

Humanitas

Universidad Autónoma de Nuevo León
Anuario del Centro de Estudios Humanísticos

Núm. 37 Vol. II
Enero-Diciembre 2010

*Ciencias
Sociales*



UANL



Una publicación de la Universidad Autónoma de Nuevo León

Dr. Jesús Áncer Rodríguez
Rector

Ing. Rogelio G. Garza Rivera
Secretario General

Dr. Ubaldo Ortiz Méndez
Secretario Académico

Lic. Rogelio Villarreal Elizondo
Secretario de Extensión y Cultura

Dr. Celso José Garza Acuña
Director de Publicaciones

Lic. Alfonso Rangel Guerra
Director del Centro de Estudios Humanísticos
Editor responsable

Mtro. Francisco Ruiz Solís
Corrección de estilo y cuidado editorial

Lic. Adriana López Montemayor
Circulación y administración

Humanitas, año 37, núm. 37, enero-diciembre 2010. Fecha de publicación: 15 de enero del 2011. Revista anual, editada y publicada por la Universidad Autónoma de Nuevo León, a través del Centro de Estudios Humanísticos. Domicilio de la publicación: Biblioteca Universitaria Raúl Rangel Frías, primer piso, av. Alfonso Reyes núm. 4000 norte, col. Regina, Monterrey, Nuevo León, México, c.p. 64440. Tel: (52 81) 8329 4000, ext. 6533; fax: 6556. Impresa por: Imprenta Universitaria, Ciudad Universitaria, s.n., c.p. 66451, San Nicolás de los Garza, Nuevo León, México. Fecha de terminación de impresión: 20 de diciembre del 2010. Tiraje: 500 ejemplares. Número de reserva de derechos al uso exclusivo del título *Humanitas* otorgado por el Instituto Nacional del Derecho de Autor: 04-2009-091012392000-102, de fecha 10 de septiembre del 2009. Número de certificado de licitud de título y contenido: 14,909, de fecha 16 de agosto del 2010, concedido ante la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. ISSN: en trámite. Registro de marca ante el Instituto Mexicano de la Propiedad Industrial: 1,169,990.

Las opiniones y contenidos expresados en los artículos son responsabilidad exclusiva de los autores. Prohibida la reproducción total o parcial, en cualquier forma o medio del contenido editorial de este número.

Impreso en México.
Todos los derechos reservados.
© Copyright 2010.
cesthuma@mail.uanl.mx

HUMANITAS

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
ANUARIO DEL CENTRO DE ESTUDIOS HUMANÍSTICOS

Director fundador

Dr. Agustín Basave Fernández del Valle

Director

Lic. Alfonso Rangel Guerra

Jefe de la sección de Filosofía

M.A. Cuauthémoc Cantú Garza

Jefa de la sección de Letras

Dra. Alma Silvia Rodríguez Pérez

Jefe de la sección de Ciencias Sociales

Lic. Ricardo Villarreal Arrambide

Jefe de la sección de Historia

Profr. Israel Cavazos Garza

ANUARIO
HUMANITAS 2010

**Ciencias
Sociales**

**Ricardo Villarreal Arrambide
Coeditor**

LA INFLUENCIA DE PRÁCTICAS PENTECOSTALES EN EL PROTESTANTISMO HISTÓRICO. UNA MIRADA DESDE EL PARADIGMA DE LA POSMODERNIDAD

Walter Eduardo López Castillo*
Facultad de Filosofía y Letras, UANL

La religión como producción humana

EL PRESUPUESTO PRIMORDIAL de la perspectiva sociológica desde la que se aborda este trabajo parte de la siguiente premisa fundamental: “La sociedad es un fenómeno dialéctico en cuanto es un producto humano [...], y sin embargo, revierte continuamente sobre su propio causante” (Berger, 1999, p. 14). Es decir, que toda realidad social es una creación de los individuos que la conforman. Pero al mismo tiempo, esta realidad social es un proceso dialéctico entre las objetivaciones e interiorizaciones de los individuos, que se hace coercitiva y sirve como margen de acción para quienes pertenecen a dicha sociedad. Del mismo modo, instituciones sociales como la familia, la educación, y por supuesto la religión, tienen su génesis en dicha realidad. En ese sentido, toda construcción religiosa tiene sus más firmes fundamentos en la realidad social.

La religión como producción social “constituye una inmensa proyección de significaciones humanas en la vacía amplitud del universo, una proyección que por supuesto, revierte sobre sus productores en forma de realidad en orden trascendente” (Berger, 1999, p. 149). Peter Berger subraya una definición substantiva de la religión.

* Egresado del Colegio de Sociología de la FFYL. Becario del Centro de Estudios Humanísticos; tuvo como director de tesis al maestro Roberto Reboloso, catedrático del Colegio de Sociología.

Los contenidos substantivos implican construcciones religiosas, tales como creencias, prácticas, identidades sacras, la Iglesia, etcétera. El ser humano construye símbolos, danzas, ritos o imágenes para relacionarse con un orden trascendente.

La religión es una institución construida por el hombre para darle sentido y significación a la vida cotidiana, concebida como la realidad construida e interpretada por los seres humanos, quienes dan por establecida la realidad que se origina en sus objetivaciones e interiorizaciones. En ese sentido, las creencias religiosas son entendidas desde la historia en que se desarrollan. La construcción de las formas religiosas no es ajena al tipo de conocimiento según la época. No es indiferente al *zeitgeist*.¹ El clima intelectual es una caja de herramientas para confeccionar una determinada cosmovisión religiosa. No es que una época determine la forma de percibir lo religioso, sino que es una relación dialéctica, es un emerger de ideas y construcciones humanas que dan forma a la sociedad y a la religión. Se tiene, por ejemplo, un tipo de religiosidad en la Edad Media muy acorde a la época. La autoridad política de los monarcas, se pensaba, era instaurada por la providencia divina, y por tanto era incuestionable o infalible. Por otro lado, y en el tenor de las reflexiones renacentistas y humanísticas, se fraguó una concepción cristiana protestante muy afín a estos momentos históricos. Siglos más tarde, ya en pleno desarrollo del capitalismo, Max Weber analizó la fe protestante como el aliciente que favoreció el desarrollo de una sociedad burguesa. Cultura y religión son inseparables, las dos son parte de una construcción humana. La religión permite relacionarse con lo trascendente en medio de un contexto cultural dado para explicar, o en su caso legitimar, las situaciones sociales o culturales.

