



Polis, Revista de la Universidad Bolivariana

ISSN: 0717-6554

antonio.elizalde@gmail.com

Universidad de Los Lagos

Chile

Orellana Gallardo, Felipe

Fundamentalismo y pentecostalismo como expresión de religiosidades antagónicas, y un significativo
lazo en común

Polis, Revista de la Universidad Bolivariana, vol. 11, núm. 32, 2012

Universidad de Los Lagos

Santiago, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=30524549021>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Fundamentalismo y pentecostalismo como expresión de religiosidades antagónicas, y un significativo lazo en común*

Felipe Orellana Gallardo

Universidad Alberto Hurtado, Santiago, Chile. Email: orellanagallardo@gmail.com

Resumen: El fundamentalismo y el pentecostalismo constituyen movimientos de gran importancia dentro del cristianismo moderno. Proviene de una vertiente religiosa común y paulatinamente irán expandiéndose (a otras religiones, como el fundamentalismo) y diferenciándose. Inicialmente, se establecen posibles puntos de interrelación; y se postula que tanto el fundamentalismo, como el pentecostalismo, son movimientos reaccionarios a una modernidad ilustrada y secularizada que ha removido la centralidad de Dios (según los postulados de la tesis de la secularización); el primero reaccionando de una manera “racional”, remitiéndose a una lectura literal de las escrituras, y el segundo de una manera “vivencial”, experimentando la religiosidad de una manera “directa”, mediante la glosolalia, el éxtasis u otras formas corporales. Para concluir, se afirma que ambos movimientos constituirían versiones contrapuestas de experiencia religiosa; con la particularidad de constituir comunidades firmemente establecidas y que reaccionan al mundo secular, según la perspectiva de la incertidumbre moderna de Zygmunt Bauman.

Palabras clave: Fundamentalismo, pentecostalismo, modernidad, hermenéutica.

Fundamentalism and pentecostalism as an expression of antagonistic religiosity, and a significant common bond

Abstract: Fundamentalism and Pentecostalism are major movements within modern Christianity. They come from a common religious aspect and will gradually be expanding (to other religions, such as fundamentalism) and differentiating. Initially, possible points of interaction are established, and it is postulated that both fundamentalism and Pentecostalism are reactionary movements to an enlightened and secular modernity that has removed the centrality of God (according to the tenets of the secularization thesis), the first reacting in a «rational» manner, referring to a literal reading of the scriptures, and the second in an «experiential» manner, living the religious experience in a «direct» way through glossolalia, ecstasy or other body expressions. In conclusion, it argues that both movements would be conflicting versions of religious experience, with the particularity of constituting communities firmly established that react to the secular world, from the perspective of modern uncertainty of Zygmunt Bauman.

Keywords: Fundamentalism, pentecostalism, modernity, hermeneutics.

Fundamentalismo e Pentecostalismo como uma expressão de religiosidade antagônicas, e uma ligação significativa comum

Resumo: O fundamentalismo e o pentecostalismo são movimentos importantes dentro do cristianismo moderno. De um aspecto religioso comum tem expandido gradualmente e diferenciado (das outras religiões, como o fundamentalismo). Inicialmente, estabelecem-se possíveis pontos de interação, e postula-se que tanto o fundamentalismo e o pentecostalismo, são movimentos reacionários para uma modernidade esclarecida e secular que retirou a centralidade de Deus (de acordo com os princípios da tese da secularização), o primeiro a reagir em uma forma “racional”, referindo-se a uma leitura literal das escrituras, e o segundo em uma “vivência”, a experiência religiosa em um “directo” através de glossolalia, êxtase ou outras expressões corporais. Em conclusão, argumenta-se que ambos os movimentos seriam versões conflitantes da experiência religiosa, com a particularidade que constituem comunidades firmemente estabelecidas que reagem com o mundo secular, a partir da perspectiva de incerteza moderna de Zygmunt Bauman.

Palavras-chave: Fundamentalism, pentecostalismo, a modernidade, a hermenêutica.

* * *

Introducción: modernidad secularizada, movimientos religiosos y vinculación impersonal

“Actualmente, el espíritu religioso es más fuerte que en el siglo XIX”
(Ernesto Sábato, *Sobre héroes y tumbas*)

Los movimientos analizados en el presente artículo, fundamentalismo y pentecostalismo, tienen una raíz común dentro del cristianismo, concretamente el protestantismo norteamericano de finales del s. XIX y comienzos del XX. Aunque temporalmente coinciden, y provengan de una raíz en común, el intento de englobar a ambos movimientos en uno solo, es refutado rápidamente –como pudiese ser preguntarnos si el pentecostalismo es fundamentalista- por destacados investigadores. El pentecostalismo no es fundamentalista y hay una serie de características que diferencian a estos movimientos y que demuestran que conforman dos maneras –antagónicas incluso- de reaccionar a la modernidad secularizada. Esta última genera, conjuntamente con la urbanización, la alfabetización, la industrialización; la denominada secularización que en los primeros análisis generados desde las ciencias sociales proponían que al unísono de los efectos modernizantes ya señalados, se generaba un retroceso de la religión a un plano secundario o a un plano privado, perdiendo la antigua omnipresencia social que había ostentado. La tesis de la secularización ha sido ampliamente discutida y refutada (Donoso, 2008; Tschannen, 1991) y se ha evidenciado que tal declive religioso no es tal; ya que resurgen multitud de expresiones de religiosidad en la modernidad, como los nuevos movimientos religiosos. El fundamentalismo y el pentecostalismo corresponden a este tipo de movimientos que reaccionan a la inicial pérdida de centralidad de lo divino; los primeros de manera “racional”, es decir, retomando las **escrituras** de una manera literal, y los segundos de una forma “experiencial”, centrándose en una religiosidad que pone énfasis en vivenciar el hecho religioso, mediante expresiones como la glosolalia, las posesiones, el éxtasis, etc. Lo que aquí se pretende postular es que ambos movimientos responden de forma antagónica a la modernidad, a través de la dicotomía “racional/experiencial” y constituyen maneras de reaccionar a la incertidumbre y al ocultamiento de Dios en nuestro tiempo (Urs von Balthasar, 1960); también ambos se conforman como comunidades que de cierta forma se escinden del mundo y todo esto como una manera de combatir el individualismo y el desamparo que provoca la modernidad. En el presente artículo se analizarán fundamentalismo y pentecostalismo de manera separada, precedido de una sucinta referencia a la modernidad –en su vertiente religiosa- como contexto en el que emergen estos movimientos, para luego exponer posibles puntos de contacto entre ellos; evidenciando, eso sí, la manera antagónica de conformarse y de combatir la incertidumbre.

