



Si Somos Americanos, Revista de Estudios
Transfronterizos

ISSN: 0718-2910

sisomosamericanos@unap.cl

Universidad Arturo Prat

Chile

Mena Cabezas, Ignacio R.

GÉNESIS, ESTRUCTURA Y CONTEXTOS DEL PENTECOSTALISMO EN LA SOCIEDAD GLOBAL

Si Somos Americanos, Revista de Estudios Transfronterizos, vol. XI, núm. 2, 2011, pp. 63-83

Universidad Arturo Prat

Santiago, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=337930340004>

- 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

GÉNESIS, ESTRUCTURA Y CONTEXTOS DEL PENTECOSTALISMO EN LA SOCIEDAD GLOBAL

Genesis, structure and context of Pentecostalism in the global society

Ignacio R. Mena Cabezas¹
Universidad Pablo de Olavide, Sevilla, España.

Recibido: diciembre 2008. Aprobado: marzo 2011.

RESUMEN

En la actualidad asistimos a una creciente multiplicación de las ofertas religiosas en el contexto complejo y dinámico de la globalización, propiciado por diferentes aspectos; entre ellos: el debilitamiento de las instituciones religiosas tradicionales, la fragmentación de las ofertas religiosas, las sucesivas hibridaciones y nuevos movimientos religiosos, los procesos de secularización y reavivamientos de nuevas ofertas simbólicas de sentido. La anunciada secularización asociada a la modernización y racionalización de las esferas humanas, si bien ha supuesto una progresiva privatización de las religiones y un debilitamiento del poder público de las instituciones religiosas tradicionales, ha desencadenado una creciente multiplicidad, creatividad y movilidad religiosa. Entre los movimientos religiosos que han experimentado una considerable expansión mundial y visibilidad pública, se encuentran las diferentes modalidades de pentecostalismo de origen protestante.

PALABRAS CLAVES: Religión, Pentecostalismo, Sociedad global.

ABSTRACT

At the present time, there is a growing proliferation of religion offering in the complex and dynamic context of globalization, driven by different aspects, including: the weakening of traditional religious institutions, the fragmentation of religious offerings, the successive hybridizations and the religious movements, the processes of secularization and revivals of new symbolic offers of meaning. The announced secularization

¹ Doctor en Antropología Social por la Universidad Pablo de Olavide, Departamento de Ciencias Sociales, Sevilla, España. Correo electrónico: irmencab@upo.es

associated with the modernization and a weakening of public power of traditional religious institutions, and also has triggered a growing variety, creativity and traditional religious institutions, and also has triggered a growing variety, creativity and religious mobility. Among the religious movements that have undergone significant global expansion and visibility are the different forms of the protestant Pentecostalism.

KEYWORDS: Religion, Pentecostalism, Global society.

I. INTRODUCCIÓN

Entre los movimientos religiosos que han experimentado una considerable expansión mundial y visibilidad pública, a pesar de contar con una organización descentralizada y una fuerte fragmentación local, se encuentran las diferentes modalidades de pentecostalismo de origen protestante.

Aunque se trata de un fenómeno que cuenta ya con más de un siglo de historia, su verdadero impacto y fuerza transformadora ha experimentado cierto auge con los procesos de globalización (Poewe 1994; Anderson 2007). Precisamente, el pentecostalismo logra conjugar características claramente globales con procesos de apropiación y resignificación locales:

El pentecostalismo puede ser considerado una religión global en tanto se trata de un sistema de sentido flexible, adaptativo, participativo, viajero, diversificado, espoleado por sofisticadas estrategias de marketing y con gran difusión e impacto mediáticos, esto es pragmático con el uso de las nuevas tecnologías, etc. (Cantón 2003:109).

A la mayoría de investigadores sobre temas religiosos resulta evidente que el pentecostalismo, heredero del metodismo y desarrollado en los Estados Unidos a finales del siglo XIX, constituye la denominación religiosa más representativa y dinámica del complejo panorama del mercado global de “bienes simbólicos de salvación”. Es más, el supuesto carácter fundamentalista o integrista de muchas de sus doctrinas, no le resta una capacidad adaptativa a contextos sociales, étnicos políticos y culturales muy diferentes.

Frente al impacto de la pretendida secularización moderna y el desencantamiento del mundo (anunciado por Weber en relación al ascetismo de corte calvinista), el pentecostalismo vertebró su vitalidad y pujanza en las fuerzas carismáticas y mágicas que,

de alguna manera, reencantan las relaciones entre los hombres y la divinidad, entre los hombres entre sí, entre los hombres y sus experiencias vitales y corporales, y multiplican las formas expresivas de las prácticas religiosas.

II. CONTEXTOS TEÓRICOS DE LAS RELIGIONES GLOBALES

Los análisis contemporáneos del fenómeno religioso han ido conformando una red teórica que se ha ido tejiendo con tres hilos fundamentales, que se entrelazan con interrelaciones mutuas: la trama gruesa que condensa el desarrollo y límites de la teoría de la secularización en la modernidad; el hilo que analiza el fenómeno del cambio religioso y la incidencia de una pluralidad de nuevas formas religiosas en paralelo con los movimientos de persistencia y reavivamiento de religiones fundamentalistas e instituciones históricas; y por último, el bordado o hilo fino de la reconstrucción de significados subjetivos o colectivos, en todo caso identitarios, a partir de la selección individual o grupal de elementos expresivos y simbólicos de las formas religiosas, ya sea en su dimensión laica, civil o profana, o en su dimensión numinosa, transcendente o sagrada. Pero pasemos a describir cada uno de estos procesos.

1. Secularización

La reflexión sobre el fenómeno religioso contemporáneo ha estado demasiado vinculada al proceso de secularización de las sociedades modernas occidentales, entendido, de manera general, como el paulatino debilitamiento de la hegemonía de las interpretaciones religiosas sobre los patrones culturales y sociales. Las teorías sobre la secularización constituyen un conjunto variado de propuestas sobre la evolución y ocaso de la religión en la sociedad. La presencia de lo religioso en las sociedades modernas ha sido objeto de diversas aproximaciones. En unas, lo religioso se explica como un residuo de las sociedades tradicionales que, tarde o temprano, terminará desapareciendo. En otras, lo religioso no es visto como una dimensión residual, sino como un elemento que acompaña al propio desarrollo de la modernidad, cumpliendo unas funciones de integración que permiten enfrentarse a las consecuencias de la diferenciación y el individualismo. Autores como Comte, Marx, Weber o Freud vaticinaron la paulatina secularización de las sociedades occidentales como correlato de la hegemonía de la racionalidad y el progreso científico. Esta equivalencia entre los postulados racionalistas ilustrados y una concepción concreta sobre la historia occidental y mundial se ha unido a otras simplificaciones

que relacionan la pérdida de la influencia de las instituciones religiosas en los sistemas sociales con la ausencia de credibilidad o seguimiento de las doctrinas religiosas en el corazón y conciencia de la gente (Berger y Luckmann 1997:71). Para otros, la secularización ha estado fundamentalmente unida a las consecuencias que los procesos desacralizadores del protestantismo histórico (rechazo de rituales, misterios, milagros, sacramentos y otros aspectos mágicos de la religión) han tenido en el “desencantamiento del mundo” (Berger 1981:160; Nelson 1987:12). Sin embargo, tanto la pluralidad religiosa contemporánea como los renacimientos comunitarios o la afirmación del Islam en otros contextos, parece que desmienten esos apresurados vaticinios.