El cristianismo de la modernidad

El planteamiento anterior nos permite hacer un acercamiento sociológico desde la religión a la modernidad y determinar su construcción religiosa según el tipo de pensamiento o forma de conocimiento.

¹ Ésta es una expresión de origen alemán que denota el clima intelectual o cultural de una época. Se traduce como el “espíritu del tiempo”.

La modernidad como paradigma epistemológico solo fue posible a partir de una reflexión centrada en el individuo. En este momento histórico la vida social ya no se concibió mediante explicaciones religiosas y tradicionales, sino desde los imaginarios modernos que centraban el pensamiento en el individuo. Las significaciones que daban los individuos a las nuevas relaciones sociales, políticas y económicas forjaron el mundo moderno.

Se dijo anteriormente que cada cultura y momento histórico produce sus propias formas de religiosidad. Así pues, el devenir de la sociedad moderna, además de fundamentar la reflexión en el individuo, trajo consigo la idea de racionalidad. Esta idea tuvo una tendencia de pérdida de lo trascendente y lo mágico. “La idea de modernidad reemplaza, en el centro de la sociedad, a Dios por la ciencia, y en el mejor de los casos, deja creencias religiosas para el seno de la vida privada” (Touraine, 2000, p. 17). A partir de este momento el hombre ya no era más una criatura puesta por Dios en el mundo, sino un actor social con roles bien definidos dentro de la sociedad y que además debía resolver racionalmente cualquier circunstancia sin apelar a los dioses o figuras míticas. Esta racionalización tenía el fin de llevar a los hombres a vivir en condiciones de igualdad, desarrollo, democracia y progreso.

En el mundo cristiano, la modernidad se manifestó en la Reforma protestante, la cual contribuyó a la formación de una persona con una marcada autonomía individual. El cristianismo medieval tuvo un vuelco muy importante. Mientras que en el periodo medieval la Iglesia administraba la relación entre Dios y los humanos, en el nacimiento de la era moderna el protestantismo entendió la religión a partir de la experiencia individual. “La relación con Dios es personal. Es una relación yo-tú que no está mediada por nada ni nadie, únicamente por la aceptación del mensaje de aceptación, que confirma el contenido de la Biblia” (Tillich, 1976, p. 245).

El mensaje de los protestantes fue terminante, ya no se hizo referencia a la gran Iglesia como única mediadora entre Dios y el hombre. Ahora el individuo construiría su propia relación con Dios a partir de la vida y el ejercicio espiritual individual. En este sentido,

se inauguró una cosmovisión moderna del cristianismo a partir de la reforma encabezada por Martín Lutero. La Reforma protestante rescató su propia reflexión religiosa del paradigma epistemológico de la modernidad. De tal suerte que “la Reforma protestante se enorgullece de constituir el eslabón entre cristianismo y modernidad, y en este sentido la teología protestante no ha cesado de darle vueltas al problema de la modernidad” (Sotelo, 1994, p. 47).

El protestantismo cambió de punto de reflexión tomando al individuo como centro de gravedad para administrar y hacerlo responsable de su propia salvación a través de su comportamiento, el cual adoptó prácticas muy propias, y creó las “condiciones para el nacimiento de aquel ‘ascetismo terreno’ que es la base de la ética protestante y del espíritu del capitalismo” (Mardones, 1988, p. 18). El protestantismo como expresión religiosa moderna sirvió entonces para dar un sentido a esta nueva realidad. La religión protestante fungió como sostén del *status quo* moderno. La cosmovisión religiosa protestante contribuyó al desarrollo del capitalismo y al proceso de secularización. Pero sobre todo, elaboró la idea del esfuerzo que requería la nueva cultura trabajadora y generadora de capital. Las prácticas religiosas inherentes a la fe protestante desarrollaron un sujeto buscando el bien material con una vida de ahorro y de trabajo. La elaboración teológica y la ética protestante demandaron una actitud hacia la vida que se reflejaba incluso en la austeridad de su liturgia.

Si tomamos en cuenta que lo sagrado, como propone Berger, reside en objetos de experiencia, se puede señalar que el trabajo y las posesiones materiales eran elementos empíricos de la presencia de lo sagrado. El trabajo era la experiencia sagrada que determinaba la actitud hacia la vida. Al mismo tiempo esta actitud religiosa ayudó a acelerar las nuevas sociedades industriales basadas en el trabajo asalariado, además de la naciente burguesía, con un *ethos* y comportamiento austero propio de la personalidad protestante.

Además de la acentuada individualidad de la fe protestante, otro elemento importante gozó de mucha consideración en el seno de las reflexiones teológicas del protestantismo, a saber: la razón, la cual con el paso de tres siglos se volvió muy importante para acercarse

el texto bíblico. Si bien la producción teológica más importante y erudita se desarrolló en el siglo XVIII, no se puede soslayar la importancia de la Reforma en este desarrollo posterior.

Harvey Cox (1985) señala que la teología cristiana moderna representó un notable trabajo intelectual que utilizó instrumentos modernos para interpretar la fe desde la modernidad. Para poner un ejemplo, la exégesis bíblica, utilizando el método histórico crítico, sirvió como instrumento moderno de acercamiento al texto bíblico. En este sentido, modernidad y fe hacían equipo para interpretar la fe bíblica desde reflexiones modernas y para darle un sentido coherente. “La teología moderna representó una notable realización intelectual, porque logró crear una enorme variedad de respuestas plausibles al problema que se planteaba: cómo ‘interpretar la fe cristiana en relación a la visión moderna del mundo’” (Cox, 1985, p. 169).

Cabe señalar que la teología es una elaboración que permite al hombre hablar sobre y relacionarse con Dios —*Theos*—, y que habla de ese Dios desde la cultura que vive o desde el tiempo histórico en el que se encuentra inmerso —*logos*—. Toda elaboración y significación teológica está ligada al momento histórico en el que se desarrolla. Desde esta perspectiva es obvio que la teología moderna no estaba disociada de toda la reflexión moderna ya señalada. Por un lado al centrarse en el individuo, y por otro en la razón.

