

SOCIOLOGÍA DEL PENTECOSTALISMO EN URUGUAY*

Sociology of Pentecostalism in Uruguay

Victoria Sotelo**

<https://orcid.org/0000-0001-9756-4862>

Universidad de la República, Facultad de Ciencias Sociales, Uruguay

mavictoria.sotelo@cienciassociales.edu.uy

Recibido: 30/10/2021

Aceptado: 30/11/2021

Resumen

En este artículo se realizará una reseña de los abordajes sociológicos y teológicos sobre el pentecostalismo y neopentecostalismo en Uruguay. En primer lugar, una aproximación histórica al protestantismo en Uruguay y el surgimiento del pentecostalismo. Luego reflexionaremos sobre el “protestantismo popular” (Porzekanski, 2014), también conocido como neopentecostalismo. En un siguiente apartado se realizará una breve mención a los abordajes teológicos al pentecostalismo de sacerdotes y pastores uruguayos de renombre (como el sacerdote católico Julio César Elizaga y el pastor Emilio Castro), por la relevancia que han tenido a nivel latinoamericano. Se detallarán así los aspectos novedosos, originales y, por qué no, las falencias que han tenido algunos

* El presente artículo consiste en una actualización del artículo “El pentecostalismo en Uruguay y sus abordajes desde las ciencias sociales” presente en el libro *Sociología del pentecostalismo en América Latina*, dirigido por el Dr. Mansilla y la Dra. Mosqueira (2020).

**Licenciada, Magíster y Doctoranda en Sociología por la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de la República (UdelaR), Uruguay. Docente del Centro Regional de Profesores Suroeste, Colonia del Sacramento, Uruguay.

abordajes cuantitativos y cualitativos. Finalmente, discutiremos algunos elementos del discurso de las dos principales iglesias neopentecostales en Uruguay, a saber: la Iglesia Universal del Reino de Dios y la Iglesia Misión Vida para las Naciones. Partiendo de la tesis de que los pentecostalismos son religiones surgidas de la cultura de la pobreza, intentaremos desentrañar a partir de las creencias y las prácticas religiosas, los elementos que determinan que esta opción religiosa sea atractiva para las clases bajas.

Palabras Clave: Pentecostalismo, sociología, pobreza, dinero, prosperidad

ABSTRACT

This article will provide a review of the sociological and theological approaches to Pentecostalism and neo-Pentecostalism in Uruguay. First, a historical approach to Protestantism in Uruguay and the rise of Pentecostalism. Then we will reflect on “popular Protestantism” (Porzekanski, 2014), also known as neo-Pentecostalism. In a following section, a brief mention will be made of the theological approaches to Pentecostalism of renowned Uruguayan priests and pastors (such as the Catholic priest Julio César Elizaga and the pastor Emilio Castro), due to the relevance they have had at the Latin American level. The novel, original aspects and, why not, the shortcomings that some quantitative and qualitative approaches have had will be detailed in this way. Finally, we will discuss some elements of the discourse of the two main neo-Pentecostal churches in Uruguay, namely: the Universal Church of the Kingdom of God and the Mission Life for the Nations Church. Starting from the thesis that Pentecostalism are religions that emerged from the culture of poverty, we will try to unravel, based on religious beliefs and practices, the elements that determine that this religious option is attractive to the lower classes.

KEYWORDS: *Pentecostalism, sociology, poverty, money, prosperity*

INTRODUCCIÓN

En este artículo se realizará una reseña de los abordajes sociológicos y teológicos sobre el pentecostalismo y neopentecostalismo en Uruguay. En primer lugar, una aproximación histórica al protestantismo en Uruguay y el surgimiento del pentecostalismo. Luego reflexionaremos sobre el “protestantismo popular” (Porzekanski, 2014), también conocido como neopentecostalismo.

En un siguiente apartado se realizará una breve mención a los abordajes teológicos al pentecostalismo de sacerdotes y pastores uruguayos de renombre (como el sacerdote católico Julio César Elizaga y el pastor Emilio Castro), por la relevancia que han tenido a nivel latinoamericano. Se detallarán así los aspectos novedosos, originales y, por qué no, las falencias que han tenido algunos abordajes cuantitativos y cualitativos.

Finalmente, discutiremos algunos elementos del discurso de las dos principales iglesias neopentecostales en Uruguay, a saber: la Iglesia Universal del Reino de Dios (IURD) y la Iglesia Misión Vida para las Naciones. Partiendo de la tesis de que los pentecostalismos son religiones surgidas de la cultura de la pobreza, intentaremos desentrañar a partir de las creencias y las prácticas religiosas, los elementos que determinan que esta opción religiosa sea atractiva para las clases más castigadas.

UNA APROXIMACIÓN HISTÓRICA SOBRE EL PROTESTANTISMO EN URUGUAY

A principios del siglo XIX arriban a Uruguay inmigrantes de distintos países que dan inicios a las primeras iglesias protestantes. Los metodistas americanos inician su labor misionera y se establecen en Montevideo en el año 1839. Los luteranos alemanes comienzan su llegada en 1840 con la Iglesia Evangélica del Río de la Plata, y años más tarde, lo hacen inmigrantes de otros países (Suiza, Austria, Hungría, Rusia, Brasil y Rumanía) expandiendo de esta manera el protestantismo en nuestro territorio.

Sin duda hay que remarcar la llegada desde Italia de la Iglesia Valdense en 1856 como un hito importante en la historia del protestantismo en Uruguay. Con el paso de los años otros inmigrantes europeos

reformados llegan a nuestro territorio y se concentran alrededor de la iglesia valdense, incrementando su presencia.

Los primeros misioneros anglicanos llegan en 1866 y dan nacimiento en Uruguay a la Iglesia Anglicana. Unos años más tarde del mismo siglo arriban desde Inglaterra El Ejército de la Salvación (1890) y desde Estados Unidos la Iglesia Adventista del Séptimo Día en el año 1895 (Holland, 2010).

El surgimiento del pentecostalismo en Uruguay

Durante el siglo XX había en nuestro país una relativa libertad religiosa lo que llevó a que muchas religiones protestantes provenientes de Estados Unidos se establecieran. De este modo, surge el pentecostalismo uruguayo en 1930 con la llegada de misioneros estadounidenses de la Iglesia Pentecostal Unida y en 1938 las Asambleas de Dios Suecas, las Asambleas de Dios de los EE.UU en 1946 y la Iglesia de Dios de la Profecía en 1957.

A pesar de que la población protestante uruguayo ha sido la de menor proporción si se la compara con los demás países del Cono Sur debido a la honda tradición secular, se puede afirmar que en 1980 existían en Uruguay aproximadamente 70 denominaciones pentecostales y la cantidad de fieles pentecostales excedía a la de las denominaciones no pentecostales.

El inicio del pentecostalismo mundial se ubica con un hecho trascendente denominado “el avivamiento” ocurrido en el año 1906 en la calle Azusa, los Ángeles, Estados Unidos, dirigido por el predicador afroamericano William J. Seymour, quien fuera alumno de Charles Parham. Este último fue quien proporcionó el marco doctrinal al movimiento pentecostal, constituido por el bautismo del Espíritu Santo que tiene como evidencia inicial el “hablar en lenguas” (glosolalia), así como los milagros de sanidad, dos elementos que caracterizan al movimiento pentecostal (Asambleas de Dios, 2016).

Seguidores de este movimiento fundan en el año 1914 en Hot Springs, Arkansas, las Asambleas de Dios, que congregaba una variedad de iglesias independientes, dando origen al primer Consejo General. Esta visión religiosa se extiende a lo largo y ancho del mundo por el trabajo de sus misioneros.

La experiencia de una profunda vivencia espiritual proyectó la experiencia pentecostal en todo el mundo, transformándose en la tercera fuerza de la cristiandad, creciendo más rápidamente que cualquier forma de cristianismo, según señala el sacerdote católico uruguayo, Julio César Elizaga (1988). Por enfatizar la experiencia del Pentecostés, relatada en los Hechos de los Apóstoles capítulo II, contenido en el Nuevo Testamento sobre la venida del Espíritu Santo, este movimiento fue llamado “pentecostalismo”.

De esta manera llega a Uruguay en el año 1946 el misionero Raymond De Vito procedente de los Estados Unidos y funda las Asambleas de Dios en nuestro país. La primera iglesia se situó en la calle Jaime Cibils N° 2826, y continúa funcionando hasta nuestros días (Las Asambleas de Dios, 2016).

El universo evangélico en Uruguay

El sociólogo Pablo Guerra relevó en el año 1993 todas las organizaciones religiosas presentes en Montevideo. Si bien el investigador manifiesta haber tenido dificultades para acceder a todas las experiencias religiosas por su gran vastedad y muchas veces por la resistencia de algunas autoridades religiosas a ser entrevistadas, dicha investigación sirvió de base para el diseño posterior de varias encuestas y da cuenta del panorama evangélico en nuestro país.

Guerra agrupa como “Iglesias Evangélicas Históricas” a la Iglesia Evangélica Valdense en el Río de la Plata, la Iglesia Evangélica Metodista en el Uruguay, la Iglesia Evangélica del Río de la Plata, la Confraternidad de Iglesias Evangélicas Menonitas, la Primera Iglesia Evangélica Armenia, la Iglesia Evangélica Luterana Unida y la Iglesia Reformada Húngara.

Caracterizadas como “otras iglesias evangélicas” encontramos a la Alianza Cristiana y Misionera, Iglesia de Cristo, Iglesia Evangélica Bautista, Iglesia Ministerios de Gracia en el Uruguay, Iglesia del Movimiento Misionero Mundial en Uruguay, Christ Church, Nazarenos, Misión Evangélica e Iglesia Evangélica Armenia.

Dentro de las “Iglesias pentecostales”, Guerra agrupa a las Asambleas de Dios, Iglesia de Dios, Iglesia de Dios Pentecostal, Ondas de Amor y Paz, Dios es amor, Iglesia de Dios de la Profecía, Iglesia Pentecostal Unida Internacional, Asamblea Apostólica de la Fe en Cristo Je-

sús, Iglesia Pentecostal de los Milagros Primitivos y alrededor de 40 denominaciones menores.

Finalmente, caracteriza como “otras iglesias cristianas” a las siguientes iglesias: Ciencia Cristiana, Testigos de Jehová, Adventistas del Séptimo Día, Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (mormones), Iglesia Nueva apostólica (origen Inglaterra).

En la actualidad, no contamos con cifras oficiales que cuantifiquen el fenómeno religioso en Uruguay. La última vez que el Instituto Nacional de Estadística (INE) incluyó la variable religión fue en el año 2008 a través de la Encuesta Continua de Hogares. Por tanto, utilizaremos datos del Latinobarómetro para cuantificar el porcentaje de evangélicos en el Uruguay.

En el Cuadro Nº 1 se ilustra el porcentaje de personas que se identifican como evangélicos o cristianos (no católicos) que aproximadamente constituyen el 6% de la población, según datos del Latinobarómetro procesados en el marco de mi tesis doctoral en curso (titulada “La presencia de los evangélicos en el escenario político uruguayo”, tutor Dr. Felipe Arocena, UdelaR).

