueron “redimidas porque aceptaron Jesús” después de haber tenido una vida poco santa. Entre 1978 y 1984, estas historias de vida eran firmadas exclusivamente por evangélicos norte-americanos en cuanto en los años 90 aparecieron autores nacionales. De literatura brasileña “profana” no se ve obra ninguna. Cuando pregunte sobre el tema, los pocos estudiantes universitarios que estaban entre mis informantes me respondieron que (no ginasio ??? au lycée) habían leído grandes autores como Machado de Assis o José de Alencar pero que desde su dedicación a la nueva fé preferían hacer lecturas evangélicas. Por otra parte, la lectura de ciertos autores nacionales como Jorge Amado es prohibida por las jerarquías. O porqué de esta interdicción me fué dado por una joven muchacha de 23 años en estos términos: “Es que Jorge Amado... es una lectura... diría... un poco pesada, no es? Es una lectura que abre el espíritu para este lado... para este lado del cielo ... pero es... Jorge Amado no es aconsejado porque es una lectura que transtorna un poco”. Cuanto a la literatura popular (dicha de cordel) es generalmente ignorada o criticada por los que tuvieron algún contacto con ella antes de su conversión. El resultado de esto es, entre otro, que las figuras histórico-míticas de los cangaceros, en particular Lampiao y Maria Bonita, son totalmente ausentes del imaginario pentecostal cuyos integrantes, por haber en la mayoría de los casos sido criados en el sertão, tuvieron su imaginación infantil permeada por estas figuras míticas. Por otra parte, el hecho que algunos poetas populares encenan a los creyentes en forma indudablemente irónica hace que estos últimos no aprecian mucho este tipo de producción literaria.

Todo esto acentúa la ruptura con la sociedad circundante cuyos orígenes son heterogéneos y en la cual el sentimiento de pertenecer a una misma nación jugaba un papel simbólico de cohesión. Este “sentimiento nacional” nasce, según Dominique Schnapper (1994), de la interiorización por los individuos de los conocimientos, normas e valores comunes que están en la base de la vida pública de una nación. Es dicho sentimiento que permite la construcción de la “comunidad de los ciudadanos”, base dinámica del ejercicio de la democracia formal y, también de la “ciudadanía social” la cual, como bien lo mostró B. Lautier (1996), es mucho más difícil de conquistar que la ciudadanía política. En un país tan inmenso como el Brasil, con una grande disparidad social y reivindicaciones de identidad regional en las cuales los costumbres específicos y los hombres ilustres de la región tienen mucha importancia, el sistema pentecostal provoca un borramiento de los acontecimientos de la historia regional y nacional. Así, suprimiendo las mediaciones y los puntos de referencia locales, el pentecostalismo hunde sus adeptos en el discurso universalizante del “sistema-mundo” una vez que los torna impermeables a muchos de los problemas particulares de su entorno social inmediato..

Para concluir, reconozco con Ricoeur¹⁷ que la percepción del tiempo es un modelo organizador de la experiencia, individual y colectiva, y por esto constituye uno de los fundamentos esenciales del código ligado a cada cultura específica. En consecuencia, considero que la percepción del tiempo ligada al universo pentecostal —cuyas raíces encuentranse en la visión “lineal” occidental

que ya entró en declinio en Europa en donde se había construido históricamente— esta modificando aquella otra percepción, mas idiosincrática de los pueblos del continente, y significa, para quién entra en este universo, una dinámica de transformación cultural profunda que, resulta en una aculturación “formal” como la calificó Roger Bastide, o sea aquella que no solamente muda elementos materiales de la cultura sino muda los contenidos de la conciencia.

Pero desde unos diez o quince años vemos desarrollarse se desarrolló en forma dinámica, en casi toda América Latina, una nueva forma del pentecostalismo que es llamada “ neo-pentecostalismo ” y viene subvertir esta visión lineal, en la medida en que reinstaura el presente como tiempo de la expresión del deseo y de la acción para realizar este deseo, en particular através la famosa “ teología de la prosperidad ”. Nos encontramos así frente a una nueva percepción que está totalmente en fase con el sistema-mundo y capaz de proyectar en él poblaciones que, através del viés religioso, van reformular el sentido temporal de su vida.

