

Estudios Sociales
Vol. XXIX, Número 103
Enero - Marzo 1996

EL NUEVO PROTESTANTISMO EN AMERICA LATINA
RESEÑA DE LIBROS*

David E. Dixon y Richard Dixon**

Una nueva reforma se podría estar esparciendo por América Latina. Mientras que la mayoría de los países latinoamericanos han experimentado un crecimiento moderado de sus poblaciones protestantes durante este siglo, estimados recientes sugieren que hasta un diez por ciento de los brasileños, un dieciséis por ciento de los chilenos, y tal vez un veinte por ciento de los guatemaltecos son protestantes.¹ El nuevo protestantismo no viene de las iglesias protestantes tradicionales que inmigraron a América Latina, sino de los movimientos pentecostales y carismáticos que a menudo

* Los libros reseñados aparecen al final del artículo en la página 96.

** David E. Dixon, Departamento de Ciencias Políticas, Whittier College, California, Estados Unidos. Richard Dixon, Departamento de Lenguas Modernas, Taylor University, Indiana, Estados Unidos.

Los autores desean agradecer a Scott Mainwaring, Carol Drogus, y Ken Erickson por sus comentarios incisivos sobre versiones iniciales de este artículo.

1. La cifra brasileña es estimada usando figuras del censo de 1980; Francisco Cartaxo Rolim, *Pentecostais no Brasil: Uma Interpretação Sócio-religiosa* (Petropolis: Vozes, 1985); e información de 1989 de la *Cambridge Encyclopedia of Latin America and the Caribbean* (1992), p. 249. La cifra chilena proviene del artículo "Retrato del movimiento evangélico a la luz de las encuestas de opinión pública", de Arturo Fontaine y Harald Beyer, publicado en *Estudios Públicos*, 44 (1991), 63-124. Las poblaciones protestantes guatemaltecas son más difíciles de estimar, ya que muchos guatemaltecos se dicen ser evangélicos para evadir las escuadras de la muerte. La mayoría de los estimados citan el veinte por ciento de la *World Christian Encyclopedia*, que tiende a exagerar las cifras.

ESTUDIOS SOCIALES 103

alcanzan a la clase media pero que son especialmente atractivos a la clase media baja y a las mujeres pobres.² Los bautistas, mormones, y testigos de Jehová han hecho también incursiones significantes en América Latina.

Hacia los sesentas, los intelectuales empezaron a hacer muchas de las preguntas importantes en cuanto a la nueva ola del protestantismo. ¿Qué papel jugaron las misiones norteamericanas en el florecimiento del protestantismo? ¿En qué manera influyó el rápido cambio social a las decisiones de la gente pobre de cambiar sus orientaciones religiosas? ¿Cómo ha cambiado el protestantismo latinoamericano a familias, comunidades, disposiciones hacia la autoridad jerárquica, y a la cultura política y económica?³

Aunque los institutos de investigación sobre América Latina continuaron estudiando estas preguntas, las disertaciones norteamericanas sobre el asunto fueron consistentemente ignoradas hasta el fin de los ochentas (Garrard-Burnett and Stoll, eds., p.2). Pero desde la publicación de *Tongues of Fire (Lenguas de Fuego)* de David Martin, ha habido un exceso de disertaciones y nuevas obras por publicarse sobre el protestantismo en América Latina, mientras el interés investigativo trata de mantener el mismo paso que la rápida expansión de este fenómeno.

Este ensayo considerará varias obras importantes. Primero las que han hecho estudios sobre varios países y después las que han estudiado un país solamente. Se trazará el plano de los avances en la literatura sobre este tópico en la manera en que se relacionan a previas obras comparativas sobre la religión, la política, la literatura sobre los nuevos movimientos sociales, y la especialización en la ciencia política de una manera más general. Específicamente, se arguye que, a pesar de los avances en la literatura sobre el

2. "Carismático" significa grupos religiosos que enfatizan los frutos del espíritu, como lo hacen los pentecostales, pero no se identifican como pentecostales.

3. Vea, por ejemplo, *El protestantismo en América Latina*, de Prudencio Damboriena (Feres: Friburgo y Bogotá, 1963); *El refugio de las masas: Estudio sociológico del protestantismo chileno*, de Christian Lalive d'Epinay (Santiago: Editorial del Pacífico, 1968); *Followers of the New Faith*, de Emilio Willems (Nashville: Vanderbilt University Press, 1967).

EL NUEVO PROTESTANTISMO EN AMERICA LATINA...

protestantismo en América Latina, informados por la literatura sobre los nuevos movimientos sociales, los intelectuales en la mayor parte han ignorado los avances teóricos dramáticos en el campo de la religión católica popular y, a pesar de algunos esfuerzos individuales de examinar las teorías iniciales, ellos deben ahora dedicarse a la responsabilidad de hacer comparaciones internacionales para adelantar un refinamiento teórico más sofisticado.

Obras sobre países múltiples

La versión de David Martin sobre el surgimiento del protestantismo enfoca el choque entre dos formas culturales: La organización social jerárquica iberoamericana y los principios sociales fraternales (no jerárquicos) angloamericanos. El surgimiento de organizaciones fraternales (no jerárquicas protestantes) en la periferia, él arguye, sigue el patrón anterior del surgimiento de organizaciones fraternales en la periferia del noroeste de Europa. Martin se pregunta si la nueva ola de protestantismo podría tener la misma influencia en América Latina que tuvo en Europa.

Su versión ofrece tres contribuciones importantes: una versión teórica detallada del surgimiento y composición de "fraternal" o religión no jerárquica, estudios que detallan y comparan el crecimiento de las iglesias protestantes primariamente por América Latina y el Caribe pero también en África y Asia, y una discusión sobre lo que estas formas religioso/culturales puedan traer al futuro de América Latina.

Religión fraternal y modernidad

Martin trae al estudio de América Latina una comprensión refinada del surgimiento de la modernidad y sus residuos sociales en la Europa norte. Concerniente a la religión fraternal, o la religión que enfatiza la igualdad de los miembros, él arguye que la religiosidad fraternal o puede retar los valores sociales dominantes o reforzarlos, que su perspectiva hacia los valores sociales dominantes cambian aunque la comunidad fraternal permanezca una voz periférica o sea incorporada por el centro de poder social, así que, cuando los movimientos fraternales son incorporados por el centro, ellos toman los valores jerárquicos del mismo pero, cuando

ellos permanecen periféricos, ellos confrontan al centro moderno, crean redes económicas de apoyo, y enfatizan el avance personal (Martin, p. 15). Martin demuestra su argumento comparando los pietismos alemán y noruego y el metodismo británico, que a pesar de señales iniciales de fuerte protesta periférica fueron incorporados por el centro de poder social, y el metodismo americano, que continuó su protesta periférica mientras que evoluciona al pentecostalismo. El se pregunta entonces si algo similar podría ocurrir en América Latina.