La reflexión y producción teológica moderna se desarrolló gracias a los grandes teólogos y filósofos en las universidades y en los seminarios. Incluso Paul Tillich habla de una ortodoxia protestante, también conocida como ortodoxia clásica emergida de la Reforma.

La ortodoxia protestante era constructiva y objetiva, y pretendía ofrecer una doctrina pura y abarcadora acerca de Dios, el hombre y el mundo [...]. Uno de los grandes logros de la ortodoxia clásica de fines del siglo XVI y XVII fue que mantuvo una discusión continua con todos los siglos del pensamiento cristiano (Tillich, 1977, p. 326).

La objetividad que defiende la ortodoxia protestante debe ser entendida en términos de una “representación de la doctrina en tanto tal,

sin una referencia particular al individuo que la acepta o la rechaza” (Tillich, 1977, p. 328). Es decir, debe ser el producto de un trabajo teológico para dirigir la doctrina.

Otra consideración importante en el periodo de la ortodoxia es la división en dos niveles de la teología. Por un lado está el nivel inferior, llamado teología natural, cuya principal materia prima es la razón, y por otro lado se encuentra el nivel superior, denominado teología revelada. Tillich señala que el teólogo protestante Johann Gerhard distinguía estas dos doctrinas en puras —teología revelada— y mixtas —teología natural—. Las primeras se ocupaban de las doctrinas que se deducían de la revelación divina. Las mixtas se podían tratar en parte mediante el ejercicio de la razón, y en parte a partir de la revelación. Todo esto fue muy confuso y cuestionado, lo cual abrió paso al rechazo de esa visión objetiva por parte de movimientos pietistas que enfatizaban más una relación subjetiva apelando a la experiencia personal de Lutero. Dicha tendencia defendió una postura más mística y no daba mucha importancia a la razón.

Pasados los años, y en los albores de la Ilustración, la razón en la reflexión teológica volvió a tomar su lugar. En ese sentido, con respecto a la naturaleza teológica del protestantismo que enfatiza la fe del individuo y su propia autonomía en su relación con Dios, era de esperarse que se suscitara un problema con respecto a la enseñanza de la fe hacia la gente sencilla. Ellos debían tener conocimiento básico de las doctrinas elementales de la Iglesia; no se podía enseñar a los simples creyentes de la misma forma que a los teólogos o futuros profesores de los grandes centros teológicos, por lo cual era necesario simplificar la enseñanza para el pueblo. Pero como bien señala Paul Tillich, “dicha simplificación se convirtió cada vez en mayor medida en una racionalización [...], había que convertir a las doctrinas en algo más razonable para que fueran más comprensibles” (Tillich, 1977, p. 334). La institucionalidad de la Iglesia protestante era importantísima para la formación religiosa del creyente. Si bien no tenía la misma función que el magisterio católico, su estructura era necesaria para administrar la doctrina, pero en ninguna forma la salvación. Así pues, la teología racional trató de construir una teología

universalmente aceptable por la pura razón mediante argumentos que demostraran la existencia de Dios. Esto en el contexto de satisfacer a la mente moderna. En toda esta discusión es importante decir que en la construcción teológica fue definitiva la interlocución de la filosofía.

Todas estas consideraciones teológicas tienen correspondencia con las formas de creencia y prácticas religiosas hacia el interior de la organización del culto. Entre algunas características del protestantismo histórico, independientemente de toda la anterior discusión, se encuentran la “notable austeridad y solemnidad en el culto, que normalmente se centra en la Biblia, la predicación y los himnos” (Gutiérrez, 2007, p. 50).

Aunque existen diferenciaciones importantes entre el periodo ortodoxo y la teología racional de la Ilustración, las formas litúrgicas de los protestantes históricos no varían demasiado. La centralidad del sermón fue parte fundamental para transmitir la enseñanza, y su importancia era primordial para salvaguardar la sana doctrina. La erudición, el conocimiento de la doctrina y de los principios filosóficos eran importantes. También existió abundante producción de himnos que hacían referencia a la doctrina protestante para reafirmar la fe en los creyentes. La fe se difundía mediante himnos congregacionales con alto contenido teológico. La estructura del culto protestante tuvo un alto contenido de elaboración litúrgica. La centralidad de la *Biblia* como verdad única hace que los elementos del culto giren en torno a ella. La participación del creyente en la liturgia protestante no es espontánea, hay un preludeo, un sentido de las lecturas, y los himnos congregacionales son afines con el sermón y se canta la doxología: hay aquí toda una estructura litúrgica definida y muy rica. En la actualidad, aunque permanecen muchas iglesias de carácter histórico, no todas siguen la misma liturgia; ha habido un cambio en las estructuras ceremoniales y prácticas religiosas hacia dentro del protestantismo, y ahora se incluyen prácticas de tipo pentecostal, las cuales son más espontáneas, emotivas y existe una mayor participación del creyente. En este cambio la posmodernidad tiene una influencia muy importante.

La posmodernidad y su influencia en el cambio religioso

El protestantismo histórico ha experimentado una especie de mutación² o transformación en sus estructuras teológicas, creencias y prácticas religiosas. Esta mutación o cambio religioso es sensible al condicionamiento cultural posmoderno en la forma como se entiende en América Latina. Se cree que existe un desencantamiento de las estructuras protestantes de tradición moderna, las cuales son rígidas y poco espontáneas. En este sentido, las prácticas religiosas de tipo pentecostal representan un atractivo para los creyentes que viven un momento cultural en donde la emotividad y lo subjetivo forman parte de la experiencia social y la construcción de la identidad del individuo. En ese sentido, la posmodernidad juega un papel muy importante en la construcción de creencias y prácticas religiosas.

José María Mardones, sociólogo y teólogo español, señala que “hay una auténtica actitud de cruzada en el pensamiento posmoderno que debe ser atendida como una permanente llamada a la lucha contra los ídolos dentro de toda experiencia religiosa, y concretamente en el cristianismo” (Mardones, 1988, p. 99). Esta lucha contra los ídolos puede estar representada como el cambio de formas, experiencias e incluso imaginarios religiosos por nuevas formas de percibir lo sagrado en la sociedad posmoderna, en la cual el fenómeno pentecostal ha experimentado bastante crecimiento. Hoy día muchas iglesias protestantes en lugar de atender a tradiciones históricas o liturgias centenarias, o a la razón como eje fundamental en la construcción de doctrinas teológicas, prefieren una experiencia viva, inmediata, subjetiva y emotiva.