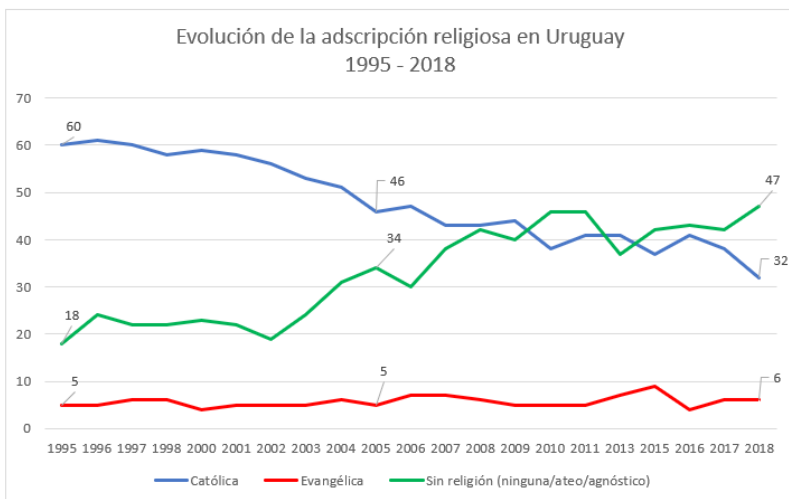
Cuadro 1 - Adscripción religiosa, Uruguay, 2017

Religión - Uruguay 2017	%
Católica	38
Evangélica o cristiana (no católica)	6
Cultos afroamericanos, Umbanda, etc.	2
Creyente, no pertenece a Iglesia	10
Agnóstico	3
Ateo	8
Otra	1
Ninguna	31
No sabe/ no responde	1
Total	100

Fuente: Elaboración propia en base a Latinobarómetro 2017

En el siguiente cuadro se expondrá la evolución de la adscripción religiosa en Uruguay durante el período 1995-2018. La evolución de los evangélicos experimenta un crecimiento de tan sólo 1 punto porcentual en el período. En 1995 constituyen el 5% de la población, mientras que en 2018 alcanzan a ser el 6%. Decrece al mismo tiempo el porcentaje de católicos, que pasa de constituir un 60% de la población en 1995 a ser un 32% en 2018. Los “sin religión” (ateos, agnósticos y quienes no profesan religión) experimentan un crecimiento del 18% al 47% durante el mismo período en nuestro país.

Cuadro 2 – Evolución de la adscripción religiosa, Uruguay, 1995 - 2018



Fuente: Elaboración propia en base al [Latinobarómetro 2018](#).

Protestantismo popular

Como hemos explicitado al comienzo de este artículo, a partir de las inmigraciones protestantes que llegaron a nuestro país desde fines del siglo XIX, el protestantismo, dividido en varias iglesias separadas, especialmente dentro del movimiento pentecostal, comienza lentamente a crecer y a disputarle al catolicismo la hegemonía que hasta entonces tuviera. La diversidad de orientaciones dentro del protestantis-

mo respondería a que “desconfía a priori de una unidad institucional monolítica que se atribuya en exclusividad los derechos de interpretación de los textos” (Castro, 1969, p. 28).

Como señala la antropóloga uruguaya Tereza Porzekanski (2014), dentro de las corrientes protestantes y a lo largo del siglo, aparecieron diversas orientaciones, más allá de las tradicionales (presbiteriana, episcopal y metodista), siendo la más reciente el protestantismo de misión, en especial el de corte Pentecostal. En el caso de los movimientos pentecostales de visibilidad actual, provenientes principalmente desde Brasil, esta clase de autonomía es todavía más pronunciada, habiendo encontrado campo fértil en los barrios de bajos recursos con necesidades materiales (Porzekanski, 2014). En palabras de la autora:

(...) con desarrollos propiamente latinoamericanos y practicando formas de revivalismo carismático dentro mismo de las iglesias protestantes, los nuevos pentecostales han creado sus propios seguidores y audiencias. Un cariz que parte de lo emocional aunque se vincula en definitiva con la aspiración a resolver los problemas materiales de los creyentes, parece caracterizar a grupos tales como Misión Vida para las Naciones, la Iglesia Universal del Reino de Dios (“Pare de Sufrir”), Dios es amor, Iglesias neo Bautistas, Adventistas son algunos ejemplos (Porzekanski, 2014, p. 29).

Veremos a continuación una caracterización más detallada de este fenómeno que se ha dado en llamar el “neopentecostalismo” y qué abordajes sociológicos ha tenido en nuestro país.

El Neopentecostalismo

El neopentecostalismo (Oro, 1992) se encuentra constituido por grupos religiosos que toman como base de su doctrina los textos bíblicos del Antiguo y del Nuevo Testamento. Esto marca cierta analogía tanto con los católicos y los protestantes históricos como con el pentecostalismo “tradicional”. Sin embargo, la diferencia radica en tres aspectos fundamentales: el empleo casi excesivo de los medios de comunicación para difundir su culto, el fuerte carisma de sus pastores para captar fieles y la utilización de todo tipo de recursos para obtener beneficios económicos. Estos elementos han sido criticados por los otros movimientos cristianos. Las iglesias neopentecostales han ingresado a Uru-

guay en la década de 1970, fundamentalmente desde Brasil y la Argentina, pero comienzan a tener relieve y visibilidad pública en las décadas de 1980 y 1990 (Da Costa, 2003).

Dichas iglesias se caracterizan por estar compuestas por líderes carismáticos que presiden ceremonias de gran contenido expresivo y emocional, por medio de la música, los rituales de exorcismos y de sanación, y discursos conmovedores que involucran una participación activa del público presente. A su vez, se destacan por un uso intensivo de los medios masivos de comunicación y por encontrarse estructurados empresarialmente con una amplia circulación de dinero.

Los fieles que asisten a dichos cultos provienen en su mayoría de otras religiones, y pertenecen a las capas sociales menos favorecidas, siendo atraídos por un discurso religioso que les propone soluciones espirituales para sus problemas cotidianos. Según Bastian “el pentecostalismo como religión del pobre es una expresión de una conciencia fragmentada que busca encontrar sentido a la marginación en la que se halla” (Bastian, 1997, p. 143).

Dicho autor distingue cuatro rasgos característicos del pentecostalismo: una teología oral, un decir glosolálico, un hacer taumatúrgico y una práctica exorcística (Bastian, 1997, p.145). La teología oral supone la prevalencia de un discurso no sistematizado por sobre el estudio y la lectura crítica de los textos sagrados, lo cual supone un quiebre con la tradición religiosa cristiana. En cuanto al decir glosolálico, éste constituye el fenómeno de “hablar en lenguas”, que incluye dos tipos: la glosolalia (la emisión de sonidos ininteligibles que no forman parte de ninguna lengua) y la xenoglosia (hablar inteligiblemente una lengua que es desconocida por quien la emite) (Zalpa, 2003). El hacer taumatúrgico por otra parte, consiste en la sanación física mediante los milagros, lo que la inscribe “en la prolongada permanencia de las tradiciones precolombinas y afroamericanas, en las que se puso siempre el acento sobre el carácter mágico de la curación” (Bastian, 1997, p. 145). En último lugar, la práctica exorcística supone la expulsión de los demonios que se han incorporado en los creyentes, por medio de la “imposición de manos”.

En opinión de Ari Pedro Oro (2003), las controversias que el neopentecostalismo provoca en la prensa y en los medios académico y religioso, deriva de su capacidad de romper consensos más o menos es-

tablecidos. El tema de la economía y más específicamente, la importancia atribuida al dinero por la mayoría de las iglesias neopentecostales, es por cierto, el más controvertido. Mientras que otras religiones mantienen una relación esquivada con el dinero, las iglesias neopentecostales asumen un interés por él, le reservan sentidos positivos, constatándose una amplia circulación monetaria en sus templos. Si históricamente el dinero fue concebido por otras religiones como algo impuro, como cristalización del mal y de los vicios, en los neopentecostalismos es un símbolo de la fe que el fiel deposita en su Dios, prevaleciendo la creencia de que la gracia esperada guarda relación con la cuantía ofertada.

El énfasis puesto en la magia por parte del neopentecostalismo, es otro punto que suscita controversias. En este tipo de manifestaciones religiosas la magia es utilizada para resolver problemas de la sociedad moderna, sobre todo los que atormentan a las personas en el campo económico, afectivo, psicológico y terapéutico. Se concibe a lo religioso como fundamento de lo real, cuando se atribuye a Dios todo lo bueno que acontece en la vida cotidiana, y cuando frente a las contrariedades se interroga por la acción del demonio. Guiándose a partir de la dicotomía bien/mal-Dios/demonio, los creyentes no sienten responsabilidad de gran parte de sus acciones, por lo que adoptan una actitud pasiva, en el sentido de que buena parte de su vida se encuentra gobernada por fuerzas que los trascienden (Fleitas et al, 2005, p. 54).

ABORDAJES DEL PENTECOSTALISMO EN URUGUAY

Abordajes teológicos

No podemos dejar de mencionar el abordaje teológico sobre el pentecostalismo que ha realizado el sacerdote católico Julio César Elizaga, quien muriera en diciembre del año 2017 a los 88 años, habiendo realizado una gran contribución al estudio del fenómeno de las sectas y los nuevos movimientos religiosos en Uruguay. Uno de sus libros, "Las sectas y las nuevas religiones a la conquista del Uruguay" (1988), describe someramente, entre otros nuevos movimientos religiosos de aparición reciente en nuestro país, las características del movimiento pentecostal. Su preocupación religiosa por la aparición de variados fenómenos religiosos hizo que Elizaga escribiera este libro, que fue muy leído

en nuestro país y en toda América Latina, lo que deja de manifiesto la relevancia social de la temática.

Elizaga fue uno de los sacerdotes líderes del Movimiento de Renovación Carismática Católica en Uruguay, desempeñándose como párroco 52 años en la Parroquia “Cristo Salvador de Belén” en el barrio Malvín Norte de Montevideo. Asimismo fue uno de los mentores de la Red Iberoamericana de Estudio de las Sectas (RIES).

Elizaga señala en su libro que “el pentecostalismo es más que nada una experiencia religiosa con todo su entusiasmo y exuberancia. Promete resolver problemas personales, liberar de vicios y curar las enfermedades, brindando al mismo tiempo una cálida comunión, fraternidad y compañerismo” (1988, p. 27).

Acerca de las características del culto pentecostal, Elizaga señala que es “vivo, emotivo y espontáneo, acompañado de cantos, llantos, danzas, testimonios y predicaciones, en el que todos participan amplia, activa y alegremente. Y según algunos creyentes, se dan también curaciones físicas” (Elizaga, 1988, p. 28).

Según Elizaga, el movimiento pentecostal en Uruguay es un grupo heterogéneo de unas 40 iglesias aproximadamente, de las cuales las más pequeñas están agrupadas en CONELA (Confraternidad Evangélica Latinoamericana) de corte conservador y las otras en el CLAI (Consejo Latinoamericano de Iglesias) constituido en 1982 y que agrupa más de 100 denominaciones progresistas, entre ellas numerosos grupos pentecostales.

Para Elizaga, “el pentecostalismo habla el lenguaje sencillo del pueblo y da al pueblo un lenguaje” (1988, p. 27). Este movimiento con sus dones de lenguas, éxtasis, visiones y curaciones divinas, campañas de sanidad, liderazgo autónomo y caudillista, con cultos alegres, gritos y entusiasmo, son al decir de Elizaga, una expresión de religiosidad netamente popular, llegando a representar al 80% del protestantismo latinoamericano (Elizaga, 1988).

Por otra parte, vale mencionar el aporte del Pastor evangélico uruguayo Emilio Castro, de quien podemos tomar la siguiente caracterización del protestantismo latinoamericano:

(e)l protestantismo latinoamericano tiene tres orígenes distintos. Protestantismo de inmigración como, por ejemplo, en el Uruguay los valdenses, los evangélicos alemanes, los menonitas. Protestantismo fruto

de la obra misionera, como los metodistas, bautistas, etc. Y protestantismo autóctono, integrado fundamentalmente por los grupos pentecostales (...) grupos de extracción popular integrados por el proletariado marginalizado de las ciudades, con líderes naturales o carismáticos con una gran emotividad y participación litúrgica, y con enorme poder expansivo. Representan un cristianismo de acceso directo al mensaje bíblico pero con gran dependencia de la iluminación directa por el Espíritu (Castro, 1969).

En suma, ambos abordajes teológicos -el católico y el evangélico sobre el movimiento pentecostal- describen un fenómeno religioso que se expande en contextos de pobreza, con un fuerte carisma de los líderes espirituales, quienes están a cargo de cultos con un gran contenido emotivo para captar a fieles con sed de expresar su religiosidad y vivenciarla de manera muy intensa.