Bibliografía

- ALVES, Rubem : Protestantismo e Repressão, ed. Atica, São Paulo, 1979.
- AUBREE, Marion : Voyages entre corps et esprits – Essai comparatif entre deux courants religieux dans le Nordeste du Brésil, tesis de doctorado, Paris, 1985.
- Idem : “A penetração do protestantismo evangelizador na América Latina”, Comunicações do ISER, Rio, nº 47, dic. 86, pp. 35-44 ; versión francesa : Revue Tiers-Monde, tome XXXII, nº 126, abril/junio 91, pp. 439-449.
- FERNANDES, Rubem C. : As missões portestantes en número, Cadernos do ISER, nº 10, Rio de Janeiro, s.d., pp. 27/84.
- GARMA, Carlos : “Religious affiliations in Indian Mexico”, ponencia apresentada en la Reunión Anual de la SSSR en Albuquerque, New Mexico, 1994.
- GUREVITCH, A.Y. : “El tiempo como problema de historia cultura”, (in) Las culturas y el tiempo, ed. Sigeme/UNESCO, Paris, pp. 260-281, 1979.
- LALIVE D’EPINAY, Christian : Religion, Dynamique sociale et Dépendance : les mouvements protestants en Argentine et au Chili, ed. Mouton, Paris/La Haye, 1975.
- LAUTIER, Bruno : “Citoyenneté et politiques d’ajustement – quelques réflexions théoriques suscitées par l’Amérique latine”, (in) I. Bizberg y B. Marques-Pereira (eds.) : La citoyenneté sociale en Amérique Latine, ed. L’Harmattan/CELA-IS, Paris y Bruxelles, 1996, pp. 23-52.
- MARIANO, Ricardo : “Os neopentecostais e a Teologia da Prosperidade”, Novos Estudos CEBRAP, São Paulo, nº 44, marzo de 1996, pp. 24/44.
- MARROQUIN, Enriaue : “Un signo apocalíptico del milenio” (in) A.Barabas (org.) : Religiosidad y resistencias indígenas hacia el fin del milenio, Quito, 1994, pp. 217/235.
- PATTARO, Germano : “La concepción cristiana del tiempo”, (in) Las culturas y el tiempo, UNESCO, Paris, 1979, pp. 191-222.
- PIERUCCI, Fabio : “Liberdade de cultos na sociedade de serviços”, Novos Estudos CEBRAP, nº 44, São Paulo, marzo de 1996, pp.3-11.
- RICOEUR, Paul : Prefacio (in) Le temps et les philosophies, UNESCO, Paris, 1978, pp.11-29.

- RIVIERE, Gilles : “Cambios sociales y pentecostalismo en una comunidad aymara”, *Fé y Pueblo*, año 3, n° 14, nov. 1986, pp. 24/30.
- SCHNAPPER, Dominique : *La communauté des citoyens – Sur l’idée moderne de nation*, Gallimard, Paris, 1994.
- STOLL, David : *Is Latin America turning protestant ? The Politics of Evangelical Growth*, Berkeley, Univ. of California Press, 1990.
- TOURAINÉ, Alain : *Le retour de l’acteur*, Paris, Fayard, 1984.
- WIEVIORKA, Michel : “Nature et formation des mouvements communautaires”, (in) *Modernisation et nouvelles formes de mobilisation sociale : Egypte/Brésil 1970-1989*, Cairo, CEDEJ, 1991, pp. 1-14.

Notas

- 1 Cf. *Le retour de l’acteur*, Paris, Fayard, 1984.
- 2 “Nature et formation des mouvements communautaires”, (in) *Modernisation et nouvelles formes de mobilisation sociale : Egypte/Brésil 1970-1989*, Le Caire, CEDEJ, 1991, pp. 1-14.
- 3 Estoy utilizando aquí la clasificación establecida por Troeltsch y reformulada, a partir de un trabajo de campo latino-americano por C. Lalive d’Epinay (1975).
- 4 Estoy aquí refiriéndome específicamente a tres grupos que, hasta hoy, registran un desarrollo misionario en el mundo todo, o sea por orden de apareamiento : los Mormones, los Adventistas y los Testigos de Jeová.
- 5 Estas expresiones son igualmente utilizadas en Brasil y en Méjico por los pastores que lideran estos grupos.
- 6 Cf. aquí en Méjico, entre otros, la ley establecida en sus comunidades por la Luz del Mundo estudiada, en particular, por Renée de la Torre (19..).
- 7 Ver M. Aubrée : A penetração do protestantismo evangelizador na América Latina, *Comunicações do ISER*, Rio de Janeiro, n° 23, décembre 1986, pp. 35-44.
- 8 Para la descripción y el análisis de grupos de esta categoría ver David Stoll : *Is Latin America turning protestant ? The Politics of Evangelical Growth*, Berkeley, University of California Press, 1990.
- 9 Ver de este autor : “Os neopentecostais e a Teologia da Prosperidade”, *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n° 44, marzo 1996, pp. 24/44.
- 10 De hecho, las características de la penetración del neo-evangelismo pentecostal en las comunidades rurales, especialmente entre los indígenas, son bastante diferentes del movimiento urbano. Para más información acerca de esto ver, entre otros, para México : C. Garma : “Religious affiliation in Indian Mexico”, ponencia presentada en la Reunion anual de la SSSR en Albuquerque, New Mexico, 1994, y E. Marroquin : “Un signo apocalíptico del milenio”, (in) A. Barabas (org.) : *Religiosidad y resistencias indígenas hacia el fin del mundo*, Quito, 1994, pp. 217/235 ; para Bolivia : G. Rivière “Cambios sociales y pentecostalismo en una comunidad aymará”, *Fé y Pueblo*, año 3, n° 14, nov. 1986, pp. 24/30.
- 11 Esta posibilidad aparece como un elemento importante en la construcción del sistema simbólico y tiene repercusiones culturales directamente ligadas al problema que aquí nos interesa, en la medida que favorece –a través de los “bienes simbólicos”– la construcción de una mentalidad de acumulación

(visión del futuro) entre personas quiénes, en su inmensa mayoría, no tienen la menor posibilidad de acumular bienes materiales.