Con respecto a la modernidad se puede señalar, de forma genérica, que corresponde a “los modos de vida u organización social que surgieron en Europa desde alrededor del siglo XVII en adelante y cuya influencia, posteriormente, los ha convertido en más o menos mundiales. Esto asocia a la modernidad a un período de tiempo y a una inicial localización geográfica” (Giddens, 1999: 15). La modernidad se presenta como una época rupturista y cuyos rasgos característicos son “los procesos de urbanización, la industrialización, la democratización y el surgimiento de una concepción empírica y analítica del conocimiento” (Wagner, 1997: 27). Y estos mismos le otorgan un carácter diferenciador con respecto a las épocas precedentes, ya que la “modernidad surgió en occidente como un concepto **cultural** que hace referencia a la base **social** de condiciones de vida revolucionadas que se experimentan como algo radicalmente nuevo, y al mismo tiempo [determina] dichas condiciones de vida a través de su poder de definición” (Habermas, 2008:10). Con respecto a la relación entre sociología y modernidad hay una clara vinculación desde los inicios mismos de la disciplina ya que “¿Qué otra cosa es la sociología, sino un intento sistemático por entender la sociedad moderna?” (Wagner, 1997:11) y se concibe a la sociología como “la disciplina más comprometida en el estudio de la vida social moderna” (Giddens, 1999: 17).

Hay dos aspectos modernos que se pretende resaltar aquí, primero el rol de la religión y segundo la incertidumbre existencial que la modernidad genera. En relación a la religión, se puede decir que “la idea de modernidad reemplaza, en el centro de la sociedad, a Dios por la ciencia y, en el mejor de los casos, deja las creencias religiosas para el seno de la vida privada” (Touraine, 2000: 17) y con respecto al ámbito existencial, se puede afirmar que

Los progresos de las ciencias modernas, los triunfos de la tecnología y hasta los adelantos de la filosofía, las artes y la literatura han producido un mundo donde el Hombre experimenta un desamparo existencial, profundo e inescapable que no sintió en las comunidades premodernas que le brindaban, a pesar de todos sus innumerables inconvenientes, la solidaridad inmediata de la familia extendida y del círculo de allegados, un sentimiento generalizado de pertenencia a un hogar y una experiencia de

consuelo y comprensión –es decir: Algo que daba sentido a su vida. Desde la segunda mitad del siglo XX [sin embargo] esta situación tiende a agravarse a causa de un sistema civilizatorio centrado en el crecimiento y el desarrollo materiales a ultranza, sistema que, por un lado, fomenta la soledad del individuo en medio de una actividad frenética, y, por otro diluye las diferencias entre lo público y lo privado, entre el saber objetivo y la convicción pasajera, entre el arte genuino y la impostura de la moda, entre el amor verdadero y el libertinaje hedonista. (Mansilla, 2001-3: 64)

Hay que señalar que la ubicua presencia que ostentaba la religión hasta la modernidad, se ve disminuida, o mejor dicho desplazada. En lugar de afirmar que la religión desaparecerá de la sociedad, se podría señalar que hay una “gradual deslegitimación del **nomos** religioso que culminará con el desalojo de la ubicación central ocupada tradicionalmente por la religión en el panorama social” (Carretero, 2010: 126) o si se quiere ser más precisos, siguiendo al teólogo Karl Rahner (Rahner y Köning, 1969), acontece una separación de la Iglesia del Mundo. Es la Iglesia la que ve desplazada su omnipotente presencia de antaño, pero la religión continúa presente. Eso sí, la fuerza vinculante que había ejercido desde el mundo clásico (Carretero 2010) como elemento constituyente de la comunidad, ya no se presenta. Desde Grecia y Roma la religión había servido para reunir a los ciudadanos bajo un dios común, había servido para unificar a un pueblo y, a su vez, diferenciarlo de otro, mediante el dios al cual rendían el respectivo culto. Se puede afirmar que desde el mundo clásico “la perspectiva místico-religiosa...favorecía ante todo el estar-juntos” (Maffesoli, 2004: 125) y durante muchos siglos, al menos en Occidente, la Iglesia personificó la labor unificadora. Por otra parte, “la época moderna implicará...una tentativa de [traslado] del papel integrador antiguamente desempeñado por la Iglesia al Estado” (Carretero, 2010: 127). El nosotros colectivo que la religión forjaba, ahora es tarea del Estado constituirlo, apelando a una conciencia colectiva que integre elementos como un “espíritu nacional” o un sentimiento comunitario de Nación.

Junto al rol de la religión, otro rasgo notorio de la modernidad, y que los clásicos de la tradición sociológica analizaron exhaustivamente, ya sea mediante las transformaciones acontecidas desde la comunidad a la sociedad, o desde la solidaridad mecánica a la solidaridad orgánica, es el de la relación y vinculación entre las personas. Autores como Marx pusieron en evidencia que los vínculos entre las personas, bajo el capitalismo, adquieren una impronta mercantil, contractual y dominada totalmente por el valor del dinero. Los vínculos comunitarios de antaño ya no existen, las dimensiones de la sociedad, y del capitalismo, ya no permiten vínculos fraternales, sino contractuales y se aprecia una paulatina racionalización de las más variadas esferas de la vida, conducentes a lo que Jürgen Habermas denomina la colonización del mundo de la vida por parte de los sistemas. El vínculo comunitario se ha debilitado y las personas ahora corresponden a meros objetos intercambiables; paulatinamente la alienación inicial se trasladará a otros ámbitos como el entretenimiento, o lo que Adorno y Horkheimer denominan la “industria cultural”, y se generarán sociedades unidimensionales carentes de crítica. Las relaciones entre las personas se deshumanizan y se rigen por los criterios económicos, la sociedad ha adquirido las características eficientes de una organización y todo esto porque las tendencias a la burocratización que caracterizan a la sociedad global, se imponen tanto en una forma suprema de racionalización social, como en la subsunción más completa y eficaz de los sujetos, bajo el poder objetivo de un aparato autonomizado por encima de sus cabezas. (Habermas, 1992).