Abordajes sociológicos

Un referente ineludible es el sociólogo uruguayo Néstor Da Costa, quien cuantificó el fenómeno pentecostal en Montevideo por medio de una encuesta que plasma en su tesis doctoral titulada “Religión y Sociedad en el Uruguay del Siglo XXI. Un estudio de la religiosidad en Montevideo” (2003).

Una de las hipótesis que formula Da Costa (2003) en su tesis es que la fuerte visibilidad que tomaron las iglesias neopentecostales (ubicándose en zonas céntricas como ex cines o teatros, y ocupando espacios en los medios masivos de comunicación) impactó en el imaginario colectivo, generando una percepción de que habían tenido un crecimiento espectacular en número de fieles. Sin embargo, según dicho autor, dichas iglesias han llegado a una situación estable hoy por hoy en términos de crecimiento.

Cuantificación del fenómeno pentecostal

A continuación, se ilustrará cuantitativamente el fenómeno del pentecostalismo a partir de los datos publicados de dicha encuesta del

año 2001¹. En su estudio, Da Costa incluyó dentro de la categoría "pentecostalismo" al tradicional y al neopentecostalismo.

Con datos genéricos, Da Costa señala que algo más de la mitad de los montevideanos se definían a sí mismos como católicos (54%), un 11.3% de la población dentro de las iglesias cristianas no católicas, y un 9% como creyentes en Dios sin confesión. Un 2% de la población se identifica con la religión afrobrasileña, y finalmente aparece una variedad de propuestas religiosas que no superan el 1%.

Cuadro 3. Definición religiosa. Montevideo, 2001.

	%
Católico	54.0
Evangélico	11.3
Creyente en Dios pero en ninguna confesión	9.0
Cultos afrobrasileños	2.0
Mormón	1.0
Testigos de Jehová	0.8
Judío	0.3
Budista	0.3
Armenio ortodoxo	0.3
Metafísico	0.3
Creyente solar	0.3
Ninguna	0.3
Agnóstico	3.0
Ateo	12.8
Sin dato	4.8
Total	100

Fuente: Encuesta sobre la religiosidad en Montevideo, año 2001 (Da Costa, 2003, p. 88).

¹ El universo de estudio de la encuesta estuvo constituido por los habitantes de Montevideo mayores de 14 años. Se diseñó una muestra aleatoria sistemática y polietápica de 400 casos. La muestra diseñada permite una generalización de los datos a la población de la ciudad de Montevideo con un error probable de +/- 5% (Da Costa, 2003, pp. 40-41).

Si desglosamos el 11.3 % de adhesiones a Iglesias cristianas no católicas, comprobamos que el 1.5 % de la población montevideana se identifica como miembro de iglesias evangélicas pentecostales. Más adelante analizaremos la participación de la población en dichos cultos, superior al porcentaje de personas que se identifican como miembros de dicha religión.

Cuadro 4. Composición de la categoría "evangélicos". Montevideo, 2001

	%
Cristiano no católico (sin especificar)	5.0
Evangélica (sin especificar)	3.8
Evangélica Pentecostal	1.5
Evangélica Budista	0.3
Protestante	0.4
Adventista	0.3
Total	11.3

Fuente: Encuesta sobre la religiosidad en Montevideo, año 2001 (Da Costa, 2003, p. 88).

En base a dicho estudio, es posible afirmar que la población religiosa que concurre frecuentemente a las instituciones evangélicas-pentecostales (entre las que se encuentra la Iglesia Universal) constituye un poco menos del 2% de los encuestados, en tanto un 5% afirma haberlo hecho alguna vez. Un 92.5% de los encuestados afirma no asistir o no haber asistido a cultos pentecostales (Da Costa, 2003, p.141).

Cuadro 5. Participación en un culto pentecostal (Montevideo)

	%
Participa frecuentemente	1.8
Participó alguna vez	5.5
Nunca participó	92.5
No contesta	0.2
Total	100

Fuente: Encuesta sobre la religiosidad en Montevideo, año 2001 (Da Costa, 2003, p. 142).

Asimismo el estudio da cuenta de que la población religiosa que concurre a las instituciones evangélicas-pentecostales presenta una composición mayormente femenina, de edad media (40-64 años) y proviene de los estratos socioeconómicos medios bajos y bajos de Montevideo.

Desde una mirada sociológica crítica podemos señalar que al estudio de Da Costa le haría falta un cruce entre las variables filiación religiosa y nivel educativo de los fieles, así como la ascendencia étnica racial o tipo de ocupación principal, para describir el fenómeno más cabalmente. Asimismo, al abarcar únicamente la capital del país nos falta información acerca de lo que ocurre con este fenómeno por ejemplo en el norte del país, donde la realidad de los departamentos fronterizos con Brasil es muy diferente, y tampoco permite el contraste entre medio urbano y rural.

De todas maneras, el estudio de Da Costa arroja información original sobre el fenómeno pentecostal en Uruguay que otras encuestas de mayor alcance no llegan a focalizar, ya que relevan religiones evangélicas en general.

Sin duda sus hallazgos fueron un antecedente para mi tesis de maestría “Religión y pobreza en Uruguay” (Sotelo, 2010), supervisada por el sociólogo Dr. Felipe Arocena, en la cual continué explorando esta correlación entre pobreza y adhesión religiosa e intenté hacer un mapa religioso de nivel país, utilizando los datos de la Encuesta Continua de Hogares que realiza el Instituto Nacional de Estadística (INE). Intenté contrastar la hipótesis de que el crecimiento de los nuevos movimientos religiosos, entre los que se destacan las religiones neopentecostales y los cultos afroumbandistas, es mayor en el Uruguay en contextos de pobreza.

URUGUAY: SU RELIGIOSIDAD EN CIFRAS

Caracterizaremos el sentir religioso en el país trascendiendo la mirada de la capital, de manera de poder estudiar el fenómeno evangélico en distintos territorios. Asimismo tomaremos en cuenta otras, tales como nivel educativo y la situación de pobreza. Para eso utilizaremos datos del Instituto Nacional de Estadística (INE), organismo que incluyó desde el año 2006 en su Encuesta Continua de Hogares el tópico reli-

gión. La pregunta formulada a la población: “¿Cómo se definiría usted desde el punto de vista religioso?”, y las opciones de respuesta: católico, cristiano no católico, judío, umbandista u otro afroamericano, creyente en Dios sin confesión, ateo o agnóstico, otro permiten al cientista social explorar el sentir religioso según distintas variables sociodemográficas. Los datos de la Encuesta Continua de Hogares del año 2007 arrojaron las cifras de 84,9 % de la población uruguaya creyente en Dios, mientras que el 15,1 % se definió como atea.

Dentro de la población creyente el 45,1 % se define como católica, el 10,5% como cristiana no católica, 0,7% como umbandista u otra religión afroamericana, el 0,4% como judía, un 0,4 % adscribe a otro tipo de religiones (budista, espiritista, musulmana, deísta, islámica, panteísta y otra); también encontramos que el 27,8% se define como creyente en Dios, pero sin confesión (Sotelo, 2010).

Al respecto vemos que la religión católica y cristiana no católica ostentan el mayor número de creyentes, ya que han sido también las que han predominado históricamente. El segundo lugar lo ocupan los que se identifican como creyentes en Dios, pero sin confesión. Por otra parte, se define como atea el 15,1% de la población, porcentaje muy alto si tenemos en cuenta los guarismos de la región (Sotelo, 2010).

Cuadro 6. Religión (Total País). Año 2006.

	%
Católico	45,1
Cristiano no católico	10,5
Judío	0,4
Umbandista u otro afroamericano	0,7
Creyente en Dios sin confesión	27,8
Ateo o agnóstico	15,1
Otro	0,4
Total	100,0

Fuente: Encuesta Continua de Hogares del Instituto Nacional de Estadística 2006, Uruguay (Sotelo, 2010).

Cuadro 7 – Religión según nivel educativo (Total País). Año 2006

		RELIGIÓN							Total
		Católico	Cristiano no católico	Judío	Umbandista u otro afroamericano	Creyente en Dios sin confesión	Ateo o agnóstico	Otro	
Nivel Educativo	Sin instrucción	1,5	2,2	0,2	1,0	2,0	1,2	1,1	1,7
	Educación primaria	38,5	44,8	8,8	40,0	44,6	25,5	13,0	38,7
	Ciclo básico media	19,7	21,7	7,6	31,3	22,2	20,7	13,2	20,7
	Bachillerato media	23,2	19,0	30,6	23,3	19,4	25,0	31,4	22,1
	Terciaria	17,0	12,4	52,7	4,5	11,8	27,5	41,2	16,8
Total		100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%

Fuente: Encuesta Continua de Hogares del Instituto Nacional de Estadística 2006, Uruguay (Sotelo, 2010).

En el cuadro 7, podemos observar que dentro de los cristianos no católicos, el 12,4 % alcanzó el nivel terciario de educación, el 19,0% Bachillerato, 21,7% alcanzó ciclo básico de educación media, el 44,8% alcanzó educación primaria, y un 2,2% no posee instrucción.

El cuadro 8 corresponde a la definición religiosa según nivel socioeconómico. Entre los adherentes a las religiones cristianas no católicas, un 25,4% pertenece a un nivel socioeconómico muy bajo; el 29,1% nivel bajo; el 27,7% nivel medio; 9,9% nivel alto; y solamente un 8,0% nivel socioeconómico muy alto. Nuevamente si agrupamos los dos niveles socioeconómicos más bajos, estamos en condiciones de afirmar que más de la mitad de los fieles cristianos no católicos (54,5%) pertenece a un nivel socioeconómico bajo y muy bajo.

Cuadro 8 – Religión según nivel educativo. Total país. Año 2006

		RELIGIÓN							Total
		Católico	Cristiano no católico	Judío	Umbandista u otro afroamericano	Creyente en Dios sin confesión	Ateo o agnóstico	Otro	
NIVEL SOCIOECONÓMICO	Muy bajo	13,5	25,4	0,4	27,3	23,0	13,6	3,8	17,4
	Bajo	24,0	29,1	3,1	31,0	27,9	19,0	12,7	24,8
	Medio	31,9	27,7	12,7	33,5	29,0	29,6	30,9	30,2
	Alto	16,1	9,9	22,4	6,2	11,5	17,5	23,8	14,4
	Muy alto	14,5	8,0	61,3	1,9	8,5	20,2	28,9	13,2
	%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%

Fuente: Encuesta Continua de Hogares del Instituto Nacional de Estadística 2006, Uruguay (Sotelo, 2010).

Siguiendo con este análisis, presentamos en el cuadro 9 los porcentajes de personas que se encuentran en situación de pobreza según cada opción religiosa.

Cuadro 9 – Adscripción religiosa según situación de pobreza. Año 2006.

POBREZA (met. 2002)	RELIGIÓN							Total
	Católico	Cristiano no católico	Judío	Umbandista u otro afroamericano	Creyente en Dios sin confesión	Ateo o agnóstico	Otro	
Pobre	18,1	34,5	1,1	48,5	30,5	22,0	6,5	24,0
No pobre	81,9	65,5	98,9	51,5	69,5	78,0	93,5	76,0
Total	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%

Fuente: Encuesta Continua de Hogares del Instituto Nacional de Estadística 2006, Uruguay (Sotelo, 2010).

Según ilustra el Cuadro 9, utilizando la metodología del cálculo de pobreza del año 2002 del INE, dentro de los cristianos no católicos el 34,5% es pobre, mientras que el 65,5% no lo es. En lo que se refiere a la distribución de cristianos no católicos en el total del país, en mi artículo “La geografía religiosa de Uruguay” (Sotelo, 2010) demostré que en los departamentos del norte del país (fronterizos con Brasil) el porcentaje de fieles adherentes a dichas religiones es altamente superior, por ejemplo en el departamento Rivera, alcanza al 30,9% de la población, y le sigue Artigas, con el 20,5% de su población.