Casos en América Latina

De esta fascinante introducción teórica, Martin analiza la pugna en América Latina entre las formas religiosas fraternales de orígenes anglo-americanos y las formas religiosas jerárquicas de orígenes iberoamericanos. El lleva al lector de caso en caso (el Brasil, Chile, la Argentina, el Ecuador, El Salvador, Guatemala, México, el Caribe y aún Sur Corea y Sur Africa) por la literatura secundaria para dar cuerpo a sus argumentos. Estos estudios de casos individuales contribuyen a un entendimiento más amplio de sus argumentos teóricos iniciales pero son especialmente útiles como una guía hacia la literatura sobre la expansión protestante en cada uno de esos países. Con este enfoque por medio de estudios de casos individuales, Martin señala los hechos cruciales que precipitaron el surgimiento del protestantismo por las Américas: las tentaciones, en el siglo XIX de atraer capitales e ideas de Norteamérica y de Europa, que de vuelta llevaron a la tolerancia de iglesias protestantes inmigrantes; una revolución económica en los treinta, que estimuló la industrialización, la urbanización, y la participación en masa en las esferas políticas y religiosas; y la persistencia de demandas religiosas tradicionales (algunas precolombinas) que no fueron satisfechas por el catolicismo oficial (Martin, pp. 106-107).

El protestantismo de América Latina y el cambio social

Finalmente, Martin pregunta lo que las formas religiosas fraternales ofrecen a la sociedad iberoamericana. El analiza cuatro facetas importantes de las formas religiosas fraternales: la

EL NUEVO PROTESTANTISMO EN AMERICA LATINA...

comunicación, los medios de transformación social, la economía y la política.

El pentecostalismo, la variante de América Latina de religión fraternal, ofrece una manera flexible de comunicación. Los que estén inclinados hacia este modo flexible también lo ajustarán a sus propias inquietudes, por ejemplo, los que sufren el azote del racismo, hallan aceptación que es ciega al color, y las mujeres, que hallan una lengua feminizada de igualdad. Entonces Martin discute la importancia de la experiencia de conversión como una metáfora potencial de la transformación social. El pentecostalismo prepara el terreno (religión fraternal) para la transformación social pacífica. El arguye que así lo hace, permitiendo a los que no tienen poder incorporarse indirectamente a un papel participatorio en la sociedad sin retar a los que están en poder (Martin, p. 202). La manera en que Martin trata la cultura económica es la sección más interesante y desarrollada analizando estudios de la gente de los Andes, la Argentina, el Brasil, Chile, Colombia, el Ecuador, Guatemala, Corea, México y el mormonismo mundial. El concluye que, mientras que algunas prácticas ascéticas y el avance por ayuda mutua ocurre en algunos casos, al protestantismo todavía le falta transformar los sistemas económicos de América Latina. La versión política del pentecostalismo de Martin vuelve al tema de la transformación social pacífica. Los pentecostales, al distanciarse de la política propiamente dicha, no presentan un reto al status quo pero crean un espacio libre para la participación de las masas en la sociedad civil. La contribución de Martin al debate sobre lo que el protestantismo trae a América Latina es especulativo pero establece los límites de investigación para las obras más recientes sobre el asunto.

Otras obras

En su *Is Latin America Turning Protestant (¿Se está haciendo protestante la América Latina?)* David Stoll analiza la política de los esfuerzos misioneros de Norteamérica en América Latina en tres planos diferentes: la realidad internacional política y económica, la pugna dentro de las iglesias en Los Estados Unidos y América Latina entre las ideas conservadoras y progresivas, y la lucha de los latinoamericanos por sobrevivir en ambientes socioeconómicos y

políticos difíciles. Stoll arguye que, a pesar de las luchas dentro de la iglesia sobre estilos e ideología de su misión, la presencia de misioneros norteamericanos en América Latina ha acrecentado la interferencia y dominación de los Estados Unidos sobre América Latina. El enfoca en acontecimientos en Guatemala, Nicaragua, y el Ecuador para apoyar su argumento.

Sus investigaciones detallan conflictos importantes dentro de las organizaciones religiosas de Norteamérica, la postura religiosa entre los políticos norteamericanos, y la manera en que los pobres latinoamericanos estrategizan para sobreponerse a problemas abrumadores tales como las escuadras de la muerte, los programas de austeridad, y el alcoholismo. Stoll provee un estudio rápido sobre la operación de numerosas personalidades religiosas y organizaciones, y también de un número similar de pueblecitos remotos, historias personales de latinoamericanos comunes, los intrincados conflictos entre los Estados Unidos y América Latina.

Stoll captura diestramente la intriga y tragedia de esta ola masiva que emana del hemisferio del norte: los caballeros masones (Knight Templar) que son dignos de una novela Eco, un hijo de misioneros que trafica en drogas, un pastor asistente desbalanceado que sabotea los pilares sandinistas de poder, los Lauristas, y la mezcla interesante de gente con nombres tales como Luckhoo, Mooneyham, y Dickey en pueblos con nombres como Chajul, Ixtepec, y Pilahuín.

El argumento es claro, y a pesar de eso, problemas de conceptualización, patentización, y estilística tienden a agravar el uno al otro. Por ejemplo, Stoll conceptualiza los problemas dentro de la iglesia como divididos por las líneas de conservador vs progresivo, citando previas obras sobre el catolicismo que analizan a la iglesia como amalgamas de concepciones fluidas pero persistentes de la misión de salvación que compiten por influencia dentro de las instituciones religiosas.⁴ Sin embargo, en el caso de los Graham y otros evangélicos que evitan lazos políticos, las

4. Vea, por ejemplo, *Religion and Politics in Latin America: The Catholic Church in Venezuela and Colombia*, de Daniel Levine (Princeton: Princeton University Press, 1981); también, *The Catholic Church and Politics in Brazil, 1916-1985* de Scott Mainwaring (Stanford University Press, 1986).