En suma, la secularización abarcaría diferentes variantes: la creciente decadencia de la religión y su próxima desaparición, la mundanización de lo religioso, el proceso de autonomización y de independización de la sociedad frente a la religión y la desacralización del mundo (Estruch 1994). Sin embargo, dichas predicciones parece que fueron demasiado prematuras y apuntaban a la misma función ideológica que la propia teoría de la secularización cumplía para legitimar los presupuestos de la sociedad capitalista:

Una sociedad fundamentada en la creencia en el progreso, la ciencia y la razón necesita partir del postulado según el cual la persona madura, la persona mayor de edad, el ser humano plenamente humano, forzosamente tiene que ser el hombre secular. Debe partir de la ficción según la cual la sociedad adulta es una sociedad que ha desterrado las creencias, precisamente porque el ser humano accede a la verdad por sí solo y con sus propios medios [...] Y sin embargo se trata de una ficción, por cuanto esta sociedad supuestamente adulta es una sociedad tan fundada en la creencia como cualquier otra: en este caso, la creencia en el progreso, la creencia en la razón, la creencia en la ciencia. Dicho de otro modo, las teorías de la secularización son una ideología engendrada desde el mundo de la ciencia y de la técnica con el fin de permitir su propio ulterior desarrollo (Estruch 1994:275).

Por otro lado, el mito de la secularización desvela el propio mito de una “piedad pasada” o edad dorada de una Europa cristiana, que en realidad nunca llegó a existir (Stark 1999b; Christiano 1999). Además, dicha ficción se debió en buena parte a la confusión occidental entre iglesia y religión, o entre lo sagrado y la religión, dado el paulatino debilitamiento de las estructuras e instituciones religiosas, la dislocación de las tradiciones, la evidente laicización y el proceso de privatización e invisibilidad de la vida religiosa. En todo caso se mezclaron conceptos diferentes bajo un mismo propósito:

Religión, sagrado y divino no indican las mismas realidades, se encuentran en planos diferentes y obedecen a lógicas incompatibles. En su forma hierocrática, la religión

es la expresión de la administración de lo sagrado. Lo sagrado se opone a lo profano, pero no necesita forzosamente de lo divino. Podríamos decir que cuanto más gana la religión (como estructura de poder, centro de intereses económicos y de influencia socio-política) más se contrae el ámbito de lo sagrado. El ámbito de lo religioso y el de lo sagrado no coinciden necesariamente [...] Habría que concluir hipotéticamente que asistimos al ocaso, no de lo sagrado, sino de la religión, o con mayor precisión aún, de la religión de Iglesia (Ferrarotti 1994:286-87).

En suma, la teoría de la secularización plantea cierta confusión entre juicios de valor y juicios analíticos en el análisis científico (Beyer 1999; Stark 1999b).

2. Cambio o dinámica religiosa

Otro de los procesos centrales que aglutinan la comprensión del fenómeno religioso en la actualidad es la estrecha vinculación entre modernidad y *cambio o dinámica religiosa*. La emergencia constante de nuevos movimientos religiosos se contrapone a cierto declive de las religiones históricas más institucionalizadas y a los pronósticos de la teoría de la secularización. Tanto en Europa como en América asistimos a un crecimiento de la creatividad religiosa (Nelson 1987). La oferta religiosa se amplía y adapta a las diversas dinámicas locales, en unos casos se entremezcla con tradiciones milenarias creando hibridaciones sorprendentes, y en otros prospera generando síntesis de elementos científicos o tecnológicos con elementos rituales y religiosos tradicionales. Además, en el seno de las iglesias históricas como el catolicismo o el protestantismo han surgido movimientos renovadores que introducen sin cesar nuevas variaciones en el cristianismo. Entre ellas, el pentecostalismo es sin duda el más importante (Anderson 2007). La expresión nuevos movimientos religiosos quizá no sea muy acertada, porque en muchos casos no se trata de iglesias verdaderamente nuevas o minoritarias, pero en todo caso parece una expresión alternativa al polémico término de “secta” (Beckford 1985; Wilson 1980).

Esta nueva eclosión de religiosidad, innovación, pluralismo y dinamicidad religiosa ha sido presentada con la imagen de *supermercado espiritual* por Greenfield (1979), *zoco del espíritu* por González-Anleo (1985) o *mercado simbólico* por Bourdieu (1971, 1993), en la medida que se produce en un contexto moderno de fragmentación, competencia, movilidad y diversidad de la oferta de bienes simbólicos de salvación que se adapta y flexibiliza a las particularidades de las demandas personales, grupales o comunitarias. La diferenciación estructural de las sociedades modernas implica un pluralismo de normas y valores y la pérdida de los anteriores monopolios de sentido. En esa situación

de pluralismo generalizado la religión se presenta ante las necesidades y demandas de los individuos en las condiciones del mercado. Y el paulatino proceso de privatización y subjetivización de la religión es paralelo a una especialización religiosa. Por ello, el individuo debe escoger entre el “repertorio de significados últimos” según el mercado y las preferencias individuales (Luckmann 1973).

