



Movimiento pentecostal en América Latina: Teorías sociológicas y debates teológicos*.

Movement pentecostal in Latin America: sociological Theories and theological debates

Michael Bergunder¹

Recibido el 25.01.09. Aceptado el 15.03.09

Resumen

La idea de este trabajo es permitir que la teología pentecostal se exprese por sí misma. En el centro de atención se encuentran cinco textos (Self, Sepúlveda, Petersen, Johns, Villafañe) referentes a la recepción teológico-liberadora de la Teología de la Liberación latinoamericana. También se encuentran dos conferencias que son más de principios (Spittler, Robeck), las cuales deben ayudar a determinar la posición de la Teología de la Liberación latinoamericana al interior de la teología pentecostal moderna.

Palabras claves: pentecostalismo, teología, teología de la liberación.

Abstract

The idea of this work is to allow that the theology pentecostal expresses for yes same. In the center of attention they find five texts (Self, Sepúlveda, Petersen, Johns, Villafañe) modals to the theological - liberating receipt of the Theology of the Latin-American Liberation. Also they find two conferences that are more of beginning(principles) (Spittler, Robeck), which must help to determine the position of the Theology of the Latin-American Liberation to the interior of the theology pentecostal modern.

Key words: pentecostalismo, theology, theology of the liberation.

Introducción

A lo largo del siglo XX, el movimiento pentecostal se ha desarrollado como uno de los elementos del cristianismo más dinámicos a nivel mundial. Algunos observadores calculan que el 20 % de la cristiandad mundial pertenece al cristianismo pentecostal-carismático.² Uno de los centros de crecimiento pentecostal es América Latina. Según cálculos conservadores, entre 11 y 15 % de los habitantes de América Latina eran protestantes, de los cuales la mayoría de ellos serían pentecostales.³ Las estadísticas de los últimos decenios muestran un constante crecimiento de los protestantes entre la población, lo cual en primera instancia se atribuye a los grandes éxitos de la propaganda misionera del movimiento pentecostal. Incluso, hay observadores que señalan que en algunos países de América Central en un futuro cercano los católicos ya no serán la mayoría de la población.⁴

Es usual que el movimiento pentecostal latinoamericano sea etiquetado con una serie de estereotipos estigmatizadores. Así, los pentecostales en América Latina son caracterizados, por ejemplo, como ayudantes en el cumplimiento de los derechos religiosos en los Estados Unidos, como tentación para los más pobres entre los pobres, como desinteresados en los cambios sociales o como ateológicos, por nombrar algunos.⁵

Muchas veces, debido a dichas percepciones, la crítica de la Teología de la Liberación, así como las comunidades de base política y socialmente inspiradas por ésta, son vistas como antípodas naturales en relación al movimiento pentecostal. Ambos movimientos suelen aparecer como irreconciliables.

Sin embargo, esta imagen de la supuesta confrontación entre comunidades de base y el movimiento pentecostal no corresponde al conocimiento científico. Nuevas investigaciones provenientes de las Ciencias Políticas y las Ciencias Sociales entregan una visión muy diferente del movimiento pentecostal latinoamericano, como se muestra en el anexo.

La discusión ecuménica en relación al movimiento pentecostal latinoamericano sufre de un problema aún más grave: no se toma en cuenta cómo el movimiento pentecostal se interpreta a sí mismo. El desconocimiento de esto conduce automáticamente hacia argumentos erróneos. La objetivo general de esta publicación es estimular una discusión acerca del movimiento pentecostal llevada a cabo por el espíritu ecuménico.

Intentos de explicación sociológica del movimiento pentecostal latinoamericano

El considerable crecimiento del movimiento pentecostal en América Latina ha llamado la atención especialmente entre etnólogos y sociólogos. En los últimos decenios se realizó un gran número de importantes estudios etnológicos, basados en investigaciones de campo en comunidades pentecostales latinoamericanas.⁶

Macroteorías

Para la interpretación de los resultados de la investigación etnológica repetidamente se recurrió a macroteorías sociológicas. Se intentó explicar la aparición y el crecimiento del movimiento pentecostal latinoamericano teniendo como telón de fondo procesos socioeconómicos de erosión y transformación. Como clásicos se puede citar los estudios de Lalive d'Espinay y Willem, ambos aparecidos en la segunda mitad de los años sesenta.⁷ Basándose en encuestas realizadas en Chile, Lalive d'Espinay defiende la visión de que las condiciones anómicas del cambio sociocultural ofrecieron al movimiento pentecostal una red social que parcialmente reemplazó viejas y colapsadas estructuras de solidaridad. Según Lalive d'Espinay, el movimiento pentecostal se extendió entre las clases desposeídas sin un puesto de trabajo seguro, entre las cuales el investigador cuenta con el subproletariado urbano, el campesinado parcial o talmente proletario, así como las pequeñas capas medias.⁸ En las comunidades pentecostales, estas personas encuentran el reemplazo del sobreviviente sistema feudal de la hacienda, donde el pastor pentecostal asumiría la posición del patrón.⁹ En la analogía con la hacienda, Lalive d'Espinay observa al movimiento pentecostal como una comunidad totalitaria, la cual tiende a apartarse de la sociedad y a construirse un mundo propio.¹⁰ El resultado sería una total pasividad social: "Existen dos causas por las cuales el movimiento pentecostal vive una contradicción interna básica: por un lado debe predicar la ruptura con el mundo; pero por otro, necesita moverse en ese mundo para vivir y realizar sus actividades económicas así como su dinámica evangelizadora (proselitismo). Como un intento de solución a esta contradicción, el movimiento enseña a sus seguidores una ética de la pasividad".¹¹

A raíz de este análisis, Lalive d'Espinay concluye que el movimiento pentecostal apoya "a través de su pasividad y sumisión a una sociedad capitalista dependiente con un orden establecido"¹², por lo cual además juega un rol extremadamente conservador y estabilizador del sistema. Por lo menos el investigador admite que el movimiento pentecostal le reconoce a cada persona un "mínimo de dignidad humana".¹³

Willems representa un principio teórico similar a Lalive d'Espinay, pero llega a conclusiones opuestas.¹⁴ Willems examina la función social del protestantismo en Brasil y Chile durante los grandes cambios socioculturales que experimentaron estos países durante los años 40 y 50. El objeto principal de su investigación es el movimiento pentecostal, visto por él como típico representante del protestantismo americano. A diferencia de Lalive

d'Espinay, Willems ve en las comunidades pentecostales una forma de organización que es una decidida antítesis de la vieja y colapsante sociedad feudal, porque en ellas se recalca la igualdad de todos los creyentes, además que la prédica se realizaba sin la mediación de una élite paternalista, ya sea ésta de un sacerdote o un patrón. Más allá de toda duda, este cientista cree que las concepciones morales de los pentecostales representan un eficaz remedio para enfrentar la anomia. La afiliación (=conversión) a la creencia pentecostal para personas socialmente desarraigadas significa la acogida en una comunidad personal, en la cual personas anónimas se convierten en hermanos y hermanas, y los perdedores de la sociedad en héroes de la creencia bendecidos con dones espirituales. La ética puritana lograba así que ya no se gastara el dinero en alcohol, tabaco, juegos de azar y similares, de forma que estos recursos financieros quedaban libres para un ascenso social. Para Willems, el movimiento pentecostal no sólo es la respuesta a una situación anómica, creada por la industrialización y la urbanización, sino también un terreno fértil para la aparición de una clase media. Según su opinión, el movimiento pentecostal estimula activamente un proceso de modernización.

Estas notables contradicciones en el intento de explicar sociológicamente el movimiento pentecostal latinoamericano permanecen sin resolverse hasta el día de hoy. Aún se encuentran en la investigación modelos de interpretación contrapuestos.¹⁵

Ciertamente, un renombrado estudio de 1990 de Martin ha llevado al discurso sociológico actual a inclinarse por la visión de Willems.¹⁶ Martin apunta al crecimiento del movimiento pentecostal latinoamericano como parte de un proceso de transformación global. Tal como Willems, Martin ve al movimiento pentecostal como típico representante del protestantismo, y entiende su crecimiento como la forma de protestantización de América Latina. Para él, este fenómeno tiene paralelos históricos con el metodismo. El mismo significado que tuvo el metodismo durante la revolución industrial en Inglaterra, y más tarde en la primera época de la sociedad norteamericana para la promoción de cambios sociales, le corresponde según él al movimiento pentecostal en América Latina.¹⁷ La analogía estructural entre metodismo, el cual es señalado por Martin como la segunda ola protestante, y el movimiento pentecostal como tercera ola protestante, residiría en que ambos rompen con la tradicional “unidad de pueblo y religión, iglesia y estado, comunidad local e iglesia local”¹⁸ y crean espacios de libertad social (“protective social capsule”¹⁹), los cuales estimulan una liberalización y diferenciación de la sociedad. En las comunidades pentecostales, las personas tienen la oportunidad de aprehender capacidades de organización, dirección de grupos, ejecución en acciones propagandistas, cosas todas que les pueden ser de extraordinaria utilidad en su vida diaria.²⁰ Martin también nos remite a las positivas consecuencias de la rigurosa ética que se encuentran en Willems.

Para Martin, la postura apolítica de los pentecostales se adecua a los desafíos sociales: “La indiferencia política de los pentecostales es, sociológicamente hablando, bastante ‘progresista’. Fue creada bajo condiciones americanas, y esas son las mismas condiciones que le entregan la capacidad de crear espacios democráticos libres. Por cierto que el movimiento pentecostal ayuda a la diferenciación del Norte y Sudamérica, y por lo mismo se adelanta a su tiempo, si es que se puede hablar en términos evolutivos”²¹

Sin embargo, al mismo tiempo Martin recalca que el movimiento pentecostal, independientemente de sus raíces norteamericanas, nace en Sudamérica con una religión completamente indígena, haciendo referencia a la amplia independencia organizacional y la receptividad de la tradicional religiosidad popular. La tesis de Martin, de que el crecimiento pentecostal en América Latina debía entenderse como protestantización, encontró gran eco y acogida. Seguramente también está relacionado con que al mismo tiempo, y en forma

independiente, el etnólogo norteamericano Stoll publicó su libro “¿América Latina se vuelve protestante?”. Stoll también habla de una protestantización y su libro, que desde el punto de vista teórico aporta pocas cosas nuevas, entrega impresionantes estadísticas demostrando el crecimiento del protestantismo latinoamericano.²²

Las debilidades de un principio macro teórico se notan especialmente en el modelo explicativo de Martin. En cuanto eleva al protestantismo a término clave y propone un marco explicativo histórico-global, el movimiento pentecostal se diluye en una formación abstracta, en los cuales los individuos y sus acciones entre ellos ya no pueden verse.²³ El valor heurístico de este punto de vista, que escasamente se relaciona con el objeto de estudio, se vuelve así cuestionable.

Comportamiento social

Con Martin la interpretación macro teórica del movimiento pentecostal latinoamericano alcanza su punto culminante. Sin embargo, etnólogos más jóvenes, que disponen en el campo de la investigación de experiencias propias con el movimiento pentecostal, la teoría de Martin fue recibida críticamente.²⁴ Esto tiene su causa más profunda en el hecho de que en la sociología existe una tendencia que se concentra en principios teóricos, los cuales se ubican entre la micro y la macro teoría (por ejemplo Giddens, Bourdieu), de forma que se le entrega especial atención a los motivos, expectativas y actuaciones de los individuos. Especialmente en los años 90 aparecieron un gran número de estudios respecto a las causas del comportamiento social de los miembros de las parroquias pentecostales, cuyos resultados más importantes se presentan brevemente a continuación.

Forma de personalidad

La pregunta acerca de un posible potencial emancipatorio de un hábito pentecostal específico (en el sentido de Bourdieu) es contemplado desde distintos puntos de vista. F. Kamsteeg describe a raíz de sus investigaciones de campo en Perú las estructuras de poder religiosas en una parroquia pentecostal.²⁵ El pastor, en su rol de especialista religioso, concentra casi todo el poder en sí; decide el contenido del culto, tiene la última palabra en casi todos los asuntos parroquiales y posee gran influencia en la vida privada de los fieles. Sin embargo, su poder religioso está limitado por el hecho de que su salario y el financiamiento de las actividades parroquiales en gran medida provienen de donaciones voluntarias de los fieles, por lo que los descontentos fieles en todo momento pueden marcharse a otra iglesia pentecostal.