Cuadro 10 – Adscripción religiosa según departamento. Año 2006.
 Fuente: Encuesta Continua de Hogares del Instituto Nacional de Estadística 2007, Uruguay (Sotelo, 2010).

DEPARTAMENTO	RELIGIÓN							Total
	Católico	Cristiano no católico	Judío	Umbandista u otro afroamericana no	Creyente en Dios sin confesión	Ateo	Otro	
Montevideo	43,4	9,2	0,9	1,0	24,0	21,0	0,6	100,0%
Artigas	47,4	20,5	0,1	0,4	28,1	3,5	0,0	100,0%
Canelones	44,0	9,1	0,1	0,9	28,0	17,8	0,3	100,0%
Cerro Largo	39,6	8,2	0,0	0,3	42,4	9,2	0,2	100,0%
Colonia	54,7	13,8	0,0	0,0	26,2	5,1	0,1	100,0%
Durazno	43,7	10,2	0,0	0,2	38,2	7,6	0,1	100,0%
Flores	60,8	7,3	0,0	0,1	21,1	10,6	0,2	100,0%
Florida	62,9	4,5	0,0	0,1	23,0	9,5	0,0	100,0%
Lavalleja	46,7	6,7	0,0	0,2	34,6	11,6	0,2	100,0%
Maldonado	50,1	8,9	0,1	0,5	23,7	16,4	0,3	100,0%
Paysandú	65,2	13,4	0,2	0,0	15,5	5,6	0,1	100,0%
Río Negro	29,8	11,7	0,0	0,6	48,0	9,3	0,6	100,0%
Rivera	32,0	30,9	0,0	0,7	31,9	3,9	0,6	100,0%
Rocha	29,7	6,6	0,1	0,4	46,7	16,5	0,1	100,0%
Salto	53,3	13,1	0,0	0,3	26,8	6,3	0,1	100,0%
San José	45,3	9,2	0,1	0,5	32,3	12,4	0,2	100,0%
Soriano	56,5	9,8	0,0	0,4	22,3	11,0	0,0	100,0%
Tacuarembó	38,2	13,5	0,0	0,1	42,2	5,9	0,1	100,0%
Treinta y Tres	29,7	8,1	0,0	0,0	55,5	6,4	0,2	100,0%
Total País	45,1	10,5	0,4	0,7	27,8	15,1	0,4	100,00 %

La explicación de tan importante presencia cristiana no católica radica en el fenómeno pentecostal proveniente de Brasil. Por otra parte también, vuelve a manifestarse la correlación entre religión pentecostal y pobreza, ya que Artigas y Rivera son los departamentos con mayor porcentaje de personas en el nivel socioeconómico más bajo del país.

En el caso de Artigas, 34,6% de la población se encuentra en el nivel socioeconómico “muy bajo”, y en el departamento de Rivera el 29,7% de la población pertenece a este mismo status socioeconómico.

Ocurre lo mismo cuando analizamos la capital del país: los barrios con mayores carencias materiales (altos índices de pobreza, indigencia y desocupación) son aquellos donde hay mayor número de creyentes cristianos no católicos, a saber: Villa García – Manga Rural (14,9%), Manga – Toledo Chico (13,8%), Casavalle (13,7%), Punta de Rieles – Bella Italia (13,0%), Casabó – Pajas Blancas (12,6%) (Sotelo, 2010).

En síntesis, si bien en los datos del Instituto Nacional de Estadística no se encuentra desagregada la religión pentecostal, hemos podido ilustrar el universo de religiones denominadas cristianas no católicas. Del análisis se desprende que dentro de los fieles adherentes a religiones cristianas no católicas predominan los de bajos niveles educativos y un gran porcentaje se encuentra en situación de pobreza (34,5%), y por lo tanto pertenecen a los niveles socioeconómicos más bajos. Del mismo modo, el mayor porcentaje de cristianos no católicos residen en los territorios más castigados por la pobreza, tanto en el país como en los barrios de la zona metropolitana.

Cualificación del fenómeno pentecostal

Un referente en materia de investigación cualitativa de los nuevos movimientos religiosos es la socióloga Verónica Filardo, quien coordinó el libro titulado *Religiones Alternativas en el Uruguay*, que es el resultado de una investigación realizada principalmente en Montevideo, aplicando técnicas cualitativas como la observación participante y las entrevistas a fieles y autoridades de religiones consideradas alternativas a las tradicionales de nuestro país.

El trabajo de Filardo recibió algunas críticas en el medio académico sobre todo en relación con el concepto “religiones alternativas”, señalándose como más pertinentes las expresiones “alternativas religiosas” o “nuevos movimientos religiosos”, como se han definido y utilizado mayoritariamente en la tradición teórica sociológica.

Filardo argumenta en la introducción de su libro que su objetivo fue realizar estudios de caso de religiones consideradas alternativas en Uruguay, publicar un libro de sociología de la religión: “(l)a alternativa en esta oportunidad está básicamente referida a que no son reli-

giones tradicionales en el Uruguay, lo cual no las hace, claramente, alternativas en otras partes del planeta” (Filardo, 2005, p. 9). Por ejemplo menciona el caso del budismo, que aunque sea tradicional en Japón, puede considerarse una religión alternativa en Uruguay.

Los aspectos débiles que se le pueden señalar a su investigación -de la que fui parte en un equipo de estudio de la Iglesia Universal del Reino de Dios- es la debilidad en cuanto a marcos teóricos que fundamentan el abordaje de las distintas religiones, ya que la intención fue en un principio realizar un ejercicio curricular de prácticas de investigación cualitativa. Pero por otra parte, ofrece la fortaleza referida a la metodología y técnicas de investigación cualitativa utilizadas, para dar cuenta de la “experiencia religiosa” como dimensión subjetiva, el sentido que los actores dan a acciones, a sus prácticas, los significados que atribuyen a su pertenencia religiosa, etcétera.

Asimismo, es de destacar que en el libro coordinado por Filardo existen dos aproximaciones muy relevantes a cultos neopentecostales en Uruguay, uno sobre la Iglesia Misión Vida para las Naciones (llevada a cabo por Andrés Beltrán, Soledad Canto, Ana Fostik y Emiliano Rojido); y otra sobre la Iglesia Universal del Reino de Dios (Diego Fleitas, Rodrigo Horjales, Serrana Saralegui, Victoria Sotelo y Carolina Vicario). Abordaremos más adelante estos dos estudios, en particular, de las dos iglesias neopentecostales con mayor presencia en nuestro país.

En el libro *Religiones Alternativas en Uruguay*, Filardo destaca algunas características de los nuevos movimientos religiosos que son hallazgos útiles para comprender el fenómeno neopentecostal. La autora señala que una de las características de estos nuevos movimientos religiosos radica en el predominio de la socialización secundaria en lugar de la primaria: la integración a un movimiento religioso se adquiere por decisión personal, no por adscripción. “Son los propios sujetos quienes van definiendo, en contextos y situaciones particulares de su vida, las pertenencias y/o cercanías a determinadas religiones” (Filardo, 2005, p. 11). Como “trayectoria religiosa”, los individuos van recorriendo diferentes religiones a lo largo de su vida (las cuales pueden incluso superponerse), de acuerdo con sus necesidades.

Lo anterior se vincula con otra característica de la época: la flexibilidad doctrinal y social, también denominada “creencia sin pertenencia”. Si bien se encuentran personas autoidentificadas con determi-

nada tradición religiosa, muestran sin embargo distancia de su práctica concreta de la religión, con los contenidos centrales, y hasta con los contenidos sociales.

La ampliación de los intercambios económicos y culturales entre las distintas regiones del mundo que se produce a partir de la Segunda Guerra Mundial, ha favorecido la expansión de los movimientos religiosos, que no solamente se encuentran hoy en día en América latina, sino también en Estados Unidos, Europa, Asia y África. Las estadísticas mundiales confirman un doble movimiento: la privatización de las creencias religiosas y la práctica de nuevas religiones. Todo ello hace reevaluar las teorías de la secularización, que vaticinaban el fin de la religión.

En este contexto de globalización y transnacionalización, los nuevos movimientos religiosos se expanden desde su país de origen hacia otros, adquiriendo especificidades locales. De este modo, América Latina está inmersa en dos procesos simultáneos: por un lado recibe creencias exógenas, y por otro lado, produce y exporta sus propias prácticas religiosas a otros continentes. Mediante la red mundial de comunicaciones, circulan libremente los modelos y las ideas religiosas.

Por dar un ejemplo, podemos observar que movimientos de origen oriental (Hare Krishna, Moon) o religiones de origen estadounidense (mormones, Testigos de Jehová) se han transnacionalizado y se encuentran presentes en casi todos los lugares del globo. Otras, como la Iglesia Universal del Reino de Dios, constituyen verdaderas empresas transnacionales, con millones de seguidores en el mundo. La mencionada Iglesia, se ha expandido desde Brasil, a casi todos los países latinoamericanos, Estados Unidos, Canadá, varios países de Europa y África.

En suma, la emergencia de nuevos movimientos religiosos en América Latina desde la década de 1950 debe situarse en esta tendencia mundial. Según Jean – Pierre Bastian (1997: 85) “se está pasando de una economía religiosa de monopolio a otra economía religiosa de libre competencia y a una desregulación del campo religioso”. Esta explosión religiosa sin precedentes históricos en nuestro continente tiene como característica la confrontación entre la Iglesia Católica y un universo plural de ofertas religiosas independientes en constante crecimiento.

Por otra parte, en lo que se refiere a la sociología aplicada al estudio de los nuevos movimientos religiosos en general, y al fenómeno

pentecostal en particular, es un exponente ineludible Rafael Bayce, un sociólogo uruguayo de larga trayectoria, docente de teoría sociológica y ensayista, con una gran presencia en los medios de comunicación, en los que difunde la aplicación de la teoría sociológica a la lectura de hechos sociales de actualidad para conocimiento del público en general.

Sobre el tema que nos ocupa, las religiones neopentecostales, Rafael Bayce (1992) señala que el auge de dichos movimientos en nuestro país se debe, principalmente, al fracaso del racionalismo liberal-iluminista del estado batllista para satisfacer las expectativas de bienestar material y de justicia social, y por otro lado, a la incapacidad de las religiones tradicionales para proveer consuelo y esperanzas creíbles.

El mencionado autor, basándose en la teoría de la racionalización creciente de Max Weber, sostiene que el espacio ganado progresivamente por la ciencia en la explicación del mundo no le ha sido devuelto a la religión, y ésta sólo puede ofrecer progreso material y consuelo espiritual si lo hace desde la irracionalidad. Las religiones universales clásicas, que se habían adaptado al proceso de racionalización (por medio del monoteísmo, de la erradicación de componentes mágicos, de la sistematización de dogmas y rituales y reducción de ambigüedades a principios únicos) son insuficientemente racionales para competir con la ciencia, pero demasiado racionales para otorgar las urgentes respuestas simbólicas y materiales, exigidas por la modernidad (Bayce, 1992).

Dado que la razón instrumental no logró cumplir la promesa iluminista-positivista de promover una organización cada vez más justa y eficiente de la sociedad, la religión vuelve a escena pero no ya compatibilizando fe y razón, como lo hicieron las religiones tradicionales, sino todo lo contrario, oponiéndose a la razón.

Las personas que no pueden satisfacer sus necesidades materiales y emocionales por medios instrumentales racionales en la cantidad, calidad y tiempo esperados, se vuelcan a religiones “neomágicas”, cuyos rituales, el culto y la ofrenda “son medios para la obtención de bienes cotidianos, concretos, en materia afectiva, sentimental, sanitaria y económica”, señala Rafael Bayce (1992).

El avance de los evangélicos en política y religión

Según Bayce, los evangélicos están avanzando en política y religión, “las creencias pentecostales o evangélicas forman parte de la ofer-

ta en un mercado de bienes simbólicos” por el cual optan las clases medias amenazadas por la movilidad descendente y las que no acceden al paquete de bienes y servicios que el Estado mengua.