En todo caso, el cambio o dinamicidad religiosa afecta a la propia estructura de la oferta y de la demanda, generando y posibilitando nuevas apropiaciones, hibridaciones y tránsitos en los diferentes contextos socioculturales y situaciones personales. Un contexto de pluralismo y competencia de bienes simbólicos solo puede darse en un proceso de creciente privatización e individualismo religioso. Y todo parece indicar que los nuevos movimientos religiosos permiten forjar nuevas identidades y ofrecer la posibilidad de satisfacer la demanda de significados y sentidos personales y grupales (Beyer 1994:70,1999; Hervieu-Léger 1993:95; Luckmann 1973:109; Cantón 2001:222). El actual *revival* religioso, la proliferación de cultos, la personalización de la oferta religiosa o la búsqueda de formas más comunitarias y fraternales de experiencia religiosa, no deberían ser vistos como expresión de una supuesta crisis moral general o como un incremento del irracionalismo en las sociedades occidentales. Modernización y creatividad religiosa, globalización y reforzamiento identitario no estarían reñidos, sino que serían diferentes aspectos de un mismo fenómeno de transformación de la religión en el sentido de Durkheim y en cuya comprensión la antropología, por su carácter reflexivo, puede tener un papel central:

Llegará un día en que nuestras sociedades volverán a conocer horas de efervescencia creadora en cuyo curso surgirán nuevos ideales, aparecerán nuevas formulaciones que servirán, durante algún tiempo, de guía a la humanidad; y una vez vividas tales horas, los hombres sentirán espontáneamente la necesidad de revivirlas mentalmente de tiempo en tiempo, es decir, de conservar su recuerdo por medio de fiestas que revitalicen periódicamente sus frutos [...] No hay ningún evangelio que sea inmortal y no existe razón alguna para creer que la humanidad sea ya incapaz de concebir uno nuevo (1992:398).

3. Resignificación identitaria

La posmodernidad ha evidenciado los límites y fracasos del proyecto de racionalización instrumental de todas las esferas de la vida social pero, al mismo tiempo, ha sembrado la semilla efervescente de una pluralidad de aspectos residuales o intersticiales de la vida personal y social que intentaron ser superados o excluidos en el proceso hegemó-

nico del progreso racionalista y capitalista: identidades étnicas y religiosas, construcción del yo, salud, sexualidad, etc. (Beyer 1994). En otras palabras:

La posmodernidad, en suma, revela, a modo de síntoma, la insatisfacción derivada del desencanto del mundo y la aspiración a una sensibilidad alternativa encaminada a reencantar la realidad a través de la apelación a aquellos aspectos imaginarios, pasionales o afectivos que fueron excluidos por aquella [...] La crisis de sentido originada por el despliegue de la unidimensional racionalidad tecno-productiva crea las condiciones para la emergencia de unas novedosas expresiones de religiosidad que intentarán suplir la ausencia de significado resultante del desmantelamiento de las estructuras generadoras de plausibilidad en las sociedades tradicionales (Carretero 2003).

Parecería –y desde muchos análisis sociológicos se desprende– como si en la actual sociedad de riesgo, fragmentaria, multicultural y relativista, una creciente anomia se institucionalizara como rasgo estructural de nuestras vidas. El ocaso de las ideologías y las religiones institucionales históricas muestra la ausencia y crisis de los grandes relatos, de los universos simbólicos holísticos, generadores de sentido permanente, unitario y global. En ese contexto florecen nuevas formas de religiosidad que intentan oponerse a la “colonización del mundo vital”, en expresión de Habermas (2003), provocando la emergencia de significados más personales y cercanos.

En la reformulación del concepto weberiano de racionalización, Habermas distingue entre dos tipos de acciones: la acción racional-teleológica (basada en reglas instrumentales o estratégicas) y la acción comunicativa (basada en interacciones simbólicamente mediadas y acuerdos). Dichas acciones tienen sus orientaciones básicas en los sistemas económico-políticos y en el mundo de la vida, respectivamente. Ahora bien, la creciente desvinculación entre el sistema y el mundo de la vida ha llevado a que este último haya sido “colonizado” o cosificado por los imperativos del sistema, es decir, el dinero y el poder como principales medios de control de las sociedades modernas se introducen en el mundo de la vida y sustituyen la comunicación, solidaridad e interacción humanas por estos medios no verbales, que conducen a la monetarización de las relaciones humanas y a la burocratización de las decisiones (Habermas 2003:451 y ss.).

El ocaso de las grandes instituciones sociales (como el Estado, las iglesias, la familia, la educación o más bien su transformación en agentes de la racionalidad instrumental) que habían otorgado y transmitido los universos de sentido, ha derivado en la necesidad de elección individual de precarios estilos de vida y comunidades de sentido que buscan satisfacer las demandas expresivas y afectivas de los individuos, en una abierta competencia y

proliferación de instituciones *intersticiales*². En este sentido, tanto el individualismo como el consumismo han promovido la emergencia de *religiones*³ laicas, civiles, flexibles, difusas, invisibles y profanas, que ofrecen la posibilidad de una experiencia personal y concreta sobre los interrogantes humanos. En todo caso, es el individuo el que debe inventar o reconstruir significados en espacios o “comunidades de sentido” que se alejan de los fríos vínculos burocráticos, funcionales o institucionales. Estas comunidades de sentido, instituciones intermedias según Berger y Luckmann, “jaulas de goma” según Gellner, refuerzan los lazos afectivos y los sentimientos compartidos a partir de prácticas rituales y simbólicas. Reafirman la comunión y solidaridad de los vínculos sociales frente a la inseguridad, la incertidumbre o el riesgo inherente de la vida moderna, y, sobre todo, permiten una revalorización de los aspectos corporales y reflexivos del ser humano (aunque en muchos casos esa revalorización suponga formas de control) frente a la ambigüedad y desconcierto del mundo exterior y ello hace posible “remitologizar la propia vida”, en expresión de Melton y Moore.

Por lo demás, si algo deja claro la pluralidad de la oferta de bienes simbólicos y las demandas de significados vitales es su adaptación y flexibilidad a los contextos socio-culturales de los individuos y los grupos. La búsqueda de sentido en el “supermercado espiritual” tiene un elemento identitario esencial asociado, ya sea la relaboración de la identidad personal fragmentada o la redefinición de elementos étnicos y culturales en clave religiosa. Las conversiones religiosas, lejos de propiciar el abandono o debilitamiento de los límites culturales, puede favorecer, en determinados contextos sociales y locales, los procesos de etnogénesis desde elementos religiosos. De este modo se produce una clara coexistencia entre procesos globales uniformadores, a consecuencia del irreversible proceso de racionalización y procesos identitarios, muchos de ellos en clave religiosa, que tratan de ofrecer estrategias de resignificación del mundo vital.

En todo caso, la pluralidad y vitalidad de los nuevos movimientos religiosos constituye un desafío teórico para las ciencias sociales. Abandonadas, en parte, las explicaciones de la progresiva e irreversible secularización y desencantamiento del mundo bajo la extensión de los principios modernizadores, racionalistas, científicos y globalizadores, y sin todavía un nuevo paradigma teórico claro y consensuado, diversas perspectivas teóricas tratan de abrirse camino a tientas para comprender sin prejuicios ni sectarismos la complejidad del fenómeno religioso contemporáneo.