El clima posmoderno invita a que se integren nuevas formas de asimilar las prácticas religiosas, ya que los modos de ver y conocer la realidad en el terreno religioso no apelan tanto a la razón o a la historia, sino a la emoción y a la subjetividad. Dado esto, se observa a la posmodernidad como marco epistemológico cuyas características se presentan más afines al florecimiento y preferencia por este tipo de prácticas. Pero a todo esto, ¿qué es lo posmoderno? ¿Hay alguna

² Concepto propuesto por Jean Pierre Bastian para describir el cambio religioso presente en América Latina.

relación entre la posmodernidad y las prácticas religiosas pentecostales? ¿Cómo identificarlas?

La posmodernidad es el debilitamiento de todo relato o metarrelato fundacional de la sociedad moderna. El pensamiento posmoderno pone en entredicho todos los planteamientos modernos que explicaban la realidad. Es el fin de todo proyecto y normativa histórica totalizante. Las instituciones modernas encargadas de cumplir estos metarrelatos han quedado rebasadas por la realidad social. En este sentido, la posmodernidad es un modelo cultural que asiste al fin de la modernidad y hace manifiesta su insatisfacción. El dominio de la razón instrumental y los eventos histórico-sociales que tuvieron lugar en el siglo XX —como la Segunda Guerra Mundial, la Guerra Fría y otros como Auschwitz— pueden ser, señala Lyotard (2005), tomados como un nombre paradigmático para la no realización trágica de la modernidad. El predominio de la tecnociencia capitalista sobre otras dimensiones de emancipación que ofrecía la modernidad para la realización de la libertad y final realización de la historia humana es uno de los motivos del fin del proyecto moderno. Si la modernidad se caracterizó por la valoración e impulso de la razón, la posmodernidad reorienta los valores y define —como señala Mardones (1988)— una reorganización de los dadores de sentido de la cultura occidental, de la razón y su discurso totalizante a la del discurso fragmentario y la valorización de lo emocional.

Mardones señala también que la posmodernidad trata de cambiar el lente o la perspectiva en la forma de vivir. Dejando a un lado los relatos totalizantes, pretende cambiar el horizonte desde donde ve la realidad como el orden de los valores. Uno de ellos, que sirve como indicador de este trabajo, es el auge de lo emotivo: “Un proceso a la razón como el que empieza a plantear la posmodernidad, en los años sesenta, significa una ruptura con todos los formalismos de la razón. Significa una primacía de lo inconsciente, de lo corporal, del deseo y del sentimiento” (Cruz, 1996, p. 58). En un ensayo sobre los lujos, Lipovetsky destaca esta orientación de los individuos hacia lo emocional dentro del paradigma posmoderno: “La dinámica posmoderna del individualismo conduce a vivir para sí, a ser menos

tributario de la opinión ajena, a privilegiar las emociones íntimas” (2004, p. 58). Es de vital importancia entender que un aspecto de la posmodernidad exalta la emotividad y la privilegia sobre lo racional. Lo cual tiene raíces muy profundas en un individualismo exacerbado producto de la actividad humana en la cultura posmoderna. Teniendo en cuenta que dicha cultura posmoderna produce individuos y es producida por ellos en el ejercicio dialéctico de construcción social de la realidad, se puede señalar que:

En todas partes la cultura neoindividualista se acompaña de la emancipación de los sujetos con respecto a las antiguas obligaciones de pertinencia y a la erosión correlativa de la autoridad de las normas colectivas. Diversificación de los modelos de vida, debilitamiento de la potencia reguladora de las instituciones sociales y de los controles de grupo, lo que caracteriza al momento llamado posmoderno es un individualismo desrregulado, opcional (Lipovetsky, 2004, p. 60).

Esta sensibilidad posmoderna y el individualismo al que hace mención Lipovetsky están presentes también en las tradiciones religiosas. En este sentido, Mardones (1988) señala que la posmodernidad abre nuevas posibilidades a la resimbolización y proporciona nuevos impulsos a la religiosidad. Existen una serie de tendencias culturales que pueden ser visibles en el trasfondo del cambio religioso. El ambiente posmoderno individualiza aún más la experiencia religiosa, de tal forma que dicha experiencia reside en el individuo mismo, en su estado de ánimo, en sus vivencias y experiencias, y a través de ella interpreta el mundo y construye su fe. Ya no desde una institucionalidad establecida, los elementos que construyen su vida religiosa se fundamentan en la experiencia individual, cualquiera que ésta sea, y no en la razón, como lo fue en la religiosidad moderna. En ese sentido se concluye que la posmodernidad representa dos grandes características religiosas según In Sik Hong (2001): la subjetividad y el emocionalismo. Primero es subjetividad porque no hay un anclaje institucional fuerte, como en la ortodoxia clásica protestante.

Mucho menos hay una erudición teológica que permita vigilar las prácticas o creencias religiosas a discreción del creyente, según el crecimiento de la Iglesia. La experiencia religiosa individual del creyente es por excelencia el parámetro para las prácticas religiosas. Segundo, es también emocionalismo porque sobrevalora lo afectivo, lo espontáneo y el sentimiento inmediato. Se privilegia la experiencia emotiva sobre lo racional o lo instruido.

Aunque la posmodernidad ha sido cuestionada como un anacronismo en la realidad latinoamericana, tiene suficientes elementos para considerársele un eje teórico útil para acercarnos el fenómeno religioso en cuestión. En ese sentido, se hacen las reflexiones siguientes respecto a ese paradigma en el campo religioso.

¿Posmodernidad en América Latina?