Pero esos bienes simbólicos no están totalmente desvinculados de la necesidad por bienes materiales, cuya provisión se confía mágicamente a sanaciones demoníacas y a actos de fe, en general monetariamente apoyados, por supuesto, a falta de suficiencia del Estado en proveer al deseo creciente y azuzado científicamente (Bayce, 2017).

El autor señala que los mapas de intersección entre política y religión son destacables e iluminadores de la realidad profunda en la que estamos inmersos, ya que en esa empresa de provisión de bienes materiales mágicamente provistos “van de contrabando creencias político ideológicas macro muy abarcativas” (Bayce, 2017). Para el autor, la oferta religiosa no está desvinculada de los modelos político-económicos de los que nació parte de su racionalidad.

LA BÚSQUEDA DE LA PROSPERIDAD ECONÓMICA EN LAS IGLESIAS NEOPENTECOSTALES

En este apartado analizaremos las percepciones de los actores del subuniverso religioso denominado “neopentecostal”, compuesto mayoritariamente en Uruguay por las siguientes iglesias: Iglesia Universal del Reino de Dios (IURD) e Iglesia Misión Vida para las Naciones. Ambas tienen presencia tanto en la capital como en el interior del país, y poseen gran visibilidad pública por encontrarse ubicadas en zonas céntricas y ocupar espacios en diversos medios de comunicación.

La Iglesia Universal del Reino de Dios en Uruguay

La IURD fue fundada por el pastor Edir Macedo el 9 de julio de 1977, en Río de Janeiro, Brasil, desde donde se propagó por todo el mundo, impulsada por una poderosa estructura de medios de comunicación.

Según la clasificación de Ari Pedro Oro (2004), la IURD se ubica dentro del fenómeno del “pentecostalismo brasilero internacional”, caracterizado por iglesias que: a) surgen en Brasil y son fundadas por brasileños; b) incorporan fuerzas invisibles que interfieren en la cotidia-

neidad (como la creencia en el poder de Satanás); c) emprenden una inserción internacional, afirmando su condición brasilera al mismo tiempo en que son reconocidas como tales. En estos casos, los representantes brasileños se instalan en el exterior para abrir un nuevo mercado religioso, ingresando a un campo de competición con las otras iglesias y religiones locales para lograr atraer fieles a su oferta religiosa (Oro, 2004, p. 139).

La IURD ingresó a Uruguay en 1989, y se instaló en la ciudad de Rivera, fronteriza con Brasil. Su desarrollo fue lento a lo largo de la década del noventa, mientras adaptaba su discurso a la idiosincrasia uruguaya. El proceso de expansión se aceleró desde el año 2000, cuando logró mayor presencia en los medios de comunicación (radio, televisión y prensa escrita). Otro elemento que colaboró con su afianzamiento fue la “guerra santa” que, al igual que en Brasil, emprendió contra los cultos afroumbandistas, los cuales tienen un considerable arraigo en nuestro país. Dicha iglesia se ha expandido por todo el país, ocupando templos y lugares en los medios de comunicación (radio, TV).

En la actualidad, la IURD posee 39 templos en el interior del país, principalmente en las capitales departamentales y 10 templos en Montevideo, ubicados en zonas céntricas o avenidas importantes en los barrios más alejados.

El antropólogo uruguayo Nicolás Guigou en coautoría con Yamila Rovitto (2004, p. 140) ha investigado el fenómeno de la IURD en Uruguay y el mundo, describiendo las estrategias de expansión institucionales de esta iglesia y las relaciones que establecen con otras religiones en cada uno de los territorios: “lo que es bien interesante, es que no es la iglesia más importante en todo el mundo, pero sí la más visible” (Guigou, 2004, citado por Filardo, 2005: 13); indica que en cada territorio eligen una religión con la cual competir, como ha sucedido con las religiones afrobrasileñas en nuestro país. Se trata de una máquina narrativa que funciona: bien y mal: bien – Dios por un lado y mal- Satán por el otro. “Esa fórmula va dando unos resultados increíbles, lo único que va cambiando es la temática”, explica Guigou, por ejemplo en Perú el enfrentamiento es con religiones animistas (Guigou, 2004, citado por Filardo, 2005, p. 13).

Por otra parte, Guigou señala un aspecto interesante de la IURD y es que siempre eligen pastores brasileños al frente de las iglesias

para evitar la nacionalización de los pastores y así proteger la institución de la fragmentación.

Finalmente, dentro de los aportes originales de Guigou podemos destacar el fenómeno de disociación entre el pecado y el sujeto (ya no hay pecadores sino víctimas del mal) que deviene en un discurso seductor y atractivo a la hora de captar nuevos fieles. Esta liberalización de la carga de culpa por medio de la práctica exorcística lleva a que el “mal” pueda ser desincorporado del pecador y éste des-responsabilizarse del pecado (Filardo, 2015: 14).

La Iglesia Misión Vida para las Naciones

La Iglesia Misión Vida para las Naciones por su parte, se encuentra ubicada en un lugar céntrico de la ciudad de Montevideo, en el ex cine Liberty, próxima al Shopping “Tres Cruces” (Av. 8 de octubre 2335). Esta ingresa a nuestro país desde la Argentina en el año 1991 y en su origen pertenecía a la Iglesia Ondas de Amor y Paz. Luego cambió de nombre y personería jurídica tal como la conocemos hoy.

Los sociólogos Andrés Beltrán, Emiliano Rojido, Soledad Canto y Ana Fostik han estudiado la dinámica de captación de fieles de la Iglesia Misión Vida para las Naciones. Los mismos señalan en el libro “Religiones alternativas en Uruguay” (2005) que “la organización ha desarrollado un sistema celular que funciona como nexo entre la sede institucional central y las diferentes comunidades locales de la ciudad”.

Existen aproximadamente 400 células, ubicadas y distribuidas entre Montevideo, Salto, Vergara, Las Piedras, y la Costa de Canelones. En ellas se congregan más de 4000 personas, no permitiéndose que una célula reúna más de 16 integrantes o menos de 4. Para la formación de una célula se hacen necesarias dos cosas: un anfitrión que ofrezca su vivienda como base, y un líder enviado por la iglesia para orientar a los fieles y predicar el evangelio” (Beltrán et al, 2005, p. 33).

Esta iglesia posee una organización piramidal, por lo que encontramos distintos escalafones: apóstol Jorge Márquez (autoridad máxima), pastores zonales, supervisores, líderes, anfitriones y fieles.

Con respecto a esta iglesia, la antropóloga Magdalena Milsev (2020) presenta ejemplos etnográficos en su tesis de maestría² donde podemos encontrar efectos políticos de prácticas y discursos que generalmente no se conciben como políticos —doctrina religiosa, hermenéutica bíblica, discursos morales— que están conectados con el activismo conservador de esta iglesia. “Este último punto, fácilmente identificado como 'político' ya que se asocia con un partido, es solo uno de los muchos niveles en los que la política está presente en este orden cosmológico neopentecostal” (Milsev, 2019, p. 327).

La autora señala que las mega-iglesias neopentecostales han crecido constantemente en Uruguay desde su llegada en la década de los ochenta, y a pesar del rechazo hegemónico y las citadas raíces seculares del Estado, “han adquirido relevancia social y política, ya que logrado llegar a sectores populares, brindando servicios sociales donde el Estado no está presente, así como poderosos referentes simbólicos para personas en situación de privación” (Milsev, 2019, p. 328).

Misión Vida para las Naciones, señala Milsev (2019), ha participado activamente en asuntos de agenda pública desde que se empezaron a discutir las innovaciones en materia de derechos sexuales y reproductivos -que en nuestro país se suma también la Legalización del Cannabis- algo que ha sucedido ampliamente a nivel regional en relación con denominaciones religiosas conservadoras. En este sentido, continúan trabajando contra el aborto y el matrimonio homosexual a pesar de que fueron legalizados en Uruguay en 2012 y 2013, perseverando en discursos junto con una activa campaña contra la Guía de Educación Sexual de Educación Pública y la “Ley Trans” (Milsev, 2019).

En el próximo apartado analizaremos algunos elementos del discurso de las dos principales iglesias neopentecostales en Uruguay (la Iglesia Universal del Reino de Dios y la Iglesia Misión Vida para las Naciones) en base a mi tesis de maestría titulada “Religión y pobreza en Uruguay” (2010). Para interiorizarnos en el tema, vale señalar que se realizaron entrevistas a fieles y autoridades religiosas en templos de Montevideo y diversas ciudades y localidades del interior del país.

² Milsev, M. (2020) “Salvación y política en el final de los tiempos. Una etnografía en la iglesia neopentecostal Misión Vida para las Naciones”, (Tesis de Maestría, Tutor: Nicolás Guigou). Montevideo, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República, Uruguay.

En mi tesis el interés principal estuvo dirigido a desentrañar la función social que cumplen estas religiones en la vida de los fieles y sus motivos de acercamiento; luego, analizaremos la cosmovisión mágica del mundo que generan estas prácticas, los discursos sobre la pobreza y la riqueza, las intervenciones sociales en contextos de pobreza y finalmente, la autopercepción de los fieles y autoridades religiosas sobre su práctica religiosa.

LA FUNCIÓN SOCIAL DE LAS RELIGIONES NEOPENTECOSTALES

Al decir de varios especialistas, entre ellos Jean Pierre Bastian (1998, p. 140), “los pentecostalismos constituyen fundamentalmente una religión de pobres, surgida de la cultura de la pobreza”. Partiendo de esta tesis fundamental, intentaremos desentrañar a partir de las creencias y las prácticas religiosas, los elementos que determinan que esta opción religiosa sea atractiva para las clases más bajas.

Para comenzar, debemos tener presente que dichas religiones se presentan como religiones de “salvación”, frente a lo que se considera el “mundo”, como espacio de anomia y perdición. Veamos las palabras del pastor Jorge Márquez de la Iglesia Misión Vida para las Naciones:

La misión trascendente es predicar el evangelio de Jesucristo, que es un evangelio de restauración, de salvación, que en lo inmediato valora al hombre en todas sus necesidades sociales, materiales y que ofrece salvación eterna al hombre. Tenemos como única fuente de fe y de práctica a la Biblia como la palabra de Dios (pastor Jorge Márquez, Iglesia Misión Vida para las Naciones, citado por Sotelo, 2010).

Los fieles que se acercan así a esta experiencia religiosa buscando ser “salvados” de los problemas que los afectan. La mayoría de los entrevistados sostiene que se ha acercado a estas iglesias en momentos de crisis personales tales como desempleo, problemas económicos, depresión, consumo de drogas o problemas de salud. Mediante la concurrencia a la iglesia, mágicamente su situación se ha revertido.

En el trabajo de investigación realizado por Beltrán y Rojido (2005), se observa en la mayoría de los testimonios de los fieles que concurren a la Iglesia Misión Vida para las Naciones una creencia en los milagros que dispensa esta religión, como si la práctica religiosa fuese

una receta mágica para curar el dolor físico (enfermedades como el cáncer, dificultades para caminar, etc.).

Los motivos de acercamiento a las religiones neopentecostales coinciden en todas las entrevistas y dejan de manifiesto su verdadera funcionalidad: ofrecer soluciones a las inquietudes de los individuos aislados. No pretenden cambiar el mundo ni ofrecer soluciones colectivas, sino bienestar individual a las personas, tal como señala el antropólogo uruguayo Renzo Pi Hugarte (1998), un referente de consulta obligada para el estudio de los fenómenos religiosos en nuestro país.

Lo que llama a la reflexión es el carácter utilitarista e inmediateista de la fe, que se plantea como un medio para alcanzar un fin: la solución de un problema que afecta su vida cotidiana. El acercamiento a la religión no es motivado por una tradición familiar, por la creencia en Dios, o en los valores que predica la iglesia, sino simplemente por el atractivo utilitarista de la práctica religiosa. Se constata que los fieles se acercan porque han probado otras soluciones “racionales” para su vida y ninguna les ha funcionado, de manera que depositan en la religión una esperanza para resolver o alivianar problemas de salud, adicción a las drogas, desempleo, etc.