² Se trataría de instituciones interpersonales electivas, mediadoras entre los individuos y las instituciones socializadoras, que buscan reorientar y satisfacer las demandas y fracturas del sistema (Delgado 1999:136-37).<

³ En la obra de Díaz Salazar, Giner y Velasco (1994) se ofrece un completo panorama de estas modernas formas de religiosidad secularizadas que sacralizan rasgos de la vida comunitaria a través de rituales públicos o políticos. Sobre el papel y presencia de la religión en las sociedades contemporáneas, véase también Bericat (2007).

Precisamente, un ejemplo de estas nuevas perspectivas de comprensión del fenómeno religioso en el contexto de la globalización es la de P. Beyer (1994; 1999). Este autor distingue entre las categorías analíticas de *función* y *performance* del sistema religioso. La *función* religiosa organiza un ámbito devocional y salvífico autónomo, un control y gestión del poder sobrenatural. Este ámbito proporcionó a las religiones tradicionales su hegemonía y poder social. La *performance* religiosa se aplica a otros campos no religiosos, tiéndolos de componentes, rasgos y discursos religiosos: cuerpo, salud, sexualidad, ética, política, etc. Si bien la modernización ha ido privatizando los aspectos funcionales de la religión, los nuevos movimientos religiosos suelen reaccionar con indudable éxito, extendiendo los compromisos y prácticas de los fieles a subsistemas más *profanos*. Si la globalización incide en la secularización, privatización y desencantamiento de la función religiosa, las nuevas formas de espiritualidad refuerzan y multiplican las *performances* religiosas. De este modo paradójico, pero no contradictorio, se produce el descenso de las religiones mayoritarias tradicionales y el auge del pluralismo religioso, se vacían los aspectos religiosos teológicos y se valoran los aspectos éticos, familiares, sexuales, etc. Así, los nuevos movimientos se enfocan a lo que Beyer denomina “problemas residuales” de los sistemas globalizantes, pero con una clara orientación performativa. A la individualización e impersonalidad de los sistemas funcionales se contraponen el mundo cotidiano y significativo, altamente expresivo y simbólico, que lejos de ser “residual”, adquiere una importancia capital (Beyer 1994:97-110).

III. GÉNESIS, EVOLUCIÓN Y ESTRUCTURA DEL PENTECOSTALISMO MODERNO

El pentecostalismo es un complejo y plural movimiento religioso que tiene su origen en las sucesivas reformulaciones del protestantismo histórico fundado por Lutero y Calvino. Las iglesias reformadas sufrieron desde su origen una continua historia de transformaciones y escisiones relacionadas con los movimientos nacionalistas, las migraciones, la autonomía de las congregaciones y las diversas interpretaciones (algunas de ellas fundamentalistas) de los textos bíblicos, formuladas por las minorías y grupos sociales en contextos particulares. El carácter renovador de la reforma protestante, ajeno a cualquier ortodoxia, posibilitaba estas relaboraciones y reorientaciones doctrinales y organizativas encaminadas a propiciar: “el despertar religioso y el renacimiento comunitario del cristianismo primitivo” (Weber

2001). De esta forma el pentecostalismo surge como un movimiento renovador frente a la institucionalización del protestantismo histórico de las iglesias luteranas y anglicanas⁴.

Para Weber y otros sociólogos alemanes, el protestantismo formaba parte de un conjunto muy amplio e interrelacionado de procesos culturales como el capitalismo, el racionalismo, la ilustración y la ciencia, que tuvieron como consecuencia la secularización y el “desencantamiento del mundo”. El mundo numinoso, mágico, tenebroso y misterioso que Rudolf Otto (1985) describe en relación a lo sagrado quedó desvinculado de la naturaleza y la humanidad. Las grandes religiones acaban desligándose de las cuestiones vitales cotidianas, la posibilidad del milagro y la importancia del cuerpo o la salud. En el protestantismo la absoluta transcendencia divina resulta inaccesible frente a la soledad e imperfección humana:

El aparato sacramental se reduce al mínimo, e incluso ese mínimo es desprovisto de sus características más numinosas. El milagro de la misa desaparece del todo. Los milagros más rutinarios, si no son negados totalmente, pierden su valor y significación para la vida religiosa. La inmensa red de intercesiones que vincula al católico de ese mundo con los santos y con todas las almas de los ya desaparecidos, también se desvanece. El protestantismo cesa de rezar por los muertos [...] se despojó tanto como pudo de las tres concomitancias de lo sagrado más antiguas y poderosas: el misterio, el milagro y la magia (Berger 1981:160).

La incomunicación y la ruptura de los lazos entre la divinidad y la humanidad solo era salvada por “la luz interior” de una fe exigente y por la inspiración de la lectura bíblica. Los vínculos entre secularización y protestantismo eran, pues, evidentes para autores como Marx, Durkheim o Weber. Pese a ello, la Biblia se convirtió en un poderoso y eficaz instrumento del llamado “despertar religioso” en el fundamentalismo americano del siglo XVIII y XIX, y en el desarrollo del pentecostalismo. Beyer (1994) analiza el desarrollo del fundamentalismo religioso americano como reacción al racionalismo, la Ilustración, el evolucionismo y el positivismo, es decir, como la respuesta de la América conservadora y rural del sur y el medio-oeste, una llamada al “revival religioso” y la regeneración moral de los estilos de vida tradicionales y uniformes, frente a la sofisticación y tolerancia de los grupos liberales del nordeste. De modo similar, Talcott Parsons considera que:

⁴ Algunos autores han cuestionado la relación directa y acrítica que muchas veces se establece entre el pentecostalismo moderno y el protestantismo histórico. En muchos casos, particularmente en Latinoamérica, el pentecostalismo respondería a procesos históricos y culturales que propician mutaciones religiosas afines con formas de religiosidad popular (Bastian 1997).

El fundamentalismo protestante americano podía ser un tercer ejemplo de supervivencia del calvinismo antiguo. En el sur de los Estados Unidos ha estado íntimamente vinculado a la segregación racial y a la doctrina de la inferioridad del negro. Al igual que los casos de Sudáfrica y Prusia, ha estado relacionado con la experiencia de la frontera y recientemente con las regiones del país donde las tradiciones de la frontera son más persistentes (Parsons 1974:292).

El motor era, precisamente, la lectura literal, fácil y accesible, de la Biblia de pequeñas comunidades religiosas homogéneas, frente a la Biblia liberal, solo accesible mediante complejas hermenéuticas.

En este sentido, el metodismo, primero, y luego el pentecostalismo, se adaptaron a

las condiciones de inestabilidad y de incertidumbre vital que caracterizaría a las situaciones de *no man's land*, o tierra de nadie, idónea para servir de soporte moral, de esperanza y de justificación última para una multitud dispersa y desorientada como la que protagonizó los grandes éxodos colectivos que colonizaron los territorios occidentales de Estados Unidos (Delgado 1999:159).