EL NUEVO PROTESTANTISMO EN AMERICA LATINA...

categorías de "conservador" y "progresistas" no son tan convenientes como podrían ser en otros contextos, por una razón simple: Es más difícil saber lo que Billy Graham la persona piensa que lo que Billy Graham la organización hace para mantener un apoyo económico amplio todo el tiempo. A su crédito, Stoll reconoce el carácter binario de las instituciones evangélicas.⁵

Los "fundamentalistas" y los "evangélicos" a menudo han funcionado como frentes alternativos para la misma operación. Cuando el cristiano versátil trata de alcanzar al no salvo, él adopta una manera evangélica, para apelar a una audiencia tan amplia como le sea posible. Pero cuando le pide apoyo económico al hermano fundamentalista, el pretende sostener los mismos fundamentos que ellos sostienen. (Stoll, p. 51).

Brevemente, mientras que sí hay líderes evangélicos progresistas, ellos tienden a no comprometerse con una opción política para apelar a los donadores fundamentalistas que tienen una base mucho más conservadora. Desgraciadamente, este doble carácter podría reducir de una manera significativa la conceptualización de "progresista" versus "conservador" de Stoll, no solamente cuando se trata de Graham, sino también cuando se trata de las muchas organizaciones evangélicas como la suya.

También hay problemas con la manera en que Stoll usa las estadísticas. Lo más importante, los apéndices de su libro tienden a exagerar la expansión protestante en el hemisferio. Por ejemplo, en Chile en vez de usar datos meticulosos de censo y datos del *Centro de Estudios Públicos/Admark*,⁶ él usa proyecciones basadas sobre datos de World Christian Encyclopedia (WCE). De esa

-
5. La distinción entre fundamentalismo y evangelicalismo puede ser turbia. Para las organizaciones evangélicas, es común notar que "evangélico" designa a una organización que desea mantener una base de contribuyentes que incluya a las denominaciones protestantes que políticamente tienden a ser liberales y los fundamentalistas que son políticamente conservadores. Teológicamente, los evangélicos tienden a modificar los fundamentos del fundamentalismo: de salvación por la relación personal con Dios, a salvación por un encuentro personal; de escrituras inerrantes, a intento inerrante con lectores que son falibles.
 6. Esta información aparece en "Retrato del movimiento evangélico a la luz de las encuestas de opinión pública", de Fontaine y Beyer.

manera, el estimado de la población evangélica de Chile se eleva del estimado más reciente, un 16 por ciento, al más alto estimado proyectado por WCE, un 22.5 por ciento. Una lectura de las estadísticas oficiales de censo en Brasil y otros estimados más cuidadosos habrían ayudado a desinflar las proyecciones de la población protestante en el Brasil, de un 16 por ciento a entre un 6.5 por ciento y un 10 por ciento.⁷

El estilo vívido de Stoll crea una lectura interesante, pero hay que tener cuidado en evaluar su argumento, especialmente cuando él considera el papel de la derecha religiosa. Por ejemplo, él parece en un punto (p. 329) creer en una conspiración, a pesar de su intento de disipar tal teoría. Más adelante él asevera que no apoya una teoría de conspiración, pero su profuso ataque contra la derecha religiosa momentáneamente ofusca el argumento.

Un asunto final concierne al énfasis en influencias externas y a la exclusión de lo que los creyentes latinoamericanos aportan a la experiencia evangélica. En varias ocasiones Stoll pinta un cuadro constrictivo de la cultura, uno de sobrevivir o meramente reaccionar a las economías duras, el miedo a las represiones políticas, en vez de resistir las fuerzas estructurales. Siguiendo alusiones a esta perspectiva (pp. 203, 317), él declara explícitamente que él es escéptico que los evangélicos retarán el status quo la mayoría de las veces, concluyendo que sus iglesias no ofrecen nada socialmente innovativo, sólo estrategias para sobrevivir (p. 331). La opinión de que la sobrevivencia básica está arriesgada para los latinoamericanos pobres que se convierten al protestantismo es un refuerzo importante a la observación de David Martin de que la religión fraternal es una reacción espontánea a la periferia dura. Sin embargo, esta perspectiva es incompleta. La creciente literatura sobre la cultura e identidad popular sugiere, que la gente pobre, protestante o no, mantiene sistemas de valores que pueden promover innovación social.⁸

7. Vea, por ejemplo, *Pentecostais no Brasil*, de Rolim.

8. Vea, por ejemplo, *Body of Power, Spirit of Resistance*, Jean Comaroff (Chicago, University of Chicago Press, 1985); *Weapons of the Weak: Every Forms of Peasant Resistance*, de James Scott (New Haven: Yale University Press, 1984); y también *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts* (New Haven, Yale University Press, 1990); y *Popular Voices in Latin American Catholicism*, de Daniel H. Levine (Princeton University Press, 1992).

EL NUEVO PROTESTANTISMO EN AMERICA LATINA...

La colección de trece ensayos editados por Droogers, Huizer, y Siebers pone al alcance de las Américas la obra de antropólogos holandeses. Su título *Popular Power in Latin American Religions (El poder popular en las religiones latinoamericanas)*, es menos memorable que la versión en español, *Algo más que opio*, pero el título en inglés va a la esencia del asunto: ¿Qué contribuyen a la historia la gente pobre, la gente laica, o los no expertos por practicar la religión? Los autores analizan la brujería, el candomblé, el pentecostalismo, el catolicismo carismático, y prácticas devocionales católicas que son populares -una gran variedad de formas religiosas existentes que son populares- desde una perspectiva familiar aunque teóricamente convolutada.

Droogers and Siebers introducen su teoría declarando que la cultura es procesual y que los símbolos religiosos median entre la estructura y el acontecimiento de una manera abierta y variante. (Droogers et al., pp. 2-5). Ellos entonces se embarcan en un confuso, y a veces contradictorio debate teórico que ambas versiones en español e inglés rinden muy opacas. A pesar de un tratamiento torpe del asunto, los autores trazan un tema familiar: que las ideas y valores religiosos de la gente pueden traer cambios en las relaciones del poder, variando de acuerdo con los estreñimientos estructurales locales.⁹ A esta consideración familiar, Droogers et al. ofrece una importante definición de religión popular.