Por lo general, se advierte en la mayoría de los testimonios un cambio radical de vida, un antes y un después de su acercamiento a Dios. Los fieles rememoran haber vivenciado un pasado traumático, marcado por acontecimientos dramáticos, enfermedades, problemas económicos y carencia de afectos. Todos los fieles comparten un pasado sumergido en la anomia, la tristeza y el egoísmo, y un presente lleno de sentido en la satisfacción de la fe y el culto. Esta experiencia compartida de pasado y presente refuerza los vínculos de solidaridad entre los fieles.

Los testimonios de los fieles de iglesias neopentecostales manifiestan por lo general un cambio de vida radical en su forma de ver el mundo y de posicionarse frente a él desde el momento en que incorporaron a Dios en su vida. Además, la religión mitiga sus sentimientos de soledad al incluirlos en un grupo humano que comparte la misma fe, las mismas creencias, los mismos rituales.

Podemos afirmar que las religiones neopentecostales cumplen una relevante función de contención social de amplios sectores de nuestra sociedad, ofreciendo a sus fieles soporte emocional y un motivo

para seguir luchando. En este sentido, también debemos tener presente con Durkheim, que la verdadera función que ha cumplido la religión en todos los tiempos ha sido “ayudarnos a vivir”. Según el autor, el fiel que practica la religión, siente en él mayores fuerzas para soportar las adversidades de la vida cotidiana.

Al respecto, el pastor Jorge Márquez de la Iglesia Misión Vida para las Naciones afirma que las personas se acercan en búsqueda de contención social, en el contexto actual de crisis de valores y descreimiento de la sociedad en general y de las instituciones políticas. La religión oficia de “oasis” frente a la hostilidad del mundo exterior.

En lo natural, lo visible, la gente necesita soporte social, contención, la gente vive en soledad, descreída del amor, descreída del hombre, de la mujer, descreída del laburo, de los políticos, la gente descrea todo en este momento, entonces cuando se encuentran con gente que les da valor, con gente que les ama, que los escucha, entonces ellos comienzan de a poco a creer que su vida puede tener sentido, cuando nosotros les decimos, tú has nacido con un propósito, ésta no es la verdad de tu vida, Dios te ha traído al mundo con un plan, con un propósito y entonces ellos comienzan a creer, comienzan a encontrar valor a la vida, al trabajo, al casarse, a tener familia, tenemos un montón de chicos drogadictos que se han casado y han formado hogares bien (Pastor Jorge Márquez, Iglesia Misión Vida para las Naciones, citado por Sotelo, 2010).

Luego de este testimonio del Pastor Márquez, vale recordar las palabras de Bastian, para quien: “(l)a respuesta de los pobres suburbanos a los movimientos pentecostales se explica, como ya se ha señalado, por la situación de anomia, vale decir, de la pérdida de valores y de referencias en la que se encuentran” (1998, p. 140). En este sentido, también el autor Lalive d`Epinay (1968) ha hablado de las religiones pentecostales como “un refugio” para las masas, como una “contrasociedad” o sociedad sustitutiva, para explicar el espacio alterno que ofrecen estas religiones en contraposición al “mundo”, es decir, la sociedad global, entendida como un lugar de corrupción y de perdición.

El próximo testimonio pone en evidencia de qué manera la religión neopentecostal ha permitido a esta fiel “reestructurar su mundo”, para utilizar palabras de Bastian (1998, p. 140), el de la salvación, al margen de lo que ella percibe como “mundo exterior”, cuando relata los

motivos que la llevaron a acercarse a la Iglesia Universal del Reino de Dios:

(u)n poco fue por problemas que tenía, enfermedad y un poco porque me sentía sola y me invitó ese familiar para ir y fui, porque yo estaba en manos de médicos. Un poco dudé en ir pero fui. Entonces empecé a ir, fui a la primera reunión y me gustó, estaba esperando otra reunión para ir y fui y me gustó. Yo acá me siento bien. Yo acá lo que encuentro es paz y felicidad que afuera, en el mundo, nunca lo sentí. Acá yo me siento más segura, sé que estoy en las manos de Dios (Fiel neopentecostal, Iglesia Universal del Reino de Dios, citada por Sotelo, 2010).

Para Bastian, la demanda social de “reestructuración” es tan fuerte, que decenas de pastores carismáticos desarrollan tales empresas cuya figura fundamental es la del “profeta”, poseedor de una autoridad carismática, que será determinante para su auge. “La autoridad carismática del fundador facilita la fusión igualitaria de individuos anómicos, los cuales encuentran seguridad y protección en el nuevo espacio religioso que se elabora” (Bastian, 1998, p. 141). Esto lo ha llevado a Lalive d’Epinay a hablar de estas religiones como “haciendas religiosas” en manos de pastores patronos.

Para terminar este apartado, el pastor Márquez afirma que el trasfondo de esta sed de religiosidad es la ruptura de los lazos sociales, principalmente, de la familia. En efecto, el fiel que se acerca a una religión neopentecostal busca ser parte de un colectivo social y construir lazos afectivos y de solidaridad con los demás integrantes de su comunidad religiosa. En palabras del Pastor Márquez:

(e)s gente que tiene necesidades de todas clases, básicamente necesidades afectivas, porque el problema económico viene después, el problema de la droga viene después. ¿Qué es lo que hay primero? Desintegración familiar, padres que están muy ocupados para atender a sus hijos, padres que le han dado todo lo que ha necesitado el hijo pero no le han dado padre, entonces ellos han encontrado referentes, modelos fuera de la casa, en la calle, y la calle no es resultado de ser un buen padre ni madre (Pastor Jorge Márquez, Iglesia Misión Vida para las Naciones, citado por Sotelo, 2010).

El discurso de las religiones neopentecostales y la solución a la pobreza

A continuación analizaremos, mediante los testimonios de los fieles y de los pastores, algunos elementos vinculados a la cosmovisión que estructura las prácticas y da sentido a diferentes situaciones a las que los fieles se enfrentan diariamente.

Los individuos que concurren a las iglesias neopentecostales rigen múltiples esferas de su vida mediante una concepción de la dualidad Dios-Demonio, atribuyéndole a la acción de fuerzas sobrenaturales los acontecimientos que experimentan. Dios influye en todos los aspectos positivos, mientras el demonio en todos los sucesos negativos que afectan la vida de los individuos.

Esta “cosmovisión mágica del mundo” (Fleitas et al, 2005, p. 53), que hemos conceptualizado así con mi equipo de investigación en el libro “Religiones Alternativas en Uruguay”, se hace presente en todo acontecer diario de los creyentes, interpretando aspectos cruciales de la vida cotidiana -ya sean familiares, laborales, económicos- y también aspectos sumamente singulares, como la llegada tarde al templo por ejemplo, como resultado de la acción de un demonio.

En vez de culpabilizar al pecador, en esta iglesia (IURD) hay diablos, hay demonios que encarnan en las personas y los conducen a acciones que de otro modo no realizarían por considerarlas equívocas o pecaminosas. Esto conlleva una liberalización de la carga de la culpa que determina un atractivo de esta religión con respecto a otras ofertas religiosas (Fleitas et al, 2005, p. 54).

En los testimonios de los fieles practicantes de iglesias neopentecostales, se puede observar cómo vinculan su condición de desempleados a la falta de contacto con Dios, ya que al comenzar a concurrir a la iglesia -según manifiestan - logran conseguir un empleo y mejorar su situación económica. Esta cosmovisión impide que los sujetos visualicen las causas sociales y económicas reales del desempleo, genera un pensamiento acrítico respecto de la situación en la que se encuentran, dejando librada su suerte a fuerzas divinas.

Este “reencantamiento del mundo” como le llamó Oro (1991), implica “desechar de las explicaciones racionales, aceptándose correlativamente, de manera irreflexiva, que la acción de factores fantásticos es

la productora de determinados efectos” (Pi Hugarte, 1998, p. 21). Asistimos de esta manera a un resurgir del pensamiento irracional, que estaba pronosticado desaparecería con el ascenso de la modernidad. En este sentido, la IURD practica la liberación de "fuerzas malignas" por medio de prácticas exorcísticas y utiliza objetos "mágicos" tales como "agua bendita del río Jordán", la "rosa consagrada", la "sal bendecida por el Espíritu Santo", el "Jabón de la descarga" o el "aceite de Israel", fomentando con ello la idea de que estas recetas mágicas podrán modificar la realidad y resolver las preocupaciones de los creyentes. Todo ello alimenta las conductas irreflexivas de los creyentes y suscita una milagrosidad orientada a resolver situaciones cotidianas de la vida terrenal, no apelando a su solución en la vida ultraterrena.

Mediante el slogan "pare de sufrir", la Iglesia Universal promueve la idea de que cualquier problema tiene solución, pero que es preciso emprender una lucha y tener perseverancia. Dado que la IURD imparte la creencia en un "Dios que está vivo", éste debe manifestarse en la vida de los creyentes con soluciones a sus problemáticas (ya sean económicas, familiares o de salud). Para alcanzar las soluciones buscadas en el plano de la salud y principalmente en el plano económico, el fiel tiene dos pre-requisitos: el primero, debe demostrar generosidad al dar sus contribuciones económicas a la Iglesia (diezmo y ofrenda); y dos, debe transformar sus actitudes hacia los bienes materiales. Comenzaremos por desarrollar este último punto.

El discurso de los pastores de la IURD pone énfasis en la persecución de fines materiales, lo que resulta de gran atractivo para los creyentes de bajos recursos que ven mermados sus esfuerzos de obtenerlos por otros caminos. Alcanzar la abundancia económica es un derecho que los fieles tienen, por lo que es válido que lo reclamen a Dios. "Este hincapié en la riqueza material es un elemento distintivo que separa a esta Iglesia de otras, y en especial de la católica, que enfatiza la pobreza material como una virtud, de cara a la consecución de la salvación ultraterrena" (Horjales et al, 2008: 124). El énfasis otorgado al bienestar económico y material es difundido por los pastores sustentándose en los textos bíblicos. En la Doctrina de la IURD podemos encontrar una referencia en torno a la abundancia económica: "*Todos los cristianos tienen derecho a una vida abundante, según las palabras del señor Jesús:*

“Yo he venido para que tengan vida, y para que la tengan en abundancia” (Juan 10:10).

Cuanto mayor sea su contribución económica, mayor será la incidencia de Dios en sus vidas. Esta “teología de la prosperidad” consiste en una lógica de prestación, en la cual el que más contribuya con la obra de Dios, más será recompensado en “este mundo” (Guigou, 2004, citado por Filardo, 2005, p. 14).

Hay una correspondencia entre el discurso de los fieles y el de los pastores en torno a la teología de la prosperidad. Las palabras del pastor Vítor Silva de la IURD ponen de manifiesto la lógica de la prestación:

Que cada ofrenda que sea puesta en esta bolsa sea devuelta para cada una de las personas que la ofrecieron, para que puedan salir de sus problemas. Ábrelas la puerta, la prosperidad, Señor, ¡porque tú prometiste que el que da recibe! Amén (Discurso del pastor Vítor Silva de la IURD)³.

En la Iglesia Universal se inculca a los fieles dar los diezmos según lo indicado en el libro de Malaquías (versículo 10, capítulo 3). Por su parte el pastor Márquez nos explicó que el diezmo es una enseñanza más dentro de la iglesia, pero no por eso una obligación: “(e)l diezmo se le enseña a ellos como se le enseña a cualquier feligrés, pero es una enseñanza de la iglesia como cualquier otra enseñanza, el que quiera responder responde y el que no quiera no responde” (Pastor Jorge Márquez, Iglesia Misión Vida para las Naciones, citado por Sotelo, 2010).