Por su parte, Harold Bloom considera el pentecostalismo (el “chamanismo americano”), junto a los bautistas del sur y el mormonismo, como las religiones norteamericanas por excelencia. Los éxtasis individuales y colectivos que se producen en las congregaciones pentecostales:

Comparten una curiosa afirmación de la identidad propia que aspira sólo a disolverse en el éxtasis comunal. La libertad implica soledad para el devoto de la religión estadounidense; consiste en estar a solas con el Espíritu Santo, pero a solas de un modo que señala hacia nuestra tendencia chamanista para fundirnos los unos en los otros. El pentecostalismo afirma el sentido estadounidense del abismo original, la plenitud que precedió a la creación. Al experimentar las cualidades aparentemente dionisiacas de un servicio pentecostal, el estadounidense en realidad experimenta el recuerdo de sus dos más profundas y más órficas convicciones: que él es el mayor y más elevado de la Creación y que conoce la libertad sólo en la sublime soledad a solas con el Espíritu Santo (Bloom 1997:195).

El movimiento pentecostal es, tanto por su difusión y extensión como por la efervescencia y dinamismo en sus objetivos de regeneración espiritual y salvación personal, el movimiento religioso más importante que haya tenido sus orígenes en los Estados Unidos.

Desde su nacimiento a principios del siglo XX hasta la actualidad, el conjunto de denominaciones pentecostales constituyen el segundo grupo religioso cristiano en importancia tras el catolicismo, con más de 500 millones de creyentes repartidos por los cinco continentes⁵. A ese número habría que sumar los millones de fieles y grupos con orientación carismática en las iglesias históricas del protestantismo y en el propio catolicismo. Entre los precursores del pentecostalismo moderno podemos destacar tres movimientos religiosos, escindidos de la iglesia anglicana, que surgen entre el siglo XVIII y XIX en Gran Bretaña, pero que se desarrollaron con fuerza en América: el metodismo, el movimiento apostólico de Irving y el movimiento de “vida superior” nacido en Keswick. Estos tres movimientos, pese a sus diferencias internas, coinciden en cinco aspectos fundamentales de enorme trascendencia para el pentecostalismo posterior (Bloom 1997; Poloma 1998, 2001; Cantón 1998):

- Oposición a la doctrina de la predestinación calvinista: El creyente asume una responsabilidad personal y directa en la búsqueda de la salvación a través de un estilo de vida ascético. Dicha búsqueda implica una metodología de salvación que comienza con la regeneración vital y corporal. No existe pues la soledad e incertidumbre ante la salvación del calvinismo, sino un camino tortuoso y difícil de compromiso evangélico con –a juicio de ellos– “sucesivas recaídas y logros de bendición”.
- Rigorismo ético y tendencia al ascetismo. La regeneración moral afecta a todos los órdenes de la vida cotidiana y ello implica un estilo de vida ético y práctico riguroso. De ahí la preocupación por la familia, la solidaridad intracomunal, la sexualidad “honesta” y el cuidado del cuerpo, el cual no puede ser profanado por sustancias nocivas y pecaminosas. La frugalidad, la austeridad, la honestidad y el puritanismo llevan al rechazo del alcohol, tabaco, drogas y las “diversiones mundanas”.
- Interpretación bíblica, a veces, de carácter fundamentalista. La lectura literal de la Biblia (aunque toda literalidad oculta un proceso de selección y de recepción según determinados patrones), en cuanto “palabra de Dios revelada”, se convierte en otro eje normativo y doctrinal pentecostal. Una Biblia, preferentemente neotestamentaria, asequible y sencilla, de la que derivan unas reglas claras de conducta y un conjunto de creencias que se postulan inalterables. La literalidad bíblica permite, no obstante, cierta flexibilidad y adaptación en relación al énfasis de ciertos pasajes u otros en cada denominación. Además, el rigor de su interpretación pue-

⁵ No podemos olvidar la obra de autores como Lalive d’Epinay (1969) que frente a concepciones simplistas que explicaban la adopción del pentecostalismo en América Latina a partir de manipulaciones exógenas y dependientes, se esforzaron por buscar factores endógenos e históricos. El pentecostalismo se convirtió en una religión popular, que condensó las necesidades de refugio y protesta ante la crisis de la sociedad tradicional (Mansilla 2008).

de quedar suavizado por la espontaneidad y emotividad que se manifiesta en el desarrollo de los cultos.

- Importancia del bautismo en el Espíritu Santo. El bautismo de adultos es considerado como elección libre y responsable, sinónimo de santificación y criterio de distinción entre santificados o salvos, e inconversos o pecadores. La bendición del Espíritu Santo implica el renacimiento personal. Para los creyentes “su poder inagotable se derrama en los cultos e iglesias”, otorgando la fuerza y garantía para perseverar en la fe y en el ascetismo.
- Tendencia al desarrollo de experiencias carismáticas y extáticas. Si bien en los orígenes del metodismo no se desarrolló esta tendencia, el énfasis en el carácter sentimental y emotivo de la experiencia religiosa frente a la austeridad y racionalismo puritano, dieron lugar a la creencia en la intervención directa del Espíritu Santo en los rituales y prácticas religiosas. Su intervención se articula y expresa en un conjunto de dones carismáticos como la glosolalia, profecías, imposición de manos o sanaciones, que convierten los cultos en espacios fuertemente emotivos, propicios para las manifestaciones de tipo extático como llantos, cantos, danzas, espasmos y trances.

El *metodismo o movimiento de Santidad* constituye el precursor más importante del pentecostalismo. Fundado por John Wesley en el siglo XVIII, en el seno del anglicanismo y muy influenciado por el pietismo alemán de Spener, Francke y Zinzendorf. El pietismo constituía una reacción a la ortodoxia luterana, enfatizando la santificación y la manifestación de la piedad, el amor y el sentimiento cristiano. Wesley (1703-1791) desarrolló la teología de la “segunda bendición”, la “pureza de corazón” y la “santidad” de una religiosidad sentimental frente a los fundamentos dogmáticos del anglicanismo y calvinismo. La intensificación de los aspectos sensitivos y emotivos quedaba contrarrestada por la “metodicidad” sistemática del modo de vida para poder alcanzar la *certitudo salutis*. La conciencia de imperfección y pecado llevaban a una lucha expiatoria por la reconciliación y la conversión. A diferencia del calvinismo que rechazaba todo lo sensible, el metodismo consideraba que la garantía de la acreditación y santificación procedía de los sentimientos ante sí y los demás, demostrando que los pecados carecían de influencia sobre la vida (Weber 2001:173-79). Algunos de los rasgos más emotivos se afianzaron tras afincarse Wesley en Estados Unidos, y tanto el carácter misionero como la distinción entre santificados e inconversos y el rigorismo ético se afianzaron hasta provocar la escisión del anglicanismo tras la muerte de Wesley. Fue un discípulo de Wesley, J. Fletcher, quien denominó a esa “segunda bendición” el “bautismo en el Espíritu Santo”, una experiencia

personal que otorgaba poder espiritual y sensación de limpieza, una “paz interna y externa” al que la recibía. Aunque el metodismo durante el siglo XIX popularizó este tipo de experiencias, no llegó a enfatizar la cuestión de los dones carismáticos.