Como se mencionaba recientemente, los elementos que aquí nos interesan se analizarán de manera separada; ya que todo intento de aglutinar fundamentalismo y pentecostalismo como componentes de un mismo movimiento, por ejemplo, es rechazado de plano por algunos grandes estudiosos de la religión. David Martin señala que el pentecostalismo no es fundamentalista porque no tiene una visión teocéntrica del Estado y es a menudo apolítico (a diferencia del islam fundamentalista) (Martin, 1991). Harvey Cox es enfático en la misma manera, al indicar que existen visiones antagónicas entre ambos movimientos, ya que

unos y otros defienden los mismos fundamentos doctrinales [pentecostales y fundamentalistas]. La diferencia radica casi totalmente en el modo que unos y otros tienen de relacionarse con los cristianos liberales y con la sociedad en general. Los evangélicos suelen considerar a los fundamentalistas como unos seres de miras estrechas, intolerantes, tal vez hasta fanáticos y en modo alguno dispuestos a embarcarse en la acción social...mientras que casi todos los fundamentalistas insisten en que los verdaderos creyentes deberían obedecer el mandato de San Pablo “salid de entre ellos y apartaos” (Cox, 1985: 43)

Incluso, estudiosos como Karen Armstrong, consideran que el pentecostalismo “había sido el polo opuesto de los fundamentalistas: despreciaban la razón y destacaban la infabilidad de la verdad divina” (Armstrong, 2009: 439); y algunos proponen que un movimiento rechaza abiertamente al otro, como nos señala Walter Hollenweger (2004) cuando indica que “uno no puede poner simplemente el pentecostalismo entre los fundamentalistas, más aún desde que los fundamentalistas han sido y son los adversarios más acérrimos del pentecostalismo” (p. 133). Afirmaciones como las anteriores incitan a estudiar a estos movimientos de una manera separada, y a darles un tratamiento diferencial.

El pentecostalismo tiene un alcance geográfico asombroso, tiene presencia en las antípodas de nuestro planeta, como puede ser nuestro país y en Corea del Sur -donde se encuentra “la congregación cristiana más grande del mundo” (Anderson, 2007: 12). El fundamentalismo no tiene tal dispersión, pero se encuentra presente en las grandes religiones monoteístas e incluso en las religiones provenientes de la India. El problema es entonces, cómo tratar un movimiento inherente al cristianismo con uno de alguna manera transversal a las religiones mundiales, cómo proceder con movimientos de una raigambre religiosa común, pero que en la actualidad no sólo se presentan en el cristianismo (como acontece con el fundamentalismo). Proceder comparativamente entre el pentecostalismo chileno, por ejemplo, y el fundamentalismo judío puede generar pocos puntos de conexión y la intención del presente artículo no es realizar un análisis desde la Historia de las Religiones, ni tampoco un ejercicio de Religiones Comparadas, sino remitirnos estrictamente a la disciplina sociológica; por lo que se procederá a la manera de establecer uniformidades, formuladas como reglas generales, “con el propósito de lograr la explicación de los fenómenos en su individualidad” (Rossi, 2006: 26), es decir a la manera weberiana clásica de los tipos ideales. La idea es esbozar algunas características centrales de estos movimientos y no centrarnos puntualmente en uno situado en tal o cual país –como sucedería con el pentecostalismo- o –para el caso del fundamentalismo- en tal o cual religión.

Una descripción de los “fundamentos” del fundamentalismo

Procederemos primero con el fundamentalismo, este movimiento religioso nace en Norteamérica en el siglo XIX y consigue alcanzar un consenso sobre algunos *fundamentals* religiosos o hechos fundamentales; se constituye en diametral oposición a la modernidad y sus componentes (la secularización, el modernismo y el darwinismo en ciencias naturales); frente al modernismo se remite a la Biblia y al dogma, casi siempre de forma irreflexiva (Kienzler, 2000). Las anteriores eran características pensadas específicamente para el cristianismo, pero estas se hacen extensivas a las otras religiones monoteístas, e incluso al budismo, debido a que en el fundamentalismo está muy presente tanto la ortodoxia -la certeza de fe que poseen los fieles en cuanto a su saber religioso como a sus creencias- como la ortopraxis -velar por que la conducta dentro de una comunidad religiosa sea la adecuada y esté sometida a sanción- (Ibid) y esto porque “en todos los casos reprochan a la sociedad su desmembramiento, su **anomia**, la ausencia de un proyecto común al cual puedan adherirse. Más que combatir una ética laica que consideran inexistente, piensan que la modernidad producida por una razón sin Dios no ha sabido, en definitiva, engendrar valores” (Kepel, 2005: 24). Los fundamentalismos buscarían, frente a una época como la moderna, el establecimiento de una ortopraxis y una ortodoxia rigurosa a las cuales atenerse y sitúan a la religión como el *leitmotiv* de su acción:

todas las tendencias fundamentalistas religiosas que hoy conocemos son en gran medida movimientos de protesta. Protestan contra los tiempos modernos, contra las modernas formas de vida, especialmente contra las occidentales. Lo que ofrecen a cambio son exigencias religiosas absolutas, convencidos de que la religión es la panacea para cualquier vicio y pecado de este mundo. (Kienzler, 2000: 26)

El fundamentalismo (Marty, 1992), se caracteriza por otorgar a los textos sagrados el status de normas o códigos que sustentan la actitud de oposición y antagonismo que los define. Esta oposición se refleja, por ejemplo, en su actitud anti-hermenéutica; la teología moderna está impregnada de postulados hermenéuticos, como el que los prejuicios del sujeto influyen en su concepción y comprensión del texto leído (Gadamer, 2006), y por lo tanto la actitud fundamentalista es la contraria; se sustenta, más bien, en la idea de que “un texto, por difícil y enigmático que parezca, es accesible a cualquier fiel y no admite más que una sola interpretación, porque es revelación de Dios” (Marty, 1992: 23).