Más allá de esto, Kamsteeg observó en las iglesias pentecostales una forma especial de lucha de poder entre el pastor y los laicos, los cuales urgen por una especialización religiosa: “La especialización religiosa es una de las más grandes paradojas del movimiento pentecostal. El cargo del pastor, un especialista por excelencia, está abierto a la membresía (masculina). Esto no importa mucho en sí, pero lo que hace especial el caso pentecostal es que esta posibilidad teórica sea practicada en gran escala. Todos los creyentes pueden – y efectivamente lo hacen – participar activamente en el (simbólico) juego de poder predominante. Por supuesto que no todos aprovechan esta posibilidad, pero explícitamente no está reservada para una determinada ‘intelligentsia’ en especial”.²⁶

La estructura de poder al interior de la iglesia pentecostal, que de manera paradójica une tendencias jerárquicas e igualitarias, es según Kamsteeg extremadamente dinámica y siempre debe estar preparada para algo nuevo. Así los miembros de la iglesia reciben amplias facultades de participación, lo cual fortalece su gran competencia social. C. L. Mariz investigó en qué medida la devoción pentecostal apoya la responsabilidad individual del ser humano. Llegó a la conclusión que el movimiento pentecostal latinoamericano posee una posición intermedia entre una visión de mundo fatalista y la creencia en la plena autonomía del ser humano, con lo cual se mueve en la frontera entre el mundo tradicional y el moderno. “Esta situación de ‘líneas fronterizas’ hace atractivo al movimiento pentecostal al permitir al grupo: (1) mezclar problemas individuales y sociales, (2) adherirse a la autonomía individual y designarles un rol de mediador en la transformación de otros individuos, sin hacerlos responsables de sus errores, tal como lo haría una visión de mundo puramente individualista, (3) juntar los polos místico-mágicos de la religión con lo ascético-ético, (4) apoyar y fortalecer los esfuerzos individuales por alcanzar la transformación individual y un cambio de la realidad”.²⁷

Esta tesis es ilustrada por Mariz en el ejemplo de la rigurosa ética pentecostal que rechaza el uso del alcohol, el tabaco y las drogas.²⁸ Según los resultados de un análisis de entrevistas con pentecostales brasileños, los cuales afirmaban haber dejado el alcoholismo luego de una conversión, queda claro que los informes de conversión no están focalizados tanto en el reconocimiento de pecados individuales, sino más bien se tematizan en torno a la liberación de la náusea, término por el cual se entiende de la misma manera la enfermedad, la injusticia y el vicio. El vicio se “objetiviza”, ya que se ve la acción del diablo como la causa real de la caída en el vicio. Así se constituye para Mariz un especial y pentecostal modo de ver la autonomía humana: “Una pequeña y unida comunidad de ‘hermanos’ ayuda a liberar al alcohólico del mundo, mientras que Dios provee el poder absoluto y moral para liberarse de las múltiples fuerzas que le han sido robadas a la moral. Así, el movimiento pentecostal ayuda al individuo a descubrir su autonomía, comprometiéndose contra la opresión social mediante otro modelo social, y atacando la opresión espiritual con otro poder moral sobrenatural más fuerte”.²⁹

Según Mariz, en esta visión se encuentra un impulso crítico que no debe ser subestimado, porque la causa del alcoholismo se ve en la desechabilidad de la sociedad (“el mundo”) y no existe sólo una responsabilidad individual.

Rol de la mujer

Gracias a recientes investigaciones etnológicas, el rol de la mujer al interior del movimiento pentecostal latinoamericano se reinterpreta totalmente de nuevo. E. Brusco investigó en Colombia cómo la conversión hacia el movimiento pentecostal cambia la vida de los conversos en el hogar.³⁰ Las mujeres, siendo la mayoría de los miembros eclesiásticos, juegan un importante rol en la vida comunitaria.³¹ A pesar de que las mujeres escasamente acceden a altos cargos al interior de la comunidad eclesiástica, según Brusco disponen de círculos femeninos muy activos, que conforman el corazón de muchas comunidades, y de hecho constituyen una organización paralela a la comunidad oficial con mucha influencia.

Según Brusco, en muchos casos la mujer se convierte primero y luego insta a su marido a hacer lo mismo. Cuando ambos se han convertido a la creencia pentecostal, el marido deja el machismo, lo cual tiene consecuencias concretas en las clases bajas, donde los pentecostales encuentran amplia acogida. El marido ya no perjudica el presupuesto familiar

con un exagerado consumo de alcohol,³² promete fidelidad conyugal y respeto a la mujer, y en caso de problemas matrimoniales la mujer puede dirigirse a autoridades eclesiásticas como mediadoras.

Para Brusco, quien escribe concientemente desde una perspectiva feminista, se trata de una profunda forma de emancipación femenina, ya que según su opinión las normas sociales son cambiadas favoreciendo a la mujer: “Con la conversión, el machismo y la masculinidad creada socialmente, que define el rol masculino en grandes sectores de la población mestiza de Colombia, son reemplazados por la creencia evangélica, la cual define a su vez claramente qué se espera de la relación matrimonial entre un hombre y una mujer. Una consecuencia de la conversión es que se redefinen los límites entre la vida pública del hombre y la vida privada de la mujer. Cambia la posición de poder de los integrantes de la pareja”.³³

Las tesis de Brusco han tenido una amplia acogida³⁴, porque en la discusión feminista entre tanto se diferencia claramente entre práctica e ideología. Sin embargo, deben tenerse en cuenta las diferencias con el feminismo: “El movimiento pentecostal parece adoptar una posición intermedia entre machismo y feminismo, el cual (el feminismo) es percibido como una amenaza para la continuidad de la familia, la cual (la familia) es el motivo de existencia de muchas mujeres oprimidas. Por estas razones, el movimiento pentecostal parece tan tentador para las mujeres, las cuales después de la conversión alcanzan gran autonomía en relación a su marido y su familia, al tiempo que evita una confrontación directa”.³⁵

Sin embargo, la nueva definición de la esfera privada puede traer como consecuencia la apertura de nuevos espacios sociales para la mujer. En este sentido debe hacerse referencia a la acción pública de misioneras y a la existencia de iglesias pentecostales que ordenan a mujeres como pastoras.³⁶

Compromiso social

Otro campo de la nueva investigación etnológica se concentra en el compromiso social de los pentecostales, entregando una imagen bien diferenciada. Burdick posee ejemplos de Brasil, donde los pentecostales se destacan al interior de las organizaciones vecinales, y parcialmente ocupan posiciones de liderazgo.³⁷ Según su impresión, en algunos lugares los pentecostales evitan participar debido a motivos eminentemente sociales y prácticos, más que por la estructura de la comunidad y la ideología pentecostal en sí mismas. Según Burdick, los pentecostales suelen participar en zonas donde la población es nueva y heterogénea, y en las cuales las organizaciones vecinales no se encuentran bajo la influencia tradicional de las élites católicas. Allí donde la vida sociocultural de una comuna está dominada por élites católicas, los pentecostales frecuentemente se encuentran social y religiosamente marginados, y sólo reciben ocasionalmente la oportunidad de participar activamente en decisiones comunales.

La activa participación de los pentecostales también puede comprobarse en luchas obreras y por la posesión de la tierra.³⁸ Burdick demuestra que los pentecostales toleran la pobreza, pero no la miseria. Asimismo señala que, en conflictos sociales, muchas veces los miembros de la comunidad tienen posiciones más radicales que sus pastores. Debido a que los estudios del comportamiento social de los pentecostales muchas veces se basan en entrevistas a sus pastores, escasamente se toman en cuenta las posturas socialmente críticas de los laicos pentecostales.³⁹

Mientras tanto, entre los etnólogos se ha impuesto la idea de que la postura del movimiento pentecostal en relación a la necesidad de un activo compromiso por justicia social

es contradictoria, porque va desde no involucrarse hasta una participación activa. En este sentido, aún falta un análisis social más exacto de este fenómeno.⁴⁰

Religiosidad popular

En la investigación sociológica se ha tematizado la relación del movimiento pentecostal y las distintas manifestaciones de la religiosidad popular latinoamericana, aunque más bien en forma marginal.⁴¹ Aunque muchos estudios, sobre todo aquellos orientados macroteóricamente, apenas debaten la pregunta de una religiosidad popular conjunta, ya que más bien tienden a pensar en el movimiento pentecostal como un fenómeno especial,⁴² existen interesantes suposiciones teóricas. Martin habla de la “unión de lo muy viejo con lo moderno”⁴³ al interior del movimiento pentecostal latinoamericano. Bajo criterios sociológicos, Martin se refiere así al fenómeno de que un movimiento moderno está marcado por una religiosidad popular premoderna.⁴⁴

De forma similar argumenta Parker en un estudio en relación a la religión popular y la modernización de América Latina, cuando se refiere al movimiento pentecostal y a las religiones afroamericanas como nuevas formas de la religiosidad popular.⁴⁵ Parker ve en estas nuevas tendencias religiosas un indicio de que en América Latina la modernidad no está acompañada de una secularización, que traería consigo el fin de la religión popular. La Iglesia Católica simplemente perdería con la aparición de nuevos movimientos religiosos su monopolio sobre la religión de un pueblo, en favor de una pluralización religiosa.

Desgraciadamente se ha investigado poco al movimiento pentecostal como religión popular latinoamericana. Esto es bastante lamentable, ya que en relación a África y Asia se discute ampliamente la unión contextual del movimiento pentecostal con formas de religiosidad popular ya existentes. Un análisis de la situación latinoamericana también sería útil desde el punto de vista comparativo.

Comparación sociológica de las comunidades de bases y comunidades pentecostales

Es conocido que la Iglesia Católica en América Latina está marcada desde fines de los años sesenta por la Teología de la Liberación. Como consecuencia de dicho desarrollo se llegó a la creación de las así llamadas “comunidades eclesiales de base”, las cuales se extendieron especialmente entre las capas empobrecidas y marginales de la población urbana periférica y campesina, y en las cuales los laicos se reúnen sin la acción directa de sacerdotes. Las comunidades de base, en forma mayoritaria, se organizan vecinalmente. La lectura de la Biblia juega un papel fundamental en su vida espiritual, y se persigue explícitamente unir el seguir a Cristo con un compromiso contra estructuras políticas y sociales injustas. Especialmente a raíz de su inclinación por la Teología de la Liberación, muchas veces las comunidades de base son identificadas como opuestas al movimiento pentecostal.

Sin embargo, debido a que tanto las comunidades de base como el movimiento pentecostal se nutren de fieles entre las capas más bajas de la población, muchas veces los etnólogos las comparan, y debido a esto han descubierto interesantes semejanzas y diferencias. Mariz llega a la conclusión de que ambos grupos fomentan de manera similar concepciones que permiten a sus fieles afrontar mejor su pobreza.⁴⁶ Según Mariz, en los seguidores de ambos grupos se encuentra una especie de cambio de valores, que marca una discontinuidad con la vida anterior. En las comunidades de base la causa es la adopción de nuevos y radicales puntos de vista acerca del rol de la iglesia y la sociedad, mientras que en los pentecostales predominan dramáticas vivencias de conversión. En ambos grupos se practican técnicas de reflexión religiosa, ya sea en la liberadora lectura de la Biblia o en la práctica misionera pentecostal. Ambos grupos buscan superar el dualismo de fe y vida y entregan a sus miembros el sentimiento de dignidad humana.