La posmodernidad latinoamericana, además de tener los elementos anteriormente descritos, obedece al mosaico cultural diferenciado. En este mosaico, la dependencia económica respecto de los países desarrollados, las contradicciones de la idea de progreso y desarrollo, la inestabilidad política, social y económica, las diferentes culturas, realidades y cosmovisiones que convergen en América Latina, además del atraso y la desigualdad existente, son factores que hacen cuestionar enérgicamente los ideales modernos y eurocéntricos. No se puede hablar de una modernidad consolidada en nuestro continente, en el cual además la pluralidad de culturas conviven de manera simultánea y hasta anacrónicamente. ¿Cómo hablar de posmodernidad cuando incluso la misma modernidad no está realizada?

La complejidad de la realidad social de América Latina es, quizás, pensada como una complejidad híbrida de ideologías, prácticas y condiciones de la premodernidad, modernidad y posmodernidad. El cuestionamiento de los valores de la modernidad, sus supuestos de progreso lineal y su tendencia a identificarse con valores eurocéntricos se ha generalizado de forma creciente (Vince Tucker, citado en Vargas-Hernández, 2006).

El cuestionamiento por la falta de evidencias del proyecto moderno en América Latina es notable. La convergencia de diversas realidades y formas de vida cotidiana, además de las desigualdades y asimetrías sociales en América Latina, son innegables. Y es precisamente esta contradicción e hibridación la que nos permite utilizar el concepto de posmodernidad para analizar el fenómeno religioso en América Latina. “La posmodernidad, con las contradicciones intrínsecas que ya incluía la modernidad, son llevadas a la emergencia de la cultura histórica reciente” (Nicolás Casullo, citado en Villena, 2005). Puesto que la posmodernidad es una reescritura (Lyotard, 1986) de la sociedad y la cultura modernas, se puede utilizar como categoría analítica. Esto último es muy bien ejemplificado por García Canclini:

Hoy concebimos América Latina como una articulación más compleja de tradiciones y modernidades —diversas, desiguales—, un continente heterogéneo formado por países donde, en cada uno, coexisten múltiples lógicas de desarrollo. Para repensar esta heterogeneidad es útil la reflexión antievolucionista del posmodernismo, más radical que cualquier otra anterior. Su crítica a los relatos omnicomprensivos sobre la historia puede servir para detectar las pretensiones fundamentalistas del tradicionalismo, el etnicismo y el nacionalismo, para entender las derivaciones autoritarias del liberalismo y socialismo. En esta línea, concebimos la posmodernidad no como una etapa o tendencia que remplazaría el mundo moderno, sino como una manera de problematizar los vínculos equívocos que éste armó con las tradiciones que quiso excluir o superar para constituirse (2001, p. 23).

El talante posmoderno nos posibilita observar dentro del mosaico cultural, en este caso el fenómeno religioso como objeto cultural acaecido en América Latina y que muestra un constante movimiento histórico desde la inclusión de grupos protestantes en el siglo XIX, pasando por la aparición de la teología de la liberación en la década de 1960 hasta la creciente aparición de movimientos carismáticos como el pentecostalismo.

El clima posmoderno latinoamericano es pues un aliciente para el desarrollo de peculiares religiosidades o formas de interpretar la realidad. En este sentido, si la religión es una construcción dialéctica, ¿qué efectos tendría la posmodernidad como paradigma cultural vigente en la elaboración de credos, experiencias y cosmovisiones religiosas? En este tenor, Mardones sugiere lo siguiente:

Fácilmente se advierte que el clima posmoderno de la racionalidad es apto para que renazcan y florezcan el mito, el símbolo, la poesía y la religión. Se dan las condiciones para que la imaginación creadora, sueltas las ataduras de una racionalidad logificante, funcionalista y sistematizadora, abogue por el imaginario simbólico y mítico (1996, p. 183).

Todo sistema de creencias está condicionado por el momento histórico y cultural en el que se construyó. El lenguaje o el marco epistemológico son también importantísimos para la comprensión y desarrollo del lenguaje religioso. En este sentido, la posmodernidad permea toda experiencia religiosa reconstruyendo sus imaginarios y símbolos a partir de cierto momento histórico. El desarrollo y la elaboración teológica del protestantismo histórico se adscribían al pensamiento teológico cuyo principal interlocutor era la filosofía. En el contexto de la religiosidad posmoderna sucede algo distinto. El interlocutor principal de la producción teológica es el propio creyente a través de su vida cotidiana. Si en la modernidad la teología hizo esfuerzos para hablar en términos del hombre moderno haciendo sus reflexiones desde la razón, en la posmodernidad la principal materia prima es la vida cotidiana, la cual, por un lado, es construida a partir de las experiencias vividas en un contexto multicultural, pero también de asimetrías y discontinuidades inherentes a la realidad social, y por otro lado a las experiencias subjetivas que privilegian lo emotivo, lo subjetivo y lo mítico para sosegar las asimetrías vividas.

La vida cotidiana como productora de experiencias religiosas
Según Harvey Cox (1985), y siguiendo la acción comunicativa de Jür-

gen Habermas, los nuevos espacios de producción y elaboraciones teológicas son “los mundos de vida”. En este sentido, el interlocutor para la elaboración de una teología en la posmodernidad es la experiencia del propio creyente. Para explicar la importancia de los mundos de vida como generadores de experiencias, y en nuestro caso, percepciones teológicas que se resisten a las estructuras eclesíásticas o teologías establecidas, como en el caso del protestantismo, de manera análoga se sugiere el siguiente acercamiento:

Se podría incluso argüir que la más eficaz resistencia frente a los elementos destructores de la modernidad —el desgobierno administrativo y el hambre que afecta a los estratos más deprimidos— proviene “no ciertamente de aquellos sectores que profesan las ideas del socialismo”, sino de los “mundos de vida” de motivación religiosa [...]. Los “mundos vividos” de los que habla Habermas no se encuentran en la mente de los teóricos sociales, sino en las narraciones y costumbres de personas muy concretas a lo largo y ancho del mundo. Y estas estructuras simbólicas de los mundos vividos son algo que casi siempre se conserva y se desarrolla en la religión, no solo en la religión “elaborada” de la que hablan los libros de texto, sino también en esa común religión popular que tantas veces pasa inadvertida (Cox, 1985, p. 210).