Junto con rechazar la hermenéutica, el fundamentalismo es un fuerte opositor del pluralismo religioso; la noción de que variadas confesiones religiosas convivan simultáneamente y que se genere una suerte de mercado religioso en el que las distintas religiones compitan por adquirir su supuesta clientela (Berger, 2005), trae consigo la enemistad del fundamentalismo; ya deben vérselas con la pérdida del factor sagrado en la sociedad, como para tolerar, además, confesiones extrañas y foráneas que no necesariamente conciben la infalibilidad del libro sagrado de la misma manera. También existe un rechazo del evolucionismo y cualquier interpretación que no coincida con lo que el Génesis menciona como la creación de la tierra y la humanidad; hay una adherencia, más bien, al creacionismo, es decir, a las nociones indiscutibles que estipula la Biblia en el Génesis. Como ya se ha indicado la oposición “principal” y quizás más visible que tienen los fundamentalistas es hacia la modernidad y sus efectos. También es destacable que existe una “reivindicación pública de la autoridad de una tradición sagrada y venerable” (Coleman, 1992: 70). A diferencia de las pretensiones utópicas de crear un nuevo orden social, los fundamentalistas reúnen a la gente en torno a tradiciones perdidas y abogan por valores, ahora obsoletos, pero que forjaron la idílica etapa anterior. Existe una búsqueda, asimismo, por identificar los males que han generado la pérdida de ese pasado ideal; y de ahí que los diferentes elementos modernos sean objeto de una gran animadversión, como agentes de la decadencia moral que se vive hoy en día. “Su rechazo expresa esencialmente una firme voluntad de configurar este mundo de una manera distinta a la que propugnan las fuerzas de la modernidad” (Ibid: 73) y hay una intención explícita de crear un mundo diferente.

El fundamentalismo (Farley, 2005) frecuentemente es identificado con un literalismo textual, una moral absolutista, y cosmologías supernaturales provenientes de la necesidad de la religión de pervivencia en las distintas generaciones; mediante discursos, instituciones y prácticas que se encarnan en estas. Los líderes religiosos fundamentalistas trabajan para proteger permanentemente la autoridad de las mediaciones religiosas (léase: textos, iglesias, sacerdotes; elementos que median entre el hombre y la divinidad) de la religión moderna (secularizada) y estas mediaciones se vuelven por sí mismas el contenido religioso de la fe. El rasgo distintivo del fundamentalismo es que otorga a las mediaciones estatus religioso y convierte a estas mismas en objeto de veneración; actitud ligada a una postura carente de crítica hacia estas, eliminando cualquier rasgo como la historia, el contexto, procesos o elementos que otorgasen un sentido hermenéutico a la tradición religiosa; hermenéutica que los fundamentalistas rechazan categóricamente, como ya se mencionó. Cuando las mediaciones (principalmente las **escrituras**) y sus contenidos empíricos/factuales se vuelven el objeto de fe, ellas toman el carácter de verdades eternas e infalibles que deben ser defendidas contra todos los cambios que provoca la modernidad. A esto mismo apunta Martin Marty (1992) cuando afirma que “esa autoridad sólo proviene de la Biblia, aunque se admite la mediación de ministros reconocidos para que la trasmitan a los fieles que no pueden, por sí mismos sin ayuda, acceder al significado literal de todos los libros revelados” (p. 33). La autoridad sólo proviene de la principal mediación, el libro sagrado. Los resultados de esta actitud apologética hacia las mediaciones, principalmente las **escrituras** y líderes de las comunidades, son muchos: la supresión de los elementos trascendentes; una desafiante aversión hacia la moderna ciencia y la academia y una agresiva campaña de proselitismo e influencia política (Farley, 2005).

A partir del artículo de Edward Farley (2005), titulado “*Fundamentalism. A theory*”, surge la interrogante si los rasgos que presenta el fundamentalismo hoy en día, no han existido acaso desde que hay religión; porque el literalismo, la divinización de eventos, figuras autoritarias, etc. son elementos que la religión ha tenido desde siempre y sin los cuáles no podría haber sobrevivido a lo largo de las épocas. Para Farley, el fundamentalismo, a pesar de los rasgos en común que pudiese tener con la religión pretérita, es inherentemente moderno por el estatus que le otorga a las mediaciones, la supresión de los elementos proféticos/trascendentes y por la apropiación, de forma antagónica, con la modernidad. Es un rasgo totalmente moderno y que presenta una característica un tanto ambigua, porque mientras proclama el rechazo a los tiempos modernos, no escatima en utilizar los beneficios que entrega la tecnología, por esto “los fundamentalistas pretenden tener acceso a las más avanzadas tecnologías del mundo moderno al mismo tiempo que rechazan el sistema de valores de esa misma modernidad” (Coleman, 1992: 74) y en el pentecostalismo también se puede apreciar una actitud similar, con respecto a la tecnología, ya que “las nuevas iglesias pentecostales parecen más un estudio de TV que una iglesia. El pastor pentecostal moderno es más un moderador televisivo, que un teólogo o un litúrgico” (Hollenweger, 2004: 128).