Lo que es común a... significados de la palabra popular es el asunto de prestigio. El grado de institucionalización, y educación religiosa determina el prestigio social, alto en la religión oficial, bajo o ausente en la religión popular.. que en la religión oficial. Es este prestigio, asociado a la construcción de significado o en la religión o en la sociedad, que parece ser la característica más fundamental de la distinción entre religión oficial y popular. (Droogers et al., p. 21)

De esta definición el libro consistentemente nos lleva al mundo de "los que no tienen prestigio". El valor principal de esta obra es el de demostrar, en la tradición de James Scott, como los que no son

9. Vea, *Popular Voices in Latin American Catholicism*, Daniel H. Levine.

muy importantes sin embargo contribuyen a la historia al asignar sus propios significados y valores a los acontecimientos cotidianos, eso es, al rehusar los significados forzados sobre ellos por la sociedad capitalista moderna, al resistir, y de vez en cuando tomando una acción política.¹⁰

Aunque hay una variación en la calidad de los ensayos, los dos que tratan explícitamente sobre las iglesias evangélicas son excelentes. El primero, de Hans Siebers, es titulado "*Indian Religion and the Catholic Church in Guatemala*", (*La religión indígena y la iglesia católica en Guatemala*). El fascinante análisis de Siebers de la religión indígena guatemalteca compara al catolicismo, con la religión indígena, y el evangelicalismo. Específicamente, él arguye que la declinación del catolicismo progresivo y el surgimiento del evangelicalismo entre los indios refleja la similitud entre las prácticas evangélicas y el contraste entre el catolicismo progresivo y las prácticas indígenas. En breve, Siebers arguye, los liberacionistas querían trabajar con los pobres, no con los indios. Y ellos no tenían la menor idea que, especialmente en tiempos de dificultad, las prácticas religiosas indígenas tienden hacia el consejo vertical con los dioses, no hacia la interacción horizontal y el conflicto con otros hombres.

"Las iglesias pentecostales responden a necesidades religiosas específicas de las poblaciones indígenas... En vez, el pastorado pentecostal ofrece consuelo y escape de la realidad y nuevas oportunidades para la socialización... Además, como ya hemos visto, la manera tradicional del indio de enfrentarse al miedo es de entrar en contacto con el mundo de los dioses y espíritus llenando ciertos requisitos. El pentecostalismo está restaurando el valor del contacto personal con lo super natural. (p. 94)

10. La obra de Droogers et al, representa una importante desviación de *Tongues of Fire* de Martin y de *Is Latin America Turning Protestant?* de Stoll, que enfatizan amplias tendencias estructurales en vez de la interacción entre la estructura internacional y las aspiraciones humanas individuales. La obra también refleja un paso hacia la literatura sobre los nuevos movimientos sociales. Vea, por ejemplo, *The Making of Social Movements in Latin America: Identity, Strategy, and Democracy*, de Arturo Escobar y Sonia Alvarez (Boulder, Westview, 1992).

EL NUEVO PROTESTANTISMO EN AMERICA LATINA...

El ensayo por Frans Kamsteeg muestra como la pericia en la sanidad, debido a su dispersión no ortodoxa entre mujeres que normalmente carecen de poder, rompe las tradicionales relaciones de poder dentro de las iglesias pentecostales en Arequipa, Perú.

El ejemplo más dramático de Kamsteeg es la hermana religiosa Elisa. La hermana religiosa Elisa es una sanadora famosa en su iglesia y en su barrio, pero el padre de su iglesia no es un sanador adepto. El don de la hermana Elisa legitima su reputación mientras que ella continúe teniendo éxito en sus prácticas de sanidad. Ella también cita un pasaje bíblico para legitimizar su autoridad, pero el texto tal vez contradiga su interpretación tan floja (p. 202). En otras palabras, la construcción de prácticas religiosas populares puede interrumpir la lectura standard de los textos sagrados, y aún así el sacerdote no se atreve a retarla. Si él lo hace, él arriesga perder a la hermana Elisa y a los que la apoyan (sin mencionar sus diezmos), si deciden empezar una nueva iglesia o asistir a otra. Este artículo es una de las pocas obras hasta hoy que demuestra convincentemente la capacidad innovativa de organizar de las prácticas protestantes populares que a menudo son asumidas de tener solamente un impacto apolítico.

Mientras que éste y otros ensayos son excelentes, la obra como un todo surge de varias limitaciones. Primero, la teorización convolutada en la introducción es exacerbada por una conclusión que raya en un ensayo sumario en vez de una reflexión abovedada de lo que la obra ha logrado. Segundo, algunos de los ensayos se fían de conceptos que no son muy convincentes o claros. Por ejemplo, Siebers arguye que la influencia de la iglesia católica aumentó entre 1945 y 1970 y ofrece el aumento del clero para apoyar esta aserción, sin ofrecer la relación del clero a una población que crecía rápidamente. De hecho, la relación de sacerdotes a parroquianos habría podido experimentar una declinación real o un crecimiento más lento que en años anteriores. Marjo de Theije (pp. 106-127) razona igualmente al argüir que la adición de cuatro parroquias nuevas en el siglo veinte constituye el crecimiento de la influencia local de la iglesia católica en un pueblo brasileño. De hecho, no hay duda que este pueblo creció más que la parroquia original, sugiriendo un decaimiento real en la influencia de la iglesia católica.

A pesar de las dificultades teóricas y la falta de claridad conceptual ocasional, Droogers et al. proveen la primera obra de enfoque multinacional con un énfasis en la franqueza y el potencial innovativo del nuevo protestantismo.

En *"Rethinking Protestantism in Latin America"*, (*"Reexaminando el protestantismo en América Latina"*) editado por Garrard-Burnett y Stoll, los autores abandonan las asunciones de obras previas sobre el surgimiento del protestantismo latinoamericano en el sentido de que el protestantismo se levanta como una respuesta a las consistentes condiciones internacionales (por ejemplo, la esparción de la ideología norteamericana y la pugna entre las culturas ibéricas y anglosajonas) y que el nuevo protestantismo tiene una particular inclinación que es conservadora. Esta colección de ensayos entonces representa el primer estudio con un enfoque internacional que explora las limitaciones de las obras teóricas de Martín y Stoll que son más globales.

Los ensayos por Brusco, Burdick, Ireland, y Coleman et al. enfatizan comunidades poco representadas previamente: y plantean que el nuevo protestantismo puede potencialmente influir la política en muchas maneras, en muchos contextos. El feminismo, radicalismo, comunitarianismo, y el pacifismo prudente son todos voces importantes dentro del redil protestante latinoamericano. Coleman et al. especialmente proveen evidencia convincente de una encuesta (similares a los hallazgos en el estudio de Chile de Fontaine y Beyer) que sugiere que los protestantes salvadoreños tienen, mínimamente, opiniones políticas complejas. Por ejemplo, mientras que los protestantes salvadoreños son más propensos que otros salvadoreños a expresar apoyo de la equidad del sistema socioeconómico salvadoreño, casi tres cuartas partes de los protestantes salvadoreños expresan su desaprobación por el sistema socioeconómico (Garrard-Burnett and Stoll, eds., p. 125). Además, los protestantes salvadoreños son más propensos que sus conciudadanos salvadoreños a apoyar el gobierno derechista de ARENA a negociar con la oposición y menos propensos a incitar el uso de presión militar (p. 128).