El *movimiento Apostólico de Edward Irving* desarrollado en las iglesias presbiterianas de Inglaterra en 1831, fue el primero en postular la restauración de los dones carismáticos en la iglesia moderna. La búsqueda de la pureza del cristianismo primitivo les llevó a las prácticas carismáticas neotestamentarias y a organizar las iglesias en cinco ministerios, siguiendo a San Pablo (Efesios 4-11): apóstoles, profetas, evangelistas, pastores y maestros en relación a la distribución de los carismas. Aunque su movimiento no tuvo mucho éxito, sus ideas ejercieron una enorme influencia posterior en el pentecostalismo americano⁶, en concreto, la consideración de la glosolalia o don de lenguas como señal del “bautismo en el Espíritu Santo”.

Como precursor del pentecostalismo se encuentra también el *movimiento de Vida Superior de Keswick*, nacido en esta localidad de Inglaterra en 1875, pero pronto desarrollado en los Estados Unidos. Tanto Smith como Boardman trasladaron el énfasis del metodismo en el “corazón puro” y en la “santidad” por el “poder espiritual” de la “segunda bendición”. En América este movimiento implementó las experiencias carismáticas desde la radicalización de los sentimientos de expiación y poder divino en la sanidad y en el milagro.

Por su parte, el pentecostalismo americano moderno como tal aparece por primera vez en los primeros días de 1901, en una escuela bíblica metodista de Topeka, Kansas, dirigida por Parham (Bloom 1997:187). En la cronología pentecostal es usual tomar la fecha del 1 de enero de 1901 como la primera vez que se hablaron lenguas, subrayando el advenimiento del nuevo siglo como renacimiento religioso, con la reinterpretación milenarista de la historia y del mundo como rasgo singular del pentecostalismo (Poloma 1998, 2000, 2001). Parham desarrolló la doctrina de que la glosolalia suponía la “evidencia bíblica del bautismo en el Espíritu Santo” e inició un recorrido itinerante de “avivamientos” por el medio-oeste americano, que luego se han hecho característicos del proselitismo pentecostal, promoviendo las conversiones y la fundación de congregaciones pentecostales de la “Fe Apostólica”. La creencia en que el don de lenguas constituía una fuerza de carácter sobrenatural con el propósito divino de evangelizar a otras naciones, le llevó a considerar que no era necesario que los misioneros

⁶ Hay que aclarar que la doctrina metodista de la “santidad”, el papel de las jerarquías e instituciones y la cuestión de la evidencia de los dones carismáticos constituyeron elementos diferenciadores en una serie de iglesias que a lo largo del siglo XIX, como el metodismo antes, procuraron devolver a las congregaciones el fervor cristiano primitivo: los salvacionistas, las iglesias nazarenas, las Asambleas de Dios, y luego el pentecostalismo.

estudiaran y aprendieran nuevos idiomas. Esta posición, sin embargo, fue modificada más tarde en la práctica misionera pentecostal, tanto en Latinoamérica como en África y en Asia (Cox 1996; Anderson 2007).

En 1906, el mismo año del terremoto de California, el movimiento pentecostal americano de Parham experimentó un enorme impacto social y emprendió un salto cualitativo a través de los “avivamientos de masas” y conversiones de la calle Azusa, situada en el centro de Los Ángeles (California), realizados por William Seymour. Este pastor afroamericano, seguidor de Parham, dirigía una congregación interétnica donde, al parecer, durante tres años y con tres cultos diarios, se multiplicaron las conversiones, los éxtasis religiosos y los bautismos en lenguas (Bloom 1997:187; Anderson 2007:5). Desde entonces el pentecostalismo se propagó por todo el mundo. Seymour consiguió armonizar el metodismo blanco con las tradiciones sincréticas religiosas afroamericanas (llenas de música, danzas y trances colectivos) en cultos multitudinarios interraciales donde la emotividad de los testimonios, el ritmo de las alabanzas y las experiencias extáticas consiguieron un enorme éxito entre la variada población de inmigrantes de California. El fenómeno de negros, hispanos y blancos adorando juntos a Dios resultaba impactante. Sus seguidores sentían como el “bautismo del Espíritu Santo” eliminaba las fronteras raciales y lograba la “nueva y esperada fraternidad en la humanidad”. Unos años después, en 1914, se fundan en Arkansas las Asambleas de Dios; para entonces la segregación de iglesias blancas, afroamericanas e hispanas era ya un hecho. Pese a su carácter nacional inicial, su extensión posterior se completó con el desarrollo de una denominación internacional que supo adaptarse a la mayoría de minorías étnicas y de grupos desheredados del mundo. A estos rasgos generales podemos añadir otro conjunto de influencias de la tradición protestante y evangélica:

- El rechazo a todo tipo de imágenes y símbolos religiosos, en oposición a lo que denominan idolatría católica. También se oponen a las celebraciones y fiestas del santoral católico.
- La confianza absoluta en la providencia divina, que consideran dirige tanto la historia en general como sus vidas particulares.
- La ausencia de intermediarios en la comunicación con el Espíritu Santo, ya que entienden que esa comunicación solo depende de la fe individual. En este sentido, la Virgen María, los Santos o el Papa carecen del poder atribuidos por la Iglesia Católica.
- Firme oposición a todo tipo de jerarquías sacerdotales.

-
- Importancia del Bautismo, la Eucaristía y la Penitencia, reinterpretados como manifestaciones de compromiso y confesión de la fe. Un pacto personal y comunitario, de arrepentimiento y responsabilidad ante los pecados. Dichos actos litúrgicos carecen, pues, de contenido sacramental.
 - La creencia milenarista en un próximo final de los tiempos, la destrucción del mundo y segunda venida de Cristo o parusía, tal y como se describe en el Apocalipsis. Los males, calamidades, guerras y desórdenes actuales son vistos como presagios del final inminente.
 - La interpretación y rechazo del mundo y la carne como espacios del mal y el diablo.
 - La distinción entre “salvos o bautizados por el Espíritu Santo” y el resto de los hombres implica que los creyentes se autoperciban como “elegidos y separados” del mundo del pecado.