El destino de la ofrenda y del diezmo es explicitado en el discurso de los pastores, existiendo dos tipos de justificación para los aportes: en primer lugar y como ya hemos analizado, son ofrecidos para obtener una solución a las problemáticas de los fieles; y por otro, para gastos de la iglesia (en locales de reuniones, oficinas, programas televisivos y radiales, prensa, proyectos sociales, etc.). Como explica el Pastor Márquez:

Nuestra fuente son las ofrendas, las ofrendas y los diezmos, yo creo que son las formas más benignas de recaudación de dinero, porque la iglesia es una ONG, jurídicamente hablando, es una asociación civil sin fines de lucro, estamos en el mismo registro que cualquier ONG, entonces, un club de fútbol o de otra cosa es una ONG igual que la iglesia, jurídica-

³ Fleitas et al, 2005, p. 57.

mente hablando, para pertenecer hay que pagar una cuota, si no pagas la cuota no gozas de los beneficios del club, etc., etc. Aquí vos entras y recibís los beneficios, si pones ó no pones yo no me entero, es una cuestión de tu trato con Dios (...) Yo mejor si no me entero, porque mi corazón podría inclinarse por el que más da, si no me entero, mejor (Pastor Jorge Márquez, Iglesia Misión Vida para las Naciones, citado por Sotelo, 2010).

Los fieles justifican el aporte económico como algo justo y necesario, y agregan que nadie está obligado a aportar.

Por otra parte, se constata en el discurso de los fieles una afanada búsqueda de “prosperidad”, entendida como el éxito en los negocios. Para prosperar económicamente y salir de la pobreza, además de “invertir” en la iglesia por medio del diezmo y las ofrendas, la IURD particularmente ofrece semanalmente las denominadas “conferencias empresariales”, que tienen como finalidad enfocar temas financieros: por ejemplo: ¿cómo sacar adelante un negocio?, ¿qué se necesita para emprender nuevos proyectos?, ¿cómo salir de las deudas y embargos?

Veamos a continuación el siguiente fragmento de invitación a la conferencia empresarial:

¿Cuántas veces deseó tener algo? Quizás, en un momento de su vida pensó en tener un auto, una casa o algún bien de consumo, que seguramente le proporcionaría un mejor pasar; o soñó con hacer crecer su empresa o su negocio, aumentar su facturación, incrementar la cantidad de empleados y abrir nuevos mercados (...) En la conferencia empresarial no sólo se clama a Dios por esas cosas grandes, también se enseña a adquirir la visión necesaria para despertar el deseo de adquirirlas (disponible en: www.paredesufrir.com.uy).

La IURD brinda las conferencias empresariales para “todas las personas que se encuentran atravesando por situaciones económicas de fracaso y están cansados de sufrir por causa de su derrota” y promete que “cuando la mano de Dios se encuentra sobre su vida todo lo que emprende surge naturalmente, los proyectos son exitosos, su economía no sufre altos y bajos, siempre estará en ascenso” (disponible en: www.paredesufrir.com.uy). Además se destaca que cualquier persona puede participar, ya sean desempleados, empresarios, profesionales o sin títulos, todos están invitados a adquirir la “sabiduría” para obtener el éxito económico.

En suma: el discurso de las religiones neopentecostales ofrece soluciones “en esta vida” a las problemáticas que afectan a amplios sectores de nuestra sociedad, particularmente las de la pobreza y la salud, marcando una ruptura radical con aquellas posturas religiosas que acentúan la salvación ultraterrena de sus fieles.

La solución a la pobreza comienza primero por un disciplinamiento de los fieles para adquirir el deseo de la prosperidad económica, y marca un camino que, por una parte, depende de la voluntad y las promesas de Dios, a quien hay que “darle” una contribución económica para “recibir” lo deseado, y por otro lado, del desarrollo de la capacidad empresarial y de una sabiduría en el manejo de las finanzas.

Intervención social en la comunidad

Las iglesias neopentecostales también realizan intervenciones sociales destinadas a los más necesitados. Analizaremos particularmente las acciones de la Iglesia Misión Vida para las Naciones, que es la que tiene una mayor inclinación por la ayuda social. Vale resaltar que la iglesia sustenta y está a cargo de varios comedores y merenderos ubicados en diferentes barrios de Montevideo, en los que atiende, según la información brindada por el apóstol Márquez, aproximadamente a 2.500 personas necesitadas. También cuenta con un complejo recreativo (su nombre es Beraca, ruta 8 km. 21), donde se realizan campamentos juveniles, actividades recreativas, bautismos y rehabilitación de adictos a las drogas. Asimismo la iglesia brinda oportunidades laborales a muchos fieles dentro de la institución, en el rubro imprenta, carpintería, informática y comunicaciones (Beltrán, 2005, p. 34).

Lo que se debe destacar de este tipo de intervenciones es que son de carácter asistencialista, y apuntan a solucionar el problema de forma específica, momentánea, teniendo como principal objetivo que la persona involucrada se inserte en la iglesia como fiel, que comience de esa manera a formar parte de su misión.

En palabras del pastor Jorge Márquez de la Iglesia Misión Vida:

(t)enemos una inclinación muy fuerte a acercarnos a los chicos drogadictos, a las chicas, a la gente que está en situación de calle, en situación de riesgo y tenemos diecisiete comunidades, donde los traemos a vivir, a través de la tarea que hacemos con ellos se acercan los padres, así que, tenemos comunidades, tenemos células, tenemos los cultos, tenemos

campamentos juveniles, para niños, muchas actividades, todas orientadas a lo que el padre nuestro llama el Reino de Dios, venga a nosotros tu Reino, hágase tu voluntad en la tierra como en el cielo. En las comunidades viven entre veinte, treinta y cuarenta personas en forma permanente” (Pastor Jorge Márquez, Iglesia Misión Vida para las Naciones, citado por Sotelo, 2010).

La mayoría de las actividades que realiza la Iglesia Misión Vida para las Naciones no tienen financiación externa y se realizan con fondos propios. Sólo mantiene algunos convenios con el Estado en la atención primaria de la infancia. Como lo expresó su pastor: “Tenemos un convenio con Plan CAIF, pero eso es sólo un elemento dentro de todo esto, normalmente, generalmente estamos haciendo todo a pulmón, pero estamos muy contentos porque tenemos muy buenos resultados” (Pastor Jorge Márquez, Iglesia Misión Vida para las Naciones, citado por Sotelo, 2010).

Los resultados de la acción social de la Iglesia Misión Vida son muy positivos a juicio del pastor:

Los chicos salen de la droga, cambian sus hábitos de dormir, de vida, se los encamina a considerar una familia en el lugar donde están, muchos de ellos no saben ni comer en una mesa, así que, es una tarea que no solo apunta a sacarlos de la droga, sino de la indigencia, de la frustración, la mayoría ni ha estudiado ni ha trabajado, si lo ha hecho ha sido esporádicamente, llega un momento que todo lo que tienen la cabeza es conseguir dinero para drogarse (Pastor Jorge Márquez, Iglesia Misión Vida para las Naciones, citado por Sotelo, 2010).

Por otra parte, el pastor Márquez manifestó que tienen establecidas redes informales con otros actores sociales para apoyarse mutuamente y colaborar de manera más efectiva en la lucha por el bienestar de los más necesitados. Ello nos da la pauta de que la acción social de la Iglesia adquiere protagonismo y relevancia social más allá de la esfera religiosa: “Nosotros recibimos chicos del Vilardebó, hay médicos que nos mandan a chicos con un papelito que dice “les ruego que en lo posible reciban a esta persona”, entonces la articulación es humana, no es institucional” (Pastor Jorge Márquez, Iglesia Misión Vida para las Naciones, citado por Sotelo, 2010).

Para finalizar el análisis de este punto, vale exponer la opinión del pastor Márquez sobre el Estado uruguayo y su papel en la lucha contra la pobreza:

Yo al Estado lo veo muy impotente en este sentido, al estado lo veo gastando miles de dólares con muy escasos resultados, porque, los chicos, por contarte algo, no le cuentan al psicólogo, lo engañan y le mienten, porque ven como una especie de falsedad esto de que te tenga que atender por una hora, unos minutos, es un médico o un psicólogo que cobra por atenderlo, con nosotros la cosa es distinta, no cobramos nada, no cobramos nada y los amamos, es la gran diferencia (Pastor Jorge Márquez, Iglesia Misión Vida para las Naciones, citado por Sotelo, 2010).

Todo esto pone de manifiesto que las religiones neopentecostales realizan acciones en favor de los más pobres y necesitados, y que la calidad de su intervención, a juicio de los propios actores religiosos, es más humana de la que puede brindar el Estado.

La imagen de las religiones neopentecostales en la sociedad uruguaya

Es posible afirmar que el cambio religioso hacia el movimiento neopentecostal es manifiesto, pero con ciertas resistencias por parte de la sociedad uruguaya. En mi tesis de maestría he recogido testimonios de fieles de dichas iglesias, que manifiestan ser tildados de “locos” por parte del resto de la sociedad, predominando cierta desconfianza y rechazo hacia el movimiento neopentecostal por el tipo de ritos (exorcismo) que se practican en los cultos.

Asimismo, los testimonios revelan un deseo de transmitir el mensaje religioso al resto de la sociedad y de transformar a los que se encuentran en un camino de “oscuridad”. “Yo creo que ahora mi misión es transmitir el mensaje de esperanza a los demás, eso es lo que nos hace distintos a los que ya no creen, que van por el mal camino” (Fiel neopentecostal, Iglesia Universal del Reino de Dios, citado por Sotelo, 2010).

Retomando la percepción de la sociedad sobre la religión neopentecostal, el pastor de la IURD de Colonia del Sacramento, nos cuenta que todavía hay desconfianza en la población y que son tildados de “secta”, de ignorantes:

...no creen en nosotros, nos consideran secta. No creen en nuestra enseñanza del Evangelio. Yo creo que no pueden creer que la Iglesia haya crecido tanto en tan poco tiempo, porque nosotros actualmente estamos en 185 países, el otro día organizamos en Río de Janeiro una jornada y asistieron 1.985.000 personas, solo de Río de Janeiro, ninguna iglesia es tan grande como nosotros (...) Nosotros lo que hacemos aquí es abrir la cabeza a la gente, abrir la cabeza para que no se resignen, para que continúen en la búsqueda (Pastor neopentecostal, Iglesia Universal del Reino de Dios, citado por Sotelo, 2010).

El pastor de la Iglesia Misión Vida para las Naciones de Tarariras (Depto. de Colonia) manifestó que la población de su ciudad considera que ellos tienen intenciones de fragmentar a la población:

nosotros tratamos de involucrarnos con toda la gente, venga a la Iglesia o no, un claro ejemplo es la radio y la respuesta que hemos tenido con ella por parte de la gente de Tarariras...pero soy consciente que muchos nos tratan como los locos de la Iglesia y nos tildan de aislados, de que queremos fragmentar la población, eso es como nos ve la mayoría, pero yo no estoy de acuerdo porque nosotros queremos involucrarnos con todos (Pastor neopentecostal, Iglesia Misión Vida para las Naciones, citado por Sotelo, 2010).

Concluimos así que estas nuevas manifestaciones religiosas, a pesar del crecimiento considerable que han tenido en estos últimos diez años, aún tienen algunas dificultades para adaptarse a la idiosincrasia uruguaya y lograr la aceptación de la sociedad, más aún en las ciudades y localidades del interior del país.

La guerra "santa" en el Uruguay

Otro elemento que ayudó a la IURD a alcanzar algún progreso en el Uruguay fue la introducción de la misma guerra contra las religiones afrobrasileras que realiza en Brasil. Esto ocurre porque a diferencia de la Argentina, las religiones afrobrasileras están implantadas desde hace más tiempo en Uruguay, por lo menos desde la década de 1950, y ellas recogen una mejor legitimación social que en la Argentina. Como se señaló al comienzo del artículo, un 0,7% de la población uruguaya se define como afroumbandista (Sotelo, 2010), siendo este porcentaje muy superior en los departamentos del norte del país, fronterizos con Brasil (léase Rivera, Artigas, Rocha, Cerro Largo). Sin embargo, dicho porcen-

taje se refiere a aquellos que entienden que la umbanda es su religión, pero no al conjunto de población que participa de dichos cultos, cuyo porcentaje sería aún superior. Según el sociólogo Néstor Da Costa, en Montevideo, el porcentaje que manifiesta haber participado alguna vez de un culto umbandista asciende al 9% (2003).