Los otros contribuyentes también enfatizan que los protestantes latinoamericanos tienen opiniones políticas diferentes y a veces conflictivas. Ensayos por Burdick, Ireland, y Freston proveen

EL NUEVO PROTESTANTISMO EN AMERICA LATINA...

documentación adicional de la complejidad política del fenómeno protestante. Los ensayos por Linda Green y Leslien Gill son especialmente interesantes. El ensayo de Green junta las aparentemente conflictivas aunque complementarias maneras en que las mujeres guatemaltecas malabarean sus creencias mayas, protestantes, y católicas para dar sentido a las atrocidades que rutinariamente sobrevienen sobre sus familias. Leslie Gill arguye que las "conversiones" a religiones varias en muchos casos siguen patrones que evolucionan cíclicamente y que tienden a seguir las apremiantes necesidades personales de gente que vive en el temor de perder sus vidas.

El valor de estos ensayos radica en su mejor habilidad de conceptualizar los factores que compiten por ganar la fidelidad de la gente pobre y de las condiciones sobre las cuales ciertas tendencias políticas tienden a surgir. Ellos ya no teorizan sobre modelos culturales binarios o ideológicos, sino sobre las luchas de gente religiosa pobre para enfrentarse a los que insistentemente demandan su lealtad por la historia. El significado mayor de los ensayos de Green y Gill es doble. Primero, es crucial hacerse cómplice de las luchas de la gente religiosa pobre sobre la definición sobre si los científicos sociales han de localizar precisamente la interacción de factores religiosos, políticos, y sociales en los procesos usados por esta gente para hacer decisiones. Segundo, el género es probablemente una barrera formidable para ejecutar esta tarea, ya que la mayoría de los científicos sociales son hombres. Entonces, probablemente no es un accidente que las mujeres escriban los ensayos más revelantes en este volumen.

De los estudios de varios países, *Rethinking Protestantism in Latin America* ("Reexaminando el protestantismo en América Latina") provee los mejores criterios para refinar la teoría sobre el nuevo protestantismo en tres maneras: ofreciendo evidencia que los protestantes en varios países se adhieren a opiniones diferentes, no todas conservadoras; enfocando el sobrevivir como una motivación importante para hacerse protestante; y por levantar la posibilidad de que el protestantismo de América Latina es fundamentalmente una expresión de disatisfacción con el status quo. Estas tres categorías de análisis representan un importante

ESTUDIOS SOCIALES 103

desvío de la asunción de que el protestantismo latinoamericano comprende una preocupación mimética con todas las cosas que son norteamericanas.

Estudios de un solo país

El libro de Rowan Ireland reporta la fructífera investigación de un sociólogo con mucha experiencia que hace buen uso de los métodos antropológicos para iluminar los elementos más oscuros e ignorados del poder social y el cambio: legitimidad, resistencia, y a veces el escape. El estudio de Ireland enfoca sobre una comunidad pesquera en el noreste del Brasil. Aquí analiza los variantes de proyectos sociales inherentes en las prácticas religiosas del protestantismo popular, el espiritismo, y el catolicismo.¹¹ El enfoca cómo las ideas y prácticas religiosas pueden ayudar a construir fuentes de legitimidad alternativas y conducta social en el Brasil un país orientado hacia el populismo, autoritarismo, y la seguridad nacional. Por eso el título, *Kingdoms Come (Vengan los reinos)*, una referencia al potencial de las ideas de la religión popular a crear concepciones "rivales" a lo bueno y lo legítimo en el Brasil.

Lo más importante, él define el tema de que la política, o el poder, requieren acceso a puntos de legitimidad y que las religiones pueden proveer fuentes de legitimidad alternativas que resisten o cambian el status quo. El halla estos puntos de legitimidad en las vidas de los brasileños pobres que tratan de cambiar un ambiente muy adverso. La religión es su medio de intentar el cambio. Ireland clarifica la relación entre la religión y el cambio introduciendo "la política de *mélange*".¹² *Mélange* es el proceso por el cual la economía internacional sistemáticamente desmantela un orden que previamente era coherente en un callado pueblo del noreste del Brasil. Este desmantelamiento resulta en una lucha abierta cuando los actores locales tratan de reorientar su ambiente material y simbólico. (Ireland, pp. 27-32). Esta lucha sobre el mundo simbólico

11. El término "popular" aquí se refiere a "populous", generalmente sectores pobre de América Latina.

12. Ireland concede que el referente *mélange* tienen su origen en *The Interpretation of Cultures* de Clifford Geertz (New York: Basic Books, 1973).

EL NUEVO PROTESTANTISMO EN AMERICA LATINA...

es fundamental a la política, de acuerdo con Ireland. Y mientras su aserción de que "cierta homogeneidad de propósito e identidad, hasta cierto tiempo dentro de lo que se recuerda" (p. 27) puede que sea una idealización injustificada basada en cierta información etnográfica acumulada de los anhelantes ancianos de la comunidad, "la *mélange* desmantelada" es una metáfora apropiada para el Brasil contemporáneo.

Las mecánicas de la *mélange* consisten en el juego entre ciertas cadenas de intercambios sociales (relaciones entre el patrón y el cliente, empleo por el estado, el proletariado "lumpen", obreros sin habilidades, y el empleo industrial constante) y respuestas culturales (comunitarianismo, coronelismo, populismo, y la doctrina de seguridad nacional) (p. 31). Sin embargo, las cadenas de intercambios son imperfectas. Ni aún la gente pobre meramente acepta su ambiente desmantelado. Ellos tratan de cambiar el ambiente, lo mejor que puedan, con sus ideas y prácticas culturales. Así que, las creencias religiosas de la gente pobre común pueden ser fuentes de innovación social; la cultura es una fuente de poder.