Otros de los motivos del éxito del pentecostalismo se encuentra en sus características organizativas. Una red denominacional, formada por congregaciones, generalmente pequeñas y fuertemente solidarias, que permiten liturgias muy participativas. La cohesión y fraternidad interna de las iglesias permiten la asistencia mutua en el plano social, económico, psicológico, etc. Además, la ideología pentecostal enfatiza la regeneración personal y contribuye al abandono de prácticas a las que se responsabiliza de la desestructuración social o los problemas familiares, como la delincuencia, el alcoholismo, la drogadicción, la idolatría, el clientelismo, la corrupción, la violencia, etc. Todo este conjunto de rasgos permite que el pentecostalismo dibuje la ilusión de la inversión de la estructura social:

De pronto, los pobres, los náufragos de los procesos de modernización, las comunidades más desestructuradas, los peor asentados en el sistema social, se convierten en centro del mundo. Los desposeídos son poseídos y los marginados se revelan como los escogidos por Dios (Delgado 1999:162-63).

IV. CONCLUSIONES

Pese a que el pentecostalismo tenía su origen en los movimientos de regeneración del protestantismo occidental blanco, el actual crecimiento y extensión por todo el mundo no occidental de las experiencias carismáticas ha llevado a algunos autores a interpre-

tar el movimiento pentecostal mundial, cifrado ya en casi 500 millones de fieles, como un fenómeno religioso no occidental, y que tiene en las clases trabajadoras, inmigrantes y pobres su motor principal⁷. Ese carácter interracial y supranacional fue precisamente el que le imprimió el pastor Williams Seymour en sus orígenes. Aunque, indudablemente, habría que distinguir entre, por un lado, el pentecostalismo clásico, representado por las Asambleas de Dios, exportado por misioneros anglosajones por todo el mundo; y por otro, un conjunto de iglesias pentecostales y carismáticas independientes, de base local y étnica (en algunos casos).

Mientras que el pentecostalismo en su forma occidental experimenta un crecimiento aritmético, los movimientos pentecostales no occidentales están experimentando un crecimiento exponencial en las últimas décadas (Poloma 2000, 2001). Su éxito se ha basado en el rechazo a toda institucionalización y en posibilitar una “organización en movimiento”, frente a denominaciones más centralizadas y burocratizadas, que le permiten una organización reticular y policefálica, mantenida y unificada por una variedad de lazos estructurales, ideológicos y personales. Una organización dinámica basada en una actividad misionera y proselitista constante, que se desarrolla a través de las relaciones sociales cotidianas preexistentes: familia, amistad, comunidad local, compañeros, migraciones compartidas, etc. Dicha misión lleva su mensaje como un equipaje sencillo, fiable y reconfortante (Gerlach & Hine 1968).

Margared Poloma (2000) considera que el pentecostalismo se enfrenta a la racionalidad instrumental occidental desde una paradoja que ha resultado ser más duradera y eficaz de lo que muchos investigadores pensaron: sobrenaturalismo y pragmatismo. Las iglesias pentecostales y los movimientos cristianos carismáticos ofrecerían una epistemología no europea frente al punto de vista occidental del cristianismo. Esta enorme reformulación de la religión y del cristianismo en particular, semejante a la histórica reforma protestante, se basaría en la transformación radical de la relación humana con la divinidad, redefinida como encuentro y experiencia personal e inmediata con el Espíritu Santo. Esta experiencia personal e intersubjetiva es vista como una “estructura epistemológica normativa” que determina la percepción y construcción de la realidad por parte de los creyentes. Para Poloma la perspectiva pentecostal es experiencial, totalizante, superracional, y su fundamentalismo bíblico no puede ser superficialmente entendido como

⁷ Sin embargo, no podemos olvidar que el pentecostalismo ha sido también apropiado por clases privilegiadas y dominantes como estrategia simbólica de legitimación. Estas iglesias neopentecostales privilegian el orden y posición social de sus miembros frente a la crisis, el cambio y las luchas sociales. A la pasividad y escapismo político pentecostal, los neopentecostales oponen la participación política y el énfasis de los aspectos legales y de dominación de las Escrituras. Sobre el significado de estas iglesias en Guatemala puede consultar a Sanchiz (1998) y Cantón (1998).

visión reaccionaria, sino como relación dialógica con lo sobrenatural. En esa misma línea, Karla Poewe (1994) considera el cristianismo carismático como una cultura global experiencial, idealista, bíblica y oposicional. Al ser experiencial no está atado a ninguna doctrina, reduce sus elementos teológicos y coloniza el mundo vital y cotidiano de los creyentes. Al ser idealista, rompe las barreras nacionales, étnicas y de clase. Su biblicismo carismático reemplaza el lenguaje del poder, el mercado, las academias y universidades. Y al ser oposicional, se enfrenta a las estructuras hegemónicas ya establecidas.

En definitiva, el pentecostalismo parece moverse a sus anchas en el contexto de la globalización. Algunos autores como Karla Poewe, Margaret Poloma y Manuela Cantón no han dejado de considerar su vitalidad como rasgo de religión global. No en vano, asistimos a procesos religiosos claramente divergentes y plurales por todo el mundo. A la disolución del campo religioso tradicional se une la diversificación y multiplicidad de nuevas formas de espiritualidad nacidas de la era digital; reavivamientos de religiones afroamericanas y asiáticas que parecían ya olvidadas; la efervescencia islámica, mutaciones religiosas, hibridaciones y sincretismos de todo tipo que conjugan experiencias y prácticas mágicas ancestrales con las técnicas e ideologías de la psicología americana clientelista y de autoayuda; la proliferación de ofertas de bienes simbólicos a la carta para una creciente y cambiante demanda de consumo y “cura de almas”, de espiritualización de los cuerpos y somatización de las experiencias reflexivas. Si hasta hace unas décadas las visiones teóricas de la religión recaían sobre aspectos ideológicos y estructurales, que llevaban a describir un papel pasivo a los fieles, en la actualidad la mayoría de los enfoques se centran en el papel activo de los individuos y grupos respecto a las prácticas religiosas, es decir, en la apropiación y adaptación que hacen los creyentes de las formas religiosas. En este sentido, el pentecostalismo sintetiza las ventajas e inconvenientes de la globalización y las contradicciones de las sociedades contemporáneas.