Para Habermas, según entrevista realizada en Berlín, en 1981, la ventaja de su Teoría de la acción comunicativa consiste en que “los contenidos normativos de una vida social humana pueden ser introducidos de una manera libre de toda sospecha [...] sin necesidad de recurrir a una filosofía de la historia para introducirlos, por así decirlo, de contrabando”. Y añade que a través de la acción comunicativa es posible “hablar también de las características de los mundos de vida en los que se mueven tales agentes” (Habermas, citado en Cox, p. 209).

De manera análoga se entenderán los “mundos de vida” que señala Habermas como la vida cotidiana de la que se ha hablado. En

ese sentido, es en la vida cotidiana en donde los creyentes simbolizan, producen y crean sus propias concepciones religiosas. La experiencia religiosa se elabora desde esas narrativas y costumbres de la gente de las sociedades latinoamericanas. Ya no desde una elaboración teológica prescrita por teólogos o instituciones religiosas, como sucedía en la institución religiosa de la modernidad, sino desde la propia experiencia del creyente, el cual ya no tiene un centro o un anclaje necesariamente institucional, por lo menos no como el que se conocía en la modernidad. En este sentido, la crítica posmoderna que se radicaliza en contra de todos los relatos fundantes incluye también al cristianismo. Tomando en cuenta que las características de una religiosidad posmoderna recaen en lo subjetivo y emotivo, podemos considerar que la producción de creencias religiosas y sus prácticas respectivas radican en la lectura interpretativa que hacen los individuos respecto a su realidad social, la cual, como se señaló, es discontinua, adversa y plural. Considerando las asimetrías y discontinuidades de la realidad latinoamericana, la religiosidad consecuente de dichas circunstancias se remitirá a superar sus discontinuidades. Es plausible que en el contexto posmoderno se desarrollen ciertas características que lleven al individuo a desarrollar una actitud contemplativa y emocional frente a los problemas sociales. Si en otras circunstancias el cristianismo sirvió como fermento social para la liberación o independencia de los países latinoamericanos a través de la participación política en el contexto moderno del siglo XIX y XX, ahora el protestantismo ha tomado una actitud pasiva y contemplativa frente a las condiciones sociales, dándoles una explicación trascendente y lejana a posibilidades de cambio.

Por otra parte, en el terreno religioso crece la resistencia contra aquella religiosidad que pretenda encerrar la experiencia religiosa en prácticas, liturgias o eventos muy solemnes. Dichas prácticas son ya insuficientes, rebasadas y no ofrecen descanso o sosiego frente a la vida cotidiana. Es por eso que florecen aquellas prácticas que permiten al individuo sumergirse en una realidad distinta que le haga sentirse mejor, que le ayude a costear y a esperar algo mejor en la experiencia religiosa. Por lo menos en ella se tiene la seguridad de que

Dios le escucha, de que Dios se hace sentir a través de la música, de la oración, del llanto. En la experiencia religiosa pentecostal la visita de Dios es tangible.

Se trata de la experiencia de Dios, no de ideas religiosas abstractas, sino de un Dios que no permanece distante, por el contrario, desciende a través del poder del Espíritu Santo para tocar los corazones humanos en medio de la confusión de la vida (Cox, 1995, p. 4).

Por lo cual ya no tiene sentido participar en la movilización política: en su lugar Dios da esperanza y paz “en medio de la confusión de la vida”. La experiencia religiosa inhibe esta capacidad de respuesta frente a los problemas sociales.

Características de la religiosidad posmoderna

Es pertinente plantear las características que se consideran como religiosidad posmoderna. Los teólogos Antonio Cruz (1996) y José María Mardones (1988) nos ofrecen diferentes categorías para poder definir lo que ellos observan como religiosidad posmoderna.

- **Emotividad.** Auge del sentimiento frente al declive de la razón. La fe es cuestión de emoción y existe cierto rechazo ante la fe racionalista o de corte académico teológico. No hay valor para la doctrina intelectual. Se busca todo lo que potencie el sentimiento. A diferencia de los recursos y conceptualizaciones teóricas de la religiosidad moderna, este tipo de fe busca los gestos, los símbolos, y la expresividad emotiva del cuerpo. Prescinde hasta cierto punto de la reflexión teológica y racional. Los nuevos recursos de la fe funcionan como rincones particulares que mantienen a los individuos seguros y partícipes del bienestar comunitario o personal.
- **Comodidad.** Ya no hay un compromiso de hacerse creíble históricamente. Por ejemplo, la militancia política de las comunidades de base. Ahora la experiencia cristiana es exclusivamente religiosa. Hay

poca o nula aproximación a los problemas sociales y mucho énfasis en la espiritualidad personal. La fe está centrada en el individuo, en el sentido de que solamente se concentra en su espiritualidad y salvación. Se trata del propio bienestar. Se fomenta una relación vertical con Dios en el sentido de la reflexión y de la realización de prácticas íntimas para confesar culpabilidades y pedir milagros. Se acepta la realidad —social— tal cual es, sin transformarla. Hay una realización personal espiritual y un desarrollo de ministerios hacia dentro de la Iglesia para su fortalecimiento.

- Festiva. A diferencia de la religiosidad moderna, la cual era en suma austera y dedicada el trabajo y a la producción —lo cual configuró una ética que Max Weber (1998) nos ha descrito ya muy bien—, la religiosidad posmoderna ha contribuido a explotar la alegría, la felicidad y la expresión emotiva. En este sentido, las actividades religiosas que se dirijan a expresar esta festividad se pueden considerar posmodernas.
- Narrativa. En la religiosidad moderna se absolutizaron ideas, conceptos y dogmas acerca de lo que era Dios y la vida cristiana. Con el paso del tiempo el dogma fue tornándose débil frente a la realidad y experiencias vivenciales y emotivas. La reacción posmoderna hacia este tipo de teología totalizante y dogmática se dejó sentir en la emoción y el saber sobre que Dios no está más cerca de los libros que de mi propia experiencia. En este sentido, no se acude a la exégesis bíblica para encontrar sentido a la Biblia, sino a la propia experiencia. Esto se nota en la producción de alabanzas emotivas y que incentivan al cántico nuevo, una especie de expresiones que hablan sobre la grandeza de Dios. Por su parte, los predicadores optan por ser motivadores o portadores de una nueva revelación.
- Desconfianza a la institucionalidad. Ha dejado de creerse en la institucionalidad por el intercambio de bienes religiosos —moneda de cambio común (Mardones, 1988)— a partir de la influencia de Internet y de otros grupos cristianos secularizados. Hay poca fe hacia las

articulaciones teológicas por considerarlas obsoletas o represoras del sentimiento y libertad de creencia y experiencia. Predomina la experiencia espiritual de los participantes frente a las formulaciones dogmáticas u objetivas. Hay pragmatismo instrumental y poca consideración de la doctrina que genera grupos al margen de la institución eclesial.