Los miembros de las comunidades eclesiales de base por lo general pertenecen a los pobres que están un poco mejor, mientras que en el movimiento pentecostal suelen encontrarse a los más pobres de los pobres, para los cuales el cambio del comportamiento social promovido por la ética pentecostal rápidamente se convierte en una oportunidad para mejorar sus condiciones de vida.⁴⁷ En ambos grupos se crean redes de solidaridad, aunque de distintas orientaciones. Mientras que las iglesias pentecostales suelen orientar a sus miembros para que se ayuden mutuamente, las comunidades eclesiales de base tratan de lograr cambios que beneficien a todo el barrio en el cual viven.⁴⁸

En el compromiso social los pentecostales son menos activos que los miembros de las comunidades eclesiales de base, pero ello no significa necesariamente que sean políticamente conservadores, como demostró un estudio realizado en Ecuador.⁴⁹ Por otro lado, un estudio de Kamsteeg da a conocer un pentecostalismo profético de origen chileno, que en distintos aspectos posee acentos característicos de la Teología de la Liberación.⁵⁰ También es interesante un análisis de Drogus respecto al potencial feminista emancipador de ambos grupos.⁵¹ Ya hemos hablado del rol femenino en el movimiento pentecostal. En las comunidades eclesiales de base, en las cuales las mujeres participan con los mismos derechos que los hombres, ellas reciben la oportunidad de perfilarse públicamente. Sin embargo, su actuación pública trae a muchas mujeres problemas en la esfera del hogar, cuyas estructuras patriarcales han sido escasamente tematizadas al interior de las comunidades eclesiales de base. Por ello, aquellas mujeres que son especialmente activas en las comunidades eclesiales de base suelen tener problemas familiares. Al comparar ambos grupos, Drogus habla de estrategias emancipadoras complementarias. Mientras que en el movimiento pentecostal las estructuras familiares patriarcales experimentan un cambio, las comunidades eclesiales de base promocionan una acción política y social de las mujeres en el ámbito público.

En cuanto a la pregunta de por qué el movimiento pentecostal tiene más seguidores que las comunidades eclesiales de base, la literatura etnológica señala especialmente dos causas. En primer lugar las comunidades pentecostales no han sido tan secularizadas como las comunidades eclesiales de base, y también están más unidas a tradiciones religiosas populares.⁵² Otro punto es el desnivel de estatus existente entre los laicos y los funcionarios católicos que promocionan y acompañan las comunidades eclesiales de base, inspirados en la Teología de la Liberación. Aquí claramente se encuentran tendencias paternalistas.⁵³ En las palabras de Mariz: “La Iglesia Católica opta por los pobres porque no es una iglesia de los pobres. Las iglesias pentecostales no optan por los pobres, porque ya son una iglesia de los pobres. Y esta es la razón por la cual los pobres optan por esta última.”⁵⁴

Movimiento pentecostal latinoamericano y política

Como ya se señaló, ya son tema de discusión las supuestas y reales actividades políticas de los pentecostales latinoamericanos. Luego del estudio de Stoll el debate se sistematizó. Vale la pena diferenciar tres campos de discusión. Por un lado hay que discutir la influencia extranjera. Asimismo, también merece un análisis las posturas y el comportamiento político de los miembros de las comunidades pentecostales. Finalmente, debe explicarse en qué actividades políticas oficiales las iglesias pentecostales participan como instituciones.

No hay duda de que la derecha cristiana de Estados Unidos busca tener influencia en los sucesos políticos de América Latina. Sin embargo, debe señalarse que la mayoría de las iniciativas políticas de la derecha cristiana son ejecutadas por grupos evangélicos o fundamentalistas, ajenos al movimiento pentecostal. Aún así existen ejemplos como Pat Robertson, el carismático predicador evangélico televisivo, fundador de la Christian Broadcasting Network (CBN), quien participó en actividades de apoyo a los *contras* de Nicaragua.⁵⁵ No obstante, incluso en casos emblemáticos, es necesario realizar un juicio cuidadoso. El polémico predicador televisivo Jimmy Swaggart apoyó las Assemblies of God (Asamblea de Dios) en América Central tanto con grandes sumas de dinero como predicando el evangelio. Swaggart nunca disimuló su postura anticomunista y nunca tuvo problemas para ser recibidos por dictadores como Pinochet o Duarte. Por ello la derecha religiosa en los Estados Unidos lo veía como un importante baluarte contra el comunismo. Sin embargo, cuando Swaggart realizó en 1988 en Nicaragua – poco antes de verse sumido en un escándalo – una amplia campaña evangelizadora con el permiso del gobierno sandinista y fue recibido oficialmente por el presidente Daniel Ortega, quedó demostrado que carecía de una agenda política orientada consecuente hacia la derecha.⁵⁶

Probablemente se sobreestima la influencia real y directa que ejerce la derecha cristiana en el movimiento pentecostal latinoamericano a través de personal, dinero y programas televisivos. En oposición a la creencia generalizada, los misioneros extranjeros son responsables de una parte menor del crecimiento del movimiento pentecostal. Así lo expresa drásticamente Stoll: “a juzgar por los resultados, parece que las iglesias crecían rápidamente allí donde la receta del éxito consistía en que los misioneros se iban.”⁵⁷ En este sentido no debe olvidarse que hay más dinero y personal extranjero “mandando” en la Iglesia Católica e iglesias evangélicas establecidas, que en el movimiento pentecostal.⁵⁸

Ahora queremos echar una mirada a la orientación política de los miembros de las comunidades pentecostales, los cuales según los presentes datos en ningún caso son conservadores o simpatizantes de los Estados Unidos. Encuestas realizadas en El Salvador (1989) entre protestantes (la mayoría de ellos pentecostales) revelaron que la gran mayoría favorecía un término pacífico de la guerra civil a través de negociaciones con la guerrilla izquierdista (FMLN), consintiendo peticiones políticas y pidiendo una reforma de las Fuerzas Armadas. En las elecciones de 1989 hubo significativamente menos protestantes que católicos votando por el partido derechista Arena.⁵⁹ Una encuesta para las elecciones de 1990 en Nicaragua demostró que una parte importante de los pentecostales votaron por los sandinistas.⁶⁰ De Brasil tenemos noticias de una región en la que los pentecostales constituyen el diez por ciento de los miembros del izquierdista Partido de los Trabajadores (PT).⁶¹ En México varias comunidades pentecostales apoyaron la rebelión zapatista.⁶² Según estas

investigaciones empíricas, los miembros de las comunidades pentecostales no poseen orientaciones políticas claramente definidas.

Las iglesias pentecostales de América Latina se abstuvieron durante mucho tiempo de participar en actividades políticas. Ello no sólo se debía a una enraizada ética de la sanación, sino también a que las comunidades, al igual que sus pastores, provienen de capas sociales que tradicionalmente han sido excluidas de la participación en los procesos de formación de opiniones políticas.⁶³ Sin embargo, con el constante crecimiento, los pentecostales han empezado a tomar conciencia de su significado social, y sus iglesias comienzan a ser activas en la arena política. En forma similar a lo que ocurre con sus miembros, no es realmente inequívoca la acción política institucional de las iglesias pentecostales. Mayoritariamente se apoya a partidos políticos y agrupaciones de las cuales se supone que crean condiciones políticas favorables a la misión pentecostal y que a la vez eliminan los privilegios de la Iglesia Católica, la cual contiene una discriminación hacia los protestantes. De esta manera, Alberto Fujimori pudo ganar el favor de gran parte del movimiento pentecostal cuando prometió plena libertad religiosa.⁶⁴

El mayor avance de este desarrollo parece estar en Brasil, como puede deducirse de un estudio de Freston.⁶⁵ Luego del fin de la dictadura militar, algunas grandes iglesias pentecostales postularon exitosamente a sus candidatos para una Asamblea Constituyente, sin crear un partido evangélico.⁶⁶ Llama la atención que, aparte de las decisiones políticas que afectaron directamente la actividad de las iglesias pentecostales, los representantes pentecostales no representaban una agenda neoliberal o de derecha, como pudiera suponerse. En la evaluación de los sindicatos brasileños con respecto al comportamiento en las votaciones relativas “a los intereses de los trabajadores”, los pentecostales mostraron, más bien, tendencias de centro izquierda, alcanzando un puntaje claramente mayor que los representantes de las iglesias protestantes establecidas y ligeramente mayor que el promedio del parlamento.⁶⁷ A esto se agrega que la única representante protestante del izquierdista Partido de los Trabajadores (PT) era pentecostal.

Se ha señalado así la posibilidad de una polarización política al interior del movimiento pentecostal. Esto pudo observarse claramente bajo la dictadura de Pinochet en Chile. Por un lado, la mayor iglesia pentecostal (Iglesia Metodista Pentecostal) creó un Consejo de Pastores, el cual apoyó la Junta Militar afirmando que se trataba de “la respuesta de Dios a los rezos de todos los creyentes”.⁶⁸ Este Consejo, que reclamaba para sí la única representación de todos los protestantes, instauró una oración de acción de gracias a favor del gobierno a realizarse anualmente en la catedral de la Iglesia Metodista Pentecostal, negociando un mejoramiento del estatus legal de los protestantes así como beneficios estatales especiales.⁶⁹ Por otro lado, distintas encuestas revelaron que entre los pentecostales chilenos no existía una preferencia especial por el régimen de Pinochet.⁷⁰ Además, los pentecostales y otros protestantes fundaron una unión de iglesias evangélicas, la cual era muy crítica frente al gobierno de Pinochet y que se opuso en forma vehemente contra la representación única del Consejo de Pastores.⁷¹ Aunque cambió la estructura organizacional, esta instancia crítica subsistió a lo largo de toda la dictadura militar. Entre las múltiples actividades se encontraban un gran número de declaraciones políticas; fue así que gran polémica causó en 1986 una carta abierta a Pinochet.

En resumen, es posible constatar, según el estado actual de las investigaciones, que las acciones políticas del movimiento pentecostal constituyen un cuadro muy heterogéneo, que va desde el apoyo abierto a un régimen dictatorial hasta el apoyo a partidos de izquierda. En la

mayoría de los casos no existe una agenda política explícita, sino más bien metas en beneficio inmediato de la propia iglesia.

Reacciones teológicas de las iglesias establecidas de América Latina

Los teólogos de las iglesias establecidas de América Latina por lo general adoptan una postura crítica en relación al movimiento pentecostal. El nivel de la discusión es variado. Llama la atención la forma de argumentación altamente sociológica, la cual, sin embargo, queda atrás en relación a los distintos puntos de vista de la investigación etnológica, tal como fue señalada al principio. Junto a un gran número de juicios globales y poco diferenciados, también existen esfuerzos por reconocer aspectos positivos. Especialmente interesantes resultan ser aquellos intentos por comprender al movimiento pentecostal como una religión popular latinoamericana.

Crítica

La Teología de la Liberación católica escasamente ha tematizado al movimiento pentecostal.⁷² En la mayoría de los casos se asume la polémica católica frente a las “sectas fundamentalistas” y se acusa al movimiento pentecostal⁷³ de no realizar aporte alguno a la liberación de la pobreza y la opresión, sino más bien “hacer realidad la pobreza religiosa como un espejo”.⁷⁴ Hay que mencionar las investigaciones de Rolin, quien realizó un agudo análisis de las iglesias pentecostales brasileñas.⁷⁵ Como consecuencia de sus resultados, Rolin entrega un juicio definitivo: “... la respuesta pentecostal y las respuestas de otros grupos sobre-espiritualizados (o para-religiosos) no entienden lo esencial en relación a teodicea: el hombre está llamado a darle sentido al mundo creado, y por lo mismo a su sociedad. La parcialidad de la respuesta que entregan estos grupos apenas traduce el inconformismo humano cuando entra en contradicción con la modernización. Mientras que, sin duda, el mundo subjetivo puede ser tranquilizado con este ‘junk food’ (original en inglés), aún queda un cielo de ilusiones, sin la fuerza de cambiar en una “terra firma”... La ausencia de una politización implica más que el simple rechazo del mundo. En realidad significa, y esto corresponde al movimiento pentecostal de Brasil, legitimar como natural los enormes contrastes sociales y sus consecuencias en la creciente masa de pobres, así como la paulatina acumulación de riqueza en manos de los ricos”.⁷⁶

En las iglesias protestantes de América Latina se encuentra una abierta actitud de rechazo hacia el pentecostalismo, especialmente en aquellos teólogos que favorecen una variante protestante de la Teología de la Liberación. Schäfer critica: “El movimiento pentecostal tradicional coloca a los dominados en una posición fuera de la historia. Para esta escatología, la historia se pierde. Actuar en ella se vuelve imposible. Se paraliza la posición social de los fieles en situación desesperada, y la esperanza se torna una promesa vana”.⁷⁷ Ya que en general el movimiento pentecostal corresponde a la familia confesional protestante, teólogos protestantes socialmente críticos asignan gran valor a diferenciarse de “sectas fundamentalistas”.