REFERENCIAS

Anderson, Allan. 2007. “Pentecostalismo Global y religión en Asia.” *Cultura y Religión* 1 (1): 1-18. Consultado octubre 28, 2008 (http://www.culturayreligion.cl/samples/articulos/religion_en_asia.pdf).

Bastian, Jean Pierre. 1997. *La mutación religiosa de América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica.

Becford, James. 1985. *Cult controversies. The societal response to the new religious movements*. Londres: Tavistock.

Berger, Peter. 1981. *Para una teoría sociológica de la religión*. Barcelona: Kairós.

Berger, Peter y Thomas Luckmann. 1997. *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*. Barcelona: Paidós.

Bericat, Eduardo, coord. 2007. *El fenómeno religioso*. Sevilla: Centro Estudios Andaluces.

Beyer, Peter. 1994. *Religion and Globalization*. Londres: Sage.

_____. 1999. "Secularization from the perspective of globalization. A response to Dobelaere." *Sociology of religion* 60 (3):289-301. Consultado octubre 14, 2008 (<http://www.hirr.hartsem.edu/sociology>)

Bloom, Harold. 1997. *La religión en los Estados Unidos. El surgimiento de la nación poscristiana*. México: Fondo de Cultura Económica.

Bourdieu, Pierre. 1971. "Genèse et structure du champ religieux." » *Revue Française de Sociologie* XII (2):295-334.

_____. 1993. *Cosas dichas*. Barcelona: Gedisa.

Cantón, Manuela. 1998. *Bautizados en fuego. Protestantes, discursos de conversión y política en Guatemala, 1989-1993*. Antigua (Guatemala)-Vermont (EE.UU): Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica/Plumsock Mesoamerican Studies.

_____. 2001. *La razón hechizada. Teorías antropológicas de la religión*. Barcelona: Ariel.

_____. 2003. "Religiones globales, estrategias locales: usos políticos de las conversiones en Guatemala." Pp. 103-25 en *Globalización, resistencia y negociación en América Latina*, editado por B. Pérez y G. Dietz. Madrid: Libros de la Catarata.

Carretero, Antonio. 2003. "Religiones intersticiales. La metamorfosis de lo sagrado en las sociedades actuales." *Gazeta de Antropología* 19. Consultado octubre 23, 2008 (http://www.ugr.es/~pwlac/G19_24Enrique_Carretero_Pasin.html).

Christiano, Kevin. 1999. "Secularization Theory. The Course of a Concept." *Sociology of Religion* 60 (3):209-28.

-
- Cox, Harvey. 1996. *Fire from Heaven. The Rise of Pentecostal Spirituality*. Londres: Cassel.
- Delgado, Manuel. 1999. *El animal público*. Barcelona: Anagrama.
- Díaz-Salazar, Rafael, Salvador Giner y Fernando Velasco, ed. 1994. *Formas modernas de religión*. Madrid: Alianza.
- Durkheim, Emile. 1992. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal.
- Estruch, Joan. 1994. "El mito de la secularización". Pp 267-81 en *Formas modernas de religión*, editado por Rafael Díaz-Salazar, Salvador Giner y Fernando Velasco. Madrid: Alianza.
- Ferrarotti, Franco. 1994. "El destino de la razón y las paradojas de lo sagrado." Pp. 282-311 en *Formas modernas de religión*, editado por Rafael Díaz-Salazar, Salvador Giner y Fernando Velasco. Madrid: Alianza.
- Gerlach, Luther. 1974. "Pentecostalism: Revolution or Counter-Revolution?." Pp. 669-99 en *Religious Movements in Contemporary America*, editado por Irving Zaretsky y Mark Leone. Princeton University Press.
- Gerlach, Luther y Virginia Hine. 1968. "Five Factors Crucial to the Growth and Spread of Modern Religious Movement." *Journal for the Scientific Study of Religion* 7:23-40.
- González-Anleo, Juan. 1985. "El zoco del espíritu." *Cuadernos de Realidades Sociales* 35-36:101-22.
- Greenfield, Robert. 1979. *El supermercado espiritual*. Barcelona: Anagrama.
- Habermas, Jurgen. 2003. *Teoría de la acción comunicativa*. (Vol. II). Madrid: Taurus.
- Hervieu-Léger, Daniele. 1993. "La reafirmación de las minorías religiosas en Europa occidental como factor de recomposición de los espacios religiosos y políticos." *Historia y Fuente Oral* 10:91-100.
- Lalive D'Epinay, Christian. 1969. *El refugio de las masas*. Santiago: Pacífico.
- Luckmann, Thomas. 1973. *La religión invisible*. Salamanca: Sígueme.
- Mansilla, Miguel Ángel. 2008. "Del refugio a la protesta. El refugio de las masas, 1968-2008" *Cultura y Religión* 2:2.

Nelson, Geoffrey. 1987. *Cults, New Religion and Religious Creativity*. Londres: Routledge & Kegan.
Otto, Rudolf. 1985. *Lo santo*. Madrid: Alianza.

Parsons, Talcott. 1974. "Cristianismo". Pp. 279-96 en *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales* Vol. 3, editado por David Sills. Madrid. Aguilar.

_____. 1994. *Charismatic Christianity and Global Culture*. Columbia: University of South Carolina Press.

Poloma, Margaret. 1998. "Reviving Pentecostalism at the Millenium: The Harvest Rock Story". *Papers for The Pentecostal and Charismatic Movement in California. Conference at Southern California College*. Consultado octubre 13, 2008 (http://hrr.hartsem.edu/research/pentecostalism_polomaart4.html).

_____. 2000. "The Spirit Bade Me Go. Pentecostalism and Global Religion", en *Association for the Sociology of Religion. Annual Meeting*. Consultado octubre 13, 2008 (http://hrr.hartsem.edu/research/pentecostalism_polomaart1.html)

_____. 2001. "The Pentecostal Movement." Chapter 4, en *Christian Millenarianism. Themes and Perspectives*, editado por Stephen Hunt. Nueva York: N Y University Press.

Sanchiz, Pilar. 1998. *Evangelismo y poder. Guatemala ante el nuevo milenio*. Sevilla: Universidad de Sevilla.

Stark, Rodney. 1999a. "A Theory of Revelations." *Journal of the Scientific Study of Religion* 38 (2):287-308.

_____. 1999b. "Secularization. RIP". *Sociology of Religion* 60 (3):249-73.

Weber, Max. 1997. *Sociología de la Religión*. Madrid: Istmo.

_____. 2001. *La ética protestante y el espíritu del protestantismo*. Madrid: Alianza.

Wilson, Bryan. 1980. "Una tipología de las sectas." Pp. 329-48 en *Sociología de la Religión*, editado por Roland Robertson. México: Fondo de Cultura Económica.