Rasgos centrales, expansión y práctica pentecostal

Con respecto al pentecostalismo, entre sus características centrales, hay que mencionar la inmensa diversidad que presenta. Existen grandes diferencias dentro del movimiento a nivel mundial y

pueden ser observadas en la doctrina, liturgia, contexto socio-cultural de las comunidades, [la] política, [la] organización de la iglesia, por mencionar sólo las más importantes. Las causas de esta variedad pueden ser encontradas principalmente en la heterogeneidad continental [recordemos que el pentecostalismo tiene presencia en todos los continentes], en el diverso origen de las comunidades (misioneros extranjeros, movimientos indígenas, divisiones internas, etc.), el grado de desarrollo institucional, tipos de liderazgo, influencias religiosas, etc. (Chiquete, 2002: 30)

El hecho de este “desconcertante pluralismo, obedece a una falta de bases hermenéuticas comunes. Los pentecostales usan como bases hermenéuticas su experiencia y la experiencia es coloreada por sus respectivas culturas, lo que se aplica también al corazón del pentecostalismo, concretamente el bautismo en el espíritu, también a tópicos como la monogamia, ritos de sanación” (Hollenweger, 2004: 130-131). No se aprecia un rechazo a la hermenéutica, como acontece en el fundamentalismo, sino más bien una relativa carencia de ella, hay un énfasis en la experiencia, porque “su propósito en la lectura de la Biblia es encontrar en ella algo que puedan experimentar que es relevante para las necesidades que padecen” (Anderson, 2007: 265); hay más bien una hermenéutica pragmática que selecciona las partes de las **escrituras** que hay que tomar literalmente, y luego alegorizan el resto en base a sus experiencia, porque lo prioritario es experimentar a Dios, más que iniciar disputas teológicas o dogmáticas. Pero su actitud al abordar las **escrituras** no es una que rechace la interpretación, en pos de una literalidad, sino más bien se hace una interpretación concorde a la experiencia.

La liturgia en el pentecostalismo, de este modo, también es experiencial, es más espontánea y no tan oral y narrativa –como acontece en las iglesias más antiguas-, incita al éxtasis, mediante elementos como hablar en lenguas, cantar con júbilo, orar de forma simultánea y en voz alta, aplaudir, levantar las manos y danzar en nombre de Dios (Anderson, 2007: 251). La importancia no está en tener un clero excesivamente intelectual en materia teológica, lo que se busca es que la gente común y corriente acceda a la liturgia y las características de estas, permiten hacerla disponible a grupos sin demasiada formación académica o instrucción, grupos que habitualmente se sitúan en los sectores más vulnerables de la sociedad. “Desarrollan un tipo de liturgia oral y ministerio en el cual los pobres toman una parte activa y, de este modo, encuentran una nueva dignidad humana” (Hollenweger, 2004: 133). Mientras que no se puede afirmar que los grupos fundamentalistas desarrollan una liturgia de este tipo, o que sitúen a la experiencia como el elemento central de su cosmovisión religiosa, sino más bien realizan un literalismo irreflexivo y acrítico de tal magnitud, que ha llevado a autores como Harold Bloom (2009) a manifestar que estos ni siquiera han leído el libro sagrado que profesan, sino que más bien memorizan fragmentos y los recitan reiterativamente, y sin mayor criterio, hasta el cansancio.

El pentecostalismo, en sus inicios, se conformó principalmente de personas de sectores rurales y luego de las olas de inmigrantes del campo a la ciudad (Petersen, 2004), se convirtió en una suerte de refugio para las personas desarraigadas y en situación precaria (Lalive, 2009) y en una alternativa real de sustento existencial y vivencial para las personas situadas en los márgenes de la sociedad y en definitiva se conformó “no [en] iglesias para los pobres, sino [en] iglesias de los pobres” (Hollenweger, 2004: 133). “Es muy probable que el pentecostalismo, como el metodismo en la Revolución Industrial en Inglaterra, haya suministrado una opción sumamente viable a los pobres afligidos por el proceso de transición de la sociedad” (Bothner, 1994: 277) e incluso uno de sus rasgos distintivos como la glosolalia puede leerse a la luz de los pobres, porque “las lenguas pueden funcionar como la “catedral de los pobres”, pues suponen una desafío a la “tiranía de las palabras” en la liturgia y contribuirían a dismantelar los privilegios de los cultos y bien educados, otorgando a los rudos el mismo derecho a expresarse” (Macchia, 1996: 102). El pentecostalismo proviene de los sectores menos favorecidos de la sociedad y en una región como latinoamericana, donde las desigualdades económicas son habituales, se convierte en el movimiento religioso por excelencia y además “es una parte genuina de la sociedad latinoamericana” (Martin, 1991: 43), a diferencia de “los fundamentalismos religiosos [que] se manifiestan en forma más indirecta y menos abierta que en otras partes del mundo” (Caro y Fediakova, 2000: 463). El pentecostalismo se interpreta como un importante factor de protección de los sectores más vulnerables de la sociedad (Chiquete, 2002), y esto se vivencia claramente con ejemplos muy concretos, como en la práctica de las sanaciones, que traía solución en materia de salubridad

para aquellos que no podían acceder a un sistema de salud pagado, e incluso para aquellos que rechazaban la medicina por considerar que acudir a ella, era equivalente a una poseer una creencia débil. El pentecostalismo (Anderson, 2007) pretende proveer ayuda para más ámbitos que los problemas estrictamente espirituales. El importante papel de las sanaciones y el exorcismo, el énfasis en el poder del Espíritu, pero igualmente los proyectos comunitarios integrales y su implicación en organizaciones civiles y sindicatos representan un resguardo vigoroso y un gran sustento para los más necesitados; de ahí su fuerte presencia en los sectores más vulnerables del llamado Tercer Mundo.

Contrapuntos fundamentalismo/pentecostalismo

El rol de la mujer difiere en el pentecostalismo y el fundamentalismo, porque “para muchas mujeres pentecostales, su decisión de convertirse ha resultado en un sentido de igualdad que les ha permitido a ellas obtener control de sus asuntos domésticos. Su conciencia, habilidades y roles aprendidos en el contexto de la congregación, son transferidos a sus relaciones familiares en la casa y hacia opciones de liderazgo y funciones sociales dentro de sus comunidades” (Petersen, 2004: 298-299). La mujer en el pentecostalismo adquiere un mayor estatus y posee la oportunidad de ir adquiriendo puestos de importancia dentro de la comunidad (Ibid), a diferencia de ciertos grupos fundamentalistas. Es ilustrativo en este punto mencionar, por ejemplo, casos pertenecientes al fundamentalismo judío, como el grupo ultraortodoxo *Neturei Karta*, ya que nos muestran un rol de la mujer bastante distinto, porque esta posee un lugar totalmente secundario en relación al hombre y relegado exclusivamente al ámbito de lo doméstico. En el fundamentalismo islámico puede acontecer de manera similar.