Éstas son algunas generalidades y perspectivas que pueden definir la religiosidad posmoderna desde los planteamientos de estos dos teólogos. Habría que considerar un último elemento que potencia de manera significativa cada una de las dimensiones anteriores: la música, que siempre ha sido parte importante de toda clase de religión. Sea cual sea su grado de complejidad, la música es parte importante de las ceremonias religiosas. Sin embargo, con el acento subjetivo y emocional de la religiosidad posmoderna, la música viene a jugar un papel central en la configuración del culto carismático.

La inclusión de prácticas religiosas pentecostales en las iglesias protestantes históricas

La transformación de la liturgia en las iglesias protestantes radica en este giro hacia la subjetividad en la construcción de sus creencias. Dichas prácticas se hacen evidentes en dos universos diferentes. El primero radica en la estructura del culto. El culto pentecostal es de tipo más alegre y espontáneo, y aunque tiene un seguimiento, éste puede ser interrumpido por un fiel en caso de querer testificar o proferir alguna palabra revelada por Dios durante la música o la oración. En este sentido, la estructura del culto puede cambiar, no está necesariamente asociada al sermón. Incluso, puede haber ocasiones en que la música es tan intensa y la experiencia tan emotiva que el sermón puede obviarse. No existe un plan litúrgico como en el caso de las iglesias históricas. En todo caso, el orden del culto lo va dictando el espíritu.

Volviendo al asunto de la música, en las prácticas de tipo pentecostal su relación con el orden del culto es vital. El elemento musical es imprescindible en las iglesias pentecostales porque hay una creen-

cia muy generalizada que atribuye a la música un tipo de encanto mágico. Se da por sentado que la música influye y propicia la venida del Espíritu. La expresividad que permite el tiempo de alabanza y adoración es de vital importancia en sus reuniones. La música en los servicios pentecostales casi siempre ocupa más tiempo que el mismo sermón. En las reuniones de este culto, la música como elemento casi central permite al creyente sumergirse en un éxtasis emocional que le permite franquear la desdicha temporalmente. La música aquí sirve como aliciente para potenciar una actividad emocional muy significativa para el individuo. En el contenido de las letras de este tipo de música, en la mayoría de los casos, no hay un compromiso social o de cambio en medio de las frustraciones de la vida, por el contrario, fortalece una espiritualidad individualista que permite al individuo refugiarse de la adversidad en el seno de la comunión privada, privilegiando lo sentimental sobre el accionar del cambio social que distinguió al protestantismo histórico.

La música también abre el paso para que las categorías de la religiosidad posmoderna definidas con anterioridad se vean reflejadas en la religiosidad pentecostal, que de alguna forma las une. Entre ellas se puede señalar la emotividad, la comodidad, la festividad y la narrativa. Estos elementos no solo se adscriben a la melodía o ritmo de las canciones, sino a los contenidos de las mismas. Y esto es muy notable en la diferenciación entre los himnos congregacionales tradicionales de las iglesias protestantes históricas y los cantos modernos, de los cuales los pentecostales gustan más; esto porque los himnos tienen más elaboración teológica y apego a la institucionalidad. En tanto la música moderna utilizada en los servicios pentecostales apunta más hacia la vivencia y emotividad personal. En este sentido, las canciones modernas no reflejan tanto una elaboración doctrinal, como en el caso de los himnos tradicionales, sino una experiencia más subjetiva, más apegada a la experiencia del sujeto en su relación con las tristezas, desazones, las angustias o la falta de fe y compromiso. O bien expresan una alegría, gozo y júbilo que invitan a bailar o a gritar. Bastaría comparar dos pequeños ejemplos del contenido de los himnos y los cantos modernos. En uno existen elementos

teológicos muy propios del protestantismo y el uso del lenguaje es muy elaborado. En el otro, se utiliza un lenguaje más sencillo y más vivencial. Nótese el contenido y las palabras de los dos para apreciar mejor la diferencia.

Himno "Firmes y adelante"

Estribillo de coro moderno

Al sagrado nombre
de nuestro adalid,
tiembla el enemigo
y huye de la lid.
Nuestra es la victoria,
dad a Dios loor.
Y óigalo el averno
lleno de pavor.

Qué sería de mí si no me hubieras alcanzado,
qué sería de mí si no me hubieras perdonado,
tendría un vacío en mi corazón,
cambiaría mi rumbo mi dirección
si no fuera por tu gracia y por tu amor,
sería como un pájaro herido
que se muere en el suelo.

Conclusiones

El tipo de culto y prácticas religiosas entre el protestantismo histórico y el pentecostalismo son muy diferentes. El primero es más austero y solemne, con un respeto por el templo y el cuidado de la elaboración litúrgica, además de centrar la reflexión en el sermón; en las letras de los himnos congregacionales por lo menos hay tres estrofas. En contraste, el culto de tipo pentecostal se presta a la participación más activa del creyente. Son más espontáneos. Además el tema de las letras es más corto y muy repetitivo, y como ya vimos, el uso del lenguaje en cada uno es muy diferente.

La influencia de la cultura es condicionante para la elaboración de creencias y prácticas religiosas. Mientras que el protestantismo histórico fue en América Latina un agente de cambio social en el siglo XIX, se ocupó exclusivamente en el terreno religioso de las cuestiones doctrinales para atender las necesidades de las mentes modernas, además de regular la doctrina para que fuera entendible para los fieles. En el contexto posmoderno, la emotividad y lo subjetivo juegan un papel muy importante, puesto que toda la reflexión y creación teológica no se remite al discurso religioso, sino a las vivencias y a las narrativas que se puedan construir en torno a las situaciones de la vida, sean de felicidad o de tristeza. El creyen-

te a través de la música, la espontaneidad y la participación en el culto puede expresar su sentir y su vivencia. Puede extrapolar toda su experiencia y desbordarse en el éxtasis provocado por la música dentro del servicio. El constructo de ideas, prácticas y creencias religiosas ya no es vertical, desde los seminarios o teólogos hacia los fieles, sino desde los fieles hacia los mismos fieles para compartir las experiencias cotidianas que reconfiguran sus vidas, sus mundos, sus iglesias, y que en dado caso las experiencias religiosas dan sentido en medio del sufrimiento de la vida.