En los términos de Ireland, la política de la cultura comprende las creencias, las imágenes, y las historias que crean un lindero entre lo público y lo privado. La base para estas creencias están acuñadas en las ideas, mitos, y símbolos. Estas creencias definen el proceso político (p. 43). En consecuencia, la religión es importante para la política en lo que la religión da forma a las actitudes de una persona hacia las ideas hegemónicas y reclamos de legitimidad y predisposiciones hacia los líderes y promueve tendencias hacia las alianzas políticas (p.43). Estos puntos focales van al corazón de la política como relación entre los poderes y el potencial de cambiarlas. Este factor es un avance importante. En vez de satisfacerse con las interpretaciones standards -que los evangélicos brasileños han sido colonizados por las ideas norteamericanas, que ellos prefieren el autoritarismo a los partidos populares o laborales, que son apolíticos y que por lo tanto apoyan el status quo- Ireland busca profundamente en el proceso mental de sus sujetos para mostrar como ellos resuelven difíciles conflictos ideológicos con justificaciones religiosas. Por ejemplo, Ireland discute a Severino, un pobre, inteligente aunque complejo protestante. Severino se

ESTUDIOS SOCIALES 103

refiere a la democracia como a la "laxitud" y abiertamente prefiere el gobierno militar (p. 52). Sin embargo, las creencias milenarias y orientadas a la santidad de Severino lo llevan a la conclusión de que los gobiernos militares, también, son defectuosos y no dignos de su confianza (p. 53). Sin embargo, a pesar de su insistencia de que los protestantes del Brasil no son uniformemente políticamente conservadores, Ireland no presenta a los evangélicos listos a transformar su sociedad en un brote de autonomía popular de las tendencias nacional e internacional. De especial importancia en este sentido en su discusión de Baldo y Madalena, protestantes que critican a la democracia por su tendencia a obstaculizar el progreso industrial (p. 75).

Las entrevistas son convincentes y fascinantes. Un enfoque multivariado habría podido enfatizar otros factores que intervienen (por ejemplo, clase social, género, edad) más abiertamente. Sus estudios parecen representar un amplio espectro de participantes, pero él no desarrolla sus características demográficas salientes de una manera explícita. También, la tendencia a enfocar sobre opiniones diferentes sobre los eventos simbólicos y sociales no es consistentemente justificada. Por ejemplo, Ireland discute las diferencias de opinión acerca del mensaje de un misionero venezolano visitante que comparte su testimonio con una iglesia local de las Asambleas de Dios (p. 89).

Las opiniones divergentes podrían haber reflejado visiones sociales diferentes, o solamente la dificultad de los brasileños, que hablan portugués, de entender a un venezolano, que habla español.

Las secciones sobre las poblaciones afrobrasileñas y católicas también son fascinantes y establecen el escenario para sus interesantes conclusiones. Él pregunta: "¿Qué ofrecen estos artefactos culturales (protestantismo, espiritismo, y el catolicismo progresista) como alternativas a las culturas dominantes del populismo, autoritarismo burocrático y el coronelismo?" (p. 205). Ireland no construye un modelo que nos permite entresacar el aporte mutuo de la religión, economía, ideología, género, y ocupación. En vez, el valor de este estudio es el de demostrar cómo las prácticas religiosas de la gente pobre les ayuda en su ardua lucha diaria por alcanzar el cambio social.

EL NUEVO PROTESTANTISMO EN AMERICA LATINA...

De importancia en cuanto a eso es su discusión de "autonomía" y "grupos intermedios autónomos". Ireland arguye que visiones rivales de lo bueno, justificadas en términos religiosos, pueden dar lugar a la existencia de grupos intermedios autónomos, eso es, grupos que no dependen del estado para su autoridad. Tales grupos pueden retar al estado y a sus ideologías dominantes. Pero Ireland se hace más cauteloso hacia el final, donde él concede que estos grupos religiosos raramente alcanzan el nivel de autonomía. Entonces él toma una posición pesimista, al usar la feria semanal (mercados al aire libre en América Latina) como su metáfora por la suerte de los brasileños pobres. "Dado este despliegue semanal de condiciones determinantes, pueden ponerse este pueblo donde se hace la historia, donde los modelos rivales y los proyectos para el futuro del Brasil son trocados con rollos de tabaco curados en miel, frijoles con muchas o pocas piedras que astillarían los dientes, mangos exquisitos, y desperdicios llenos de moscas?" (p. 227).

Ireland concluye que, así como no pueden escoger sus precios en el mercado al aire libre, los pobres brasileños no pueden escoger sus destinos en el Brasil contemporáneo. El sin necesidad socaba lo que su investigación ha descubierto: que la gente pobre halla maneras de hacer una diferencia como la gente que frecuenta los mercados al aire libre de América Latina sabe, hay numerosas estrategias, propósitos, e ideas que la gente pobre trae a la feria. La gente pobre, lo mejor que pueda, cambia el precio de los productos y el propósito de intercambio con los medios que tenga, de la misma manera que ellos cambian las ideologías por medio de símbolos religiosos para ayudar a dar forma al Brasil moderno. Para avanzar este argumento usando la información provista por Ireland, uno podría volver al caso de Severino, el inteligente informante cuya preferencia por el autoritarismo como una cosa práctica fue salpicado con una desconfianza milenaria. Así como Severino rehusa su fidelidad al autoritarismo por medio de ideas religiosas evasivas de su propio génesis, los latinoamericanos pobres en mercados al aire libre por todo el hemisferio rehusan su pronta participación con construcciones igualmente creativas.

La obra de Burdick sobre las prácticas religiosas en la periferia urbana del Brasil representa un avance dramático en la literatura

sobre el protestantismo latinoamericano en varias maneras.¹³ Primero, su obra vincula el surgimiento del protestantismo a las demandas que la política, la economía y la cultura hacen de la gente pobre. La atracción del protestante sin ser requeridos a comprender asuntos complicados relacionados a los estudios bíblicos; el tamaño más pequeño de las congregaciones, que disminuye la propensidad por el chisme entre las mujeres maltratadas; la aceptación racial de los afrobrasileños; y un horario flexible para la gente que trabaja largas horas en el sector informal y horas inflexibles en el sector manufacturero.