El fin de los tiempos, la escatología, también es distinta en ambos movimientos; los pentecostales conciben que la inminencia del fin y de la segunda venida puede acontecer en cualquier momento, por lo que están preparados y procuran obtener la salvación de la mayor cantidad de almas. Tiene una visión del tiempo holista, es decir, “[entienden] que la revelación se desarrolla progresivamente y [en interrelación] entre las distintas épocas. Todos los acontecimientos, pasados, presentes y futuros, están relacionados con un único plan maestro de Dios que será consumado en la segunda venida de Cristo...consideran que el tiempo constituye un todo unitario. El pasado, el presente y el futuro se funden en una sola realidad” (Johns, 1996: 73). En cambio, en el fundamentalismo, la atención está puesta en el pasado, en la veneración de un tiempo pretérito inmaculado de los perversos efectos de la modernidad. Luchan por restaurar valores perdidos o, al menos, mantenerlos y resguardarlos al interior de sus comunidades. Como el pentecostalismo se sitúa en las necesidades del aquí y ahora, y el fundamentalismo añora un pasado idealizado; se podría afirmar que el primero constituye una suerte de “solución” a la modernidad, mientras que el segundo un rechazo categórico a esta.

En síntesis, y para redondear la noción de la experiencia que sustenta al pentecostalismo, se podría afirmar que este movimiento tiene en su base categorías como

- No es el libro, sino la parábola
- No es la tesis, sino el testimonio
- No es la disertación, sino la danza
- No son los conceptos, sino los banquetes
- No es un sistema de pensamiento, sino historias y canciones
- No es una definición, sino descripciones
- No son argumentos, sino vidas transformadas (Hollenweger, 2004: 130)

En cambio, en el fundamentalismo estas mismas mediaciones tienen un valor inusitado. Los primeros elementos recién mencionados, y que son descartados como bases del pentecostalismo, adquieren una gran importancia y constituyen, a su vez, la base del fundamentalismo. Porque si para el pentecostalismo “no es la tesis, sino el testimonio” o “no es el libro, sino la parábola” o “no es una definición, sino descripciones”, para el fundamentalismo la tesis, el libro o la definición son los elementos que sustentan su cosmovisión de la religión y de la sociedad. En el pentecostalismo hay un encuentro “directo” con Dios a través del Espíritu Santo, por lo que se elimina cualquier mediación sacerdotal (Anderson, 2007) o de otro tipo.

Para finalizar con la revisión de ambos movimientos, se retomará un punto que ya se esbozó. El de no agrupar o confundir directamente pentecostalismo y fundamentalismo; se afirma esto porque un análisis rápido de estos movimientos podría inducirnos a pensar que abordan las **escrituras** de manera similar (aunque aquí ya se ha manifestado que el fundamentalismo se aproxima a ellas de una manera literal y carente de crítica y el pentecostalismo las aborda como un sustento para las necesidades que padecen, como una manera de experimentar lo que las **escrituras** estipulan, y también para resolver sus necesidades), pero podría decirse que los pentecostales, por lo general, tienen una manera literalista o “concordista” de entender el mensaje cristiano...[aunque] el pentecostalismo no puede equipararse tan sencillamente con el fundamentalismo, ya que los predicadores hacen [interactuar] de manera constante la Escritura con la vida contemporánea y presentan el texto como un reflejo de su experiencia común. Se puede decir que los pentecostales tienen un enfoque “concordista” porque toman la Biblia tal como está y buscan puntos en común con las situaciones de la vida real. Al encontrar estas correspondencias, creen que Dios les está hablando y que puede hacer las mismas cosas a favor suyo. La Biblia, por tanto, tiene inmediatez y relevancia para las experiencias de la vida. Los pentecostales buscan la intervención divina en estas situaciones de la vida diaria haciendo hincapié de continuo en los acontecimientos milagrosos e inusuales dentro de la comunidad de la iglesia local. (Anderson, 2007: 267).

Incertidumbre moderna y consideraciones finales

Aunque aquí se ha intentado diferenciar y oponer a ambos movimientos, hay que señalar que también tendrían un elemento importante en común. Ambos constituyen una suerte de reacción a la modernidad ilustrada que había socavado el papel de la religión. Si bien los orígenes del fundamentalismo pueden rastrearse hace varios siglos, como lo hace Karen Armstrong (2009) en su análisis que parte en 1492 con la expulsión de los judíos de España, no es hasta fines del siglo XIX y comienzos del XX cuando este movimiento se constituye propiamente tal, al igual que el pentecostalismo. Ambos se conforman en una época en que la religión para muchos iba en franco declive, en una época que los “maestros de la sospecha” –Marx, Nietzsche y Freud- proclamados por Paul Ricoeur (Carretero, 2010) habían afirmado sin vacilaciones que la religión iba a desaparecer. En una época dominada por el espíritu científico y en que lo religioso era considerado un elemento anticuado y de retraso. Se conforman en el mismo horizonte temporal y ambos tienen un rasgo importante en común, a pesar de las mencionadas diferencias. Aparte de reaccionar a la pérdida religiosa, ambos son comunidades que buscan certezas en una época de incertidumbre.