Es por eso que la IURD declara una guerra contra dichas religiones consideradas "demoníacas", haciendo permanentemente referencia al daño que pueden causar los espíritus malignos cuando se asiste a cultos afrobrasileños, los perjuicios de los "trabajos de macumba" y "umbanda". De esta manera, la IURD capta fieles provenientes de la religión umbanda y los congrega.

REFLEXIONES FINALES

Nos hemos propuesto analizar los distintos abordajes sociológicos del fenómeno pentecostal y neopentecostal en Uruguay, intentando cualificar y cuantificar dicha experiencia religiosa.

De los datos cuantitativos se desprende que la sociedad uruguaya experimenta una transformación religiosa asociada a la emergencia de religiones afrobrasileñas y cristianas no católicas, que guarda una relación con los cambios sufridos en la esfera económica.

Hemos probado que hay una segmentación socioeconómica dentro de cada una de las religiones: las de pobres y las de ricos. La religiones afroamericanas y los cristianos no católicos concentran a los fieles más castigados económicamente y a los menos educados. Recordemos que casi el 34,5 % de los cristianos no católicos se encuentra en situación de pobreza. Estos datos contrastan enormemente con el porcentaje de pobres en la religión judía (sólo el 1,1% es pobre), y en menor medida con los de la religión católica, con un porcentaje de pobreza del 18,1%.

Asimismo hemos analizado la geografía del sentir religioso, y nuevamente queda en evidencia la correlación entre nuevos movimientos religiosos y pobreza. Pudimos visualizar que los dos departamentos más castigados desde el punto de vista socioeconómico (Artigas y Rivera) son aquellos que tienen mayor porcentaje de adeptos a las religiones cristianas no católicas y una presencia considerable de fieles umbandistas, presencia que se hace más pronunciada en Rivera.

Intentamos también explorar la relación entre religión y pobreza en los distintos barrios de Montevideo, y vimos que en los barrios económicamente menos favorecidos había más presencia de adherentes a las religiones afroumbandistas y cristianas no católicas

Arribamos a la conclusión de que las religiones neopentecostales analizadas cumplen un importante rol social en contextos de pobreza, ya sea deliberada o inadvertidamente. Si bien hemos constatado que algunas religiones neopentecostales realizan obra social -básicamente de carácter asistencialista- no es ésta su mayor contribución a la mitigación de la pobreza. Se la combate básicamente ofreciendo las soluciones “mágicas” que el fiel busca al participar de las ceremonias.

Para los sectores populares que viven momentos de frustración y desesperanza, lo importante es encontrar soluciones actuales y terrenas a sus problemáticas cotidianas (tales como la salud, el trabajo, etc.). No buscan la perfección moral por medio de la práctica religiosa sino obtener beneficios concretos.

Estamos en condiciones de afirmar que las religiones neopentecostales enfatizan la dimensión “emotiva” de la religión por medio de sus rituales de fuerte contenido teatral, y en ello reposa el gran éxito que han logrado. Los fieles que practican este tipo de religiones experimentan sensaciones fuertes al participar de los cultos, y se sienten fortalecidos “espiritualmente” para afrontar las adversidades del día a día. Teniendo en cuenta la hipótesis durkheimiana, estamos en condiciones de corroborar que los cultos neopentecostales ofrecen un ámbito de contención emocional y soporte social para los sectores más castigados de nuestra sociedad, que recobran de esta forma la esperanza perdida.

Ahora bien, si afinamos el análisis un poco más en el discurso y las prácticas de estos nuevos movimientos religiosos, se encuentran elementos que lejos de ser liberadores, son alienantes.

Para alcanzar las soluciones buscadas en el plano de la salud y principalmente en lo económico, los fieles de las religiones neopentecostales tienen dos pre-requisitos: el primero, deben demostrar generosidad al dar sus contribuciones económicas a la Iglesia (diezmo y ofrenda); y luego, deben transformar sus actitudes hacia los bienes materiales. La solución a la pobreza depende en parte de la voluntad y las promesas de Dios (a quien hay que “darle” una contribución económica para “recibir” lo deseado), y por otro lado, del desarrollo de la capacidad

empresarial y de una sabiduría en el manejo de las finanzas, que se adquiere a partir de la concurrencia a las “conferencias empresariales” que dictan estas iglesias.

Hemos analizado cómo el discurso de las religiones neopentecostales pone énfasis en la persecución de fines materiales (como un auto, una casa, negocios, dinero) y una afanada búsqueda de “prosperidad”, gran atractivo para los creyentes de bajos recursos que ven mercedados sus esfuerzos de obtenerlos por otros caminos. La pobreza es concebida como un elemento totalmente negativo que los fieles deben y pueden superar por medios mágico – religiosos.

Esto nos permite afirmar que las religiones neopentecostales son “alienantes” en tanto funcionales al capitalismo, ya que buscan construir consumidores más que ciudadanos.

Esta búsqueda de la prosperidad económica contrasta radicalmente con el mensaje de la Iglesia Católica, que entiende la lucha contra la pobreza no procurando que las personas acumulen riquezas, sino logrando la igualdad entre las personas. Si bien la posesión de bienes no es un elemento negativo de por sí para la Iglesia Católica, se torna negativo cuando la riqueza y se logra a cambio de que exista pobreza en el mundo.

Otro aspecto que reforzaría la hipótesis marxista de la religión como “opio de los pueblos” es el resurgir, en los nuevos movimientos religiosos, del pensamiento irracional, lo que denominamos “cosmovisión mágica del mundo”, la cual implica concebir la realidad como efecto y resultado de fuerzas fantásticas. Es en este sentido que las iglesias neopentecostales fomentan la idea de que por medio de sus recetas mágicas se podrá modificar la realidad y resolver las preocupaciones de los creyentes. Todo ello alimenta conductas irreflexivas en los fieles y suscita su actitud pasiva frente a los acontecimientos que los aquejan (como el desempleo, por ejemplo), esperando que sus problemas sean solucionados por efecto de un “milagro”. Creemos que esta cosmovisión mágica no contribuye al desarrollo, en la medida en que está generando sujetos pasivos y sin consciencia de las causas reales de sus problemas.

Para concluir, el análisis de los discursos religiosos de las iglesias neopentecostales permite afirmar que el Estado no podría satisfacer todas las demandas de los más necesitados por sí solo y que se requiere la colaboración de las religiones y de la sociedad civil en la lucha contra

la pobreza. Las iglesias neopentecostales analizadas entienden que el esfuerzo debe realizarlo la sociedad en su conjunto y principalmente debe estar abocado a elevar el nivel educativo y cultural de la población y a reconstruir los lazos sociales, en especial los de la familia.

A diferencia de la religión católica por ejemplo, no se encuentra en los testimonios de los fieles neopentecostales una preocupación por transformar la sociedad, sino que más bien ponen el énfasis en difundir el mensaje religioso y en “salvar” a los individuos aislados por medio de su conversión y posterior ascenso social.

Esperamos haber alcanzado el objetivo de arrojar luz sobre el pentecostalismo y neopentecostalismo en Uruguay desde las ciencias sociales, y en especial, desde la sociología. Como conclusión final podemos señalar que las religiones pentecostales y neopentecostales se expanden y se nutren preponderantemente de fieles en situación de pobreza; algunas mediante obras sociales en barrios carenciados dirigidas a jóvenes adictos a las drogas y hogares de madres solteras y niños huérfanos; sin embargo, las características del mensaje religioso que hemos dado en llamar “cosmovisión mágico-mística”, pueden generar más alienación en nuestros pueblos.

BIBLIOGRAFÍA

- Bastian, J. P. (1997) *La mutación religiosa de América Latina*. Ciudad de México: FCE.
- Bayce, R. (1992). Uruguay hoy: la explicable explosión de religiones y sectas. *Cuadernos de Marcha*, 68.
- Bayce, R. (2017). Los evangélicos avanzan en política y religión. *Seminario Caras y Caretas*, Uruguay. Recuperado de <http://www.carasycaretas.com.uy/los-evangelicos-avanzan-politica-religion/>
- Beltrán A., Canto S., Fostik A., Rojido E. (2005). El disciplinamiento en la conformación del ser religioso de la Iglesia Misión Vida para las Naciones. En V. Filardo (Coord.), *Religiones alternativas en Uruguay* (pp. 27-48). Montevideo: Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de la República.
- Castro, E. (1969). Las Denominaciones y los Movimientos. *Cuadernos de Marcha*, 29.

- Da Costa, N. (2003). *Religión y sociedad en el Uruguay de comienzos del s. XXI. Un estudio de la religiosidad en Montevideo* (Tesis doctoral). Bilbao: Universidad de Deusto.
- Elizaga, J. C. (1988). *Las sectas y las nuevas religiones a la conquista del Uruguay*. Montevideo: Editorial La Llave.
- Filardo, V. (Coord.) (2005). *Religiones alternativas en Uruguay*. Montevideo: Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de la República.
- Fleitas D., Horjales R., Saralegui S., Sotelo V., Vicario C. (2005). La Iglesia Universal del Reino de Dios: una aproximación desde la sociología. En V. Filardo (Coord.), *Religiones alternativas en Uruguay* (pp. 49-60). Montevideo: Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de la República.
- Guerra, P. (1993). *Relevamiento de organizaciones religiosas en Montevideo*. Montevideo: Mimeo.
- Guigou N. y Rovitto Y. (2004). Más allá del bien y del mal: la Iglesia Universal del Reino de Dios en Uruguay. En R. Geymonat (Comp.), *Las religiones en Uruguay* (pp.130-145). Montevideo: Ediciones la Gotera.
- Holland, C. L. (2010). *Enciclopedia de grupos religiosos en las Américas y la península ibérica: religión en Uruguay*. San Pedro: Programa de Estudios Sociorreligiosos (PROLADES).
- Las Asambleas de Dios en el Uruguay. (2016). *Desafío Juvenil Uruguay*. Recuperado de <http://www.lasasambleasdedios.org/>
- Latinobarómetro (2018). Bases de datos del año 2017 y 2018. Recuperado de <http://www.latinobarometro.org>
- Mansilla, M. y Mosqueira, M. (Dir.) (2020) *Sociología del pentecostalismo en América Latina*. Santiago de Chile: Ril Editores.
- Milsev, M. (2019). Politics in the Temple. Religious Doctrine and Conservative Activism in a Neopentecostal Church in Montevideo. A Brief Approach. *International Journal of Latin American Religion*, 3(2).
- Milsev, M. (2020). *Salvación y política en el final de los tiempos. Una etnografía en la iglesia neopentecostal Misión Vida para las Naciones*. (Tesis de Maestría). Montevideo: Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República.
- Pi Hugarte, Renzo (Coord.). (1998). *Cultos de posesión en Uruguay, Antropología e historia*. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental.
- Porzekanski, T. (2014). *El Uruguay religioso*. Montevideo: Ministerio de Educación y Cultura.
- Sotelo, V. (2010). *Religiones de ricos y de pobres. Un análisis sociológico sobre el fenómeno religioso en contextos de pobreza en el Uruguay* (Tesis de Maestría). Montevideo: Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de la República.

- Sotelo, V. (2010). La geografía religiosa del Uruguay. Ponencia presentada en las Jornadas de Investigación social de la Facultad de Ciencias Sociales. Recuperado de http://cienciassociales.edu.uy/wp-content/uploads/2013/archivos/Mesa_4_Sotelo.pdf
- Zalpa, G. y Offerdal H. E. (Comp.) (2008). *El reino de Dios es de este mundo? El papel ambiguo de las religiones en la lucha contra la pobreza*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores – Clacso Coediciones.