En relación a la aquí mostrada aguda crítica al movimiento pentecostal vale la pena mencionar que tanto al interior de la Iglesia Católica como las iglesias protestantes

establecidas existen fuertes movimientos carismáticos, acerca de los cuales se ha investigado y se conoce muy poco.⁷⁸ Este movimiento carismático recibe de los teólogos de las iglesias respectivas el mismo rechazo que el movimiento carismático. Actualmente tampoco parece que en América Latina se aproveche la existencia de una devoción carismática al interior de las iglesias establecidas como una oportunidad de diálogo con el movimiento pentecostal, como ha sucedido parcialmente en otros países. Boff pregunta provocativamente: “¿Acaso nuestra dificultad de entender a los carismáticos habla de nuestra incapacidad de entender a los pentecostales?”⁷⁹ Aún está por descubrir y aprovecharse el potencial ecuménico de los movimientos carismáticos en América Latina.

Apreciación positiva

Junto a posturas de claro rechazo, en el lado católico existen cada vez más intentos por entregar un juicio diferenciado. A pesar de toda crítica, Boff resalta los efectos positivos de la ética pentecostal y, más allá de la postura fundamentalmente apolítica de los pentecostales, ve un potencial profético-político que se inspira en la Biblia.⁸⁰ También observa las importantes similitudes entre las comunidades eclesiales de base y las comunidades pentecostales: en ambos la Biblia juega un rol importante, se hace la experiencia comunitaria, hay una fuerte participación laica e impera un espíritu misionero.⁸¹

El teólogo de la liberación hispano-norteamericano Elizondo llega incluso a la conclusión de que existen más similitudes que diferencias: “Tanto en el movimiento pentecostal como en la teología de la liberación hay sanación y liberación, ambos determinan y critican la destructiva realidad de los individuos y sociedades completas desde distintas posiciones y puntos de vista. En la historia de dos mil años de cristianismo ambos son movimientos jóvenes, pero en mi opinión, ambos serán las formas más importantes de aparición del espíritu cristiano en el tercer milenio”.⁸²

También en el lado protestante se advierte una tendencia para apartarse de los juicios poco diferenciados. Un buen ejemplo es Bonino, quien en los años setenta aún caracterizaba al movimiento pentecostal como “satisfacción de reemplazo” y acusaba a sus seguidores de no solidarizarse con la “lucha de su clase”, defendiendo así la injusta sociedad existente.⁸³ En los años noventa, Bonino señala al movimiento pentecostal como parte legítima del protestantismo latinoamericano e intenta tomar en serio sus preocupaciones teológicas.⁸⁴ Expresamente se queja de la ignorancia acerca de la teología pentecostal: “Los estudios acerca del movimiento pentecostal, que normalmente son muy valientes en sus propias interpretaciones acerca de qué es y qué hace el movimiento pentecostal, rara vez se detienen a escuchar cómo los maestros pentecostales interpretan su propia creencia y experiencia”.⁸⁵

Punto de partida: religiosidad popular

En una serie de teólogos católicos y protestantes se encuentra el intento de entender el movimiento pentecostal como una nueva variante de la religión popular latinoamericana. Un ejemplo típico de este punto de vista es Bastian. Es cierto que Bastian certifica que el movimiento pentecostal apoya más bien una política restauradora y antidemocrática que reformas sociales y políticas,⁸⁶ pero al mismo tiempo ve en él un “movimiento de despertar genuinamente latinoamericano”⁸⁷, en el cual se constituye de forma nueva una forma de religiosidad popular de “catolicismo sin sacerdote”⁸⁸. La apreciación de Bastian se apoya en la tesis que ve en la romanización del catolicismo latinoamericano de la segunda mitad del siglo 19 una favorable condición para la formación de variantes de una religión popular latinoamericana no-católica, ya que dicho desarrollo conducía a un distanciamiento entre la Iglesia oficial y la religiosidad popular católica.⁸⁹

También Rocha habla por un lado críticamente de una “legitimación pasiva” de estructuras de injusticia por parte del movimiento pentecostal, y entiende con ella “la legitimación de estructuras sociales y políticas con vistas a su validez de comparación y negación”.⁹⁰ Por otro lado recalca de forma especial el potencial de crítica social que expresa en su mensaje la religiosidad popular pentecostal: “... es una protesta del pueblo en todas partes donde se privilegia la rebelión por sobre la obediencia ciega, donde las relaciones entre los seres humanos están por encima de la soledad, donde en medio del llamamiento de la divinidad se expresan las propias necesidades elementales”.⁹¹

La pregunta acerca del carácter de religiosidad popular del movimiento pentecostal ofrece interesantes puntos de conexión para un diálogo ecuménico. En el último tiempo la Teología de Liberación latinoamericana ha pasado a honrar positivamente la religiosidad popular y a atribuirle un potencial emancipatorio.⁹² Por otro lado existe una conciencia pentecostal que caracteriza al “movimiento pentecostal como religión popular del protestantismo latinoamericano”.⁹³

En el camino hacia un diálogo teológico: Diálogo y teología pentecostal

Ya se señaló que las reacciones teológicas de las iglesias establecidas de América Latina están fuertemente influenciadas por un análisis sociológico-empírico parcial. Una consecuencia de ello es que se juzga al movimiento pentecostal en razón de la realidad comunitaria vivida. Las iglesias establecidas generalmente se basan en sus reflexiones teológicas, que muchas veces corresponden más al “deber-ser” que al “es”. Para un diálogo razonable, las teologías de ambas partes deben colocarse en un mismo nivel. En otro nivel se debe comparar la realidad sociológica.

La aquí reclamada contravención de reglas básicas elementales de una comunicación igualitaria, en general se justifica argumentando que el movimiento pentecostal carece de una teología correspondiente a la de las iglesias establecidas. Sin embargo, este es un prejuicio que no tiene fundamento, ya que alrededor del mundo existe un gran número de teólogos pentecostales, los cuales poseen estupendas calificaciones profesionales. Este hecho ya fue

reconocido por teólogos universitarios alemanes. Moltmann y Kuschel, por ejemplo, opinan que "... ha crecido una generación de pentecostales que en el discurso científico, así como en el desarrollo del credo sistemático-exegético, no deben temer comparaciones con la iglesia tradicional".⁹⁴

Una mayoría de los teólogos pentecostales líderes, los cuales se caracterizan por ser ecuménicamente abiertos, se organizaron en la Society for Pentecostal Studies, la cual una vez al año invita a grandes sesiones internacionales. Además, ya existen tres significativas revistas de teología pentecostal, las cuales brindan una buena panorámica acerca del estado actual de la investigación pentecostal.⁹⁵

Según ellos mismos, a estos teólogos no les resulta fácil encontrar oídos para sus originales visiones en sus propias iglesias. Frecuentemente hay tensiones con los gremios que dirigen las iglesias. A pesar de ello, casi todos se desempeñan como pastores en sus iglesias y no tienen miedo a llevar y discutir sus convicciones teológicas en las comunidades. No pocos enseñan en instituciones teológicas oficiales de grandes iglesias pentecostales e influyen así de forma no menospreciable las ideas de futuros pastores. La teología de las iglesias establecidas hasta ahora ha perdido la oportunidad de intercambiar opiniones en forma directa con esta nueva y creativa generación de teólogos pentecostales. Sin embargo, hay algunas destacadas excepciones, de las cuales brevemente se nombrarán a continuación tres.

Primero hay que mencionar a Hollenweger, quien se desempeñó entre 1971 y 1989 como profesor de ciencia misionera en la Universidad de Birmingham. Durante decenios, Hollenweger ha sido partidario de un diálogo con el movimiento pentecostal, y ha influenciado la formación de una teología pentecostal independiente.⁹⁶ Nunca podrá terminar de agradecerse a Hollenweger su aporte para un entendimiento con la teología pentecostal. Especial atención también merece el teólogo norteamericano Cox de la Universidad de Harvard, quien hace algunos años publicó un libro muy admirado acerca del movimiento pentecostal mundial.⁹⁷ Cox, quien como autor de "Ciudad sin Dios" [auf Spanisch: "La ciudad secular"] (1965) por primera vez intentó desarrollar una teología para una entonces por él profetizada época post-religiosa, llega a la conclusión que el movimiento pentecostal es la expresión de un renacimiento religioso global, por lo cual merece nuestra especial atención. Desde fines de los años ochenta, Cox mantiene un estrecho contacto con numerosos teólogos pentecostales de liderazgo, y frecuentemente es orador en sesiones de teología pentecostal. Un destacado tercer ejemplo es el diálogo oficial de la Iglesia Católica, representada por el secretariado unido, con representantes del movimiento pentecostal. El diálogo empezó en 1972 y desde entonces continúa en forma constante. En este diálogo, acerca del cual ya existe una amplia gama de literatura secundaria, participan importantes teólogos pentecostales, siendo el lado católico representado por altos funcionarios. En el último período de sesiones se trataron los temas "Evangelización, proselitismo y testimonio conjunto".⁹⁸ Desgraciadamente no ha habido un diálogo de calidad similar con representantes de las iglesias protestantes establecidas. Sin embargo, hay preparativos al interior del Consejo Mundial de Iglesias, del cual ya son miembros decenas de iglesias pentecostales, para la formación de un grupo conjunto de consulta con representantes del movimiento pentecostal.

Principios para el diálogo teológico en América Latina

Como ya se señaló, en América Latina aún existe una gran oposición entre las iglesias establecidas y el movimiento pentecostal.⁹⁹ En ambos lados los resentimientos son muy grandes. A pesar de esto ya existen algunos principios para un diálogo teológico real, ya que en las iglesias establecidas se encuentra una serie de teólogos que desean tomar en serio el movimiento pentecostal latinoamericano como desafío espiritual.¹⁰⁰ Existen algunos ejemplos. V. Elizondo basa su ya nombrado juicio positivo acerca del movimiento pentecostal explícitamente en reflexiones teológicas pentecostales respecto a la Teología de la Liberación.¹⁰¹

El teólogo presbiteriano R. Shaull, quien en los años sesenta tuvo una participación determinante en la formulación de la Teología de la Liberación, y quien desde entonces está teológicamente cercano a ella, participó en los años noventa en un proyecto de investigación acerca del movimiento pentecostal brasileño. En relación a esto entró en contacto con la Society for Pentecostal Studies (SPS) y realizó en 1998 una conferencia en la 27 sesión anual de la sociedad, la cual luego fue publicada en "Pneuma", órgano oficial de la SPS.¹⁰² Shaull reconoce en un artículo muy comprensivo y orientado al diálogo, que para él la principal declaración de la teología pentecostal consiste en que "la historia de la salvación no sólo se concentra en la cruz, el sacrificio de Cristo y el regalo del perdón y la justificación, sino también en la vida, la muerte y la resurrección de Cristo, culminando en Pentecostés".¹⁰³ En esta declaración Shaull ve la oportunidad de entregar una nueva fuerza espiritual a la petición de la teología de la liberación.

Un nuevo espíritu ecuménico también se encuentra en algunas recopilaciones acerca del movimiento pentecostal,¹⁰⁴ en las cuales hay artículos de teólogos pentecostales en igualdad de derechos.¹⁰⁵ Incluso hay artículos escritos en conjunto por pentecostales y católicos.¹⁰⁶ Este desarrollo es esperanzador. En el plano institucional también comienza un diálogo teológico. En 1998 se llevó a cabo en Quito (Ecuador) un encuentro oficial entre representantes del movimiento pentecostal y la Iglesia Católica latinoamericana, al cabo del cual se realizó una declaración conjunta.¹⁰⁷ En una edición de la revista colombiana "Medellín", cercana a la Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM), se llegó a propósito de esto a un interesante, ecuménicamente orientado, debate con el movimiento pentecostal. Junto con abogar claramente por el diálogo, también se informó extensamente acerca de las ya nombradas conversaciones oficiales del secretariado unido romano.¹⁰⁸ Además J. Sepúlveda, prominente representante de la teología pentecostal latinoamericana, tuvo la oportunidad de aportar una perspectiva teológica desde el punto de vista de un pentecostal.¹⁰⁹ Con este ejemplo queda la esperanza de que la Iglesia Católica en América Latina se esfuerce seriamente en ir más allá de la "polémica de sectas".