- 12 Cf. de este autor : “El tiempo como problema de historia cultural”, (in) *Las culturas y el tiempo*, ed. Sígueme/UNESCO, 1979, p. 261.
- 13 Estoy refiriéndome aquí al concepto de “social-histórico” tal como lo entiende Cornelius Castoriadis en su obra : *La construcción iimaginaria de la sociedad*, Ver referencia en castellano.
- 14 Las mujeres representan aproximadamente el 70 % de los fieles en las iglesias pentecostales de Brasil.
- 15 Ver de este autor : *Protestantismo e Repressão*, ed. Atica, São Paulo, 1979, en el capítulo IV “Las categorías del entendimiento”, p. 160.
- 16 Para más detalles sobre este asunto ver M. Aubrée : *Voyages entre corps et esprits - Essai comparatif entre deux courants religieux dans le Nordeste du Brésil*, tesis de doctorado, Universidad Paris-VII, 1984, pp. 147/150.
- 17 Cf. Prefacio a *Le Temps et les Philosophies*, UNESCO, Paris, 1978, pp. 15-16.



Identities and mobilities, the regional societies
frente a los nuevos contextos políticos y migratorios.
Una comparación entre México y Colombia
Proyecto CONACYT 40747-S

Memoria

Primera reunión anual del proyecto

11-13 de noviembre, 2003, CIESAS, ciudad de México



Documentos
número 1

Enero de 2004

Memoria de la Reunión anual del proyecto

Identidades y movi- lidades, las sociedades regionales frente a los nuevos contextos políticos y migratorios. Una comparación entre México y Colombia

Organizadoras:

Odile Hoffmann, CIESAS-IRD

Ma. Teresa Rodríguez, CIESAS

Margarita Chaves, ICANH

Ciudad de México, 11-13 de noviembre de 2003.

Autores:

Agudelo, Carlos. IHEAL

Aubrée, Marión. EHESS

Cérbulo, Víctor. CIESAS

Chaves, Margarita. ICANH

Cunin, Elisabeth. IRD

Hernández, Claudia. INAH

Hoffmann, Odile. IRD-CIESAS

Laurent, Virginie. ICANH

Rodríguez, Ma. Teresa. CIESAS

Uribe, Manuel. INAH

Zambrano, Marta. UNIVERSIDAD

NACIONAL DE COLOMBIA

Ziga, Francisco. INI

La formación y edición de este volumen estuvo a cargo de Gilberto Cházaro García

Se autoriza la reproducción de los artículos que en esta publicación aparecen siempre y cuando se mencione la fuente.

Índice

3 Introducción: Identidades y movi- lidades. Las sociedades regionales frente a los nuevos contextos políticos y migratorios. Una comparación entre México y Colombia. *Teresa Rodríguez, Odile Hoffmann, Margarita Chaves*

7 Elementos para una comparación Colombia – México. Léxico tentativo. *Virginie Laurent, Odile Hoffmann*

15 Las zonas de estudio

21 Visiones normativas, visiones estratégicas. Los mapas geopolíticos implícitos en las territorialidades de las poblaciones étnicas del Putumayo. *Margarita Chaves*

35 Lugares de fronteras: Lecturas de un conflicto territorial en el sur de Veracruz, XVIII-XIXe. *Odile Hoffmann*

49 Movilidad espacial y creación de territorios en Matías Romero Avendaño, Oaxaca. *Víctor M. Cérbulo*

59 Identidad, territorio y política: La zapotequización de localidades en el municipio de Playa Vicente, Veracruz. *Claudia Hernández*

73 Indianidad, retos y espacios políticos en Colombia. Entre disparidades e intentos de unidad: la apuesta del departamento del Cauca. *Virginie Laurent*

83 Colombia: ¿Las políticas multiculturales en retroceso? El caso de las poblaciones negras. *Carlos Agudelo*

99 Tiempo, historia y nación: el corto-circuito de los pentecostales. *Marión Aubrée*

111 En busca de la tradición. Memoria y cultura en Nuevo Ixcatán. *Mª. Teresa Rodríguez*

121 El castillo de naipes: Tiempo, sujeto y desarrollo. *Francisco Ziga*

133 La ciudad multicultural y pluriétnica: del imaginario turístico al imaginario popular en Cartagena. *Elisabeth Cunin*

145 Contratiempos de la memoria social: Reflexiones sobre la presencia indígena en Santa Fe y Bogotá. *Marta Zambrano*

155 La multiculturalidad en una región urbano-industrial. *Manuel Uribe*