Segundo, Burdick no está satisfecho solamente con respuestas aisladas de los protestantes. El enfoca en cambio la totalidad de respuestas religiosas: El espiritismo, el catolicismo progresista, y el protestantismo. Mientras que este enfoque comparativo más amplio no es enteramente original -Droogers el al. e Ireland usan un enfoque similar- su uso de las literaturas sobre los tres grupos sí lo es. Burdick es el primer hombre docto en considerar lo que "ya sabemos" sobre el catolicismo progresista al tratar de comprender el nuevo protestantismo. El segundo capítulo de su libro es un modelo para integrar el conocimiento del catolicismo latinoamericano con la advenediza literatura sobre el protestantismo latinoamericano. En él, Burdick introduce "el coliseo religioso", o las voces más prominentes en la lucha social sobre la definición religiosa propia. A sus explicaciones precisas del espiritismo y protestantismo, él enlaza una discusión sofisticada de los "modelos" más importantes del catolicismo como es vivido en las comunidades bajo su estudio (preconciliar, post-conciliar, y liberacionista). Este análisis ata la obra fuertemente a los estudios más notables disponibles sobre el catolicismo latinoamericano y la política, que analiza el eslabonamiento entre las aspiraciones políticas de los pobres, las metas políticas de los oficiales eclesiásticos, los alineamientos de los partidos políticos, y el comportamiento de la élite.¹⁴ Además, Burdick es el primero en integrar su

13. John Burdick *Looking for God in Brazil: The Progressive Catholic Church in Urban Brazil's Religious Arena* (Berkeley: University of California Press, 1993).

14. Levine, *Religion and Politics in Latin America*; Levine, *Popular Voices in Latin American Catholicism*; Mainwaring and Alexander Wilde, eds., *The Progressive Church in Latin America* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1989); Brian Smith, *The Church and Politics in Chile: Challenges to Modern Catholicism* (Princeton, Princeton University Press, 1982).

EL NUEVO PROTESTANTISMO EN AMERICA LATINA...

obra abiertamente con la literatura sobre los nuevos movimientos sociales, que enfocan la política de las nuevas identidades colectivas emergentes (pp. 226-228).

Finalmente la obra de Brudick sugiere que, además de las señales que tomamos de nuestro estado presente de sabiduría docta, tendremos que pasar más tiempo con nuestros sujetos para que sepamos cuáles preguntas podemos hacer. Paciente y persistentemente él se aprovechó de las íntimas preocupaciones diarias de la gente, no solamente en la iglesia, sino también en la parada de autobuses, en las casas de la gente, en sus Kioskos, y en los lugares que trabajan. Al introducir a los lectores en algún sentido a la totalidad social de la religión popular en el Brasil, Burdick les permite indagar, saber, y teorizar ellos mismos sobre las conclusiones a que él llegó.

En *Coping with Poverty (Habiéndoselas con la pobreza)*, Cecilia Loreto Mariz pregunta cuál es la relación entre la pobreza y la práctica religiosa. Para contestar esta pregunta, ella presta mucha atención a los pensamientos y opiniones de los pentecostales brasileños y los miembros de las CEB (Comunidades Eclesiales de Base).¹⁵

Mariz empieza su análisis con una introducción al entendimiento micropolítico de la pobreza. Este enfoque reconoce los factores económicos estructurales (macro) detrás de la pobreza persistente. Sin embargo, el enfoque micro asevera que "las luchas diarias del pobre no solamente resuelven una necesidad inmediata, permitiendo que una población en particular sobreviva, sino que también pueden promover transformaciones culturales, produciendo un más permanente y menos reversible cambio en la población" (Mariz, p. 4).

15. CEB es un acrónimo por Comunidades Eclesiales de Base, o Comunidades Cristianas de Base, el programa más dramático que resultara de la opción de la iglesia católica para los pobres. Aunque este fenómeno es bastante diverso, las CEB's tienden a organizarse para el propósito de reflexión, concientización, y ayuda personal. Vea Marcello de C. Azevedo, S.J., *Basic Ecclesial Communities in Brazil: The Challenge of a New Way of Being Church* (Washington D. C.: Georgetown University Press, 1987).

ESTUDIOS SOCIALES 103

Mariz se refiere al enfoque en las luchas diarias como a las "estrategias para habérselas", un concepto que tomó prestado de David Maybury-Lewis. Ella refina este concepto un poco más separando las maneras en que la gente sobrevive en tres categorías analíticas distintivas: las estrategias económicas, políticas, y culturales. Dentro de esta útil taxonomía, ella indaga en la pregunta focal que su investigación hace: ¿se puede explicar el crecimiento de las iglesias protestantes y la declinación de las CEB's por los recursos económicos, políticos y culturales que ellas ofrecen a los brasileños pobres?

En términos de recursos materiales (capítulo cuatro), Mariz señala que, mientras que ambas, las iglesias pentecostales y las CEB's ofrecen recursos materiales, la disponibilidad y carácter de sus recursos difieren dramáticamente. Para los pentecostales, los recursos materiales están disponibles primariamente para los pastores varones, aunque a veces miembros individuales (no la iglesia) se ayudan unos a otros durante tiempos difíciles (pp. 84,86). Para las CEB's, en contraste, los individuos no buscan beneficios materiales específicos, los grupos en las CEB's no tratan de resolver problemas materiales al nivel individual. En vez, las CEB's toman proyectos comunitarios con la intención de ayudar a una población más amplia y anónima (p. 89).

Los pentecostales y las CEB's también difieren en términos de los recursos políticos que ofrecen a sus miembros. Los pentecostales hacen uso de estrategias clientelistas comunes para aumentar los servicios locales para las iglesias (por ejemplo, pavimentación y electricidad). Sin embargo, a pesar de esfuerzos por nacionalizar las opiniones pentecostales, el individualismo tiende a ser el principio operante (pp. 110-112). Entre las CEB's, el clientelismo es disuadido a favor de la concienciatización, la habilitación de las mujeres, y la activación de una nueva clase que ofrece liderazgo popular (pp. 114-119). A pesar de las diferencias, hay una similitud entre los pentecostales y las CEB's: las preferencias individuales a menudo diluyen las trayectorias políticas que los dos grupos fomentan.

Finalmente, los pentecostales difieren de los miembros de las CEB's en términos de sus estrategias culturales para sobrevivir.

EL NUEVO PROTESTANTISMO EN AMERICA LATINA...

Mientras que los pentecostales trabajan tan fuertemente como (pero no más fuerte que) los no pentecostales, su ética de ascetismo y ahorro, combinada con la tendencia de identificar la prosperidad con las bendiciones de Dios, establece una resistencia única a la ética brasileña del hedonismo (pp. 123-130). Las CEB's, en contraste, han desarrollado mecanismos para la acumulación que son más comunales y cooperativos en medio de una creciente inflación y precios precarios (pp. 126-127).