El Consejo Mundial de Iglesias (CEI) inició en los años noventa dos consultaciones (Lima/Perú 1994, San José/Costa Rica 1996) con pentecostales latinoamericanos, de las cuales también consta documentación escrita.¹¹⁰ Sin embargo, estas actividades se realizaron de forma tan abierta que, en efecto, apenas representan más que un diálogo para un mejor conocimiento mutuo. A largo plazo debieran ser de mayor significado esfuerzos del CEI, escasamente tomados en cuenta, para promocionar el entendimiento intra-pentecostal en América Latina. El CEI financió en 1998 una consultación de pentecostales latinoamericanos en Brasil y apoyó en 1990 la creación de una Comisión Evangélica Pentecostal de

Latinoamérica (CEPLA), que debe fortalecer esfuerzos unificadores intra-pentecostales. Con la consultación en San José en 1996, el Consejo Mundial de Iglesias apoyó al mismo tiempo un encuentro de pentecostales de Norte y Sudamérica, que se realizó en las afueras de la ciudad. Es de esperar que del Movimiento Ecuménico de Ginebra salgan otros impulsos para el diálogo con el movimiento pentecostal latinoamericano.

La recepción de conceptos teológico-liberadores a través de la teología pentecostal

La mayoría de los teólogos pentecostales no se describen explícitamente como fundamentalistas o evangélicos. Esta diferenciación es la llave para la comprensión del desarrollo actual al interior de la teología pentecostal. Spittler explica detalladamente esta diferenciación.¹¹¹ Spittler es pastor de las Assemblies of God, profesor de Nuevo Testamento y director del David J. Du Plessis Center en el Fuller Theological Seminary. Se graduó en la Universidad de Harvard y es considerado como el padre de la teología pentecostal norteamericana, cuya voz posee gran peso. Debe observarse que un cuidadoso y pensado distanciamiento del fundamentalismo y también del evangelismo, se vuelve cada vez más una base fundamental de la teología pentecostal.¹¹² Así se expresa claramente que el movimiento pentecostal posee “su propia misión, su propia hermenéutica y su propia agenda”¹¹³. Al inicio de un diálogo con la teología pentecostal se debe tomar conocimiento de esta evidencia. La búsqueda de una identidad decididamente pentecostal ha llevado a que al interior de la teología pentecostal crezca constantemente el interés por la historia de la iglesia. Luego de que durante muchos decenios el movimiento pentecostal no brindara atención alguna a interrogantes históricas, hoy se investiga intensamente, sobre todo los comienzos históricos. Con ello se espera encontrar respuestas a las preguntas acerca de la naturaleza original del movimiento, y lograr que sean útiles para una discusión actual.

Un ejemplo para ello es el texto publicado de Robeck. En él se muestra que el movimiento pentecostal inicial no fue indiferente al problema social. C. Robeck, pastor de las Assemblies of God y profesor de historia de la iglesia del Fuller Theological Seminary es considerado el mejor conocedor de la historia inicial del movimiento pentecostal.¹¹⁴ Actualmente trabaja en una monografía mayor sobre el despertar de la Azusa-Street (en inglés en el original – n. d. t.). Simultáneamente Robeck es un ecuménico comprometido que juega un importante rol en el diálogo del movimiento pentecostal con el secretariado unido romano, y también mantiene estrechos contactos con el Consejo Mundial de Iglesias.¹¹⁵

El potencial socialmente crítico trabajado por Robeck es recibido en la propia historia del movimiento pentecostal de distintas maneras. En el último tiempo nuevamente hay exigencias para que se regrese a la postura pacífica-radical de los primeros tiempos,¹¹⁶ la cual fue abandonada por el movimiento pentecostal norteamericano en su proceso de “evangelización” durante los años 40.¹¹⁷

Los textos de Spittler y Robeck tienen, en relación al debate pentecostal con la Teología de la Liberación, un significado fundamental. Demuestran que a la teología pentecostal no le es necesariamente inherente un reflejo anti-liberal, como es típico en el fundamentalismo y evangelismo. Además, el redescubrimiento de las raíces históricas lleva al reconocimiento de la herencia de crítica social. Este contexto permite comprender que la teología pentecostal, abiertamente y sin prejuicios ideológicos, acepte el desafío de la Teología de la Liberación. Los cinco artículos presentes en este libro no son los únicos respecto al debate de la teología pentecostal con la Teología de la Liberación,¹¹⁸ pero poseen un panorama representativo acerca de la reflexión teológica sobre este tema.

Self, pastor pentecostal y profesor de teología del Bethany College en Santa Cruz (California) demuestra un sólido conocimiento de la Teología de la Liberación.¹¹⁹ Se muestra impresionado por su testimonio radical y encuentra en esta teología muchos paralelos con la espiritualidad pentecostal. A partir del convencimiento que ambos grupos debieran aprender el uno del otro en forma creativa, aboga por un “ecumenismo revolucionario”.

Un paso más allá va Sepúlveda en su examen acerca de las similitudes del movimiento pentecostal y la Teología de la Liberación, cuyos resultados se encuentran.¹²⁰ Sepúlveda es pastor de la Iglesia Misión Pentecostal en Chile, que es miembro del Consejo Mundial de Iglesias. Es uno de los más prominentes representantes de la teología pentecostal latinoamericana y además un incansable luchador por ecumenicidad con las iglesias establecidas. Trabaja en la dirección de la organización chilena de ayuda para el desarrollo SEPADE, fundada por pentecostales chilenos.¹²¹

Al igual que Self, Sepúlveda también cree reconocer un gran número de similitudes entre las comunidades pentecostales y las comunidades eclesiales de base, y en caso de un diálogo entre ambos grupos, cree posible un intercambio fructífero para ambos. La problemática tratada por Sepúlveda también se encuentra presente en otras partes.¹²²

Petersen es muy concreto.¹²³ Vive en Costa Rica, dirige la sección misionera de las Assemblies of God para América Central y es presidente de la organización de ayuda para niños “Programa Integral de Educación de las Asambleas de Dios” (Latin America Child Care). A raíz de un análisis que simpatiza con el principio de la Teología de la Liberación, Petersen cree que el círculo hermenéutico allí utilizado también puede resultar fructífero para el discurso pentecostal. Para el trabajo en la organización de ayuda dirigida por él, posee criterios concretos, que contienen una actuación a largo plazo que apunta a un real cambio de las estructuras sociales. La idea principal de Petersen de desarrollar una teología pentecostal de compromiso social se ha, mientras tanto, concretado en forma de un libro.¹²⁴

Johns propone que el método pedagógico de liberación de Paulo Freire sea integrado creativamente en la espiritualidad pentecostal.¹²⁵ Johns es profesora de Formación Cristiana y Discipulado en la Church of God School of Theology, la institución de formación teológica central de una de las iglesias más grandes y antiguas de Norteamérica. Ella desarrolla un método basado en Freire relativo al trabajo bíblico grupal, el cual relaciona espiritualidad pentecostal con la concientización de situaciones de opresión social, y el cual lleva a la práctica como parte de la formación teológica regular de la School of Theology.

No menos interesante es el artículo de Villafañe.¹²⁶ El hispano-norteamericano Villafañe es pastor de las hispanas Assemblies of God y profesor de ética social cristiana en el Gordon-Conwell Theological Seminary. Villafañe intenta desarrollar una ética social según la cual las iglesias deben entenderse tanto como un lugar de liberación personal como de liberación social.

Debatir las reflexiones teológicas pentecostales puede ser un buen comienzo para empezar un fructífero diálogo con el movimiento pentecostal. La urgente necesidad de dicho diálogo está fuera de toda discusión. Las iglesias establecidas no pueden permitirse ignorar el enorme desafío que representa el movimiento pentecostal mundial.

Bibliografía

- Barrett, David B.: 'Annual Statistical Table on Global Mission 1995.' *International Bulletin of Missionary Research* 30 (1995) 24-25.
- Bastian, Jean-Pierre: 'The Metamorphosis of Latin American Protestant Groups. A Sociohistorical Perspective.' *Latin American Research Review*. Austin, Texas 28,2 (1993) 33-61.
- , *Geschichte des Protestantismus in Lateinamerika* (Historia del Protestantismo en América Latina <alemán>). (1990). (Edition Exodus, Luzern 1995).
- Beek, Hubert van (ed.): *Consultation with Pentecostal Churches. Lima, Peru, 14 to 19 November 1994* (World Council of Churches, Geneva 1994)
- , *Consultation with Pentecostals in the Americas. San José, Costa Rica, 4-8 June 1996* (World Council of Churches, Geneva 1996).
- Bergunder, Michael: *Die südindische Pfingstbewegung im 20. Jahrhundert. Eine historische und systematische Untersuchung. (Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums; 113)* (Peter Lang, Frankfurt 1999).
- , 'Constructing Pentecostalism. On Issues of Methodology and Representation.' *Journal of the European Pentecostal Theological Association* 27,1 (2007) 55-73.
- , *The South Indian Pentecostal Movement in the Twentieth Century*. (Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans) 2008.
- Boff, Clodovis: *The Catholic Church and the New Churches in Latin America* (La Chiesa Cattolica e le nuove Chiese in America Latina <inglés>). (manuscrito inédito/sin publicar, Sedos Residential Seminar, el 18-22 de mayo). (Rom 1999a).
- , *The Search for Justice and Solidarity. Meeting the "New Churches"* (La Ricerca di Giustizia e Solidarietà. Punto di incontro per le Chiese in Brasile <inglés>). (manuscrito inédito/sin publicar, Sedos Residential Seminar, el 18-22 de mayo). (Rom 1999b).
- Bonino, José Miguez: 'Die Volksfrömmigkeit in Lateinamerika' *Concilium*. Zürich. 10 (1974) 455-460.
- , 'Pentecostal Mission is More Than What It Claims', *Pneuma* 16: (1994) 283-288.
- , *Faces of Latin American Protestantism* (Rostros del Protestantismo Latinoamericano <inglés>). (1995). (1993 Carnahan Lectures). (Eerdmans, Grand Rapids, Michigan 1997).
- , 'Changing Paradigm. A Response', en: M. W. Dempster; B. D. Klaus; D. Petersen (eds.), *The Globalization of Pentecostalism. A Religion Made to Travel* (Regnum Books International, Oxford 1999) 116-123.

- Boudewijnse, Barbara: 'The Development of the Charismatic Movement Within the Catholic Church of Curaçao', en: Droogers et al. (eds.), *Popular Power in Latin American Religions* (Nijmegen Studies in Development and Cultural Change; 6). (Breitenbach, Saarbrücken-Fort Lauderdale 1991) 175-195.
- Boudewijnse, Barbara; Droogers, André; Kamsteeg, Frans H. (eds.): *More Than Opium. An Anthropological Approach to Latin American and Caribbean Pentecostal Praxis* (Studies in Evangelicalism; 14) (Scarecrow Press, Lanham, Maryland 1998).
- Braungart, Karl: *Heiliger Geist und politische Herrschaft bei den Neopfingstlern in Honduras* (Vervuert, Frankfurt am Main 1995).
- Brusco, Elizabeth: 'The Reformation of Machismo. Ascetism and Masculinity among Colombian Evangelicals', en: V. Garrard-Burnett – D. Stoll (eds.), *Rethinking Protestantism in Latin America* (Temple University Press, Philadelphia 1993) 143-158.
- , *The Reformation of Machismo. Evangelical Conversion and Gender in Colombia* (University of Texas Press, Austin 1995).
- Bundy, David: 'Pentecostalism as an Ecumenical Challenge to the Other Churches. A Review Essay Focussing on Latin America and Italy', *Encounter* 60 (1999) 307-338.
- Burdick, John: 'Struggling Against the Devil. Pentecostalism and Social Movements in Urban Brazil', en: V. Garrard-Burnett – D. Stoll (eds.), *Rethinking Protestantism in Latin America* (Temple University Press, Philadelphia 1993) 20-44.
- , *Looking for God in Brazil. The Progressive Catholic Church in Urban Brazil's Religious Arena* (University of California Press, Berkeley 1993b).
- Burgess, Stanley M.; McGee, Gary B.; Alexander, Patrick H. (eds.): *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements* (Zondervan, Grand Rapids, Michigan 1990 4a edición).
- Butler Flora, Cornelia: *Pentecostalism in Columbia* (Farleigh Dickinson University Press, Rutherford, New Jersey 1976).
- Campos M. - Bernardo L.: 'In the Power of the Spirit. Pentecostalism, Theology and Social Ethics', en: B. F. Gutiérrez – D. A. Smith (eds.), *In the Power of the Spirit. The Pentecostal Challenge to Historic Churches in Latin America* (Presbyterian Church (U.S.A.), Worldwide Ministries Division, Kentucky 1996) 41-50.
- Cleary, Edward L.; Sepúlveda, Juan: 'Chilean Pentecostalism. Coming of Age', en: E. L. Cleary – H. W. Stewart-Gambino (eds.), *Power, Politics and Pentecostals in Latin America* (Westview Press, Boulder, Colorado 1997) 97-121.
- Cleary, Edward L.; Stewart-Gambino, Hannah W. (eds.): *Power, Politics and Pentecostals in Latin America* (Westview Press, Boulder, Colorado 1997).