El cambio de prácticas religiosas en el protestantismo histórico es innegable. Si bien este cambio se ha venido dando desde inicios del siglo XX, cuando el término posmodernidad ni siquiera se había asomado, su explosión se dio en los últimos años del mismo siglo. Hay que recordar lo que Weber (1998) señaló en cuanto a la producción de creencias religiosas: obedecen a las propias necesidades de cada religión. Sin embargo, estas prácticas han ido en crecimiento a partir de las décadas de 1960 y 1970. En la actualidad el crecimiento de pentecostalismo como fenómeno religioso ha crecido bastante. Aunque las causas del cambio obedezcan a necesidades propiamente religiosas, no cabe la menor duda que corresponden al clima intelectual y cultural en que la religión es pensada y construida. La religión no es una institución que esté fuera de la reflexión y construcción del mundo de la vida, está inmersa en la historia y tiene que hablar desde ella, por lo que sus ideas, prácticas y constructos religiosos corresponden a las situaciones sociales que le avecinan. En este sentido, el protestantismo ha sido sensible a los cambios de época: lo fue en la modernidad y lo es en la posmodernidad.

En la actualidad la reorganización de la experiencia cristiana en su dimensión protestante ha sido muy significativa. La realidad social adversa, la subjetividad y el emocionalismo característico de la condición posmoderna han encontrado eco en el crecimiento del pentecostalismo. Habría que preguntarse si de cierto modo esa actitud pasiva legítima el desinterés y la pasividad a la participación ciudadana para mejorar las condiciones sociales. Pero en todo caso hay que preguntarse si es un peso con el cual no debe cumplir.

El pentecostalismo ha sido muy cuestionado por tomar una actitud de separación del mundo. No obstante, en el sentido de no absolutizar la experiencia de Dios, ha permitido la inclusión de elementos y prácticas que rompen con esa homologación de la experiencia religiosa que caracterizaba al protestantismo nacido de la Reforma. En ese sentido, el elemento carismático del pentecostalismo es un referente de la condición de la cultura posmoderna al no absolutizar, al romper con los relatos fundantes. En el contexto de la pluralidad de América Latina, en todo caso, esa desabsolutización de la experiencia religiosa ¿no será un aliciente importante para la tolerancia y el diálogo interreligioso? Si cada creyente hace residir la verdad o la religiosidad en su experiencia, ¿no será posible un enriquecimiento para la religión? El pentecostalismo niega —no deliberadamente, no lo sé— la totalización de la experiencia cristiana al dar al sujeto la importancia en la construcción de su religiosidad, la cual interpreta desde su vivencia. Esto tiene consecuencias sociales muy interesantes para el estudio de la sociología de la religión. Cabe preguntarse hacia dónde se dirige el sujeto que participa de la experiencia pentecostal. ¿Cuáles serán las pautas siguientes de la religiosidad posmoderna? ¿Cuáles serán las consecuencias sociales de una religiosidad de tal envergadura? Solo un acercamiento a los actores y constructores de esa religiosidad nos puede dar las respuestas.

Bibliografía

Berger, Peter (1999). *El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*. Barcelona: Kairós.

Cox, Harvey (1985). *La religión en la ciudad secular. Hacia una teología posmoderna*. Santander, España: Sal Terrae.

————— (1995). *Fire from Heaven. The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-First Century*. Estados Unidos: Da Capo Press.

Cruz, A. (1996). *Postmodernidad. El evangelio ante el desafío del bienestar*. Terrassa, España: Clie.

García Canclini, Néstor (2001). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.

In Sik Hong *et al.* (2001). *Ética y religión en tiempos posmodernos*. Buenos Aires: Kairós.

Lipovetsky, G. (2004). *El lujo eterno: de la era de lo sagrado al tiempo de las marcas*. Barcelona: Anagrama.

Liotard, J.F. (1986). Reescribir la modernidad. *Revista de Occidente*, 66.

————— (2005). *La posmodernidad. Explicada a los niños*. España: Gedisa.

Mardones, J.M. (1988). *Postmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento* (2a ed.). Santander, España: Sal Terrae.

————— (1996). *¿A dónde va la religión? Cristianismo y religión en nuestro tiempo*. Santander, España: Sal Terrae.

Torre, René de la y Gutiérrez Zúñiga, Cristina (coords.) (2007). *Atlas de la diversidad religiosa en México*. México: El Colef, CIESAS, Conacyt, Universidad de Quintana Roo, El Colegio de Michoacán, El Colegio de Jalisco, Segob.

Sotelo, Ignacio (1994). *La persistencia de la religión en el mundo moderno*. En Díaz Salazar, Rafael, Giner, Salvador y Velasco, Fernando. *Formas modernas de religión*. Madrid: Alianza Universidad.

Touraine, A. (2000). *Crítica de la modernidad* (2a ed.). México, D.F.: FCE.

Tillich, Paul (1976). *Pensamiento cristiano y cultura en occidente*, t. I. *De los orígenes a la Reforma*. Argentina: La Aurora.

————— (1977). *Pensamiento cristiano y cultura en occidente*, t. II. *De la Ilustración hasta nuestros días*. Argentina: La Aurora.

Villena, Francisco (2005). La posmodernidad como problemática en la teoría cultural latinoamericana. *Espéculo. Revista de estudios literarios*. Recuperado de www.ucm.es/info/especulo/numero30/posmolat.html

Vargas-Hernández, José G. (2006). Modernidad y posmodernidad en América Latina. *Estudios Centroamericanos*, 61, 696, 999-1022. Recuperado de <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2221170>

Weber, Max. (1998). La ética protestante y el espíritu del capitalismo. En *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. I. España: Taurus.