Esta obra es importante, especialmente en lo que se refiere a su taxonomía de estrategias para sobrevivir. Aún más, la discusión de Mariz es beneficiosa por su entendimiento claro de los parámetros analíticos. En muchas ocasiones, ella restringe sus argumentos a las poblaciones específicas bajo estudio, mientras que un científico social menos cuidadoso habría exagerado su argumento. Hay sin embargo, dos fallas dignas de mención. Primero, mientras que Mariz se beneficia de la obra de hombres doctos norteamericanos tales como Levine y Mainwaring, ella no hace uso explícito de sus más recientes logros teóricos, aunque su perspectiva sobre la política de identidad popular complementarían la de ella fuertemente. Segundo, el lector se queda sin poder evaluar los argumentos porque Mariz no permite accesibilidad a su "información". La mayoría de la evidencia es parafraseada, en vez de citada en citas directas que permitirían al lector teorizar más profundamente sobre los pensamientos grabados de los sujetos. A pesar de estas limitaciones, esta obra es una adición importante a la literatura sobre el nuevo protestantismo.

Conclusiones

Desde 1990 la creciente literatura sobre el surgimiento del protestantismo en América Latina ha cambiado su enfoque dramáticamente de una preocupación con la expansión de las ideologías y religiones angloamericanas hacia una mayor sensibilidad al papel que juegan los pobres latinoamericanos en crear opciones políticas y culturales para ellos mismos. Este cambio ha sido informado por la literatura sobre los nuevos movimientos sociales que más recientemente han enfatizado que:

la presencia y la lucha de movimientos sociales continúan siendo factores importantes. Aún más, ellos personifican un potencial transformativo en al menos dos dimensiones: primero, la ampliación de "la ciudadanía sociopolítica", asociada a las luchas de la gente por alcanzar reconocimiento social de su existencia y por espacios políticos de expresión y segundo, la transformación o apropiación de los actores del campo cultural por medio de su búsqueda de una identidad colectiva y la afirmación de su diferencia y especificidad.¹⁶

Burdick hace explícitos los lazos entre su obra y el énfasis del nuevo movimiento social en la lucha de la gente pobre para crear un espacio político para ellos mismos desarrollando identidades colectivas en los ámbitos religiosos, míticos, y simbólicos. Droogers et al., Mariz, Ireland, y Garrard-Burnett, y Stoll también mantienen enfoques compatibles con la literatura sobre los nuevos movimientos sociales, aunque ellos no hagan referencias explícitas a ellos. Esta tendencia es bienvenida y provee a los científicos sociales el análisis refinado en un mundo complejo de lucha y falta de poder. Sin embargo, el cambio para comprender la política de identidad religiosa crea nuevas dificultades. Primero, nos aleja de una rica tradición de ciencias políticas comparativas que relaciona nuestro conocimiento de las ideas y prácticas de la gente pobre con sus contextos institucionales -obispos, sacerdotes, líderes políticos, y propensidad económicas-. Estudios previos sobre los grupos católicos examinaron cuidadosamente los lazos entre la política de identidad y la política de las élites, los candidatos, y los partidos políticos.¹⁷ Estos estudios analizaron cuidadosamente la estrategia política simultánea entre grupos tan diversos como los obispos, sacerdotes, senadores y la gente pobre para dar una perspectiva clara del peso político relativo al evaluar el potencial político de la gente pobre común.

Segundo, el enfoque sobre la identidad religiosa requiere más tiempo y paciencia de lo que tienen los científicos políticos. Porque

16. Escobar y Alvarez, eds., p.4

17. Vea Levine, *Religion and Politics in Latin America*; Smith, *The Church and Politics in Chile*, Mainwaring, *The Catholic Church and Politics in Brazil*.

EL NUEVO PROTESTANTISMO EN AMERICA LATINA...

el protestantismo tiende a proliferarse entre la clase socioeconómica baja, los investigadores tienen que tomar el tiempo necesario para penetrar las barreras culturales, de clase, y género para poder evocar respuestas correctas en las que se puede confiar. Tal vez por esa razón, los antropólogos tales como Burdick, Droogers el al., Ireland, y Stoll han hecho los avances más tempranos sobre el tópico.¹⁸ Los antropólogos son generalmente más aptos que otros científicos sociales a pasar tiempo en los barrios pobres. Aunque esta dedicación es digna de encomendar, los antropólogos no siempre producen resultados que convencen a los otros científicos sociales. Por ejemplo, como en los apéndices de Stoll sobre el crecimiento del protestantismo en América Latina, fuentes estadísticas dudosas son diseminadas sin ninguna referencia para usar fuentes de información de más reputación. Aún más, los estudios están restringidos a pueblos, ciudades, o países y no elaboran análisis entre países. Desde 1967, ningún estudio ha intentado un análisis sobre el asunto al nivel de países múltiples.

Afortunadamente, muchos de los que están vinculados al estudio del nuevo protestantismo están considerando estos asuntos independientemente. La obra de Burdick provee un modelo de como integrar análisis institucional y cultural y aplica conocimientos críticos de la literatura sobre el catolicismo progresista y la construcción de la identidad. Así mismo, los ensayos en *Rethinking Protestantism in Latin America* introduce información sobre el Brasil y El Salvador que nos permite dudar de previas generalizaciones en la presumida política conservadora de la expansión protestante. Aún de más promesa es el proyecto internacional en desarrollo "*Born Again: Religious Change and Civil Society in Latin America*" ("*Nacido otra vez: el cambio religioso y la sociedad civil en América Latina*"), dirigido por Rubem César Fernandes. Este proyecto apoyado por el Centro Norte-Sur de la Universidad de Miami y el Instituto Superior de Estudos da Religião, será el primero en emplear una encuesta sofisticada de los pentecostales por todo el hemisferio. Tal proyecto

18. Mientras que Ireland es un sociólogo por entrenamiento, su método dominante de investigación es antropológico.

ESTUDIOS SOCIALES 103

señala la bienvenida probabilidad de que las vivas reflexiones teóricas aquí analizadas serán encaminadas de una manera profunda en un futuro cercano.

André Droogers, Gerrit Huitser, and Hans Siebers, eds., *Popular Power in Latin American Religions*, Saarbrücken/Fort Lauderdale, Verlag Breitenbach, 1991.

Virginia Garrard-Burnett and David Stoll, eds., *Rethinking Protestantism in Latin America*, Philadelphia, Temple University Press, 1993.

Rowan Ireland, *Kingdoms Come: Religion and Politics in Brazil*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1991.

Cecilia Loreto Mariz, *Coping with Proverty: Pentecostals and Christian Base Communities in Brazil*, Philadelphia, Temple University Press, 1994.

David Matin, *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*, Oxford, Basil Blackwell, 1990.

David Stoll, *Is Latin America Turning Protestant? The Politics of Evangelical Growth*, Berkeley, University Press, 1990.