- Coleman, Kenneth M.; Aguilar, Edwin Eloy; Sandoval, José Miguel; Steigenga, Timothy J.: 'Protestantism in El Salvador. Conventional Wisdom versus Survey Evidence', en: V. Garrard-Burnett – D. Stoll (eds.), V. Garrard-Burnett – D. Stoll (eds.), *Rethinking Protestantism in Latin America* (Temple University Press, Philadelphia 1993) 111-142.
- Cook, Guillermo: 'Interchurch Relations, Exclusion, Ecumenism, and the Poor', en: E. L. Cleary – H. W. Stewart-Gambino (eds.), *Power, Politics and Pentecostals in Latin America* (Westview Press, Boulder, Colorado 1997) 77-96.
- Cox, Harvey: *Fire From Heaven. The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-First Century*. (Cassell, London 1996).
- Dodson, Michael: 'Pentecostals, Politics, and Public Space in Latin America', en: E. L. Cleary – H. W. Stewart-Gambino (eds.), *Power, Politics and Pentecostals in Latin America* (Westview Press, Boulder, Colorado 1997), 25-40.
- Dreher, Martin N.: 'Volkskatholizismus und Pfingstertum in Brasilien', en: K. Koschorke, (ed.) *Christen und Gewürze. Konfrontation und Interaktion kolonialer und indigener Christentumsvarianten* (Studien zur Außereuropäischen Christentumsgeschichte (Asien, Afrika, Lateinamerika); 1). (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1998) 203-216.
- Drogus, Carol Ann: 'Private Power or Public Power. Pentecostalism, Base Communities and Gender', en: E. L. Cleary – H. W. Stewart-Gambino (eds.), *Power, Politics and Pentecostals in Latin America* (Westview Press, Boulder, Colorado 1997) 55-75.
- Droogers, André: 'Bibliography on Pentecostalism in Latin America and the Caribbean (including Charismatic Movement)', en: Boudewijnse et al., *More Than Opium. An Anthropological Approach to Latin American and Caribbean Pentecostal Praxis* (Studies in Evangelicalism; 14) (Scarecrow Press, Lanham, Maryland 1998) 249-312.
- Droogers, André; Huizer, Gerrit; Siebers, Hans (eds.): *Popular Power in Latin American Religions* (Nijmegen Studies in Development and Cultural Change; 6). (Breitenbach, Saarbrücken; Fort Lauderdale 1991).
- Dussel, Enrique D.: 'Popular Religion as Oppression and Liberation. Hypotheses on Its Past and Present in Latin America', *Voices from the Third World* 15 (Colombo 1992) 151-168.
- Elizondo, Virgilio: 'Geistheilung und Befreiung: die Antwort der Befreiungstheologie', *Concilium* 32: (Mainz 1996) 242-246.
- Ellington, Scott A.: 'Pentecostalism and the Authority of Scripture', *Journal of Pentecostal Theology* 9 (Sheffield 1996) 16-38.
- Faupel, D. William: 'Whither Pentecostalism? 23rd Presidential Address, Society for Pentecostal Studies, November 7, 1992' *Pneuma*. 15 (Gaithersburg, Maryland 1993) 9-27.

- Freston, Paul: 'Brother Votes for Brother. The New Politics of Protestantism in Brazil', en: V. Garrard-Burnett – D. Stoll (eds.), *Rethinking Protestantism in Latin America* (Temple University Press, Philadelphia 1993) 66-110.
- , 'Between Pentecostalism and the Crisis of Denominationalism. The Future of the Historic Churches in Brazil', en: B. F. Gutiérrez – D. A. Smith (eds.), *In the Power of the Spirit. The Pentecostal Challenge to Historic Churches in Latin America* (Presbyterian Church (U.S.A.), Worldwide Ministries Division, Kentucky 1996) 157-169.
- , 'Charismatic Evangelicals in Latin America. Mission and Politics on the Frontiers of Protestant Growth', en: S. Hunt – M. Hamilton – T. Walter (eds.): *Charismatic Christianity. Sociological Perspectives* (Macmillan, London 1997) 184-204.
- , 'Pentecostalism in Latin America. Characteristics and Controversies', *Social Compass* 45 (Louvain 1998) 335-358.
- Garrard-Burnett, Virginia; Stoll, David (eds.): *Rethinking Protestantism in Latin America* (Temple University Press, Philadelphia 1993).
- Gaxiola, Adoniram: 'Poverty as a Meeting and Parting Place. Similarities and Contrasts in the Experiences of Latin American Pentecostals and Ecclesial Base Communities', *Pneuma* 13 (Gaithersburg, Maryland 1991) 167-174.
- Gaxiola-Gaxiola, Manuel J.: 'Latin American Pentecostalism. A Mosaic within a Mosaic', *Pneuma* 13 (Gaithersburg, Maryland 1991) 107-109.
- Gill, Leslie: "'Like a veil to cover them". Women and the Pentecostal Movement in La Paz', *American Ethnologist* 17 (Washington 1990) 708-721.
- Gutiérrez, Benjamin F.; Smith, Dennis A. (eds.): *In the Power of the Spirit. The Pentecostal Challenge to Historic Churches in Latin America* (Presbyterian Church (U.S.A.), Worldwide Ministries Division, Louisville, Kentucky 1996).
- Hauerwas, Stanley; Saye, Scott: 'Domesticating the Spirit. Eldin Villafaña's "The Liberating Spirit. Toward an Hispanic American Pentecostal Social Ethic"', *Journal of Pentecostal Theology* 7 (Sheffield 1995) 11-33.
- Hoekstra, Angela: 'Rural Pentecostalism in Pernambuco (Brazil). More than Symbolic Protest', en: Boudewijnse et al., *More Than Opium. An Anthropological Approach to Latin American and Caribbean Pentecostal Praxis* (Studies in Evangelicalism; 14) (Scarecrow Press, Lanham, Maryland 1998) 145-167.
- Hoffnagel, Judith Chambliss: *The Believers. Pentecostalism in a Brazilian City* (Ph.D. Diss., University of California, Berkeley, 1979)

- , ‘¿Pentecostalism. A Revolutionary or Conservative Movement?’, en: S. D. Glazier, (ed.), *Perspectives on Pentecostalism. Case Studies from Caribbean and Latin America* (University Press of America, Lanham, Maryland 1980) 111-123.
- Hollenweger, Walter J.: *Enthusiastisches Christentum: Die Pfingstbewegung in Geschichte und Gegenwart* (Rolf Brockhaus, Wuppertal 1969).
- , *Charismatisch-pfingstliches Christentum. Herkunft, Situation, Ökumenische Chancen* (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1997).
- Ireland, Rowan: ‘The Crentes of Campo Alegre and the Religious Construction of Brazilian Politics’, en: V. Garrard-Burnett – D. Stoll (eds.), *Rethinking Protestantism in Latin America* (Temple University Press, Philadelphia 1993) 45-65.
- , ‘Pentecostalism, Conversion, and Politics in Brazil’, en: E. L. Cleary – H. W. Stewart-Gambino (eds.), *Power, Politics and Pentecostals in Latin America* (Westview Press, Boulder, Colorado 1997) 123-137.
- Johns, Cheryl Bridges: *Pentecostal Formation. A Pedagogy Among the Oppressed* (Journal of Pentecostal Theology Supplement Series; 2). (Sheffield Academic Press, Sheffield 1993).
- Jongeneel, Jan A. B. (ed.): *Pentecost, Mission and Ecumenism. Essays on Intercultural Theology. Festschrift of Professor Walter J. Hollenweger* (Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums; 75) (Peter Lang, Frankfurt am Main 1992).
- Kamsteeg, Frans H: ‘Pentecostal Healing and Power. A Peruvian Case’, en: Droogers et al. (eds.), *Popular Power in Latin American Religions* (Nijmegen Studies in Development and Cultural Change; 6). (Breitenbach, Saarbrücken-Fort Lauderdale 1991) 196-218.
- , Pastors, Lay People, and the Growth of Pentecostalism. En: Boudewijnse et al., 1998a, pgs. 74-96.
- , *Prophetic Pentecostalism in Chile. A Case Study on Religion and Development Policy* (Studies in Evangelicalism; 15) (Scarecrow Press, Lanham, Maryland 1998b).
- Kärkkäinen, Veli-Matti: *Ad ultimum terrae. Evangelization, Proselytism and Common Witness in the Roman Catholic Pentecostal Dialogue (1990-1997)* (Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums; 117) (Peter Lang, Frankfurt am Main 1999).
- Kim, Dongsoo: ‘The Healing of Han in Korean Pentecostalism’, *Journal of Pentecostal Theology* 15 (Sheffield 1999) 123-139.
- Lalive d'Epinau, Christian: *Haven of the Masses. A Study of the Pentecostal Movement in Chile* (Le Pentecotisme Dans La Societe Chilienne <inglés>). (1967). (Lutterworth Press, London 1969).
- , ‘Politisches Regime und Chiliasmus in einer Dependenzgesellschaft’, *Concilium* 19 (Mainz 1983) 46-57.

- Limón C., Francisco; Clemente Vásques, Abel: 'From Zapata to the Zapatistas. Protestants, Politics and Social Struggle in Mexico', en B. F. Gutiérrez – D. A. Smith (eds.), *In the Power of the Spirit. The Pentecostal Challenge to Historic Churches in Latin America* (Presbyterian Church (U.S.A.), Worldwide Ministries Division, Kentucky 1996) 119-128.
- Mariz, Cecília Loreta: *Coping with Poverty. Pentecostal and Christian Base Communities in Brazil* (Temple University Press, Philadelphia 1994).
- , 'Deliverance and Ethics. An Analysis of the Discourse of Pentecostals Who Have Recovered from Alcoholism', en: Boudewijnse et al., *More Than Opium. An Anthropological Approach to Latin American and Caribbean Pentecostal Praxis* (Studies in Evangelicalism; 14) (Scarecrow Press, Lanham, Maryland 1998) 203-223.
- Mariz, Cecília Loreta; Machado, María das Dores Campos: 'Pentecostalism and Women in Brazil', en: E. L. Cleary – H. W. Stewart-Gambino (eds.), *Power, Politics and Pentecostals in Latin America* (Westview Press, Boulder, Colorado 1997) 41-54.
- Martin, David: *Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America* (Basil Blackwell, Oxford 1990).
- , 'The Evangelical Expansion South of the American Border', en: E. Barker – J. A. Beckford – K. Dobbelaere (eds.), *Secularization and Sectarianism. Essays in Honour of Bryan Wilson* (Clarendon Press, Oxford 1993) 101-124.
- , Evangelical and Charismatic Christianity in Latin America. En: Poewe, Karla (ed.): *Charismatic Christianity as a Global Culture*. (University of South Carolina Press, Columbia SC 1994) 73-86.
- Míguez, Daniel: *Spiritual Bonfire in Argentina. Confronting Current Theories with an Ethnographic Account of Pentecostal Growth in a Buenos Aires Suburb* (CEDLA Latin American Studies; 81) (Centrum voor Studie en Documentatie van Latijns Amerika, Amsterdam 1998).
- Miller, Daniel R. (ed.): *Coming of Age. Protestantism Contemporary in Latin America* (University Press of America, Lanham, Maryland 1994).
- Moltmann, Jürgen; Kuschel, Karl-Josef (eds.): 'Die Pfingstbewegung als ökumenische Herausforderung', *Concilium* 32 (Mainz 1996) 207-296.
- Ortega, Ofelia: Ecumenism in the Spirit. en: B. F. Gutiérrez – D. A. Smith (eds.), *In the Power of the Spirit. The Pentecostal Challenge to Historic Churches in Latin America* (Presbyterian Church (U.S.A.), Worldwide Ministries Division, Kentucky 1996) 171-183.
- Palma, Samuel; Villela, Hugo: 'Die Pfingstbewegung als Volksreligion des lateinamerikanischen Protestantismus. Einige Elemente zum Verständnis der Dynamik der Pfingstkirchen in Lateinamerika', *Zeitschrift für Mission* 16 (Stuttgart; Basel 1990) 24-33.