La modernidad es una época en donde hay una exaltación del individuo y un aparente abandono de la presencia divina, por mencionar algunas de sus características. En palabras de Zigmunt Bauman hay en la modernidad una “creencia en la autosuficiencia, se dio una mezcla de “podemos” y “debemos”. No podemos ser otra cosa que autosuficientes **porque** se nos ha abandonado a nuestra astucia y a nuestros recursos propios, aunque escasos” (Bauman y Tester, 2002: 106). Existe una autosuficiencia del individuo en la modernidad -y también una ausencia de Dios- ya que “la fórmula moderna de vida humana en la tierra [se ha articulado, según que] los humanos son los únicos que cuidan de todo lo humano y, por lo tanto, **lo único que importa a los humanos es aquellos de lo que los humanos pueden cuidar**” (Bauman, 2001: 211). A estos elementos recién mencionados hay que añadir la incertidumbre inherente a la modernidad; quiere decir esto que el individuo moderno no tiene patrones fijos o estables a los cuales atenerse y sus vidas transcurren con elementos impredecibles o inesperados; en contraposición al individuo pre-moderno en los cuales sus vidas tienen muy poca incertidumbre ya que su existencias están labradas y formadas desde el nacimiento y sólo la muerte presenta un elemento sorpresivo en una existencia claramente determinada¹ (Ibid).

Se hace alusión a la autosuficiencia, el énfasis en el individuo y la incertidumbre moderna porque son factores que inciden en la formación de los fundamentalismos y el pentecostalismo, y en cómo los miembros de estos movimientos religiosos establecen su identidad en base a la pertenencia a estos movimientos. La modernidad provoca tensiones entre libertad y comunalidad (Bauman, 2003) o entre autonomía y sometimiento (Wagner, 1997); se prefieren las certezas que entrega una comunidad claramente establecida, aunque al optar por esta se disminuye la libertad dado los constreñimientos que el grupo impone, puesto que la modernidad provoca que “las emociones generadas por la incertidumbre existencial se canalicen en una frenética búsqueda de la “seguridad en la comunidad”” (Bauman, 2003: 139). Esta incertidumbre la señala Ulrich Beck como que “la vida en nuestra sociedad en rápida globalización y desregulación...es una

Risikoleben, una vida de riesgo, una vida en la que “se colapsa la idea misma de controlabilidad, certidumbre o seguridad” (Beck citado en Ibid: 73).

Esto acontece porque “comunidad significa **mismidad**, en tanto que “mismidad” significa la ausencia del Otro, especialmente de otro obstinadamente **diferente**, capaz de desagradables sorpresas y malicias precisamente por razón de su diferencia” (Ibid: 137). La conformación identitaria por medio de la comunidad, trae consigo la diferenciación con los otros, como ya se mencionó, porque

Después de un largo proceso histórico, en el cual la Ilustración, el racionalismo en todas las esferas y la democracia liberal han jugado los roles determinantes, nos enfrentamos hoy en día con dilatados sectores sociales que alimentan comportamientos atávicos, rígidos y autoritarios: son incapaces de acercarse en cuanto **individuos** a las personas de los otros grupos y siguen percibiendo en éstos al Otro por excelencia, es decir, al extraño, al adversario y al inferior (Mansilla, 2001-3: 72-72)

y en el caso del presente artículo, este punto adquiere un valor especial porque tiene directa relación con el rechazo a la modernidad y sus componentes, por parte de ciertos grupos fundamentalistas. El insertarse en la comunidad permite diferenciarse, al mismo tiempo, de aquello que tanto rechazan, por ejemplo, los grupos fundamentalistas: la secularización moderna que ha removido la centralidad de Dios. Bauman (2004), en el contexto de la **modernidad líquida**, remite a esta diferenciación entre la comunidad y los otros al señalar que

el aspecto en el que todos somos iguales es decididamente más significativo que todo lo que nos distingue; basta para superar el impacto de las diferencias. Y tampoco es que “ellos” difieran de “nosotros” en todos los aspectos, pero difieren en un aspecto que es más importante que todos los demás, que basta para impedir una postura común y para disolver cualquier posibilidad de solidaridad, a pesar de las semejanzas que nos acercan. Se trata de una típica situación de opción [la pertenencia al “nosotros” o al “ellos”] (Ibid: 187)

“La volatilidad de las identidades, por así decirlo, es el desafío que deben enfrentar los residentes de la modernidad líquida” (Ibid: 189) y lo que provocaría la búsqueda de certezas en el comunitarismo, como se refleja en el caso de los movimientos aquí estudiados. La comunalidad presente en la modernidad, puede responder a una reacción a la incertidumbre, aunque también a una manera de protesta hacia los vínculos contractuales inaugurados por aquella (Carretero, 2010), una forma que las personas adoptan, quizás a la manera de refugio en un mundo que ha inaugurado los vínculos impersonales, en donde las personas se vuelven objeto e intercambiables, en la terminología marxista. Habría una suerte de retorno a vínculos fraternales, sino en la sociedad global, al menos en grupos acotados que las personas intentarían perpetuar –o lo que Michel Maffesoli denomina como tribus. En palabras de este autor se podría afirmar que “el tribalismo...está impregnando cada vez más los modos de vida...[recordando] la importancia del afecto en la vida social” (Maffesoli, 2004: 185). La incertidumbre y los vínculos impersonales, son elementos que determinan la conformación de grupos comunitarios, se podría sumar también la pérdida de sentido a causa del pluralismo moderno que postulan Berger y Luckmann (1996), aunque la atención está centrada en los dos primeros, porque fundamentan mejor aquí la idea de la comunidad que otorga un “sustento existencial”. Idea, por último y para finalizar, que es corroborada en el contexto nacional por dos investigadores de grupos distintos y también en momentos distintos, en el ámbito de lo religioso, que aluden a la pérdida de libertad que impone el grupo y también de las certezas que este otorga. Christian Lalive d’Epinay afirma que “la asamblea pentecostalista es una **sociedad totalitaria** que exige del individuo la entrega total de sí mismo, el abandono del libre arbitrio en provecho del grupo” (Lalive, 1983: 93) y María Angélica Thumala también afirma, a propósito de la elite económica chilena, que “la religiosidad [de estos] se funda menos en la adhesión irreflexiva a dogmas o principios y más en la gratificación de la pertenencia al grupo” (Thumala, 2007: 284) y que “la elite chilena se ha armado de un conjunto de principios formales que protegen a sus miembros de la incertidumbre” (Ibid: 306).