- Parker, Cristián: *Popular Religion and Modernization in Latin America. A Different Logic* (Otra lógica en América Latina <inglés>). (1993). (Orbis, Maryknoll, New York 1996).
- Petersen, Douglas: 'The Kingdom of God and the Hermeneutical Circle. Pentecostal Praxis in the Third World', en: Dempster, Marray W. et al (eds.): *Called and Empowered. Global Mission in Pentecostal Perspective*. (Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 1991) 44-58.
- , 'The Formation of Popular, National, Autonomous Pentecostal Churches in Central America', *Pneuma* 16 (Gaithersburg, Maryland 1994) 23-48.
- , *Not By Might Nor By Power. A Pentecostal Theology of Social Concern in Latin America* (Regnum Books International, Oxford 1996a).
- , 'Toward a Latin American Pentecostal Political Praxis', *Papers from the 25th Annual Meeting of the Society for Pentecostal Studies* (Toronto 1996b).
- Richard, Pablo: 'Die kirchlichen Basisgemeinden. Die Zukunft der Kirche in Mittelamerika', *Evangelische Theologie* 51 (München 1991) 532-543.
- Robeck Jr., Cecil M. 'Art. Azusa Street Revival', en: Burgess et. al. (eds.) *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements* (Zondervan, Grand Rapids, Michigan 1990a 4a edición) 31-36.
- , 'Art. National Association of Evangelicals', en: Burgess et. al. (eds.) *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements* (Zondervan, Grand Rapids, Michigan 1990b 4a edición) 634-636.
- , 'A Pentecostal Looks at the World Council of Churches', *The Ecumenical Review* 47 (Geneva 1995) 60-69.
- , 'Mission and the Issue of Proselytism', *International Bulletin of Missionary Research* 20, 1 (1996) 1-8.
- , 'The Assemblies of God and Ecumenical Cooperation: 1920-1965', en: W. Ma, – R. W. Menzies (eds.), *Pentecostalism in Context. Essays in Honor of William W. Menzies* (Journal of Pentecostal Studies Supplement Series; 11) (Sheffield Academic Press, Sheffield 1997) 107-150.
- Robins, Roger: 'A Chronology of Peace. Attitudes Toward War and Peace in the Assemblies of God, 1914-1918', *Pneuma* 6 (Pasadena, California 1984) 3-25.
- Rocha, Abelino Martínez: 'Die Pfingstbewegung im mittelamerikanischen Volk. Eine soziologische Annäherung', *Evangelische Theologie* 51 (München 1991) 550-565.
- Rolim, Francisco Cartaxo: *Pentecostais no Brasil. Uma interpretação socio-religiosa* (Vozes, Petrópolis 1985).

- , ‘Popular Religion and Pentecostalism’, en: J. v. Nieuwenhove – B. K. Goldewijk, (eds.), *Popular Religion, Liberation and Contextual Theology* (Kok, Goldewijk 1991) 126-137.
- Ruano, Edgar Moros: ‘The Catholic Church Confronts the Pentecostal Challenge’, en: B. F. Gutiérrez – D. A. Smith (eds.), *In the Power of the Spirit. The Pentecostal Challenge to Historic Churches in Latin America* (Presbyterian Church (U.S.A.), Worldwide Ministries Division, Kentucky 1996) 157-169.
- Scampini, Jorge A.: ‘Algunas reflexiones ante la presencia pentecostal’, *Medellin 24* (Bogotá 1998) 407-433.
- Schäfer, Heinrich: *Befreiung vom Fundamentalismus. Entstehung einer neuen kirchlichen Praxis im Protestantismus Guatemalas* (edition liberación, Münster 1988).
- , ‘Das Reich der Freiheit. Überlegungen zur Funktion Milleniaristischer Eschatologie in den gesellschaftlichen Konflikten Mittelamerikas’, *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* (Münster 1989) 138-145.
- , *Protestantismus in Zentralamerika. Christliches Zeugnis im Spannungsfeld von US-amerikanischem Fundamentalismus, Unterdrückung und Wiederbelebung "indianischer" Kultur* (Studien zur Interkulturellen Geschichte des Christentums; 84) (Peter Lang, Frankfurt am Main, 1992).
- Self, Charles E.: Conscientization, Conversion and Convergence. Reflections on Base Communities and Emerging Pentecostalism in Latin America. *Pneuma* 14 (1992) 59-72.
- Sepúlveda, Juan: ‘Pentecostalism as Popular Religiosity’, *International Review of Mission* 78 (Geneva 1989) 80-88.
- , ‘Pentecostalism and Liberation Theology. Two Manifestations of the Work of the Holy Spirit for the Renewal of the Church.’, en: Hunter, Harold D. and Hocken, Peter D. (eds.): *All Together in One Place. Theological Papers from the Brighton Conference on World Evangelization.* (Journal of Pentecostal Theology Supplement Series; 4) (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993) 51-64.
- , ‘Theological Characteristics of an Indigenous Pentecostalism. The Case of Chile’, en: B. F. Gutiérrez – D. A. Smith (eds.), *In the Power of the Spirit. The Pentecostal Challenge to Historic Churches in Latin America* (Presbyterian Church (U.S.A.), Worldwide Ministries Division, Kentucky 1996) 51-61.
- , ‘Una aproximación teológica a la experiencia pentecostal Latinoamericana’, *Medellin 24* (Bogotá 1998a) 435-448.
- , ‘Future Perspectives for Latin American Pentecostalism’, *International Review of Mission* 87 (Genevea 1998b) 189-203.

- , 'Indigenous Pentecostalism and the Chilean Experience', en: A. H. Anderson, – W. J. Hollenweger (eds.), *Pentecostals after a Century. Global Perspectives on a Movement in Transition* (Journal of Pentecostal Theology Supplement Series; 15) (Sheffield Academic Press, Sheffield 1999) 111-134.
- Shaul, Richard: 'From Academic Research to Spiritual Transformation. Reflections on a Study of Pentecostalism in Brazil', *Pneuma* 20 (Hagerstown, Maryland 1998) 71-84.
- Shuman, Joel: 'Pentecost and the End of Patriotism. A Call for the Restoration of Pacifism among Pentecostal Christians', *Journal of Pentecostal Theology* 9 (Sheffield 1996) 70-96.
- Slootweg, Hanneke: 'Pentecostal Women in Chile. A Case Study in Iquique', en: Boudewijnse et al., *More Than Opium. An Anthropological Approach to Latin American and Caribbean Pentecostal Praxis* (Studies in Evangelicalism; 14) (Scarecrow Press, Lanham, Maryland 1998) 53-71.
- Smilde, David A.: 'Gender Relations and Social Change in Latin American Evangelicalism', en: D. R. Miller (ed.), *Coming of Age. Protestantism Contemporary in Latin America* (University Press of America, Lanham, Maryland 1994) 39-64.
- Smith, Brian H.: *Religious Politics in Latin America, Pentecostal vs. Catholic* (University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana 1998).
- Smith, James K. A.: 'The Closing of the Book. Pentecostals, Evangelicals, and Sacred Writings', *Journal of Pentecostal Theology* 11 (Sheffield 1997) 49-71.
- Solivan, Samuel: *The Spirit, Pathos and Liberation. Toward a Hispanic Pentecostal Theology* (Journal of Pentecostal Studies Supplement Series; 14) (Sheffield Academic Press, Sheffield 1998).
- Spittler, Russell P.: 'Theological Style Among Pentecostals and Charismatics', en: J. D. Woodbridge – T. E. McComiskey (eds.), *Doing Theology in Today's World. Essays in Honor of Kenneth S. Kantzer* (Eerdmans, Grand Rapids, Michigan 1991) 291-318.
- Stewart-Gambino, Hannah W.; Wilson, Everett A.: 'Latin American Pentecostals. Old Stereotypes and New Challenges', en: E. L. Cleary – H. W. Stewart-Gambino (eds.), *Power, Politics and Pentecostals in Latin America* (Westview Press, Boulder, Colorado 1997) 227-246.
- Stoll, David: *Is Latin America Turning Protestant? The Politics of Evangelical Growth* (University of California Press, Berkeley 1990).
- Theije, Marjo de: 'Charismatic Renewal and Base Communities. The Religious Participation of Women in a Brazilian Parish', en: Boudewijnse et al., *More Than Opium. An Anthropological Approach to Latin American and Caribbean Pentecostal Praxis* (Studies in Evangelicalism; 14) (Scarecrow Press, Lanham, Maryland 1998). 225-248.

- Usma Gómez, Juan Fernando: 'El diálogo internacional Católico-Pentecostal 1972-1998. Reseña histórica, presentación de la relación final de la cuarta fase: Evangelización, proselitismo y testimonio común, y perspectivas', *Medellin* 24 (Bogotá 1998) 449-470.
- Villafañe, Eldin: *The Liberating Spirit: Toward an Hispanic American Pentecostal Social Ethic* (Eerdmans, Grand Rapids, Michigan 1993).
- Volf, Miroslav: 'The Materiality of Salvation. An Investigation in the Soteriologies of Liberation and Pentecostal Theologies', *Journal of Ecumenical Studies* 26, 3 (Geneva 1989) 447-467.
- Westmeier, Karl-Wilhelm: *Protestant Pentecostalism in Latin America. A Study in the Dynamics of Missions* (Associated University Press, Cranbury, New Jersey 1999).
- Willemier Westra, Allard: 'Market Behavior among Brazilian Consumers of the Divine. Public Opinion Regarding Pentecostalism and Afro-American Religiosity in the Provincial Town of Algoinhas (Bahia)', en: Boudewijnse et al., *More Than Opium. An Anthropological Approach to Latin American and Caribbean Pentecostal Praxis* (Studies in Evangelicalism; 14) (Scarecrow Press, Lanham, Maryland 1998) 119-143.
- Willems, Emilio: *Followers of the New Faith. Culture Change and the Rise of Protestantism in Brazil and Chile* (Vanderbilt University Press, Nashville, Tennessee 1967).
- Williams, Philip J.: 'The Sound of Tambourines. The Politics of Pentecostal Growth in El Salvador', en: E. L. Cleary – H. W. Stewart-Gambino (eds.), *Power, Politics and Pentecostals in Latin America* (Westview Press, Boulder, Colorado 1997) 179-200.
- Wilson, Dwight J.: 'Art. Pacifism', en: Burgess et. al. (eds.) *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements* (Zondervan, Grand Rapids, Michigan 1990 4a edición) 658-660.
- Wilson, Everett A.: 'The Dynamics of Latin American Pentecostalism', en: D. R. Miller (ed.), *Coming of Age. Protestantism Contemporary in Latin America* (University Press of America, Lanham, Maryland 1994) 89-116.
- , 'Who Speaks for Latin American Pentecostals?', *Pneuma* 16 (Gaithersburg, Maryland 1994) 143-150.
- , 'Guatemalan Pentecostals. Something of Their Own', en: E. L. Cleary – H. W. Stewart-Gambino (eds.), *Power, Politics and Pentecostals in Latin America* (Westview Press, Boulder, Colorado 1997) 139-162.

* Traducido por Marco Fajardo, reelaborado por Daniel Frei y revisado por Daniel Chiquete.

¹ Dr. Theol. (summa cum laude) at the University of Halle. Professor and Chair of History of Religions and Mission Studies, Faculty of Theology (since 2004 also coopted member of the Faculty of Philosophy), University of Heidelberg

² Según la apreciación de D.B. Barrett, de todas maneras hay que considerar como muy optimista el cristianismo Carismático que tenía en 1995 alrededor de 463.741.000 miembros en todo el mundo, los que serían en porcentaje alrededor del 23,9 % del cristianismo mundial (compare con Barrett, 1995: 25). Como limitación hay que mencionar que la fragmentación en innumerables iglesias y grupos independientes unos de otros, representa

una característica típica del cristianismo carismático, eso significa que lo que se hace usualmente de sumar todo para recibir una cifra total, no esta exento de problemas. Compare también con Bergunder, 2007,y Bergunder, 2008.

³ Compare con Freston, 1998: 337-338.

⁴ Compare con Stoll, 1990: 333-338.

⁵ Compare con Stewart-Gambino & Wilson, 1997.

⁶ Existe una Bibliografía extensa que nos ofrece una buena supervisión acerca del estado actual de la investigación, para eso compare con Droogers, 1998.

⁷ Compare con Lalive d'Epina, 1969; Willems, 1967.

⁸ Compare con Lalive d'Epina, 1983: 48.

⁹ Compare con Lalive d'Epina, 1969:128-132.

¹⁰ Compare con Lalive d'Epina, 1983:49.

¹¹ Lalive d'Epina, 1983: 49-50 (borrado lo en negritas).

¹² Lalive d'Epina, 1983: 51.

¹³ Lalive d'Epina, 1983: 51.

¹⁴ Compare con lo siguiente: Willems, 1967: 133-159, 247-260.

¹⁵ Compare por ejemplo con Butler Flora, 1976; Hoffnagel, 1979; Hoffnagel, 1980, Mariz, 1994; Hoekstra, 1998.

¹⁶ Compare con Martin, 1990, compare también con Martin, 1993; Martin, 1994.

¹⁷ Compare con Martin, 1990: 27-46.

¹⁸ Martin, 1990: 31.

¹⁹ Martin, 1990: 284.

²⁰ Compare con Martin, 1990: 231.

²¹ Martin, 1993: 108.

²² Compare especialmente con Stoll, 1990: 333-338.

²³ Compare también con Freston, 1998: 351-352.

²⁴ Compare por ejemplo con Míguez, 1998: 9; Kamsteeg, 1998b: 23-24.

²⁵ Compare con Kamsteeg, 1998^a y compare también con Kamsteeg, 1991.

²⁶ Kamsteeg, 1998a: 88.

²⁷ Mariz, 1998: 220.

²⁸ Compare con Mariz, 1998.

²⁹ Mariz, 1998: 220.

³⁰ Compare con Brusco, 1993; Brusco, 1995. Brusco en su investigación no separa entre Pentecostales y Evangélicos, su material empírico fue coleccionado sobre todo en comunidades Pentecostales. Compare también, Gill, 1990. Que ha llegado a resultados parecidos en su investigación de campo en la ciudad de La Paz (Bolivia).

³¹ Compare con Brusco, 1993: P.156-157. Hay que ver en este contexto también que en religiones afro-americanas, en el movimiento Católico carismático, en el culto dominical católico y en comunidades de base; las mujeres forman la mayoría de los participantes.

³² Compare aquí, pero con la observación crítica de Míguez, 1998: 11-12.

³³ Brusco 1993: 147-148.

³⁴ Compare por ejemplo con Gill, 1990; Smilde, 1994; Drogus, 1997; Mariz y Machado, 1997; Slootweg, 1998.

³⁵ Mariz & Machado, 1997: 52.

³⁶ Compare con Mariz & Machado 1997: 49.

³⁷ Compare con Burdick, 1993a: 22-28; Burdick 1993b: 206-212. Sin embargo compare también con Míguez, 1998: 135-138.

³⁸ Compare con Burdick, 1993a: 28-33; Burdick, 1993b: 212-216; Hoekstra, 1998: 158-159; Kamsteeg; 1998b: 80-81.

³⁹ Compare con Burdick, 1993a: 29.

⁴⁰ Compare además con Ireland, 1993; Ireland. 1997. Ireland distingue diferentes formas de conversión Pentecostal. Sólo en el caso, como él lo llama "Conversión Continuada". Se puede observar también un involucramiento social de los Pentecostales.

⁴¹ Además, compare por ejemplo con Droogers et al., 1991, donde el movimiento Pentecostal es tratado como parte natural de la religiosidad popular latinoamericana.

⁴² Compare por ejemplo con (Howe 1980a); Willemier Westra, 1998. Compare además Mariz, 1994: especialmente las páginas 61-80, lo que tienen en común el movimiento Pentecostal y los cultos afro-brasileños.

⁴³ Martin, 1990: 282.

-
- ⁴⁴ Compare con Martin, 1990: 282-283. Compare también con Willems, 1967: páginas 36-37, 133,249. Y también compare, respecto a lo mismo con Bergunder, 1999: 298-301.
- ⁴⁵ Compare con Parker, 1996:141-160.
- ⁴⁶ Compare con lo siguiente: Mariz, 1994:131-148.
- ⁴⁷ Compare con Mariz, 1994: 34-36; Drogus, 1997:61.
- ⁴⁸ Compare con Mariz, 1994, 81-100.
- ⁴⁹ Compare con Williams, 1997: 190-191.
- ⁵⁰ Compare con Kamsteeg, 1998b.
- ⁵¹ Compare con Drogus, 1997.
- ⁵² Compare con Mariz, 1994: 78-79. También compare con Westmeier, 1999: 116-117, que en el carácter popular religioso del movimiento Pentecostal ve, en un cierto sentido, una antítesis de las tendencias de secularización que el constata en las comunidades de base.
- ⁵³ Compare con Burdick, 1993a: 42 A. 11.
- ⁵⁴ Mariz, 1994: 80.
- ⁵⁵ Compare con Stoll, 1990: 250-253, 323-328; Gaxiola-Gaxiola, 1991: 122-123.
- ⁵⁶ Compare con Stoll, 1990: 152-154, 305-308.
- ⁵⁷ Stoll, 1990: 72.
- ⁵⁸ Compare con Petersen, 1994; Freston, 1998: 344-345.
- ⁵⁹ Compare con Coleman et al., 1993: 124-131; Dodson, 1997: 36. Compare también con Williams, 1997: 190-191
- ⁶⁰ Compare con Dodson, 1997: 35.
- ⁶¹ Compare con Burdick, 1993a: 34; Burdick, 1993b: 216-220.
- ⁶² Compare con Limón C. & Clemente Vásques, 1996.
- ⁶³ Un caso particular en este contexto son las tal llamadas iglesias o grupos neo-pentecostales que pertenecen a la clase media alta. Pocas veces se han investigado sus inclinaciones políticas, pero un estudio en Honduras nos deja concluir que los miembros que muchas veces están en puestos de alta influencia política en lo normal tienen ideas claramente neoliberales (compare Braungart, 1995). Por otro lado, también se ha comprobado si son sólo por tiempo corto, contactos intensos entre neo-pentecostales y del gobierno sandinista en Nicaragua (compare con Stoll, 1990: 225-227).
- ⁶⁴ Freston, 1993: 67; Dodson, 1997: 35.
- ⁶⁵ Compare con Freston, 1993; Freston, 1996. Compare también con Hoffnagel, 1980 como ejemplo de los años setenta.
- ⁶⁶ En El Salvador se probó la participación Pentecostal en la política, formando un partido sólo protestante-cristiano (MSN), pero que lamentablemente tuvo un pésimo resultado, recibiendo en las elecciones de 1994 sólo el 1 % de los votos (compare con Williams, 1997: 192-194).
- ⁶⁷ Compare con Freston, 1993: 88-89.
- ⁶⁸ Kamsteeg, 1998b: 84. Compare también con Lalive d'Epina, 1983: 54-56.
- ⁶⁹ Compare con Kamsteeg, 1998b: 81-86.
- ⁷⁰ Compare con Cleary & Sepúlveda, 1997: 114; Kamsteeg, 1998b: 86.
- ⁷¹ Compare con Kamsteeg, 1998b: 86-94.
- ⁷² Compare con Boff, 1999b: 1.
- ⁷³ Compare con Ruano, 1996.
- ⁷⁴ Richard, 1991: 541.
- ⁷⁵ Compare con Rolim, 1985; Rolim, 1991.
- ⁷⁶ Rolim, 1991: 136.
- ⁷⁷ Schäfer, 1989: 144. Compare también Schäfer, 1998: 148-151; Schäfer, 1992: 182-187.
- ⁷⁸ Además compare con Boudewijnse. 1991; Freston, 1997; Theije, 1998; Schäfer, 1992: 181-193.
- ⁷⁹ Boff, 1999a: 5.
- ⁸⁰ Compare con Boff, 1999a; Boff, 1999b.
- ⁸¹ Compare con Boff, 1999a: 5 También compare con Cook, 1997: 86-88.
- ⁸² Elizondo, 1996: 245-246.
- ⁸³ Compare con Bonino, 1974: 457.
- ⁸⁴ Compare por ejemplo con Bonino, 1994; Bonino, 1997: 53-77; Bonino, 1999.
- ⁸⁵ Bonino, 1997: 116.
- ⁸⁶ Compare con Bastian, 1993: 53-57.
- ⁸⁷ Bastian, 1995: 212, también compare con P. 241-247.

-
- ⁸⁸ Bastian, 1993: 35.
- ⁸⁹ Compare con Dreher, 1998.
- ⁹⁰ Rocha, 1991:565.
- ⁹¹ Rocha, 1991: 564.
- ⁹² Compare por ejemplo con Dussel, 1992.
- ⁹³ Compare con Sepúlveda, 1989; Palma & Villela, 1990.
- ⁹⁴ Moltmann & Kuschel, 1996: 208.
- ⁹⁵ Pneuma. The Journal of de Society of Pentecostal Studies (Gaithersburg, Maryland) Journal of Pentecostal Theology (Sheffield: Sheffield Academic Press) y The Journal of the European Pentecostal Theological Association (Nantwich, England). Una excelente y primera entrada al estado actual de la teología pentecostal ofrece también Burgess et al., 1990.
- ⁹⁶ Compare con Hollenweger, 1997; Jongeneel, 1992.
- ⁹⁷ Compare con Cox, 1996.
- ⁹⁸ Compare con Kärkkäinen, 1999, Y el boletín 1 (Primavera) 1999, de la Revista Pneuma, que se dedica exclusivamente a esta etapa de diálogo.
- ⁹⁹ Compare con Smith, 1998.
- ¹⁰⁰ También compare con Bundy, 1999.
- ¹⁰¹ Compare con Elizondo, 1996: 245.
- ¹⁰² Compare con Shaull, 1998.
- ¹⁰³ Shaull, 1998: 83.
- ¹⁰⁴ Compare con Miller, 1994; Gutiérrez & Smith, 1996; Cleary & Stewart-Gambino, 1997.
- ¹⁰⁵ Compare con Wilson, 1994; Campos M. & Bernardo L., 1996; Sepúlveda, 1996; Wilson, 1997.
- ¹⁰⁶ Compare con Cleary & Sepúlveda, 1997; Stewart-Gambino & Wilson, 1997.
- ¹⁰⁷ Compare con Medellín, 24 (1998) 523-527. Compare también con Theologie im Kontext, 20,2 (1999) 77.
- ¹⁰⁸ Compare con Scampini, 1998; Usma Gómez, 1998.
- ¹⁰⁹ Compare con Sepúlveda, 1998a.
- ¹¹⁰ Beek, 1994; Beek, 1996. Compare también con Ortega, 1996.
- ¹¹¹ Compare con Spittler, 1991.
- ¹¹² Compare por ejemplo con Robeck Jr., 1990b; Ellington, 1996; Smith, 1997.
- ¹¹³ Compare con Faupel, 1993: 26.
- ¹¹⁴ También compare con Robeck Jr., 1990a; Robeck, Jr., 1997.
- ¹¹⁵ Compare con Robeck Jr., 1995; Robeck., 1996.
- ¹¹⁶ Compare con Shuman, 1996.
- ¹¹⁷ Compare con Robins, 1984; Wilson, 1990.
- ¹¹⁸ También compare por ejemplo Volf, 1989; Gaxiola, 1991; Wilson, 1994; Solivan, 1998. Compare también con la explicación de la Teología Minjung por Kim, 1999.
- ¹¹⁹ Compare con Self, 1992.
- ¹²⁰ Compare con Sepúlveda, 1993.
- ¹²¹ Acerca de Pentecostal Church Mission y SEPADE compare con Kamsteeg, 1998b.
- ¹²² Compare por ejemplo con Sepúlveda, 1998b; Sepúlveda 1999.
- ¹²³ Compare con Petersen, 1991.
- ¹²⁴ Compare con Petersen, 1996a, también compare con Petersen 1996b.
- ¹²⁵ Compare con Johns, 1993.
- ¹²⁶ Compare con Villafañe, 1993. Y además compare con la discusión acerca de las tesis de Villafañe en Hauerwas & Saye, 1995.