Notas

* Ponencia presentada con el título de “Fundamentalismo y pentecostalismo, en perspectiva” en el 6to congreso chileno de sociología y encuentro PreAlas, Chile 2011. Valparaíso 13,14 y 15 de abril de 2011.

¹ Ejemplifica esto el tipo de vida adscrito a la casta de pertenencia.

Bibliografía

- Anderson, Allan (2007), *El pentecostalismo. El cristianismo carismático mundial*. Akal. Madrid.
- Armstrong, Karen (2009), *Los orígenes del fundamentalismo en el judaísmo, el cristianismo y el islam*. Tusquets. Barcelona.
- Bauman, Zygmunt (2001), *La posmodernidad y sus descontentos*. Akal. Madrid.
- Idem (2003), *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*. Siglo XXI. Argentina.
- Idem (2004), *Modernidad líquida*. Fondo de cultura económica. Argentina.
- Bauman, Zygmunt y Tester, Keith (2002), *La ambivalencia de la modernidad y otras conversaciones*. Paidós. Barcelona.
- Berger, Peter (2005), “Pluralismo global y religión”, en *Estudios Públicos*, 98, 5-18.
- Berger, Peter y Luckmann, Thomas (1996), “Modernidad, pluralismo y crisis de sentido”, en *Estudios públicos*, 63, 1-54.
- Bloom, Harold (2009), *La religión americana*. Taurus. Madrid.
- Bothner, Matthew S. (1992), “El soplo del espíritu: perspectivas sobre el movimiento pentecostal chileno”, en *Estudios públicos*, 55, 261-296.
- Caro, Isaac y Fediakova, Evgenia (2000), “Los fundamentalismos religiosos. Etapas y contextos de surgimiento”, en *Fermentum. Revista venezolana de sociología y antropología*, 10(29), 453-467.
- Carretero, Angel (2010), “En torno a las fórmulas alternativas de religiosidad. La re-elaboración de nuevas modalidades de vínculo comunitario”, en *Athenea digital*, 17, 119-136. Disponible en <http://psicologiasocial.uab.es/athenea/index.php/atheneaDigital/article/view/663>.
- Chiquete, Daniel (2002), “Latin american pentecostals and western postmodernism. Reflections on a complex relationship”, en *International review of mission*, XCII (364), 29-39.
- Coleman, John (1992), “El fundamentalismo en su globalidad. Perspectivas sociológicas”, en *Concilium*, 242(3), 67-81.
- Cox, Harvey (1985), *La religión en la ciudad secular. Hacia una teología postmoderna*. Sal terrae. Santander.
- Donoso, Francisco (2008), “El porvenir de una des-ilusión: hacia un examen pluriaxial de la secularización”, en *Teología y vida*, 49(4), 799-835.
- Farley, Edward (2005), “Fundamentalism. A theory”, en *Crosscurrents*, 55(3), 378-403.
- Gadamer, Hans-Georg (2006), *Verdad y método*. Sígueme. Salamanca.
- Giddens, Anthony (1999), *Consecuencias de la modernidad*. Alianza. Madrid.
- Habermas, Jürgen (1992), *Teoría de la acción comunicativa, II, crítica de la razón funcionalista*. Taurus. Madrid.
- Idem (2008), “El resurgimiento de la religión, ¿Un reto para la autocomprensión de la modernidad?”, en *Diánoia*, LIII(60), 3-20.
- Hollenweger, Walter (2004), “An introduction to pentecostalism”, en *Journal of beliefs & values*, 25(2), 125-137.

- Johns, Cheryl Bridges (1996), "Sanación y liberación: la perspectiva pentecostal", en *Concilium*, 242(3), 71-79.
- Kepel, Gilles (2005), *La revancha de Dios. Cristianos, judíos y musulmanes a la reconquista del mundo*. Alianza. Madrid.
- Kienzler, Klaus (2000), *El fundamentalismo religioso*. Alianza. Madrid.
- Lalive d'Epinay, Christian (1983), "Reflexiones a propósito del pentecostalismo chileno", en *Concilium*, 181(1), 87-105.
- Idem (2009), *El refugio de las masas. Estudio sociológico del protestantismo chileno*. IDEA/CEEP. Concepción.
- Macchia, Frank D. (1996), "Lenguas y profecía: la perspectiva pentecostal", en *Concilium*, 265(3), 99-107.
- Maffesoli, Michel (2004), *El tiempo de las tribus. El ocaso del individualismo en las sociedades posmodernas*. Siglo XXI. México.
- Mansilla, H.C.F. (2001-3), "El desencanto de la modernidad y la revalorización de la tradición", en *Revista de filosofía*, 39, 61-82.
- Martin, David (1991), "Otro tipo de revolución cultural. El protestantismo radical en latinoamérica", en *Estudios públicos*, 44, 39-62.
- Marty, Martin E. (1992), "¿Qué es el fundamentalismo? Perspectivas teológicas", en *Concilium*, 242(3), 19-35.
- Petersen, Douglas (2004), "Latin american pentecostalism: social capital, networks and politics", en *Pneuma. The journal of the society for pentecostal studies*, 26(2), 293-306.
- Rahner, Karl y Franz König (1969), *Secularización y ateísmo*. Paulinas. Madrid.
- Rossi, Pietro (2006), "Introducción". En Weber, Max. *Ensayos sobre metodología sociológica*. Amorrortu. Buenos Aires.
- Thumala, María Angélica (2007), *Riqueza y piedad. El catolicismo de la elite económica chilena*. Debate. Buenos Aires.
- Touraine, Alain (2000), *Crítica de la Modernidad*. Fondo de cultura económica. México.
- Tschannen, Olivier (1991), "The secularization paradigm: a systematization", en *Journal of scientific study of religion*, 30(4), 395-415.
- Urs von Balthasar, Hans (1960), *El problema de Dios en el hombre actual*. Guadarrama. Madrid.
- Wagner, Peter (1997), *Sociología de la modernidad*. Herder. Madrid.

* * *

Recibido: 02.06.2011

Aceptado: 21.03.2012